

## بررسی جنبه های روانشناختی فراقکنی در شخصیت‌های حکایات مثنوی

یداله رحیمی

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

### مقدمه

فراقکنی یا انتساب یکی از مکانیسم های مهم روانی است که در آن فرد تمایلات، احساسات، افکار، آرزوها و ایده های خود را به دیگری نسبت می دهد. این مکانیسم دفاعی در نزد همه افراد شایع است، اما اگر جنبه ی افراطی پیدا کند، یک بیماری روانی تلقی می شود، چنان که فرد مبتلا به پارانوایا خود بزرگ بین و بد بین است و دیگران را متهم می کند که در فکر آزار و اذ بین بردن او هستند.

روانشناسان تعاریف متعددی از فراقکنی ارائه نموده اند.

«برون فکنی یکی از مکانیزم های دفاعی خود است با این مشخصه که فرد خصوصیتی را که از زندگی روانی ناهشیارش سرچشمه می گیرد به افراد و اشیای دیگر نسبت می دهد کلی تر بگویم: برون فکنی، ادراک جهان بر اساس شخصیت خود است.» (برنو، ۱۳۷۰: ۵۳)

نرمان ل. مان گفته است:

«فراقکنی آن است که افکار و احساسات و انگیزه های خود را از خود برون افکنیم و به دیگری نسبت دهیم. این واکنش جبرانی و دفاعی است و به منظور جلوگیری از اضطراب صورت می گیرد و در واقع نوعی قیاس به نفس است.» (مان، ۱۳۴۲: ۱۳۸)

در برخی از نظریه های روانکاوی فراقکنی وجهی بهنجار از رشد روانشناختی شمرده می شود و لزوماً بازتاب تمایلات نورتیک نیست. این دیدگاه مخصوصاً در نظریات «ملانی کلاین» مطرح شده است. (پورافکاری، ۱۳۷۶: ۱۱۸۴)

کلاین می گوید: «گاهی بزرگسالان احساس های عشق خودشان را فرد دیگری فراقکنی می کنند و متقاعد می شوند که آن فرد عاشق آنهاست. بنابراین فراقکنی به افراد امکان می دهد باور کنند که عقاید ذهنی خودشان درست است.» (جس فیست، ۱۳۸۴: ۱۶۹)

### پیشینه بحث

اصطلاح فراقکنی نخستین بار توسط فروید وارد روانشناسی گردیده است. وی اعتقاد به قضا و قدر را به خاطر عدم شناخت انگیزش های ناهشیاری که علل واقعی افکار و اعمال هستند، وارد حوزه ی فراقکنی نموده است. به نظر فروید

خرافات نیز به نوبه ی خود از فرافکنی سرچشمه می گیرند. شخص خرافی انگیزش های اعمال تصادفی خود را که درونی هستند به دنیای خارج نسبت می دهد. «فروید در کتاب توتم و تابو همین افکار را گسترش بیشتری می دهد. [او معتقد است] انسان پنداری، جاندار پنداری، فکر سحری و قدرت مطلق افکاری که در انسان های ابتدایی، در کودک و در روان آزردهگان مشاهده می شود. حاصل فرافکنی فرایند های روانی ابتدایی به دنیای خارج اند. همین نکته نیز سرچشمه ی این اندیشه ی فروید است که آفرینش هنری فرافکنی هنرمند در اثر است.» (مای لی، ۱۳۸۰، ۱۷۳)

البته توجه به برون فکنی ها به روانکاوی اختصاص ندارد، بلکه قرن ها پیش از طرح روانکاوی و فارغ از مبنای تفسیر آن، برون فکنی مطرح بوده است و در حکایات، احادیث و متون عرفانی نیز نمونه هایی از آن دیده می شود. شاعران و نویسندگان نیز از دیر باز در آثار خود بارها به فرافکنی اشاره کرده و یا از آن استفاده نموده اند.

ناصر خسرو انتساب گناه و تنبلی به قضا و قدر را کار سفها می داند و این گونه فرافکنی ها را ناشی از اعتقاد به جبر

مذموم و نادرست می شمرد:

گنه و کاهلی خود به قضا بر چه نهی؟	که چنین گفتن بی معنی کار سفهاست
گر خداوند، قضا کرد گنه بر سر تو	پس گناه تو به قول تو خداوند تو راست
بدگمش زی توخدايست بدین مذهب زشت	گرچه می گفت نیاری کت از ین بیم قفاست
اعتقاد تو چنین است ولیکن به زبان	گویی او حاکم عدل است و حکیم الحکماست

(دیوان اشعار: ۱۳۸۳، ۴۲)

مولوی نیز به کسانی که از روی نفاق و بد مستی فرافکنی می کنند و ظلم و بدی خود را در وجود دیگران می بینند

هشدار می دهد:

ای بسا ظلمی که بینی در کسان	خوی تو باشد در ایشان ای فلان
اندر ایشان تافته هستی تو	از نفاق و ظلم و بد مستی تو
آن تویی آن زخم بر خود می زنی	بر خود آن ساعت تو لعنت می کنی
در خود آن بد را نمی بینی عیان	ور نه دشمن بودی خود را به جان
حمله بر خود می کنی ای ساده مرد	همچو آن شیری که بر خود حمله کرد
چون به قعر خوی خود اندررسی	پس بدانی کز تو بود آن ناکسی

(مثنوی، دفتر اول، باب ۱۳۳۳ - ۱۳۳۸)

فراق‌کنی در مطالعه‌ی شخصیت افراد اهمیت بسیار دارد و از طریق آن می‌توان به درک کلی شخصیت انسان و رسوخ در لایه‌های ضمیر ناخودآگاه نائل شد. «فن فراق‌کنی عبارت از مطالعه‌ی شخصیت است که در آن آزمودنی با موقعیتی مواجه می‌شود و بر حسب معنایی که آن موقعیت برای او پیدا می‌کند و بر حسب احساسی که در جریان این پاسخ‌گویی به او دست می‌دهد، دنیای شخصی و فرایند‌های شخصیتی خود را بیان می‌کند.» (گنجی، ۱۳۸۶: ۲۳۴)

#### بحث

باید توجه داشت که پی بردن به عمق شخصیت انسان‌ها مختص روانکاوی - که دانشی نو ظهور است - نمی‌باشد و از دیرینه آیام این موضوع مورد توجه شاعران و نویسندگان بوده است. بیان ما فی الضمیر و نسبت دادن آن به غیر، بخشی از برون‌فکنی (فراق‌کنی) است و محتویات ما فی الضمیر لزوماً مضموم نیستند. در واقع شخص شریف تمایل دارد که دیگران را نیز چنین بیندازد و شخص متظاهر و فریب‌کار این خصوصیات را به دیگران نسبت می‌دهد، زیرا «هر کسی بر سیرت خود می‌تند» چنان‌که «متنبی» نیز در این مورد گفته است:

اِذَا سَاءَ فَعَلَ الْمَرْءُ سَاءَتْ ظَنُونُهُ      وَ صَدَقَ مَا يَمْتَاذُهُ مِنْ تَوَقُّمِ

(دیوان متنبی، ۱۴۲۵، ۴۸۲)

وقتی مردی عملش بد باشد، به مردم بد گمان می‌شود و از اوهام خود آنچه را که بدان خو گرفته است، راست می‌پندارد.

شاهد دعوی حکایت دو غلام «گنده دهان» و «گنده نهان» در دفتر دوم مثنوی معنوی است.

#### «امتحان پادشاه به آن دو غلام که نو خریده بود»

در این حکایت پادشاهی که دو غلام نوخریده‌ی خود را در معرض امتحان قرار می‌دهد و در ضمن گفت و شنودی که با آنها دارد، هر کدام شخصیت خود را نمایان می‌سازد و راز درون خود را برون می‌افکند. پادشاه ابتدا مکالمه‌ی کوتاهی با یکی از آن دو دارد و چون او را زیرک و شیرین‌سخن می‌یابد رخصتش می‌دهد تا به حمام برود و خود را آماده‌ی درگاه نماید. آنگاه غلام دیگر را که زشت‌صورت، گنده دهان و دندان سیاه است پیش می‌خواند و با وجود این که شکل ظاهر او را خوشایند نمی‌یابد اما بر سبیل امتحان می‌گوید: بر خلاف آن چه خواجه تاش تو ادعا می‌کرد کزی و ناراستی هم در وجودت نیست. غلام گنده دهان جواب می‌دهد که: خواجه تاش من پیوسته راستگوست و اگر در حق من چنین گفته است، لابد کزی‌ها و ناراستی‌ها دیده است که آن عیب‌ها را من در وجود خود ندیده‌ام.

باشد او در من ببیند عیب ها      من نبینم در وجود خود شها  
هر کسی گر عیب خود دیدی ز پیش      کی بدی فارغ وی از اصلاح خویش  
غافلند این خلق از خود ای پدر      لاجرم گویند عیب هم‌دگر

(مثنوی، دفتر دوم، بپ ۸۸۵ - ۸۸۳)

این غلام از خبث درون همکار خود آگاه است و می‌داند که او در پیش شاه در باره اش بدگویی‌ها می‌کند. لیکن از آنجا که خود طینتی نیکو دارد او را به نیکویی می‌ستاید و طبیعت خود را در وی می‌نهد. وقتی پادشاه از او می‌خواهد که عیب‌های خواجه تاش خود را بگو «آن چنان که گفت او از عیب تو» جواب می‌دهد که او جز مهر و وفا و صدق و ذکا عیبی ندارد:

گفت ای شه من بگویم عیب هاش      گرچه هست او مرا خوش خواجه تاش  
کمترین عیبش جوانمردی و داد      آن جوانمردی که جان را هم بداد  
عیب دیگر این که : خود بین نیست او      هست او در هستی خود عیب جو  
عیب گوی و عیب جوی خود بنده ست      با همه نیکو و با خود بد بنده ست

(همان، بپ ۹۰۵-۸۹۳)

چون غلام در باره ی یار خویش سخنان مدح آمیز بسیار به زبان می‌آورد، پادشاه از ستایش غلام بی‌می‌برد که او چون درونی نیک دارد خوبی خود را در همکار خویش می‌بیند و بدین جهت صفت‌های نیک خود را بدو نسبت می‌دهد. پس به او می‌گوید: در این باب جلدی مکن و «مدح خود در ضمن مدح او میار» زیرا که من او را خواهم آزمویم. آنگاه برای تو در آنچه ماورای این اقوال است، شرمساری خواهد بود. غرض وی از این جمله آن است تا بداند آنچه در باره ی همکارش می‌گوید، پرتو خوبی اوست که بر رفیقش افتاده است.

غلام سوگند می‌خورد که در حق او جز نیکی نمی‌داند و صفات او باز «هست صد چندان که این گفتار من» این سوگند و تأکید در عین حال نشان می‌دهد که تمام آن صفات در حقیقت انعکاس باطن خود اوست، و نه پیداست که اگر وی اندک ظن بدی در حق یار خویش می‌داشت بدان گونه تأکید و سوگند او را تنزیه نمی‌کرد. اشارت مولانا نیز در عنوان این قسمت از حکایت نشان می‌دهد که «سوگند غلام در صدق وفای یار خود از طهارت ظن» است.

در این سوگند نامه ی طولانی مولانا فرصتی می‌یابد تا سر دلبران را در حدیث دیگران تعبیر کند و آن گونه که شیوه ی اوست از زبان غلام مقام بیضمبران و اولیای حق را بشناساند.

گفت نه والله بالله العظيم  
 آن خداوندی که از خاک ذلیل  
 پاکشان کرد از مزاج خاکیان  
 آن گز آدم رست و دست شیت چید  
 جان ابراهیم از آن انوار زلفت  
 چون محمد یافت آن ملک و نعیم  
 حق آن نور و حق نورانیان  
 حق آن آنی که این و آن از اوست  
 که صفات خواجه تاش و یار من  
 مالک الملک به رحمان و رحیم...  
 آفرید او شهسواران جلیل  
 بگذرانید از تگ افلاکیان...  
 پس خلیفه ش کرد آدم کان بدید  
 بی حذر در شعله های نار رفت...  
 قرص مه را کرد او در دم دو نیم...  
 کاندرا آن بحرند همچون ماهیان  
 مغزها نسبت بدو باشند پوست  
 هست صد چندان که این گفتار من  
 (همان، بپ ۹۴۰-۹۰۸)

شاه گفت اکنون از آن خود بگو  
 تو چه داری و چه حاصل کرده ای  
 چند گویی آن این و آن او  
 از تگ دریا چه در آورده ای  
 (همان، بپ ۹۳۵-۹۳۴)

وقتی آن غلام دیگر از حمام آمد پادشاه ضمن آن که جمال وی را ستود بر سبیل امتحان با وی سخن گفت: که با این مایه ظریفی و خوپردی کاش آن عیب که خواجه تاش بر تو می شمرد در تو نمی بود و در جواب این سؤال که آن غلام دیگر در وی چه عیب ها دیده است، پادشاه عیب هایی بر می سازد و فرو می شمرد. غلام خوپردو به خشم می آید و هر ناسزایی که بر زبانش می رود در حق آن خواجه تاش خویش می گوید. به عبارت دیگر پادشاه مانند یک روانکاو او را در موقعیتی قرار می دهد تا فرایندهای ذهنی خود را بیان کند و ناخودآگاه ضمیر خود را برون فکند و از این طریق - که با روش اندر یافت موضوع در روانشناسی مطابقت دارد- شخصیت خود را آشکار سازد.

پادشاه که با این امتحان به شخصیت او پی برده، تفاوت حال وی با دیگر غلام را در یافته بود، او را امر به سکوت کرد و گفت اکنون تفاوت حال شما بر من معلوم گشت و دانستم که «از تو جان گنده است و از یارت دهان»

پس نشین ای گنده جان از دور تو  
 تا امیر او باشد و مأمور تو  
 (همان، بپ ۱۰۱۹)

از این رو کسانی که دچار وسوسه و در حال لغزش اند، این تمایلات را در دیگران کشف و ابراز می کنند:

هر که را باشد مزاج و طبع سست او نخواهد هیچ کس را تن درست

(مثنوی، دفتر پنجم، ب ۱۱۷۶)

زیرا این عمل سبب کاهش اضطراب و احساس گناه (فراقنی پالایشی) در آنان می شود و موجبات آرامش

روانی آنان را فراهم می آورد. بنابراین محتوای فراقنی را می توان انعکاس ندای محتویات ناخودآگاه افراد تلقی کرد.

### مگس و بول خر

یکی از عواملی که موجب فراقنی می شود قیاس نارواست که باعث گرایش به تأویل باطل می شود و کسی که به

این گونه فراقنی دست می یازد، به تعبیر فرانتکو برنو «جهان را بر اساس شخصیت [محدود] خود ادراک می کند».

تمثیل مگس و بول خر را مولوی به عنوان وصف حال کسانی آورده است که حقایق الهی و معانی قرآنی را از

روی هوی تأویل می کنند و محسوسات روان خود را فراقنی می کنند. به تعبیر دیگر آنچه خود می خواهند در قرآن

می جویند نه آنچه را خدا بیان فرموده است. یعنی این که قرآن را مفسر رای خود قرار می دهند که از تفسیر به رای،

یعنی رای خود را مفسر قرآن قرار دادن هم بدتر است. این گونه مدعیان به جای آن که «اشکال را به خودشان مربوط

بدانند، دائماً به بیرون مربوط می دانند و به تعبیر روانشناسان فراقنی می کنند و اشکال را به دیگری نسبت

می دهند» (سروش، ۱۳۶۷: ۶۸)

در این حکایت کوچک مگس که حال تأویل گرایان خیال پرور را منعکس می کند، به سبب قیاس ناروا خود را

کشتیبان گمان می کند و از غرور سر بر می افرازد و کشتی خود را که جز یک پر گاه نیست، در گندابی از بول خر که در

نظرش بی نهایت جلوه می کند، پیش می راند و می گوید

اینک این دریا و این کشتی و من مرد کشتیبان و اهل و رای زن

(مثنوی، دفتر اول ب ۱۰۹۲)

کسی که از حقیقت عدول می کند و به تأویل باطل روی می آورد حالت او شبیه به این مگس است و وهم و تصور

او نیز به بول خر و پر گاه می ماند که در برابر آنچه حقیقت است بسیار محدود و ناقص است. بنا براین مولوی در خطاب

به این تأویل گرایان می فرماید:

کرده ای تأویل حرف بکر را خویش را تأویل کن نه ذکر را

بر هوی تاویل قرآن می گنی	بست و کز شد از تو معنی سنی
آن مگس بر برگ گاه و بول خر	همچو کشتیبان همی افراشت سر
گفته: «من دریا و کشتی خوانده ام	مدتی در فکر آن می مانده ام
اینک این دریا و این کشتی و من	مرد کشتیبان و اهل و رای زن»
بر سر دریا همی راند او عمد	می نمودش آن قدر بیرون ز حد
بود بی حد آن چمین نسبت بدو	آن نظر که بیند آن را راست کو؟
عالمش چندان بود کش بینش است	چشم چندین بحر هم چندینش است
صاحب تا ویل باطل چون مگس	و هم او بول خر و تصویر غس
گر مگس تاویل بگذارد به رای	آن مگس را بخت گرداند همای
آن مگس نبود کش این عبرت بود	روح او نه در خور صورت بود

(همان، بپ ۱۰۹۸-۱۰۸۸)

البته اگر این مگس که نمودار مردم تنگ بینش است، تاویل باطل و قیاس ناروای خود را فروگذارد و خود را آماده ی فکر و اندیشه ی نو کند، معتقدات دیرین و محدود خویش را رها کند، حقیقت را بر اساس رای محدود خود قیاس نکند، بدون شک روی در ترقی و فزونی می نهد بر بینش او هر زمان افزوده می گردد، به درجه ی کمال می رسد و بخت کار ساز او را همای اوج سعادت می کند. در این صورت «روح او نه در خور صورت بود». زیرا آنچه اعتبار دارد معنی است، نه صورت.

## بقال و طوطی

آن گونه که در تعاریف فرافکنی آمده است، «قیاس به نفس» یکی از شیوه ها و راه های اصلی فرافکنی است که در آن شخص تصورات خود را محور قرار می دهد و آنچه را می پندارد با واقعیتی که متمایز از پندار اوست مقایسه می کند و حکمی یکسان صادر می نماید. حکایت بقال و طوطی که مولوی آن را به دنبال این نکته که کار خاصان حق و از آن جمله پادشاه و طبیب غیبی را در اقدامی که جهت فدا کردن زرگر کردند، نباید با کار خود قیاس کرد، آورده است تا نشان دهد که قیاس های اهل تقلید چقدر سطحی است و آتھایی که قول انبیا را تکذیب کردند و:

همسری با انبیا برداشتند	اولیا را هم چو خود پنداشتند
گفته: «اینک ما بشر ایشان بشر	ما و ایشان بسته ی خوابیم و خور»

(مثنوی، دفتر اول، باب ۲۶۷-۲۶۶)

در واقع به خاطر این گونه فراقگنی ها بوده است که کار و حال آنها را با حال و کار خویش قیاس می کردند. قرآن مجید می فرماید: «وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ» (سوره فرقان، آیه ۷) گفتند: چرا این رسول غذا تناول می کند و در بازار راه می رود. این منکران به علت کوری باطن نمی دانستند که فرقی بی نهایت در میان است زیرا اگر انسانیت به صورت ظاهر بود پس «احمد و بوجهل خود یکسان بدی»

این ندانستند ایشان از عمی هست فرقی در میان بی انتها

(همان، ب ۲۶۸)

به همین مناسبت است که پیامبر اعظم (ص) به اشتراک اولیا در بشریت اذعان فرموده که: «أنا انا بشرٌ مثلکم» و با عبارت «یوحی الی» وجود شریفشان را از این جماعت متمایز کرده اند.

در این حکایت طوطی چون نقش خودش را به خاطر آن که از ترس گربه شیشه های روغن خواجه ی بقال را در دکان ریخته بود و به همین سبب ضربه ی تادیبی از طرف بقال سرش را کل کرده بود، بعد از چند روز تأثر و خاموشی تا چشمش به یک قلندر جولتی سبزپوش افتاد که با سر کل و بی مو از جلوی دکان بقال می گذشت، ناگهان به زبان آمد و او را با حال خویش قیاس کرد و با تعجب بانگ برداشت که:

کز چه ای کل با کلان آمیختی؟ تو مگر از شیشه روغن ریختی؟

از قیاسش خنده آمد خلق را کو چو خود پنداشت صاحب دلخ را

کار پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه باشد در نیشتن شیر و شیر

(همان، بیب ۲۶۴-۲۶۳)

در واقع به سبب همین قیاس بود که منکران از تیره دلی و کور باطنی خویش تفاوت با رزی را که بین آنها با ابدال حق در میان بود، نتوانستند دریابند و در صدد معارضه با آنها برآمدند.

«اضافت کردن آدم آن زلت را به خویشتن که: رَبَّنَا ظَلَمْنَا، و اضافت کردن ابلیس گناه خود

را به خدای تعالی که: بما اغویتنی»

بدیهی است که هر عملی از انسان صادر می شود دو نسبت دارد، نسبتی به انسان که وجه «قیام» گویند و نسبتی

به خدا که وجه «صدور و ایجاد» فعل است. بنابراین انسان به وجدان در می یابد که در افعال خود بی اثر نیست.



وقتی دیگران را بر کار بد ملامت می کنیم دلیل آن است که انسان در فعل خود مؤثر است و گرنه ملامت کردن و گفتن «چرا کردی؟» در مورد کسی که در فعل خود مؤثر نباشد، نادرست است. اما همواره انسان بر عمل خود احاطه ی کامل ندارد و بر جزئیات آن نمی تواند واقف باشد بلکه احاطه بر جزئیات و علم تفصیلی صفت خداوندست، «وكان الله بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا» (سوره نساء، آیه ۱۲۶) و انسان چنین علم و احاطه ای ندارد. چنان که در سخن گفتن که امری محدود است، هرگاه متوجه لفظ و ظاهر کلام شود از معنی غافل می شود و اگر به معنی توجه کند، از لفظ غافل می ماند. بنابراین محیط بودن بر جزئیات از علم و احاطه ی انسان خارج است و نسبت دادن فعل به وجه صدور و ایجاد، به او روا نیست. اما همواره نباید تأثیر انسان در فعلش را نادیده گرفت که این روش جبریان و شیاطین است:

کرد حق و کرد ما هر دو بین	کرد ما را هست دان پنداست این
گر نباشد فعل خلق اندر میان	پس مگو کس را چرا کردی چنان؟
خلق حق افعال ما را موجد است	فعل ما آثار خلق ایزد است
ناطق، یا حرف بیند یا غرض	کی شود یک دم محیط دو عرض
گر به معنی رفت شد غافل ز حرف	پیش و پس یک دم نبیند هیچ طرف

(مثنوی، دفتر اول، باب ۱۴۹۴ - ۱۴۹۰)

ابلیس برای آن که اضلال خود را توجیه کند، فعل خود را نادیده گرفت و گمراهی خود را به خدا منسوب (فراقنی) کرد و گفت: «رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (سوره حجر، آیه ۳۹) خدایا چنان که مرا گمراه کردی من نیز در زمین در نظر فرزندان آدم جلوه می دهم و همه ی آنها را گمراه خواهم کرد.

همچو ابلیسی که گفت: «اغویتینی» تو شکستی جام و ما را می زنی

(مثنوی، دفتر ششم، باب ۴۱۱)

اما آدم خاکی خطایش را به خود نسبت داد و گفت: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا» (سوره اعراف، آیه ۲۳)

بنابراین او با وجود آن که منکر ایجاد فعل از خدا نشد، فعل خود را نفی نکرد و تقصیرش را به آفریدگار نسبت نداد بر خلاف ابلیس که اعورانه سخن گفت و نخستین مکتب جبر را بنا نهاد،

گفت شیطان که: «بِما اغویتینی»	کرد فعل خود نهان دیو دنی
گفت آدم که: «ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا»	او ز فعل حق نید غافل چو ما

(مثنوی، دفتر اول، باب ۱۴۹۹ - ۱۴۹۸)

بدیهی است که خدا هرگز شیطان را گمراه نساخته بود؛ بلکه ابلیس برای این که خود را تبرئه کند و توجیهی برای اغواگری خود داشته باشد «ربّ بما آغویتنی» گفت و تمرّد از امر حق را به اغوای خدای متعال نسبت داد و این شیوه‌ی همه‌ی ابلیس‌ها و شیاطین است که گناهان خویش را به دیگران نسبت می‌دهند و اعمال زشت خود را توجیه می‌کنند:

زشت گویند: «ای شه زشت آفرین      قادری بر خوب و بر زشت و مهین»  
 خوب گویند: «ای شه حسن و بها      پاک گردانیدی ام از عیب‌ها»  
 (مثنوی، دفتر دوم، باب ۲۵۵۹-۲۵۵۸)

در حقیقت زشت که تصویر کافر و ابلیس را نشان می‌دهد، زشتی خود را به خداوند فراقکنی می‌کند و به زبان حال می‌گوید خدایا تو بر خوب و زشت هر دو توانایی و اگر من زشت هستم، از آن روست که قدرت تو چنین اقتضا کرده است. اما خوب هم که نقش مؤمن را عرضه می‌کند عیب و زشتی را به خود منسوب می‌کند و پاک ماندن خود از زشتی‌ها و بدی‌ها را به قدرت و حکم حق منسوب می‌کند:

چنان که فرعون نیز ظلمت وجود خود را به حق تعالی منسوب کرد و با اعتقادی مبنی بر جبر، سیه‌روزی خود را که ناشی از منیّت نفسانیت او بود بر خداوند فراقکنی نمود و معتقد بود که این منیّت غلی است که خدا بر گردن او افکنده است و بدین طریق خود را تبرئه می‌نمود:

کین چه غلّ است ای خدا بر گردنم؟      ورنه غل باشد، که گویند من منم؟  
 زآن که موسی را منور کرده‌ای،      مرا زآن، هم مکدر کرده‌ای  
 زآن که موسی را تومه رو کرده‌ای،      ماه جانم را سیه رو کرده‌ای  
 بهتر از ماهی نبود استاره‌ام      چون خسوف آمد چه باشد چاره‌ام؟  
 ...خواجه تاشانیم آقا تیشه ات      می شکافد شاخ را، در پیشه ات  
 باز، شاخی را موصل می‌کند      شاخ دیگر را معطل می‌کند  
 شاخ را بر تیشه دستی هست؟ نی      هیچ شاخ از دست تیشه جست؟ نی

(مثنوی، دفتر اول، باب ۲۴۶۹-۲۴۶۰)

یکی از عواملی که موجب فراقکنی و انتساب اشتباهات و کوتاهی‌های خود به دیگری می‌شود، اعتقاد به جبر مذموم و عامه است. اعتقاد به جبر از نظر مولانا بیماری روانی را می‌ماند که در اثر تلقین به نفس قوت می‌گیرد و انسان را به رنجوری و مرگ می‌کشاند:

هر که جبر آورد خود رنجور کرد تا همان رنجوریش در گور کرد

(مثنوی، دفتر اول، ب، ۱۰۷۷)

بدین سبب گاهی انسان در آنچه مطابق میل و خواسته‌ی اوست، قدرت و فعالیت خود را مؤثر می‌یابد و در آنچه تمایلی ندارد، دست از تلاش بر می‌دارد و به تنبلی می‌گراید و آن را به خداوند منسوب (فرافتگی) می‌کند:

در هر آن کاری که میلستت بدان قدرت خود را همی بینی عیان

و اندر آن کاری که میل نیست و خواست خویش را جبری کنی کین از خداست

(همان، ب، ۶۴۰-۶۳۹)

مولوی جبری را که دستاویز کفر و فساد انگیزی باشد باطل می‌شمرد و در موارد متعدد در مثنوی با دلایل روشن این نوع جبر را که موجب تنبلی و عجز می‌شود، نادرست می‌داند. از جمله در دفتر پنجم ضمن گفت و گویی که بین مسلمان دعوت کننده به اسلام و مخ برقرار می‌کند، چون مخ کفرش را به خواست الهی منسوب می‌کند، مولوی نخست به درک نادرستی که از عبارت « ما شاء الله کان و ما لم یشاء لم یکن » دارد اشاره می‌کند و با داخل پراکنش قرار دادن این پیش فرض که:

هیچ کس در ملک او بی امر او در نیغزاید سر یک تایی مو

ملک ملک اوست فرمان آن او کمترین سگ بر در آن شیطان او

(مثنوی، دفتر پنجم، ب، ۲۹۴۱-۲۹۴۰)

اعتقاد جبرپایه‌ی او را در مورد قضا نادرست می‌شمرد و با دلایل روشن و محسوس او را به اختیاری بودن اعمال ارادی خود می‌کند.

## «مرد گذرنده و دختر چگان»

در این حکایت کوتاه که لفظ و صورت آن خالی از رکاکت نیست، سر قصه نشان می‌دهد که نیک و بد زندگی را نباید به تأثیر کواکب نسبت داد:

تو تمنّا می‌بری کاختر مدام لاغ کردی؟ سعد بودی بر دوام؟

سخت می‌تولی ز تربیهات او وز دلال و کینه و آفات او

سخت می‌رنجی ز خاموشی او وز نحوس و قبض و کین کوشی او

که: « چرا زهره‌ی طرب در رقص نیست؟ » بر سعود و رقص سعد او مایست

(مثنوی، دفتر ششم، باب ۱۷۳۱-۱۷۲۸)

فلک و چرخ موجب گمراهی انسان نیست، بلکه آنچه موجب گمراهی و زیان نفس است، خود اوست و آن را نباید به تأثیر اختران و ستارگان فرافکنی کرد و یا از تأثیر دیگران دید. زیرا برغم سختی و قحطی باز هم انسان دل به دنیا می بندد و سختی های زندگی آن را از دل انسان نمی زداید.

در این حکایت وقتی مرد گذرنده با تعجیل به سوی دکان خویش می رفت، از کثرت و انبوه زنان رهگذر راه خود را مسدود یافت، پس با تنگ حوصلگی و تلخی به یک تن از آنها خطاب کرد که: «هی چه بسیاری ای دختر چگان» اما زنی که مخاطب او قرار گرفت با رعنائی جواب: «هیچ بسیاری ما منکر مبین» زیرا شما مردان از قحط آن دچار فساد و گناه می شوید و به آنچه نشان انحراف طبع است در می افتید.

آن یکی می شد به ره سوی دکان	پیش ره را بسته دید او از زنان
پای او می سوخت از تعجیل و راه	بسته از جوق زنان همچو ماه
رو به یک زن کرد و گفت: «ای مستهان	هی! چه بسیاری ای دختر چگان»
رو بدو کرد آن زن و گفت: «ای امین	هیچ بسیاری ما منکر مبین
بین که با بسیاری ما بر بساط	تنگ می آید شما را انبساط
در لواطه می فتید از قحط زن	فاعل و مفعول رسوای زمن»

(همان، باب ۱۷۳۹-۱۷۳۴)

از اینجا پیداست که آنچه موجب خطا و انحراف نفس بد فرمای انسان است، خود اوست و به آنچه در بیرون از اوست مربوط نیست. در این صورت نباید آنچه را مایه ی نیک و بد زندگی است به تأثیر فلک و یا آنچه بیرون از نفس انسان است، مربوط دانست.

تو مبین این واقعات روزگار	کز فلک می گردد اینجا ناگوار
تو مبین تحشیر روزی و معاش	تو مبین این قحط و خوف و ارتعاش
بین که با این جمله تلخی های او	مرده ی او بید و ناپروای او
رحمتی دان امتحان تلخ را	نقمتی دان ملک مرو و بلخ را

(همان، باب ۱۷۴۳-۱۷۴۰)

مولوی در جای دیگری از مثنوی نشان داده است که آنچه موجب زیان و گمراهی انسان است، نفس اماره‌ی اوست که در درون او قرار دارد و به آنچه بیرون از اوست مربوط نمی‌شود. آن کس که نفس را می‌پروراند از دشمن درونی غافل است و دیگران را دشمن خود می‌پندارد. از این رو مدعی می‌شود «کین عدو و آن حسود و دشمن است»  
 انسانی که مغلوب و اسیر نفس خود است، گمان می‌کند که دیگران نسبت به او کینه دارند و با او دشمنی می‌ورزند. چنین انسانی مانند فرعون، و تین او مانند موسی است. زیرا که فرعون هادم حکومت خود را در بیرون از خانه و در میان قوم بنی اسرائیل می‌جست در حالی که از موسی - دشمن اصلی خود- در درون خانه غافل مانده بود:

همچو صاحب نفس کو تن پرورد	بر دگر کس ظنّ حقدی می برد
کین عدو و آن حسود و دشمن است	خود حسود و دشمن او آن تن است
او چو فرعون و تنش موسی او	او به بیرون می دود که: «کو عدو؟»
نفسش اندر خانه ی تن نازنین	بر دگر کس دست می خاید به کین

(مثنوی، دفتر دوم بپ ۷۷۸-۷۷۵)

مولانا معتقد است برای رهایی از این گونه تشویش روانی، باید بت نفس را که «مادر همه ی بت هاست» از بین برد و خود را از فساد آن رها کنید. مانند آن شخص که مادر بد خاصیت و بد کاره ی خود را کشت و در پاسخ آن کس که او را شمانت نمود: «هی تو مادر را چرا کشتی، بگو؟»:

گفت: «کاری کرد کآن عار وی است	کشتمش کآن خاک ستار وی است»
گفت: «آن کس را بکش ای محتشم»	گفت: «پس هر روز مردی را کشم؟»
کشتم او را رستم از خون های خلق	نای او برم به است از نای خلق»
نفس توست آن مادر بد خاصیت	که فساد اوست در هر ناحیت
هین بکش او را که بهر آن دنی	هر دمی قصد عزیزی می کنی
از وی این دنیای خوش بر توست تنگ	از پی او با حق و با خلق جنگ
نفس کشتی باز رستی ز اعتذار	کس تو را دشمن نماند در دیار

(همان، بپ ۷۸۸-۷۸۲)

ممکن است این سؤال پیش آید که چرا انبیا با آن که نفس را کشته بودند، دشمنان و حسودان زیادی داشتند؟

مولانا پاسخ می دهد که: متکران و دشمنان پیامبران با ایستادن در مقابل آنان خود را از نعمتی بزرگ محروم کرده اند.

پس در حقیقت آنان دشمن خود بوده اند نه پیغمبران:

دشمن خود بوده اند آن متکران زخم بر خود می زدند ایشان چنان

دشمن آن باشد که قصد جان کند دشمن آن نبود که خود جان می کند

نیست خفاشک عدو آفتاب او عدو خویش آمد در حجاب

تابش خورشید او را می کشد رنج او خورشید هرگز کی کشد؟

(همان، باب ۷۹۵-۷۹۲)

## منابع

- قرآن مجید

- آشتیانی، محمد رضا و دیگران، (۱۳۶۱)، تفسیر نمونه، (زیر نظر ناصر مکارم شیرازی)، چاپ هفتم، تهران، انتشارات دار

## الکتب اسلامیة

- برنوب، فراتکو، (۱۳۷۰)، فرهنگ توصیفی روانشناسی (ترجمه مهشید یاسایی و فرزانه طاهری)، تهران، انتشارات طرح نو

- پور افکاری، نصرت الله، (۱۳۷۶)، فرهنگ جامع روانشناسی و روانپزشکی، ج ۲، تهران، انتشارات فرهنگ معاصر

- سروش، عبد الکریم، (۱۳۶۷)، تمثیل در مثنوی، تهران، انتشارات برگ

- قبادیانی، ناصر خسرو، (۱۳۸۳)، دیوان اشعار، ج اول (به کوشش محمد حسین محمدی و محمد رضا برزگر خالقی)، تهران،

## انتشارات زوآر

- گنجی، حمزه، (۱۳۸۶)، روانشناسی عمومی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات ساوالان

- مان، ل، نرمان، (۱۳۲۲)، اصول روانشناسی (ترجمه محمود صناعتی)، تهران، انتشارات اندیشه

- مای لی، ریچارد، (۱۳۸۰)، ساخت پدید آیی و تحول شخصیت (ترجمه محمود منصور)، تهران، انتشارات دانشگاه

## تهران (سمت)

- متنبی، ابی الطیب، (۱۴۱۸ق)، دیوان ابی الطیب متنبی، الجزء الثانی، بشرح العلامة أبی البقاء عبدالله الخکبیری، الطبعة  
الاولی، بیروت، شرکت دارالارقم بن ابی الارقم