

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال سیزدهم،

شماره بیست و پنجم،

پاییز و زمستان ۱۴۰۰،

صفحات ۲۲۰-۱۹۹

مطالعه تطبیقی طرق تعالی در آثار مولانا و فرانکل

حامد موسی پور* / آتوسا کلانتر هرمزی**

چکیده: هدف از این پژوهش، بررسی دیدگاه ویکتور فرانکل درباره «تعالی خویشتن» و مقایسه آن با مضامین ارائه شده توسط مولانا در این زمینه است. روش پژوهش، کیفی با روش تحلیل هرمنوتیک است. یافته‌ها بیانگر این است که در نگاه فرانکل، معطوف شدن به غیرخود، «تعالی خویشتن» نامیده می‌شود، مولانا نیز مضامینی چون فرارفتن از خود، پرهیز از خود، دشمنی با خود و غیره را در آثارش به کار برده است که به نوعی با مفهوم تعالی خویشتن فرانکل قرابت مضمونی دارد. مصادیق تعالی خویشتن از نگاه فرانکل عبارت‌اند از؛ تحمل رنج و معنادهی به رنج، انجام کاری ارزشمند و عشق‌ورزی، که در آثار مولانا نیز با همین رویکرد، مصادیق تعالی را تحمل رنج‌های رشددهنده، عشق‌ورزی، ابن‌الوقت بودن، مرگ‌اندیشی و مرگ قبل از مرگ، مطرح شده است که در مجموع با وجود لفظ‌های غیرمشترب، مضمون نظرات هر دو شخصیت مطرح شده در تحقیق، با درصد بالایی به هم شباهت دارد. البته که مضمون تعالی خویشتن در نگاه مولانا مراتب بیشتر و نتایج گسترده‌تری از مفاهیم ارائه شده توسط ویکتور فرانکل دارد.

کلیدواژه‌ها: تعالی خویشتن، مولانا، فرانکل، معنی، رنج

*دانشجوی دکتری مشاوره، دانشگاه علوم و تحقیقات، ایران، تهران

e-mail:Hamed_moosapur@yahoo.com

e-mail.at.kalantar@yahoo.com

**دانشیار گروه مشاوره، دانشگاه علامه طباطبائی، ایران، تهران

مقاله علمی - پژوهشی است. دریافت مقاله: ۲۷/ ۱۰/ ۱۳۹۸؛ پذیرش مقاله: ۲۳/ ۳/ ۱۳۹۹

مقدمه:

اولین فایده مطالعات از نوع تطبیقی، فراهم کردن بستری است تا تأثیرات خواسته و ناخواسته و آمد و شد پنهان و پیدا بین طریقه‌های فکری مختلف و فرهنگ‌ها و تمدن‌های متکثر، بررسی و تبیین شوند. همچنین در تحقیقاتی که طرفین مورد بحث، متعلق به دو دنیای مشرق و مغرب‌اند، می‌توان حضور عمده متفکران شرقی را در پی‌ریزی تمدن مدرن سنجد و تحلیل کرد. بهره دیگری که مطالعات تطبیقی به همراه می‌آورد این است که برخی نکات فراگیر و ثقیل رویکردهای فکری متفاوت، در ذیل گزاره‌های مشابه، بهتر و بیشتر به فهم درمی‌آیند. به نوعی یکی از جذاب‌ترین نوع تحقیقات تطبیقی، مقایسه آموزه‌های عرفانی، فلسفی و ادبی ایرانی-اسلامی با رویکردهای مشابه غربی است. در چند دهه اخیر، تطبیق آموزه‌های عارفان ایرانی، به‌ویژه مولانا، با فلسفه‌های وجودگرا، بسامد بیشتری داشته و توجه زیادی را به خود معطوف داشته است (جوانپور، ۱۳۹۵: ۱۶۴). یکی از مفاهیم خاص مطرح شده توسط وجودگرایان «تعالی خویشتن» (transcendence-Self) است که امروزه به صورت جدی برای متفکران و اندیشمندان تمام طریقه‌های فکری مطرح است (پروچاسکا، نورکراس، ۱۳۹۸: ۱۵۹). عناوینی از این دست، در دهه‌های گذشته سهم زیادی از عناوین مقالات علمی را به خود اختصاص داده‌اند. به نوعی پرسش اساسی این است که توجه عمیق به تعالی خویشتن و طرق آن فقط مختص به انسان مدرن است یا انسان در گذشته نیز به نوعی با مسائل این چنینی، دست و پنجه نرم می‌کرده است؟ در پاسخ می‌توان گفت که اصل این بحث به لحاظ کلی در تمام دوران ثابت بوده است (مصفا، ۱۳۹۷: الف: ۱۴) اما نقطه تمایز دوران‌ها، یکی تفاوت در رویکرد و نگرش به مسائل است و دیگری تفاوت در کم و کیف و روش پاسخ‌گویی به آن‌هاست. ویکتور فرانکل و عده‌ای دیگر از روان‌شناسان وجودی، درگیر شدن به «چیزی غیر از خود» را «تعالی خویشتن» نامیدند (فیست و همکاران، ۱۳۹۸: ۴۶۸). توضیح، اینکه بخشی از انسان‌ها، دنیایی به اندازه «خود» ساخته‌اند. وجود اینان تنها در حول محور «من» خلاصه می‌شود. و پاره‌ای دیگر حصار سترگ من را شکسته و به «از خود فراتر» سفر کرده‌اند. در اصل محور دنیایشان «غیر خواهی» (Social interest) است. البته نباید از یاد برد که، توجه به خود و خوددوستی (Self love) و همچنین دیگر دوستی، در حد تعادل پسندیده است، زیرا که غریزه حب ذات و نیاز به زندگی در دنیای درونی در عمیق‌ترین ساحت آدمی موجود است و در صورت گذشتن از حد خود، به

خودشیفتگی (Narcissism) که نوعی بیماری است، بدل می‌شود (آزاد ۱۳۸۹: ۱۳۱). وابستگی آدمی به «غیر از خودش» و زندگی با چیزی غیر از خود نیز در ذات آدمی و به نوعی هدف وجود اوست (شارف، ۱۳۹۸: ۱۹۰)، که البته برجسته شدن این بخش نیز باعث بیگانه شدن با فردیت می‌شود. از طرف دیگر مولانا نیز به عنوان عارفی بزرگ، طرقی خاص را برای تعالی نوع انسان در نظر داشت و آن‌ها را با زبانی متفاوت و به واسطه شعرهایش به جان و فکر مخاطبینش عرضه داشته است. مولانا هیچ گاه واژه مستقیم تعالی خویشن را در ابیانش بیان نکرده است اما مضامینی را می‌توان با این رنگ و بو در آثار او یافت و به نوعی هدف هر عارفی و من جمله مولانا را می‌توان شناخت و تعالی بخشی برشمرد.

هدف تحقیق حاضر این است که با شرح دقیق اندیشه «تعالی» نزد یکی از عارفان اسلامی که بیانات راهگشایی برای طالبان تعالی و پویندگان خوشبختی به جای گذاشته است و بررسی تطبیقی آن با مفهوم تعالی خویشن در تفکر یکی از روانشناسان مغرب زمین که در تحولات عصر مدرن و سردرگمی‌های انسان معاصر به ایجاد طرح تازه‌ای در زمینه خوداستعلایی پرداخته است، به بازشناسی بهتر و دقیق مسیر طریقت دست یابد. بن مایه تحقیق حاضر این سؤال اساسی است که: «این دو اندیشمند بزرگ از دو بافت مختلف فکری، یعنی نگاه عرفانی و روان‌درمانی وجودی و در برهه کاملاً متفاوت تاریخی، یعنی قرن هفتم هجری و قرن بیستم میلادی، در دو مکان مختلف و در دو جامعه ناسازگار، چگونه می‌توانند نظرات مشابهی درباره رشد و تعالی انسان و واقعیت تعالی خویشن و همچنین موانع و معارف آن داشته باشند. به عبارت دیگر، میان مفهوم «تعالی خویشن» فرانکل، با مجموعه نظرات عرفانی مولانا، در این زمینه خاص، چه نوع تطابقی وجود دارد.

در پژوهش حاضر، از روش کیفی با رویکرد تحلیل متن به روش هرمنوتیک که شناخته شده‌ترین روش برای بررسی و مطالعه آثار ادبی شعرا می‌باشد (محمودیان و دیگران: ۱۳۹۰) استفاده شده است. روش تحلیل هرمنوتیک، فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند (Braun and Clarke: 2006: 82). پژوهشگر در این روش، مضامین مهم مطرح شده در متن را استخراج می‌کند (Boyatzis, 1998: 7).

نگارندگان با پرداخت به مضامینی از پیش تعیین شده در زمینه تعالی خویشن و مضامینی از این دست شروع کرده و با توجه به ماهیت پژوهش کیفی، به مضامین همسو در باب تعالی خویشن

دست یافته‌اند. جامعه پژوهش شامل تعدادی از ابیات مثنوی و دیوان شمس، گفتارهای فیه ما فیه و آثار ویکتور فرانکل است. همان‌طور که (ابولمعالی، ۱۳۹۱: ۱۱۷) هدف از نمونه‌گیری هدفمند انتخاب واحدهای خاص و دسترسی به واحدهایی است که اطلاعات بیشتری در مورد عنوان پژوهش در اختیار محقق قرار می‌دهند دانسته است. روش نمونه‌گیری این پژوهش نیز هدفمند است.

۱. ماهیت تعالی خویشتن

فرانکل، گوهر هستی انسان را در «از خود برگزشتن» می‌داند و انسان را به همین دلیل موجودی از خود «فرارونده» معرفی می‌کند. در نگاه فرانکل تعالی خویشتن، به معنای این حقیقت اساسی است که بخش بزرگی از انسان بودن به معنای وابسته بودن به شخصی یا چیزی دیگر به غیر از خود، است. حال چه این وابستگی، تحقق بخشیدن به یک معنا باشد یا مواجهه با دیگر انسان‌ها، و اگر «تعالی خویشتن» محقق نشود، گوهر وجود افول می‌کند و از بین می‌رود (فرانکل، ۱۳۹۴: ۴۴). فرانکل «فرا رفتن از خود» را به توانایی چشم آدمی تشبیه می‌کند که می‌تواند هر چیزی را ببیند، اما هیچ‌گاه خودش را نمی‌بیند، مگر آنکه به مشکل آب مروارید مبتلا شده باشد. توجه زیاد به «خود»، ناشی از گم شدن معنا و هدف برای شخص است. وقتی انسان‌ها هدف و وظیفه و رسالت خود را در حیات از دست می‌دهند، و خواست اساسی معناجویی آنان ناکام می‌ماند متوجه خود می‌شوند (بافرانی ۱۳۹۰: ۱۹).

براین اساس گم کردن معنی و هدف طفیلی بیماری خودبینی و خودخواهی است و اگر از همین منظر به ابیات مثنوی نظر کنیم، قرابتی شگرف در نگاه مولانا با فرانکل رخ نمایان می‌کند:

آن نفسی که باخودی، یار چو خار آیدت	وان نفسی که بیخودی، یار چه کار آیدت؟
آن نفسی که باخودی، خود تو شکار پشه‌ای	وان نفسی که بیخودی، پیل شکار آیدت
آن نفسی که باخودی، یار کناره می‌کند	وان نفسی که بیخودی، باده یار آیدت
جمله بیقراریت از طلب قرار توست	طالب بیقرار شو تا که قرار آیدت
جمله بیمرادیت از طلب مراد توست	ورنه همه مرادها همچو نثار آیدت
عاشق جور یار شو، عاشق مهر یار نی	تا که نگار نازگر عاشق زار آیدت
	(مولوی، ۱۳۹۶، غزل ۳۲۳)

از خودبی خود شدن در نگاه مولانا، به مفهوم حرکت به سمت یافتن حقیقت در خود و به فعلیت در آوردن نیروی بالقوه خدایی در دل، یا بازگرداندن امانت ازلی به اوست، که معنای رشد و توسعه یا تعالی نیز با آن مطابقت دارد. چنین امری در گرو سال‌های دراز کوشش و سعی در امر «از خودفراروی» و تعالی است.

همچنین فرانکل در کتاب *انسان در جست‌وجوی معنا* می‌گوید: لذت و قدرت به هیچ عنوان هدف اصیل زندگی و معنابخش آن نیستند و هر چه آن‌ها را بیشتر هدف قرار دهیم بیشتر سرخورده می‌شویم و کمتر کامروا خواهیم بود. لذت، فرآورد [فرعی تلاش‌های انسان برای تعالی و رسیدن به معنا است و قدرت وسیله رسیدن به هدف است نه خود هدف. آدمی به جای توجه به لذت و شادمانی درونی صرف باید متوجه چیزی یا کسی غیر از خود باشد و با فرا رفتن از محدوده «من» و ایجاد رابطه نزدیک و مؤثر با جهان پیرامون و انسان‌های دیگر، به معنای مورد نظر خود دست یابد (فرانکل، ۱۳۹۸: ۴۵).

مولانا نیز با نگاه خاص خود چنین استنتاج می‌کند که هدف زندگی نمی‌تواند لذت‌جویی باشد زیرا هر چیز را تنها می‌توان با ضد آن شناخت و لذت‌جویی صرف برای انسان مانند دشمنی به ظاهر شیرین است اما در بطن انسان را از آگاهی که همان هدف اصیل زندگی است دور می‌کند و به نوعی لذت‌گرایی خود مادر آلام است.

لطف و سالوس جهان خوش لقمه‌ایست	کمترش خور کان پر آتش لقمه‌ایست
آتش پنهان و ذوقش آشکار	دود او ظاهر شود پایان کار...
ور خوری حلوا بود ذوقش دمی	این اثر چون آن نمی‌پاید همی
چون نمی‌پاید همی باید نهان	هر ضدی را تو به ضد او بدان
چون شکر باید نهان تاثیر او	بعد حینی دمل آرد نیش‌جو
تا توانی بنده شو سلطان مباش	زخم چون گوی شو چوگان مباش

(مثنوی، دفتر ۱: ۱۸۷۰-۱۸۶۰)

فرانکل معتقد است مقوله تعالی خویشتن انسان را بیشتر به حقیقت اصیل وجودی‌اش نزدیک می‌کند و انسان هرچه بیشتر غرق و جذب در چیزی یا کسی بیرون از خودش شود بیشتر واقعاً

خودش می‌شود (فرانکل، ۱۳۹۸: ۱۴۲). مولانا نیز از همین نگاه اعتقاد دارد غرق در خود بودن، آدمی

را شیفته و فریفته می‌نماید و باعث هلاکت است و غرق در یار شدن انسان را تعالی می‌بخشد:

گفت کل عمرت ای نحوی فناست	زانک کشتی غرق این گرداب‌هاست
محو می‌باید نه نحو اینجا بدان	گر تو محوی بی‌خطر در آب ران
آب دریا مرده را بر سر نهد	ور بود زنده ز دریا کی رهد
چون بمردی تو ز اوصاف بشر	بحر اسرار نهد بر فرق سر
ای که خلقان را تو خر می‌خوانده‌ای	این زمان چون خر برین یخ مانده‌ای

(مثنوی، دفتر ۱: ۲۸۴۵-۲۸۴۰)

از نگاه مولانا بیرون شدن از وصف و چهارچوب خودبینی و موصوف به وصف باری تعالی شدن اوج تعالی در آدمی است و انسانی متعالی تر است که عشق بیشتری به غیر خود یا ذات هستی دارد.

از کبد فارغ بدم با روی تو	وز زبد صافی بدم در جوی تو
این دریغاها خیال دیدنست	وز وجود نقد خود بیریدنست...
غیرت حق بود و با حق چاره نیست	کو دلی کز عشق حق صد پاره نیست
غیرت آن باشد که او غیر همه‌ست	آنک افزون از بیان و دمدمه‌ست

(مثنوی، دفتر ۱: ۱۷۱۵-۱۷۱۰)

۲. واژگان معادل تعالی خویشتن

فرانکل ترکیباتی چون؛ تعالی جستن از خویش، از خویش برگزیدنگی و از خویش جداشدگی را به عنوان کلمات معادل برای تعالی خویشتن استفاده می‌کند (یزدانی، جروکانی، ۱۳۹۳: ۱۳۰). در آثار مولانا نیز ترکیبات و مضامینی وجود دارد که می‌تواند در عرض معنای «تعالی خویشتن» قرار گیرد، مثل فرارفتن از خود، پرهیز از خود، ترک خود گفتن، دشمن خویش بودن، کشتن نفس و غیره.

۲-۱. فرا رفتن از خود

ما ز بالاییم و بالا می‌رویم	ما ز دریاییم و دریا می‌رویم
-----------------------------	-----------------------------

ما از آن جا و از این جا نیستیم ما ز بی‌جاییم و بی‌جا می‌رویم
 لاله اندر پیی الهه است همچو لا ما هم به الا می‌رویم
 قل تعالوا آیتست از جذب حق ما به جذب حق تعالی می‌رویم
 (مولوی، ۱۳۹۶، غزل ۱۶۷۴)

۲-۲. پرهیز از خود

آن نفسی که باخودی، همچو خزان فسرده‌ای و آن نفسی که بی‌خودی دی چو بهار آیدت
 (مولوی، ۱۳۹۶، غزل ۳۲۳)

۳-۲. ترک خود گفتن

هر حسد از دوستی خیزد یقین که شود با دوست غیری همنشین
 آن یکی بازی که بد من باختم خویشن را در بلا انداختم
 در بلا هم می‌چشم لذات او مات اویم مات اویم مات او...
 چون رهاند خویشن را ای سره هیچ کس در شش جهت از ششدره
 هر که در شش او درون آتش‌ست اوش برهاند که خلاق شش‌ست
 (مثنوی، دفتر ۲: ۲۶۵۱-۲۶۴۳)

۴-۲. دشمنی خویشن

مولانا در باب خود دشمنی نظری به شدت ژرف دارد و به ظرافت و زیبایی از آن، در تمثیلی سخن گفته است. در افق نگاه مولانا، فردی به چکاد تعالی قدم می‌گزارد، که از تعلق‌هایش فاصله بگیرد و به نقطه‌ای برسد که از بزرگ‌ترین آمال او نخواستن و آمال نداشتن باشد. و «خود» در فرد از این جهت که مولد خواست‌های بیکران است دشمن‌ترین دشمن فرد و البته از جهتی که هدایت تعالی را نیز در دست دارد دوست‌ترین دوست فرد نیز می‌باشد. انسان جوای تعالی خود را محاسبه می‌کند قبل از اینکه محاسبه‌اش کند و نیروی تولیدکننده فتنه‌ها را می‌کشد هر چند که متعلق‌ترینش باشد. مولانا در داستانی نقل می‌کند که روزی خلیفه زهری در دستان کاردارانش دید و پرسید که این چیست؟ گفتند قطره‌ای از این را به دشمن می‌دهیم که او را بکشیم، خلیفه گفت کاسه‌ای از آن برای من بیارید تا سر کشم که در من دشمنی هست عظیم، شمشیرم به او نمی‌رسد و در عالم از او دشمن‌تر برای من نیست! (مولوی، ۱۳۹۰: متن ۱۷۳).

۲-۵. کشتن نفس

آن کی از خشم مادر را بکشت
 آن یکی گفتش که: از بد گوهری
 هی تو مادر را چرا کشتی؟ بگو
 هیچ کس کشته ست مادر ای عنود
 گفت: کاری کرد کان عار وی است
 متهم شد با یکی ز آن کشتنم
 گفت: آن کس را بکش ای محشم
 کشتم او را، رستم از خون های خلق
 نفس تو ست آن مادر بد خاصیت
 پس بکش او را که بهر آن دنی
 نفس کشتی، باز رستی ز اعتذار
 هم به زخم خنجر و هم زخم مشت
 یاد ناوردی تو حلق مادری
 او چه کرد آخر بتو ای زشت خو...
 می نگوئی کو چه کرد، آخر چه بود؟
 کشتمش کان خاک ستار وی است
 غرق خون در خاک گور آغشتمش
 گفت: پس هر روز مردی را کشم
 نای او بُرم به است از نای خلق...
 که فساد اوست در هر ناحیت
 هر دمی قصد عزیزی می کنی
 کس ترا دشمن نماند در دیار
 (مشوی، دفتر ۲: ۷۹۰-۷۷۶)

۳. نشانه های تعالی خویشتن

در نگاه ویکتور فرانکل، تعالی خویشتن زمانی محقق می شود که اراده انسان به جهان خارج از خویش معطوف شود. به این معنا که آدمی از خود جدا شود و به سمت تحقق آرمان، هدفی یا خدمت به دوستی یا عشق به انسانی دیگر حرکت نماید (فرانکل، ۱۳۹۸ الف: ۱۷۲). براین اساس، نشانه های خوداستعلایی شامل سه مورد است؛

- تحمل رنج و معنادهی به رنج
- خلاقیت و کاری ارزشمند
- عشق ورزی

مولانا نیز در همین راستا، مواردی چون تحمل رنج های رشددهنده، عشق ورزی، امساک های رشدی، ابن الوقت بودن، مرگ اندیشی و مرگ قبل از مرگ را به عنوان مصادیق تعالی خویشتن مطرح می کند.

۳-۱. تحمل رنج‌های رشددهنده

مقوله رنج‌های رشددهنده در نگاه مولوی از ترکیب دو عنصر فقدان و درد و رنج تشکیل شده است. این دو به عنوان چالش درمقابل انسان در جست‌وجوی تعالی قرار دارند و هم می‌توانند به عنوان بزنگاهی عمل کرده، و توانایی رشدی انسان را فعال کنند و هم می‌توانند محرکی برای خروج فرد از مسیر تعالی باشند؛

۳-۱-۱. فقدان

فقدان به مواقعی گفته می‌شود که چیزی که برای ما اهمیت دارد از زندگی ما خارج شود (نصیرزاده، زال‌پور ۱۳۹۰: ۱۶۲). از دست‌دادن‌ها بخشی جدانشدنی از زندگی ما هستند. البته که نگرش هر شخص نسبت به فقدان متفاوت خواهد بود (مصفا، ۱۳۹۷: ۳۷). از نگاه مولانا مهم‌ترین یا دست کم یکی از مهم‌ترین بخش‌های رشددهنده در هستی فقدان‌ها و از دست دادن‌ها هستند، به عنوان مثال در داستان پیر چنگی که خلاصه آن در ادامه می‌آید پیر با از دست دادن بزرگ‌ترین توانایی خودش که همان توانایی چنگ زدن و آواز بود به راه رشد اصیل گام گذاشت.

رامشگری چنگ‌نواز بود که آواز دل‌اوز او همانند دم اسرافیل، مُردگان را زندگی و نشاط می‌بخشید. او عُمری را بر این کار سپری کرد و رفته رفته برف پیری بر سر و رویش باریدن گرفت و کمرش از بار سنگین عُمر خمیده گشت و ابروانش بر روی چشمانش فرو خُفت. آواز دلپذیرش به ناخوشی گرایید و دیگر کسی طالب ساز و آواز او نبود. و او یکه و تنها در فقر و فاقه و ناتوانی غوطه‌ور شد تا آنکه پیوند امیدش از خلق، گسست و دل به امید حق بست. تا اینکه شبی به گورستانی خاموش و فراموش در حومه مدینه رفت و با خود گفت: این بار باید برای خدا زخمه‌ها را بر رشته ساز به رفتار آورم و تنها برای او بنوازم تا که حصّه‌ای از دریای بیکران رحمت الهی بر گیرم و دستمزدی ستانم. او در نواختن زخمه‌ها غرقه شد و آنقدر چنگ نواخت که رنجه و ناتوان سر بر بالین نهاد و به خوابی ژرف فرو رفت. در این حال حق تعالی اراده فرمود که خلیفه مسلمین نیز به خوابی گران رود. عُمر پی بُرد که این خواب غیر معهود که بر او بی‌هنگام، عارض شده پیامی به همراه دارد. سر بر بالین نهاد و به خواب فرو رفت و در میان خواب، سروش غیبی در گوش جان او طنین انداخت که هم اینک بر خیز و به گورستان مدینه برو و نیاز یکی از بندگان خاص مرا برآورده ساز. هفتصد دینار از بیت المال بگیر و بدو ده. که این مقدار، دستمزد سازی است که

برای خدا به نوا درآورده است (رک مثنوی، دفتر ۱، ابیات ۱۹۵۰-۱۹۱۳). در ابیات زیر به این اشاره می‌کند که فراق و فقدان امری طبیعی و حتمی است و انسان جوایای تعالی پیش از اینکه اجباراً و به حکم زمان مجبور به فقدان شود در ساحت ذهنی، خود را از تعلقات جدا می‌کند و در فقدان‌ها و آلام دیگر دچار تشویش روحی و پریشانی روانی نخواهد شد.

گر بگویم از فراق چون شرار	تا قیامت ، یک بُود از صد هزار
پس ز شرح سوز او کم زن نفس	رَبِّ سَلَم رَّبِّ سَلَم گوی و بس
هرچه از وی شاد گردی در جهان	از فراق او بیندیش آن زمان
ز آنچه گشتی شاد ، بس کس شاد شد	آخر از وی جَست و همچون باد شد
از تو هم بجهد تو دل بر وی منه	پیش از آن کو بجهد، از وی تو بجِه

(مثنوی، دفتر ۳: ۳۶۹۹-۳۶۹۵)

۳-۱-۲. رنج و درد

در نگاه مولانا، قرار گرفتن فرد در شرایط رنج و درد یک بزنگاه و چالشی برای تعالی و استعلا محسوب می‌شود:

تا مریم را درد زه پیدا نشد، قصد آن درخت بخت نکرد که: فَاجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِدْعِ النَّخْلَةِ. او را آن درد به درخت آورد و درخت خُشک، میوه‌دار شد. تن همچو مریم است. و هر یکی عیسی داریم. اگر ما را درد پیدا شود، عیسی ما بزاید و اگر درد نباشد، عیسی هم از آن راه نهانی که آمد، باز به اصل خود پیوندد، اَلَا ما محروم مانیم و از او بی بهره (زمانی، ۱۳۹۹: ۸۲).

از طرف دیگر در مثنوی تصریح می‌کند که درد مانند معجزه‌ای که مس را طلا می‌کند انسان را از ملالت رهایی می‌دهد:

درد هر شاخ ملولِی خو کند	درد داروی کهن را نو کند
کیمیای نو کننده دردهاست	کو ملولِی آن طرف که درد خاست
هین مزن تو از ملولِی آه سرد	درد جو و درد جو و درد درد
خادع دردمان‌های ژاژ	ره‌زنند و زرستانان رسم باژ
آب شوری نیست درمان عطش	وقت خوردن گر نماید سرد و خوش
لیک خادع گشته و مانع شد ز جست	ز آب شیرینی کزو صد سبزه رست

همچنین هر زر قلبی مانعست	از شناس زر خوش هرجا که هست
پا و پُـرت را به تزویری برید	که مراد تو منم گـیر ای مرید
گفت دردت چینم او خود درد بود	مات بود ار چه به ظاهر برد بود
رو ز درمان دروغین می‌گریز	تا شود دردت مصیب و مشکبیز

(مثنوی، دفتر ۶، ۴۳۱-۴۳۰۲)

از نگاه مولانا درد و رنج‌های متعالی، متفاوت از رنج و آلام روزمره‌ای است که انسان‌ها خودشان برای خودشان می‌تراشند و تفاوت اصلی رنج‌های برکشنده و برانداز، قابلیت سوق‌دهندگی‌شان به سمت ذات هستی و مقصد مطلق تعالی می‌باشد:

داد مر فرعون را صد ملک و مال	تا بکرد او دعوی عز و جلال
در همه عمرش ندید او درد سر	تا ننالد سوی حق آن بدگهر
داد او را جمله ملک این جهان	حق ندادش درد و رنج و اندهان
درد آمد بهتر از ملک جهان	تا بخوانی مر خدا را در نهان
خواندن بی درد از افسردگیست	خواندن با درد از دل بردگیست

(مثنوی، دفتر ۳، ۲۰۴-۲۰۰)

۳-۲. عشق‌ورزی

بدون شک مهم‌ترین یا دست کم یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که مولانا به آن به عنوان مفهومی تعالی بخش نظر داشته بحث عشق است (آزاد ۱۳۹۴: ۱۹۹). سرتاسر تمام آثار او بدون استثنا حرفی از عشق و نماد و نشانه‌های عشق دارد. به طوری که عشق شاهراه رسیدن به تعالی است (همایی ۱۳۹۴: ۹۳). او صحبت از عشق را از نخستین برگ‌های مثنوی آغاز می‌کند و تکلیف را در همان ابتدا برای مخاطبانش روشن می‌کند که عشق به هیچ‌روی اسیر تعریف‌های عقلانی نمی‌شود. چون عشق وصف خداست و عقل از وصفش قاصر است. درواقع عشق وصل است، نه وصف و برای اینکه بدانیم عشق چه است و چه نیست، باید عاشق شویم:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل مانم از آن
عقل در شرحش چو خر در گل بخفت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است	لیک عشق بی‌زبان زان خوش‌تر است
آفتاب آمد دلیـل آفتاب	گر دلیلت باید از وی رو متاب

(مثنوی، دفتر ۱: ۱۱۵-۱۱۲)

مولانا عشق را طیب تمام امراض روحانی و حتی جسمانی انسان می‌داند:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما
ای دواى نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
(مثنوی، دفتر ۱: ۲۴-۲۳)

در جهان‌بینی عارفانه مولانا اصولاً بزرگ‌ترین مؤلفه و تسهیل‌کنندهٔ تعالی عشق است:

دور گردون‌ها ز موج عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات کی فدای روح گشتی نامیات
روح کی گشتی فدای آن دمی کز نسیمش حامله شد مریمی
هر یکی بر جا ترنجیدی چو یخ کی بدی پران و جویان چون ملخ
(مثنوی، دفتر ۱: ۳۸۵۷-۳۸۵۴)

البته در نوع نگاه مولانا عشق‌های پرمحبت چه زمینی باشند و چه آسمانی در آخر ما را به تعالی اصیل خویشتن رهنمون می‌کنند (زمانی، ۱۳۹۷: ۹۱).

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان جا رهبر است
(مثنوی، دفتر ۱: بیت ۱۱۱)

یا در فیه ما فیه در متن چهل با عنوان «همه عشق‌ها در آخر به حق تعلق می‌گیرد ولو عشق‌های صوری» و در متن ۸۵ به این مضمون پرداخته (زمانی، ۱۳۹۶: ۲۰۹). از طرف دیگر مولانا عقیده دارد که عقل نردبانی برای عشق است:

عقل چندان خوب است و مطلوب است که تو را بر در پادشاه آورد. چون بر در او
رسیدی عقل را طلاق ده، که این ساعت عقل زیان توست و راهن است. چون به وی
رسیدی، خود را به وی تسلیم کن. تو را با چون و چرا کاری نیست. مثلاً، جامهٔ نابریده
خواهی که آن را قبا یا جُبه بزنند، عقل تو را پیش درزی (خیاط) آورد. عقل تا این
ساعت نیک بود که جامه را به درزی آورد. اکنون این ساعت عقل را طلاق باید دادن
و پیش درزی تصرف خود را ترک باید کردن. و همچنین بیمار، عقل او چندان نیک
است که او را بر طیب آورد. چون بر طیبش آورد، بعد از آن عقل او در کار نیست، و
خویشتن را به طیب باید تسلیم کردن. فیه ما فیه (سبحانی، ۱۳۹۰: ۱۰۴-۱۰۳).

چون شدی بر بام‌های آسمان سرد آمد جستجوی نردبان
(مثنوی، دفتر ۳: ۱۴۰۲)

۳-۳. ابن‌الوقت بودن

ابن‌الوقت در اینجا به این منظور است که به مقتضای وقت کار کند و از دم حاضر تمتع جوید و بر آرزوهای آینده و حسرت‌های گذشته بی‌نظر باشد (زمانی ۱۳۹۷، ج اول: ۹۷). مولانا در چند جا این مضمون برای توصیف فرد متعالی استفاده کرده است.

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق
(مثنوی، دفتر ۱: بیت ۱۳۳)

۳-۴. مرگ‌اندیشی

مرگ‌اندیشی مولانا متفاوت از مرگ‌اندیشی در نظر وجودگرایانی نظیر رولو می‌یابد. نگاه مولوی که نگاهی توحیدی و در مقابل الحاد است مرگ معنی وصال و الحاق به ذات احدیت را دارد و تعالی اصیل بدون مرگ ممکن نمی‌شود (کمپانی زارع، ۱۳۹۶: ۹۷). مولانا معتقد است که عشق به مبدا تعالی هرچقدر افزایش پیدا کند، ترس از مرگ کاهش می‌یابد.

چون بلال از ضعف شد همچون هلال رنگِ مرگ افتاد بر رویِ بلال
جفتِ او دیدش، بگفتا و احرب پس بلالش گفت: نه نه و اطرب
تا کنون اندر حرب بودم ز زیست تو چه دانی مرگ چون عیش است و چیست
(مثنوی، دفتر ۳: ۳۵۱۹-۳۵۱۷)

در دیدگاه مولانا مرگ، ارزش‌بخش زندگی است و اگر مرگ نبود، زندگی قدر و ارزشی نمی‌داشت و به تعبیر دیگر، ارزش زندگی به جهت محدود بودن آن است و نه نامحدود بودن. درست مانند نهاد اقتصاد که اگر عرضه زیاد باشد قیمت پایین می‌آید، در عرضه زندگی هم اگر عرضه فراوان می‌بود و زندگی لایتناهی بود، ارزش زندگی پایین می‌آمد:

آن یکی می‌گفت خوش بودی جهان گر نبود پای مرگ اندر میان
آن دگر گفت ار نبود مرگ هیچ که نیریزی جهان پیچ پیچ
خرمنی بودی به دشت افراشته مهمل و ناکوفته بگذاشته
(مثنوی، دفتر ۵: ۱۷۶۲-۱۷۶۰)

البته در ابیاتی نیز تصریح می‌کند که برای اینکه شخصی به کمال تعالی خود برسد بارها باید مردن را تجربه کند:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملایک پر و سر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو کل شی هالک الا وجه
(مثنوی، دفتر ۳: ۳۹۰۵-۳۹۰۱)

۳-۵. مرگ قبل از مرگ

از نگاه مولانا متعالی‌ترین افراد کسی است که قبل از آنکه مرگ اجباری به سراغ او بیاید آن شخص باشد که به سراغ مرگ برود و اوصاف مرده شدن را قبل از جان دادن تجربه کند.

ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد یعنی او از اصل این رز بوی برد
(مثنوی، دفتر ۴، ۱۳۷۲)

مرگ پیش از مرگ، امنست ای فتی این چنین فرمود ما را مصطفی
گفت: مُوتُوا كُلُّكُمْ مِنْ قَبْلِ أ یَا تِی الْمُوتُ تَمُوتُوا بِالْفِتَنِ
(مثنوی، دفتر ۴: ۲۲۷۳-۲۲۷۲)

مولانا در داستان صدر جهان بخارا که از بیت ۳۷۹۹ در دفتر ششم آغاز می‌شود به موضوع مرگ قبل از مرگ می‌پردازد و ابیات بسیار پر باری را در متن آن مطرح می‌کند.

۴. آثار تعالی خویشتن

فرانکل با تبیین مفهوم تعالی خویشتن در مقابل اراده معطوف به خود، در پی دو هدف است؛ یکی دستیابی و شناخت نسبت به خود واقعی و دیگری رسیدن به خود شکوفایی، وی در زمینه اول می‌گوید: «انسان ... هرچه بیشتر غرق و جذب در چیزی یا کسی غیر از خودش شود، بیشتر واقعاً خودش می‌شود» (یزدانی، جروکانی ۱۳۹۳: ۱۳۵) علاوه بر این، می‌توان گفت که اراده معطوف به خویش، آدمی را به پوچی، ناامیدی، بی‌معنایی و سکون سوق می‌دهد و اراده معطوف به «غیر خود»، تحرک، امید، معناداری و پویایی را به ارمغان می‌آورد. به اعتقاد فرانکل انسان ماهیتی غیر از ماهیت اهدافش ندارد (فرانکل ۱۳۹۸ الف: ۵۰).

نگارنده با مطالعه ابیات مثنوی از این منظر آثار توجه به تعالی خویشتن را در نگاهی کلی به سه دسته طبقه‌بندی کرد:

۴-۱. قصدمندی

یکی از ثمرات تعالی از نگاه مولانا قصدمندی و معناجویی است که تاکنون کمتر به آن پرداخته شده است. ایجاد حس هدف‌جویی و هدفمندی در انسان زائیدهٔ مبارک تعالی جویی است. مولانا در فیه ما فیه به روشنی بیان می‌کند:

در عالم یک چیزست که آن فراموش کردن نیست اگر جمله چیزها را فراموش کنی و آن را فراموش نکنی باک نیست و اگر جمله را بجای آری و یادداری و فراموش نکنی و آنرا فراموش کنی هیچ نکرده باشی همچنان که پادشاهی ترا به ده فرستاد برای کاری معین، تو رفتی و صد کار دیگر گزاردی چون آن کار را که برای آن رفته بودی نگزاردی چنانست که هیچ نگزاردی پس آدمی در این عالم برای کاری آمده است و مقصود آنست چون آن نمیگزارد پس هیچ نکرده باشد (زمانی، ۱۳۹۶: ۶۵).

انسان در صورت غیر متعالی بودن اصولاً آگاهی نسبت به هدفمندی خلقت ندارد و خود نیز به صورت بی‌هدف و باری به هر جهت زیست می‌کند. شاید بتوان گفت اولین ثمرهٔ تعالی برای انسان هدفمند بودن و هدفمند زیست کردن باشد.

۴-۲. مدارا

مولانا در عین اعتقاد تام به آیین حنیف احمدی طریقه‌ها و روش‌های دیگر دین‌داری را نفی نمی‌کرد (افلاکی، ۱۳۹۶: ۵۶۳). در نگاه مولانا انسان تعالی‌یافته در گیر تعصب‌های کودکانه نیست و معطوف به هدف نهایی خودش گام برمی‌دارد.

مولانا به روشنی به مدارا و نفی تعصب چنین اشاره می‌کند.

فرمود که: پدر تو دائماً به حق مشغول است و اعتقادش غالب است و در شخص پیدا است. روزی اتابک گفت که: کافران رومی گفتند که دختر با تاتار دهیم که دین یک گردد و این دین نو که مسلمانی است برخیزد. گفتم: آخر این دین کی یک بوده است؟ همواره دو و سه بوده است و جنگ و قتال قایم میان ایشان. شما دین را یک چون خواهید کردن؟ بر این مولانا قَدَسَ اللهُ سِرَّهُ العزیز، فواید فرمود که: یک آن‌جا

شود، در قیامت. اما این جا که دنیاست ممکن نیست، زیرا این جا هر یکی را مرادی است و هوایی است مختلف. یکی این جا ممکن نگردد. مگر در قیامت که همه یک شوند و به یک جا نظر کنند و یک گوش شوند و یک زبان (زمانی، ۱۳۹۶: ۱۰۱).

و یا در مثنوی به این می پردازد که تمام طرق زیست در این دنیا صادر شده از جانب باری تعالی است:

هر کسی را سیرتی بنهادهم	هر کسی را اصطلاحی داده ام
در حق او مدح و در حق تو ذم	در حق او شهد و در حق تو سم
هندوان را اصطلاح هند مدح	سندیان را اصطلاح سند مدح
(مثنوی، دفتر ۲: ۱۷۵۵-۱۷۵۳)	

همچنین در دفتر دوم مثنوی معنوی در داستان موسی و شبان به این مضمون اشارتی تام شده است.

۳-۴. بطن بینی

بطن خواهی، در تمام آثار مولانا وصف حال انسان های متعالی داستان های اوست. مثلاً در فیه ما فیه مولانا مطلبی را با عنوان رجحان معنی بر صورت به استحضار شاگردان و مریدان رسانده (زمانی، ۱۳۹۶: ۲۴۵). و اصولاً شخص مولانا نیز تمام قصص مثنوی را، نه از برای قصه گویی صورت محور، بلکه برای معنی جویی و محتوامحوری صورت بندی کرده است:

ای برادر قصه چون پیمانه است	معنی اندر وی به سان دانه است
دانه معنی بگیرد مرد عقل	نگرد پیمانه را چون گشت نقل
(مثنوی، دفتر ۲: ۳۶۲۳-۳۶۲۲)	

نیز اشاره می کند که:

لفظ را مانده این جسم دان	معیش را در درون مانند جان
پس ز نقش لفظ های مثنوی	صورتی ضالست و هادی معنوی
(مثنوی، دفتر ۶: ۶۵۴-۶۵۳)	

و در فیه ما فیه نیز به کرات به بیان رجحان معنی بر صورت پرداخته که به علت رعایت اختصار از آوردن متن کامل آن ها خودداری می شود.

۴-۴. همدلی

یکی از ره‌آوردهای مهمی که تعالی برای انسان به همراه دارد توانایی همدلی کردن است. همدلی با دیگران، عبارت است از شریک شدن یا تجربه کردن احساسات، خواسته‌ها یا اندیشه‌های او و توسط آن می‌توان به شناخت بیش‌تری از دیگران دست یافت و به تفاهم بیش‌تری با آن‌ها رسید و دنیا را از دریچه چشم آنان نگریست (گلدارد، ۱۳۹۶: ۲۱۶). مولوی معتقد است که همدل شدن با دیگری بر همزبان بودن با آن شخص رجحان دارد.

ای بسا هندو و ترک همزبان	ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگر است	همدلی از همزبانی بهتر است
(مثنوی، دفتر ۱: ۱۲۰۷-۱۲۰۶)	

در این داستان سلیمان به عنوان نماد طبقه متعالی از سوی مولانا مطرح شده که فراتر از همدردی توانایی همدلی را پیدا کرده است. همچنین در کتاب ارائه شده توسط کریم زمانی مولانا در فیه ما فیه در متنی با عنوان «همدلی از همزبانی بهتر است» به شرح چند و چون همدلی می‌پردازد (زمانی، ۱۳۹۶: ۲۷۳).

۴-۵. حیرت

از منظر مولانا سلسله‌جنبان قواعد این گیتی، براساس قواعد معهود بشری عمل نمی‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۹۷: ۵۵). انسانی متعالی، به دنیا نه از سر دانایی و کشف، بلکه همواره با حیرت نگاه می‌کند. فهم درست حیرت در گرو تعالی نفس است. حیران شدن از امری، بر دو نوع است؛ نوع اول اصولاً پیش از وقوع فهم مسئله‌ای و زائیده نادانی است، اما نوع دوم زمانی است، که از علم عمیق به آن پدیده می‌خیزد، این حیرت از تحیر درمقابل نظام دقیق و گستردگی خارق‌العاده عالم رخ می‌دهد. حیرت انسان متعالی در نظر مولانا، از نوع دوم است.

که چنین بنماید و گه ضد این	جز که حیرانی نباشد کار دین
نی چنان حیران که پشتش سوی اوست	بل چنین حیران و غرق و مست دوست
(مثنوی، دفتر ۱: ۳۱۳-۳۱۲)	

۵. موانع تعالی خویشتن

مولانا احتما و پرهیز از موانع تعالی را اصل دوا و ریشه هر علاجی می‌خواند و فردی که خواستار رشد است نباید از این مقوله تعیین کننده غافل شود.

ز آنکه خاریدن ، فرونی گَر است...	احتماها بر دواها سرور است
احتما کن قوه جان را بین...	احتما، اصل دوا آمد یقین
تا که از زر سازمت من ، گوشوار	قابل این گفته‌ها شو، گوش وار

(مثنوی، دفتر ۱: ۲۹۱۲-۲۹۱۰)

در نگاه مولانا حرکت به سمت تعالی، بدون پرهیز از موانع آن، امکان پذیر نیست. مولانا موانع بسیاری را به عنوان مسدودکنندگان راه تعالی در مثنوی مطرح کرده است که برشماری تمام آنها تحقیقی تخصصی را طلب می‌کند اما در نظر نگارنده دو مقوله اشتغال به وهم و اتکا به زبان به نوعی ام الموانع تعالی در نگاه مولانا هستند که با اغماض شامل بخش عظیمی از موانع دیگر هم می‌شوند و حذر از این دو به نوعی حذر از سایر موانع را نیز به همراه خواهد داشت.

۵-۱. اشتغال به وهم

یکی از موانع تعالی انسان‌ها در نگاه مولوی مشغول شدن به وهم و خیال است، زیرا در تمام موارد که آدمی کوشش خود را به کار می‌برد، بر امید منفعت و حصول کمال می‌کوشد، ولی خطا از آنجا ناشی می‌شود که، آنچه در اصل، کمال و منفعت نیست را به صورت کمال و خیر می‌پندارد، همچنان که در حالت خواب، آدمی خیال را واقع می‌پندارد و ماده تولید و حیات و نیروی خود را فرو می‌ریزد و چون بیدار شود، جز پلیدی و پشیمانی حاصلی نمی‌بیند.

خفته آن باشد که او از هر خیال	دارد اومید و کند با او مقال
دیو را چون حور بیند او به خواب	پس ز شهوت ریزد او با دیو آب
چونک تخم نسل را در شوره ریخت	او به خویش آمد خیال از وی گریخت
ضعف سر بیند از آن و تن پلید	آه از آن نقش پدید ناپدید

(مثنوی، دفتر ۱: ۴۱۶-۴۱۳)

مولانا با قدرت خلاقانه داستان‌سرایی، برای تبیین اینکه خیال دام بشر و مانع تعالی او است، داستانی را با این مضمون پردازش کرده است.

چون نوبت ماه روزه می‌رسید اهل مدینه را چنان که رسم بود، از شهر به بالایی می‌رفتند تا هلال ماه رمضان را ببینند، شخصی به خلیفه که همراه آن جمع بود جایی را در افق نشان داد که؛ اینک هلال را مشاهده کردم. چون خلیفه ماه را در آسمان ندید به او اشاره کرد که این ماهی که تو مشاهده می‌کنی در وهم تو موجودیت دارد و ما در آسمان آن را نمی‌بینیم. سپس گفت دستت را خیس کن و بر چشمت بکش و بعد دوباره به هلال نگاه کن، مرد چنین کرد و در آسمان دیگر هلالی ندید. سپس خلیفه اشاره کرد که اگر انسان به محاسبه خیال، ابروی خود را ماه پندارد و سی روز صیام نگاه دارد، به بیراهه رفته و این فقط تبعات یک ابروی کژ است و وای به حال کسی که تمام اجزایش کژ و تمام زندگی‌اش به محاسبه خیال باشند.

ماه روزه گشت در عهدِ عُمَر	بر سرِ کوهی دویدند آن نَفَر
تا هلال روزه را گیرند فال	آن یکی گفت: ای عُمَر، اینک هلال
چون عُمَر بر آسمان، مه را ندید	گفت: کین مه از خیال تو دمید
ورنه من بی‌ناترم آفلاک را	چون نمی‌بینم هلالِ پاک را ؟
گفت: تر کن دست بر ابرو بمال	آنگهان تو بر نگر سَویِ هلال
چون که او تر کرد ابرو، مه ندید	گفت: ای شه نیست مه شد ناپدید
گفت: آری، موی ابرو شد کمان	سوی تو افکند تیری از گُمان
چون که مویی کژ شد، او را راه زد	تا به دعوی، لافِ دیدِ ماه زد
موی کژ چون پرده گردون بُود	چون همه اجزات کژ شد چون شود؟

(مثنوی، دفتر ۲: ۱۲۰-۱۱۲)

۵-۲. اتکا به زبان

یکی از وصیت‌های مولانا به شاگردان و فرزندان خاموشی و کم حرفی تا حد ممکن بود (افلاکی، ۱۳۹۶: ۶۷۳). البته او پیش از این با انتخاب لقب خموش برای خود پیام آن را به مخاطبان منتقل کرده بود. مولانا زبان را نماد و نشانی از فراق و جدافتادگی از نعمت اتصال و یکپارچگی می‌دانست و اتکا بر این نشان جدافتادگی از معشوق را مانع تعالی می‌دانست.

حرف چه بود تا تو اندیشی از آن	حرف چه بود خار دیوار رز
حرف و صوت و گفت را بر هم زنم	تا که بی این هر سه با تو دم زن

(مثنوی، دفتر ۱: ۱۷۳۰-۱۷۲۹)

نتیجه:

با توجه به اینکه آگاهی و دو نوع مختلف آن دغدغه مشترک انسان‌ها، در طول اعصار مختلف بوده است، در این مقاله به یکی از مباحثی که می‌تواند زیرمجموعه مسئله خودآگاهی قرار گیرد یعنی اراده معطوف به «خود» یا «غیرخود»، پرداخته شد و این مسئله از منظر ویکتور فرانکل و مولانا مورد واکاوی قرار گرفت. فرانکل، اراده معطوف به غیرخود را «تعالی خویش» نامیده است و مولانا نیز مضامینی چون فرارفتن از خود، پرهیز از خود، دشمنی با خود و غیره را در آثارش به کار برده است که به نوعی با تعالی خویشن فرانکل قرابت معنایی دارد. فرانکل مصادیق تعالی خویشن را تحمل رنج و معنادهی به رنج، خلاقیت و کاری ارزشمند و عشق‌ورزی می‌داند. مولانا نیز با همین رویکرد، مصادیق تعالی خویشن را تحمل رنج‌های رشددهنده، عشق‌ورزی، ابن‌الوقت بودن، مرگ‌اندیشی و مرگ پیش از مرگ را به عنوان مصادیق تعالی خویشن مطرح می‌کند. که نظر هر دو شخصیت مطرح شده به هم شباهت دارد که با مصادیق‌های زیادی به آن اشاره شد. فرانکل آثار تعالی خویشن را شناخت حقیقی خود، معنی‌یابی و دستیابی به خودشکوفایی می‌داند و اعتقاد دارد انسان‌ها ماهیتی به غیر از ماهیت هدفشان ندارند. محقق نیز با خوانش ابیات مولانا با همین رویکرد نتایج تعالی مورد نظر او را در پنج مولفه حیرت، همدلی، بطن‌بینی، مدارا و هدفمندی طبقه‌بندی کرد. سرانجام به موانع تعالی خویشن در نگاه مولانا پرداخته شد که برجسته‌ترین آن‌ها ذیل مؤلفه‌های اشتغال به وهم و اتکا به زبان دسته‌بندی شدند.

بنابراین می‌توان گفت که تعالی خویشن در نگاه مولانا مضامین وسیع‌تری را شامل می‌شود و به نوعی هدف کلی عرفان تعالی‌بخشی به خویشن است. دو دیدگاه مطرح شده از خواستگاه نظریه پردازان توحیدی است و این را می‌توان تبیینی مناسب برای هم‌نظری و هم‌فهمی دو رویکرد هر چند دور اما در پاره‌ای مفاهیم نزدیک، فرانکل و مولانا در نظر گرفت.

کتاب‌نامه:

- آزاد، پیمان. (۱۳۸۹)، *الفبای خودشناسی: بینشی نو برای تغییر و دگرگونی*، تهران: ذهن آویز.
- _____ (۱۳۹۴)، *مولوی چگونه مولوی شد*، تهران: نسل نو اندیش.
- ابوالمعالی، خدیجه. (۱۳۹۱)، *پژوهش کیفی: از نظریه تا عمل*، تهران: علم.
- افلاکی، احمد. (۱۳۹۶)، *مناقب العارفین*، تهران: دوستان

- بافرانی، طلعت، مسعود آذربایجانی. (۱۳۹۰)، «انسان سالم و ویژگی‌های آن از دیدگاه ویکتور فرانکل»، فصلنامه روانشناسی دین، ش ۲: ۱۱۳-۱۴۳.
- پروچاسکا، جیمز، جان نور کراس. (۱۳۹۸)، نظریه‌های روان درمانی. ترجمه یحیی سید محمدی ویراست هشتم. تهران: ارسباران.
- جوانپور، عزیز. (۱۳۹۵)، «مطالعه تطبیقی اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین با تفکرات اگزیستانسیالیستی»، فصلنامه عرفان اسلامی، ش ۱۴: ۱۸۴-۱۶۳.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۷)، سرنی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، تهران: علمی.
- زمانی، کریم. (۱۳۹۷)، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: اطلاعات.
- ———. (۱۳۹۶)، شرح کامل فیه ما فیه، تهران: معین.
- سبحانی، توفیق. (۱۳۹۰)، فیه ما فیه و پیوست‌ها با تصحیح توفیق سبحانی، تهران: پارسه.
- شارف، ریچارد. (۱۳۹۸)، نظریه‌های روان‌درمانی و مشاوره، ترجمه مهرداد فیروز بخت، تهران: خدمات فرهنگی رسا.
- فرانکل، ویکتور. (۱۳۹۴)، فریاد ناشنیده برای معنی، ترجمه مصطفی تبریزی و علی علوی‌نیا، تهران: فراوان.
- ———. (۱۳۹۸ الف)، انسان در جست‌وجوی معنی غایی، ترجمه احمد صبوری، تهران: آشیان.
- ———. (۱۳۹۸ ب)، انسان در جست‌وجوی معنی، ترجمه نهضت صالحیان، تهران: درسا.
- فیست، جس و همکاران. (۱۳۹۸)، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سید محمدی، ویراست هشتم، تهران: ارسباران.
- کمپانی زارع، مهدی. (۱۳۹۶)، مرگ اندیشی، تهران: نگاه معاصر.
- گلدارد، کاترین، دیوید گلدارد. (۱۳۹۶)، مهارت‌های عملی در مشاوره، ترجمه رقیه موسوی و مه‌سیما پورشهریاری، تهران: سمت.
- مصفا، محمدجعفر. (۱۳۹۷ الف)، با پیر بلخ: کاربرد مثنوی در خودشناسی. تهران: پریشان.
- ———. (۱۳۹۷ ب)، تفکر زائد، تهران: پریشان.
- محمودیان زینب و دیگران. (۱۳۹۰)، «ارتباط از نگاه مولوی - خودشناسی حلقه گمشده ارتباطات»، نشریه مطالعات رسانه‌ای، ش ۶: ۱۸-۱.

- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۰)، *مثنوی معنوی*. مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: میلاد.
- _____ (۱۳۹۶)، *کلیات شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر*.
- _____ (۱۳۹۰)، *فیه ما فیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نامک*.
- نصیرزاده، راضیه، خدیجه زال‌پور. (۱۳۹۰)، «تأثیر تجربه فقدان بر ادراک کودکان در مورد والدین و خداوند»، *نشریه خانواده پژوهی*، ش ۷: ۱۷۳-۱۶۱.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۹۴)، *مولوی‌نامه، تهران: هما*.
- یزدانی، حسین، سید حامد موسوی جروکانی. (۱۳۹۳). *خوداستعلایی در باور ابوسعید ابی‌الخیر و ویکتور فرانکل. پژوهشنامه عرفان*، ش ۳: ۱۴۱-۱۲۵.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative research in psychology*, 3(2), 77-101
- Boyatzis, R. E. (1998). *Transforming Qualitative Information: Thematic Analysis and Code Development*.