

پژوهشنامه ادب حماسی، سال نوزدهم، شماره اول، پیاپی ۳۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صص ۹۵-۷۳

حماسه درون - مولوی، فردوسی و انسان معاصر

حمیدرضا دیبائی خو*

دانش جوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد علوم و تحقیقات، دانش‌گاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

اسماعیل آذر**

دانش‌یار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد علوم و تحقیقات، دانش‌گاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسؤل)

مریم برزگر***

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد علوم و تحقیقات، دانش‌گاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۲

چکیده

مدرنیته، در پی رنسانس و روشن‌گری در قرون هفدهم و هجدهم پدید آمد و بر زندگی انسان معاصر تأثیر گذاشت. انسان امروز سعادت خود را بیرون از خویش جست‌وجو می‌کند و به دنیای درون بی‌توجه است. حماسه درون یا نفس با نگرش دینی و ساحت فلسفه مفاهیم خاص می‌یابد. از نظر فلسفی، نفس به جسم و از منظر جوهری مستقل و قائم‌به‌ذات است. نفس و درون یکی است، گاهی تعلق به بدن و گاهی جنبه جوهری آن منظور است. از منظر دین، نوری از انوار الهی است که تابش‌گاه آن خداوند و فرودگاه آن کالبد انسانی است. نفس را می‌توان به روان و درون تعبیر کرد که با تمام پیچیدگی‌هایش انسان مدرن را بر سر دو راهی سنت و مدرنیته قرار داده و این دوگانگی، سبب تشمت او گشته، صنعت هم به جای دست‌گیری، دست‌اندازش شده است. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی سعی در یافتن وجوه مشترک مربوط به درون و روان آدمی در منظومه حماسی شاهنامه فردوسی و منظومه عرفانی مثنوی مولانا دارد تا چگونگی تقابل انسان معاصر با سنت و پیشینه دور و دراز خود با دنیای مدرن را بیان کند. درون در متون

* dibaei_h@yahoo.com

** Drazar.ir@gmail.com

*** drbarzegar.ac.ir@gmail.com



حماسی عرفانی به دل، روح، روان و جان تعبیر می‌گردد. فردوسی از روان به جای درون نام می‌برد. به زعم مولوی انسان معاصر از طریق نبرد با نفس یا درون خود می‌تواند حماسه‌ای بیافریند و با سفر از جهان ماده به عالم معنا راهی به روی خود بگشاید. حال آن‌که فردوسی روان آدمی را وسیله خرد و خوش‌حالی او می‌داند.

واژگان کلیدی: حماسهٔ درون، انسان معاصر، مدرنیته، مولوی، فردوسی.



مقدمه

انسان دیروز با طبیعت مأنوس بود و آرامش داشت. در مزرعه کار می‌کرد و از محصول خویش معیشتش را راه می‌انداخت. این رویه «دوران کشاورزی» است که هزاران سال ادامه داشت و بالاخره زمان آن به سرآمد. از سال ۱۷۵۰ تا ۱۸۵۰ میلادی دوران صنعتی به راه افتاد و خدمات شایان توجهی در همهٔ عرصه‌های زندگی بر جای گذاشت و به تدریج ذهن و زبان انسان تحت تأثیر قرار گرفت. انسان امروز همهٔ خوش‌بختی خود را بیرون از خویش جست‌وجو می‌کند. نفس و درون او، راه را گم کرده و جهت زندگی را فراموش کرده است. نفسی که هم حامل کدورت‌ها بوده و هم می‌تواند مغلوب انسان واقع شود و او را در مسیر تعالی قرار دهد. این تعالی و تکامل در بستر آثار حماسی نیز متجلی می‌شود. قهرمانان شاهنامه، در مثنوی مولانا همان انسان‌های کامل هستند. «به‌رغم ناسازگاری‌هایی که ظاهراً و در نگاهی کلی میان موضوع حماسه و عرفان به چشم می‌خورد، متون حماسی و عرفانی در زمینه‌های مختلف با هم سازگار و هم‌سانند.» (قبادی، ۱۳۸۱: ۱) در منظومه‌های حماسی عرفانی، قهرمانان با دیو نفس خود مبارزه کرده و پس از شکست وی از راه طریقت به پیروزی دست یافته و به جاودانگی می‌رسند.

اگرچه شهاب‌الدین سهروردی، حکمت پیش از اسلام را مورد توجه قرار داد، ولی با این روش پایه‌های حماسه‌های عرفانی را بنیاد نهاد و زبان رمز و عرفان را برای تجلی این اندیشه برگزید. چشمهٔ جوشان حماسهٔ عرفانی قبل از اسلام در شاهنامهٔ فردوسی موج می‌زند و سهروردی آنچه از شاهنامه دریافت کرد را به رمز درآورد. برای نمونه زال رمزی از روحی است که از اصل خود جدا افتاده، اما هنوز با آن پیوند دارد و می‌کوشد به اصل خود برسد. روحی که به صحرای عالم ماده افکنده شده، یا نوری که اسیر ظلمت شده‌است. سفید بودن روی و موی او هنگام تولد از مادر، یادآور اصل نوری است که وی قبل از تبعید به عالم کون و فساد بوده است. (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۲۰۰) البته عمر طولانی زال را شاید بتوان با پاره‌ای از جنبه‌های زروان که خدای زمان در ایران باستان است سنجه کرد. حماسهٔ عرفانی در زبان مولوی تهذیب نفس درون آدمی است. در حکمت فردوسی نیز مقصد پالایش درون و مزین شدن با فره ایزدی و خرد است. در مثنوی نفس مطیع شیطان است، ولیک در شاهنامه همین نفس به اعتباری دیو خوانده می‌شود. ظلمت و نور، اهریمن و یزدان، پلشتی و پاکی، صورت‌های دیگری از شیطان و خداوندند که در مسیر اندیشهٔ فردوسی قرار دارند. آن‌که بتواند با دیو نفس درافتد و چشم به فره ایزدی داشته‌باشد در حقیقت حماسه‌آفرین است.

برخی ریشه‌های آنچه امروز به حماسه‌های عرفانی شهرت یافته را می‌توان در شاهنامهٔ حکیم طوس یافت. آنچه عنوان درون می‌گیرد، در حماسه‌های عارفانه به دل، قلب، روح، روان و جان

نیز تعبیر می‌گردد. «خلاصه مهم‌ترین پندارهای داستان‌های شاهنامه از این قرار است: «اعجاز محبت»، «خواری درم و دینار»، «بایستگی وجود که و مه در جامعه»، «بایستگی حشر و نشر با مردم»، «شومی گستاخی با پدر»، «گذران بودن سختی»، «بایستگی رهنمون (پیر)»، «فریندگی غریزه جنسی»، «نکوهش مستی»، «خطر کردن»، «جوان‌مردی» و ...» (سرامی، ۱۳۷۳: ۷۶۲) این درون‌مایه‌ها به تمامی در متون عرفانی نیز به چشم می‌خورد.

حال با این مسأله روبه‌رو هستیم که وجوه مشترک مربوط به درون و نفس آدمی در منظومه حماسی شاهنامه فردوسی و منظومه عرفانی مثنوی معنوی مولانا به چه صورت آمده است. آیا این مضامین می‌تواند باعث شود که انسان معاصر از سنت و پیشینه دور و دراز خود جدا شود و خویش‌تن را با دنیای مدرن وفق دهد. این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته، به دنبال پاسخ پرسش‌های زیر است:

سوالات تحقیق

- ۱- انسان معاصر چگونه فطرت درون‌نهاد خود را با روزگار مدرن تطبیق می‌دهد؟
- ۲- توجه به درون و روان آدمی چگونه در شاهنامه فردوسی و مثنوی مولوی طرح شده است؟
- ۳- رهنمون‌های مولوی و فردوسی تا چه حد برای انسان امروز کارساز است؟

فرضیه‌های تحقیق

- ۱- به نظر می‌رسد انسان امروز ضمن این که نمی‌تواند گسل‌های موجود زندگی‌اش را نادیده بگیرد، مجبور است برای ادامه زندگی، درون خود را با شرایط موجود تطبیق دهد. به همین سبب به‌ناچار گرفتار دوگانگی‌های متعدد و متنوع خواهد شد و نفس (درون) دچار سردرگمی می‌گردد.
- ۲- مولوی راه لذت واقعی را فراتر از جسم جست‌وجو می‌کند و معتقد است: «راه لذت از درون دان نهز برون». فردوسی معتقد است اگر روان انسان با خرد و روشنی هم‌راه گردد، روشن‌روانی به دنبال دارد تا جایی که مشمول فره ایزدی می‌گردد.
- ۳- مولوی به درون انسان (نفس) توجه بسیار دارد و راه سعادت انسان را از درون او می‌داند. او معتقد است که انسان با شناخت نفس خویش باید حماسه‌ای خلق کند تا به تعالی و سعادت برسد و بتواند بر ازدهای نفس فایق آید. فردوسی نیز جان و روان را جای‌گاه خرد می‌داند که آن نیز وسیله نیک‌بختی انسان را فراهم می‌سازد.



پیشینه تحقیق

۱- نیکلسون، رینولد آلن. (۱۳۶۶). *عرفای اسلام*، ترجمهٔ بانو همایی، تهران: نشر هما. در این اثر نویسنده تفکر سه عارف اسلامی را مورد تحلیل قرار می‌دهد. یکی از مواردی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم به آن می‌پردازد، موضوع درون و درون‌گرایی است تا جایی که از ابوالحسن خرقانی جمله‌ای می‌آورد: «ای کسی که به این‌جا داخل می‌شوی، همه نفس خودت را ترک کن.» (نیکلسون، ۱۳۶۶: ۵۵)

۲- قبادی، حسینعلی و بزرگ بیگدلی، سعید و نیکو بخت، ناصر و باسل، ادناوی. (۱۳۸۹). «تحلیل نسبت میان جهان درون و جهان برون از دیدگاه مولوی در مثنوی»، نشریهٔ پژوهش‌های ادبی، بهار ۱۳۸۹، دوره ۷، شماره ۲۷، صص ۱۰۱ - ۱۲۰. نگارندگان در این پژوهش ارتباط جهان درون و برون در مثنوی را بر پایهٔ نگرش مولانا دربارهٔ عشق سنجیده‌اند؛ عشقی که به مثابهٔ برزخی میان جهان درون و جهان برون است. آن‌ها اصطلاحاتی مانند تناظر آفاق و انفس، شهود و غیب، ظهور و بطون، عین و ذهن، ملک و ملکوت، خاک و افلاک، جسم و روح و... را مظه‌ری از عشق دانسته‌اند.

۳- همدانی، امید. (۱۳۸۸). «حماسه، اسطوره و تجربهٔ عرفانی. خوانش سهروردی از شاهنامه»، فصل‌نامه نقد ادبی، سال ۲، شماره ۷، پاییز ۱۳۸۸. صص ۱۳۷ - ۱۶۲. نگارنده سعی داشته تا نگاه تأویلی سهروردی را به مولفه‌های حماسی شاهنامه معین سازد.

۴ - عبدلی مهرجردی، حمیدرضا و رحیم‌پور، فروغ‌السادات و کرباسی‌زاده، امیراحسان. (۱۴۰۰). «بررسی تطبیقی درون‌نگرانهٔ ملاصدرا و جان فاستر بر تجرد نفس»، *مجلهٔ فلسفه و کلام اسلامی*، سال پنجاه و چهارم، شمارهٔ اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۱۱۹ - ۱۰۳. نگارندگان در این مقاله ذهن تجرد درون‌نگر را از نظر ملاصدرا مورد تحلیل قرار می‌دهند.

۵ - رضانی‌نژاد، رحیم و بهرامی‌پور، بهرام و عسگری، بهمن. (۱۳۹۲). «مطالعه اهمیت تن و روان در شاهنامه»، نشریه مدیریت ارتباطات در رسانه‌های ورزشی، سال اول، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۲، صص ۱-۵. مولفان ۲۲ صفت مربوط به جسم و تن و ۱۱ صفت مرتبط با روان یا خرد و اخلاق در شاهنامه را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند که نشان داد در ایران باستان به تن و روان به عنوان وسیلهٔ حفظ سلامت، رشد و اعتدال و هماهنگی توجه شده است.

موج نو و انسان معاصر

درون انسان و به عبارتی نفس و روان با عالم بیرون فصلی مشترک دارد. بنابراین هر نگرشی اعم از مثبت یا منفی در انسان به وجود بیاید، بازتاب آن را در نگرش‌های بیرونی دریافت خواهیم کرد.

اگر چه نفس می‌تواند منشاء خرد یا خسران باشد، مولانا جلال‌الدین با ارائه اندیشه‌های شادی بخش، انسان را به سوی تعالی سوق می‌دهد. او معتقد است مفتاح هر در بسته و ناگشودنی در باطن و درون انسان است. انسان در طول حیات خود تجربه‌های تلخ و شیرین فراوان را پیش رو خواهد داشت. حکیم فردوسی نیز در شاهنامه، روان و خرد را باعث بهره‌مندی از فره ایزدی و رسیدن به تعالی و شادی می‌داند.

الوین تافلر، نویسنده معاصر امریکایی، معتقد است: «تاکنون انسان دو موج عظیم تحول را پشت سر گذاشته و سپس وارد موج سوم شده است. موج اول تمدن و انقلاب کشاورزی است که هزاران سال به طول انجامید تا مأموریت خود را به پایان رسانید. موج دوم پیدایش تمدن صنعتی است که از سال ۱۷۵۰ آغاز شد و حدود سی صد سال زمان را پشت سر نهاد. اما موج سوم به سرعت، بستر تاریخ را طی کرد و چند دهه را از سر گذراند تا به تمامیت خود برسد. موج سوم با از هم گسستن خانواده‌ها، متزلزل ساختن اقتصاد، فلج کردن سیستم‌های سیاسی و درهم‌شکستن ارزش‌ها خواهد گذشت. این موج که همه روابط کهنه قدرت، مزایا و حقوق ویژه نخبگان را به مخاطره افکنده، انسان معاصر را مورد پرسش قرار می‌دهد. هم‌چنین با خود شیوه جدیدی از زندگی می‌آورد که بر منافع انرژی متنوع و احیاء‌پذیر، روش‌های تولیدی که انبوه کارخانه‌جات را منسوخ می‌سازد، نهادی نوین که ممکن است آن را در یک کلمه «الکترونیک» نامید و بر مدارس و شرکت‌های تجاری که از بنیاد متحول شده‌اند، تأثیر می‌گذارد. حالا تمدن در حال ظهور، قواعد جدیدی برای رفتارمان وضع می‌کند و ما را به حوزه‌ای فراتر از هم‌سان‌سازی، هم‌زمان‌سازی، تمرکز و تراکم انرژی، پول و قدرت می‌کشاند.» (تافلر، ۱۳۵۸: ۵۴ - ۵۳) آن‌چه تافلر می‌گوید و مدرنیته بر آن تأکید دارد محصول کم و بیش تأثیرپذیری انسان امروز از روی داده‌های ناخواسته است. انسان معاصر نه می‌تواند سنت‌ها و فرهنگ گذشته خود را فراموش کند و نه برای او فرصتی هست تا به طور کامل، خود را با شرایط موجود تطبیق دهد. پس دچار سرگشتگی، یأس، ناامیدی، تنش و تغییرات ناگهانی می‌شود. تمام دگرگونی‌هایی که گفته شد بر درون انسان معاصر اثر

^۱.

می‌گذارد و طبیعتاً بازتاب آن را در رفتار و واکنش‌های بیرونی او مشاهده می‌شود. در این زمینه چگونگی نگرش فردوسی و مولوی به روان، درون انسان و نفس را تحلیل می‌کنیم.

فردوسی و حماسهٔ درون

آن‌چه امروز به حماسه‌های عرفانی شهرت یافته، یکی از ریشه‌های آن در شاهنامهٔ حکیم طوس است. آن‌چه عنوان درون می‌گیرد، در متون حماسی عرفانی به دل، قلب، روح، روان و جان نیز تعبیر می‌گردد. در زبان فردوسی اغلب از روان به جای درون سخن می‌رود:

همه بودنی‌ها به روشن‌روان بدانی به دانش بگردان زبان
(فردوسی، ۱۳۸۶: جلد ۱، صفحه ۱۳۳: ۷۱۲)

ببین ای خردمند روشن‌روان که چون باید او را ستودن توان
(همان: جلد ۳، صفحه ۲۸۷: ۲)

حتی حضرت مسیح پس از آن‌که درونش به نور توحید منور شد، رسالت پیامبری یافت.
چو روشن‌روان گشت و دانش‌پذیر سخن‌گوی و دانندهٔ یادگیر
به پیغامبری نیز هنگام یافت به برنایی از زیرکی کام یافت
(همان: جلد ۸، صفحه ۱۱۳: ۱۴۸۸-۱۴۸۹)

فردوسی در بسیاری از بیت‌ها، «دل» را جانشین روان می‌کند.

خردمند و بینادل آن را شناس که دارد ز دادار کیهان سیاس
(همان: جلد ۷، صفحه ۹۶: ۱۱۵)

و همین خرد پرورش‌دهندهٔ درون انسان است.

خرد تیره و مرد روشن‌روان نباشد همی شادمان یک زمان
(همان: جلد ۱، صفحه ۴: ۲۰)

کسی کو خرد را ندارد به پیش دلش گردد از کرده‌ی خویش ریش
(همان: جلد ۱، صفحه ۴: ۲۲)

و در بیت زیر «جان» به جای «درون» آمده است:

خرد چشم جان است چون بنگری که بی چشم شادان جهان نسپری
(همان: جلد ۱، صفحه ۵: ۲۵)

فرهٔ ایزدی

فردوسی در شاهنامه جان و خرد را منبع دریافت حق و حقیقت می‌داند. در بینش فردوسی کسی که پای‌بند خرد است، می‌داند که خرد چشم و جان و راه‌نمای آدمی است. فرهٔ ایزدی و برخوردار از آن، به خرد و جان و روان انسان وابسته است. قلب انسان می‌تواند نفس لوامه را از سختگی‌ها و پلشتی‌ها پاک گرداند و نتیجه اعمال آدمی به خود او باز می‌گردد.

نگر تا چه کاری همان بدروی سخن هر چه گویی همان بشنوی
(همان: جلد ۲، صفحه ۲۰۱: ۱۷)

احتمالاً فردوسی به مفهوم آیه شریفه قرآن مجید توجه داشته است: «إِن أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ
لَأَنْفُسِكُمْ وَ إِن أَسَأْتُمْ فَلَهَا» (الأسراء: ۱۷).

فردوسی به وضوح «روشن‌روانی» را محصول فره ایزدی می‌داند.

سپندارمذ پاسبان تو باد خرد جای روشن روان تو باد
(همان: جلد ۳، صفحه ۳۵۹: ۷۳۹)

«فردی که واجد و صاحب فره می‌شود اگر اوصاف و خصلت‌های نیک کسب‌شده را از دست
بدهد آن «فر» نیز به خواست ایزد از وجود رخت برمی‌بندد. چنان که در مورد جمشید، چنین
اتفاقی رخ داد. «تا زمانی که دادگر بود، فره با او بود و با سعادت زندگی می‌کرد و خوش‌بختی در
روان داشت. آن‌گاه که شرک ورزید و دروغ گفت، فره ایزدی از او گسست» (شکوری، ۱۳۷۶: ۲۲).

چن این گفته شد فر یزدان ازوی بگشت و جهان شد پر از گفت‌وگوی
هنر چون بپیوست با کردگار شکست اندر آورد و برگشت کار
(همان: جلد ۲، صفحه ۲۷۰: ۷۰-۷۱)

بیش‌تر نگاه فردوسی در جنگ‌ها در حقیقت جنگ درون انسان با نفس است. به همین جهت
شکل و شمایل حماسه عرفانی به خود می‌گیرد. در حقیقت رذالت‌های درون است که منجر به
منازعات بیرونی می‌گردد. مولوی هم بر این موضوع انگشت می‌نهد:

جنگ خلقان هم‌چو جنگ کودکان جمله بی‌معنی و بی‌مغز و مهان
(مولانا، ۱۳۷۸: ۱/ ۳۴۳۵)
هر که او بیدارتر درخواب‌تر هست بیدارپیش از خوابش بتر
جان همه روز از لگدکوب خیال وز زیان و سود وز خوف زوال
نه صفا می‌ماندش نه لطف و فر نه به سوی آسمان راه سفر
(همان: ۴۱۰-۴۱۲)

نیز در شاهنامه مسأله «خیر» و «شر» و یا «ایزد» و «اهریمن» منشاء درون و یا نفس کدر و
سیاه‌اند. حکیم طوس مسیری یکی از راه‌های سلوک را در زیر تصویر می‌کند:

حکیم این جهان را چو دریا نهاد برانگیخته موج از او تندباد
(فردوسی، ۱۳۸۶: جلد ۱، صفحه ۱۰: ۹۸)

این ترکیب «تندباد» حوادث رنگارنگی است که درون انسان را می‌خراشد. حکیم اعتقاد دارد:

خرمند کز دور دریا بدید کرانه نه پیدا و بن ناپدید
بدانست کو موج خواهد زدن کس از غرق بیرون نخواهد شدن
به دل گفت اگر با نبی و وصی شوم غرقه دارم دو یار وفی

همانا که باشد مرا دستگیر خداوند تاج و لوا و سریر
(همان: زیرنویس)

این دو یار باوفا «دو یار وفی» در حقیقت همان پیر یا مرشدی است که بعدها در ادبیات عرفانی ظهور و بروز کرد.

نقش فردوسی و صور خیال در حماسهٔ عرفانی

نقش شخصیت‌های شاهنامهٔ فردوسی چه حقیقی باشند یا جز آن، وقتی در مسیر حماسهٔ عرفانی قرار می‌گیرند، جامهٔ رمز بر تن می‌کنند. از این جمله است داستان «سی‌مرغ» در منطق‌الطیر عطار که مسیر سالکان طریق به او منتهی می‌شود.

خویش را دیدند سی‌مرغ تمام	بود خود سی‌مرغ سیمرغ مدام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه	بود آن سیمرغ این کاین جایگاه
ور به سوی خویش کردند نظر	بود این سی‌مرغ ایشان آن دگر
ور نظر در هر دو کردند به هم	هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
بود این یک آن و آن یک بود این	در همه عالم کسی نشنود این

(عطار، ۱۳۸۳: ۴۲۶)

سخن عطار نوعی خلق پارادوکس است میان «سی‌مرغ» و «سیمرغ».

در شاهنامهٔ فردوسی هفت‌خوان رستم، هفت‌خوان اسفندیار، داستان چاه بیژن، ماجرای جام کی‌خسرو و شخصیت‌هایی هم‌چون ایرج، کی‌خسرو و اسکندر دارای وجوه رمزی هستند. «جام گیتی‌نمای کی‌خسرو و نیز شخصیت کی‌خسرو وجوه مرموزی از جهان صغیر روحانی یا انسان نورانی یا نور اسفهد است که غلافی از ادیم یا همان جسم آن را در بر گرفته است» (corbin, 1971: 206).

در حقیقت «عارف» یا حکیم دارای ذوق تأله است که بصیرت و دیدهٔ باطنش به چشم‌انداز جهان‌های متکثر و در طول هم گشوده شده، از تاریخ و سرگذشت روحانی حقیقی خود آگاه است. سرگذشت حقیقی او نوعی فراسرگذشت است. این سرگذشت مرزهای عرضی سرگذشت و تاریخ بیرونی را در هم می‌شکند، زیرا گذشته و آیندهٔ عارف در سطح این تاریخ بیرونی قرار ندارد، بلکه در سطح تاریخ و سرگذشت و جان و سیر روح پدید می‌آید (ibid: 212).

تقابل درون‌نگری (نفس) و برون‌نگری در مثنوی

دربارهٔ نفس در عرفان و تصوف بحث‌های بسیاری صورت گرفته است (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۳۹ و ۷۹ و ۱۲۷)، نیز (نفیسی، ۱۳۶۸: ۹۹) و نیز (نیکلسون، ۱۳۶۶: ۹۲). نفس هم ویران‌گر است و هم سازنده.

در مثنوی، نفس ناطقه همان درون انسان است و روح به دو قسم، انسانی و حیوانی تقسیم می شود؛ روح انسان یا نفس ناطقه در سه مرتبت بروز می کند و با نام‌های نفس اماره، نفس لوامه و نفس مطمئنه تجلی می یابد. هر کدام از نفس‌های یادشده موجد امیالی است که نتیجه آن در بیرون ظاهر می شود. در این بخش نفس از منظر مولانا در نگرش بیرونی انسان مورد تحلیل قرار می گیرد. بنابراین تحلیل عمل کرد نفس در بیرون از وجود انسان و شیوه مقابله با آن مورد نظر است.

مولوی در مثنوی نفس را با صفاتی مذموم توصیف می کند از جمله:

نفس ظلوم

ظالم از مظلوم آن کس پی برد که سر نفس ظلوم خود برد
(مولانا، ۱۳۷۸: ۲۴۳۷/۳)

تشبیه نفس به خر

دانک این نفس بهیمی نر خر است زیر او بودن از این ننگین تر است
(همان: ۱۳۹۲/۵)

البته مولوی در مجموعه مطالبی که در قالب مثنوی آورده، از دو نفس دیگر هم یاد می کند.

نفس سبعی و نفس بهیمی

دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست کاو به دریاها نگردد کم و کاست
(همان: ۱۳۷۵/۱)

در مثنوی نفس به حیوانات دیگری نیز تشبیه شده است، از جمله گرگ.

که بیاید از جهت یابی جهات تا ندرآند شما را گرگ مات
(همان: ۱۰۵۶/۳)

اژدها و نفس

نفس اژدهاست او کی خفته است از غم بی آلتی افسرده است
(همان: ۱۰۵۳/۳)

تشبیه نفس به خفاش

کان تف خورشید شهوت بر زند آن خفاش مرده ریگت پر زند
(همان: ۱۰۰/۳)

گاو و نفس

گاو نفس خویش را زوتر بکش تا شود روح خفی زنده به هش
(همان: ۱۴۵۰/۲)



نفس با صفت فرعونی

آن چه در فرعون بود آن در تو هست
لیک اژدرهاست محبوس چه است
(همان: ۹۶۱/۳)

در بیت زیر نفس درون و بدکاری‌های آن به مردم بدکنش و شیطان‌صفت تشبیه شده که
تمنیات نادرست دارند (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۸۳).

مردم نفس از درونم در کمین
از همه مردم بتر در مکر و کین
(مولانا، ۱۳۷۸: ۹۰۶/۱)

نفس با صفت دوزخ

دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست
کاو به دریاها نگرود کم و کاست
هفت دریا را در آشامه هنوز
کم نگرود سوزش آن خلق نور
(همان: ۱۳۷۵/۱)

مولوی نفس اماره را به آتش دوزخ تشبیه کرده است. این که دوزخ چونان اژدهایی است که همه چیز را
در کام خویش می‌کشد. آتش دهان اژدها که چون آتش دوزخ است، با هیچ آبی اطفای نمی‌شود، بنابراین
دوزخ نزد مولانا عبارت است از زشتی‌ها و پلیدی‌ها. «مراد از آتش دوزخ، دوری از رحمت حق تعالی
است» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۰۲).

نفس مکار

من ز مکر نفس دیدم چیزها
کاو برد از سحر خود تمییزها
عمر گر صد سال خود مهلت دهد
اوست هر روزی بهانه نو نهد
(مولانا، ۱۳۷۸: ۲-۲۲۷۹-۲۲۷۸)

نفس و شیطان

در این جا مولوی «تن» را در ارتباط با نفس طرح می‌کند زیرا «تن» نسبت به «روح» صفتی
نازل‌تر دارد.

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند
در دو صورت خویش را بنموده‌اند
(همان: ۴۰۵۳/۳)

یا در بیت‌های زیر:

من هلاک فعل و مکر مردمم
من گزیده زخم مار و کژدمم
مردم نفس از درونم در کمین
از همه مردم بتر در مکر و کین
(همان: ۹۰۶/۱ - ۹۰۵)

وقتی نفس ذهن را مختل می‌کند

من ز مکر نفس دیدم چیزها
کاو برد از سحر خود تمییزها



کو هزاران بار آن‌ها را شکست
(همان: ۲/۲۲۷۸ و ۲۲۸۰)

وعده‌ها بدهد تو را تازه به دست

دورنگی‌های نفس، درون انسان

خنجر و شمشیر اندر آستین
خویش با او هم‌سر و هم‌سر مکن
واندر انداز تو را در قعر او
(همان: ۳/۲۵۴۵ - ۲۵۴۳)

نفس را تسبیح و مصحف در یمین
مصحف و سالوس او باور مکن
سوی حوضت آورد بهر وضو

او نگردد جز به وحی‌القلب قهر
(همان: ۳/۲۵۵۹۴)

مگر نفس و تن نداند عام شهر

درون سرکش درست قضاوت نمی‌کند

کاو سر نفس ظلوم خود برد
خصم مظلومان بود او از جنون
تا تواند زخم بر مسکین زند
(همان: ۳/۲۴۲۷ - ۲۴۲۵)

ظالم از مظلوم آن کس پی برد
ورنه آن ظالم که نفس از درون
سگ هماره حمله بر مسکین کند

۱- حضرت پیامبر (ص) جهاد با نفس را به جهاد اکبر تعبیر فرموده‌اند که مولوی هم از آن یاد کرده است.

ماند از آن خصمی بتر اندر درون
شیر باطن سخره خرگوش نیست
کو به دریاها نگردد کم و کاست
طبع کل دارد همیشه جزوها
با نبی اندر جهاد اکبریم
تا به سوزن برگنم این کوه قاف
(همان: ۱/۱۳۹۱ - ۱۳۸۶)

ای شهان کشتیم ما خصم برون
کشتن این کار عقل و هوش نیست
دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست
چون که جزو دوزخ است این نفس ما
قد رجعنا من جهادالاصغیریم
قوت از حق خواهیم و توفیق و لاف

۲- عرفا هم این جهاد را از هر جهادی برتر شمرده‌اند و این سخن قشیری است که گفت: «فتوت آن بود که خویشتن را بر کسی فضیلتی نبینی» (قشیری، ۱۳۶۱: ۳۵۶). این بود که عطار از زبان عارفان می‌فرمود: «راست باز و پاک باز و امیر باش» (محمد بن منور، ۱۳۸۶: ۲۳۱). این قول ابوحامد امام محمد غزالی است که خودبزرگ‌بینی^۱ و به زعم او، «بزرگ پنداشتن» آفتی است که نفس را در وجود انسان پرور می‌کند (غزالی، ۱۳۹۳: ۷۰۱).

۱.



نفس و درون در قرآن مجید

در قرآن مجید حدود ۳۴۶ بار در آیات گوناگون اشاراتی به نفس شده است. تعداد آیات اهمیت را آشکار می‌کند و درون انسان و نفس در تعاریف متفاوتی توصیف و تعریف می‌شود.

تعداد آیات یاد شده در قرآن مجید هم‌چنین نشان می‌دهد که نفس یا آن‌چه در درون انسان می‌گذرد هم می‌تواند آن را مغلوب خود کند و هم می‌تواند تحت تأثیرش قرار گیرد. این شیوه رفتار بستگی به تصمیم‌گیری و جدّ و جهد انسان دارد. در این‌جا چند نمونه از قرآن مجید ارائه می‌گردد:

نفس در معنای جان یا حیات حیوانی: «و ماکان لنفس ان تموت...» (آل عمران: ۱۳۰).

نفس عموماً در معنای جان که محکوم به وفات است: «کل نفس ذائقة الموت...» (عنکبوت: ۵۷).

نفس در معنای روان یا نفس انسانی: «اخرجوا انفسکم الیوم تجزون...» (انعام: ۹۳).

نفس در معنای ایجاد تعادل در انسان: «لا یکلف الله نفسا الا وسعها...» (بقره: ۲۸۶).

نفس در معنای وجدان: «علمت نفس ما قدمت...» (انفطار: ۵).

نفس در معنای خودآگاهی: «و نفس و ما سواها...» (الشمس: ۱).

نفس در معنای نفس حیوانی و غیر متعالی: «ان النفس لأماره بالسوء...» (یوسف: ۵۳).

نفس در معنای کلی نفس: «قل لمن ما فی السماوات و الارض...» (انعام: ۱۲).

نفس در معنای انسان که ترکیبی از جسم و روح است: «ممن قتل نفساً بغير نفسٍ او فساد...» (مائده: ۳۲) یا: «کل نفس تجادل عن نفسها...» (نخل: ۱۱۱).

آیاتی که در قرآن مجید آمده نشان از کنش‌های درون انسان در اصناف و انواع رفتارها دارد. چنین توجه عمیق به موضوع نفس حاکی از آن است که غلبه بر خواسته‌های نادرست حماسه‌ای را به وجود می‌آورد و جنگیدن و مغلوب کردن تمنیات نفسانی نه تنها کار سهلی نیست، بل که در مقابل گردهادهای مدرنیته احتمال مبارزه با آن، گاه ناممکن به نظر می‌رسد. چنین نگرشی می‌تواند بر تنش‌های درونی انسان بیفزاید.

انسان معاصر

از قرن چهاردهم میلادی، یعنی آغاز رنسانس، مطرح شدن موضوعی به نام «اومانیزم»^۱ و استمرار آن تا غلبهٔ دنیای صنعتی از سال ۱۷۵۰ تا ۱۸۵۰ و بروز «مدرنیته»^۲ سبب شد که انسان

۱.
۲.

humanism
modernity

از ریل سنت بیرون آمده و تحت تأثیر حوادث گوناگون قرار گیرد. او طبعاً آن چنان مغلوب درونیات خود شد که هیچ راهی نداشت مگر این که خواسته‌های مصرفی‌اش را در بیرون از خود جست‌وجو کند. در حقیقت درون انسان، آن هم در روزگار معاصر، اراده خویشت را از دست داده و همانند شخصیت «سیزیف» [در افسانه سیزیف اثر آلبر کامو،^۱ محکومی است که اعمالش در اختیار خودش نیست.

نظر مولوی در فیه ما فیه

در فیه ما فیه نیز در چندین حکایت و تمثیل آمده که درون انسان هر صفت یا فعل بدی هست، چون در دیگران آن را می‌بیند، می‌خروشد:

«پادشاهی دل‌تنگ بر لب جوی نشسته بود. امرا از او هراسان و ترسان و هیچ‌گونه روی او گشاده نمی‌شد. مسخره نزد پادشاه عظیم مقرب بود. امرا او را پذیرفتند که اگر تو شاه را بخندانی تو را چنین دهیم. مسخره قصد پادشاه کرد و هر چند که جهد می‌کرد پادشاه بر وی او نظر نمی‌کرد که او شکلی کند و پادشاه را بخنداند. در جوی نظر می‌کرد و سر بر نمی‌داشت.

مسخره گفت پادشاه را که در آب چه می‌بینی؟ گفت: قلبانی را می‌بینم. مسخره جواب داد که ای شاه عالم، بنده نیز کور نیست، اکنون همین است. اگر تو در او چیزی می‌بینی و می‌رنجی، آخر او نیز کور نیست، همان می‌بیند که تو می‌بینی» (مولانا، ۱۳۷۸، الف: ۴۲). همین کلام در دفتر چهارم مثنوی از بیت ۷۷۱ به بعد آمده است.

در حکایت شیر و نخجیران، نفس از جهت زیرکی به خرگوشی تشبیه شده است.

نفس خرگوش به صحرا در چرا تو به قعر این چه چون و چرا
(مولانا، ۱۳۷۸: ۱۳۵۰/۱)

و سپس در قالب روایتی تمثیلی موضوع نفس (درون) را ابراز می‌کند:

مردی در گوشه‌ای با دهانی باز خفته بود. سواری از کنار او می‌گذشت. دید ماری خزید و خود را به دهان مرد خواب رساند و وارد دهانش شد. سوار که ماجرا را می‌نگریست، با عتاب او را از خواب بیدار کرد. نخست مرد خواب‌آلود، او را به دشنام گرفت، ولی او مرد را به خوردن سیب فاسد توصیه کرد. مرد به سرفه افتاد، قی کرد و مار از دهانش بیرون جهید. چون معده را از مار بپرداخت، سراغ سوار رفت و از او عذر خواست.

¹. The Myth of Sisyphus

². Albert Camus, 1913/96



زهره تو آب گشتی آن زمان
ترس از جانت برآوردی دمار...
(همان: ۱۹۰۲۳/۲ - ۱۹۰۹)

گفت اگر من گفتمی رمزی از آن
گر تو را من گفتمی اوصاف مار

او به بیرون می‌دود که کو عدو
بر دگر کس دست می‌خاید به کین
کس تو را دشمن نماند در دیار
(همان: ۷۷۲/۲ - ۷۷۵)

او چو فرعون و تنش موسای او
نفسش اندر خانه تن نازنین
نفس کشتی باز رستی ز اعتذار

نفس از درون، راه انسان را می‌زند:

ره‌زنان را بر تو دستی کی بدی
دل اسیر حرص و آز و آفت است
بین جنبیکم لکم اعدی عدو
(همان: ۴۰۵۴/۳ - ۴۰۵۲)

گر نه نفس از اندرون راهت زدی
زان عوان مقتضی که شهوت است
در خبر بشنو تو این پند نکو

سخن مولوی با حدیث «اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک» پیوستگی دارد: مهم‌ترین خصم تو نفس توست که در درونت وجود دارد (مجلسی، ۱۳۶۸، جلد ۷: ۶۴) و (فروزانفر، ۱۳۶۸: ۴۳).

انسان در بسیاری موارد، از درون خود بی‌خبر است و گاه از دیدن رفتاری ابراز بی‌زاری می‌کند. در فیه ما فیه آمده است: دیدن عیب در دیگران نشانهٔ عیب در درون ماست و سپس تمثیلی می‌آورد:

«اگر در برادر خود عیبی می‌بینی آن عیب در توست که در او می‌بینی که «المؤمن مرآت المؤمن». آن عیب را از خود جدا کن، زیرا آن‌چه از او می‌رنجی از خود می‌رنجی. گفت: پیلی را آورده بودند بر سر چشمه‌ای که آب خورد. خود را در آب می‌دید و می‌رمید. او می‌پنداشت که از دیگری می‌رمد، نمی‌دانست که از خود می‌رمد. همهٔ اخلاق بد از ظلم، حرص، حسد، بی‌رحمی و کبر چون در توست نمی‌رنجی. آن را در دیگری می‌بینی، می‌رمی و می‌رنجی. پس بدان که از خود می‌رمی و می‌رنجی» (مولانا، ۱۳۷۸، الف: ۳۴۰).

مضمون «سگ نفس» و رام کردن آن، در دیوان شمس هم با مضامین نزدیک به مثنوی آمده است از جمله در رباعی زیر:

در گردن او ز توبه زنجیر کنم
با این سگ هار من چه تدبیر کنم
(مولانا، ۱۳۹۲: رباعی ۱۲۹۴)

گفتم سگ نفس را مگر پیر کنم
زنجیر در آن شود چو بیند مردار



تأثیر درون در کنش‌های بیرون

آنچه در درون انسان می‌گذرد، در اعمال و رفتار بیرونی او نقشی ملموس دارد و مولوی متوجه موضوع بوده است.

آنچه گوید نفس تو کاین جا بد است
 تو خلافت کن که از پیغمبران
 مشورت با نفس خود گر می‌کنی
 مشورت با نفس خود اندر فعال
 مشنواش چون کار او ضد آمده‌ست
 این چنین آمد وصیت در جهان
 هر چه گوید کن خلاف او، دنی
 هر چه گوید عکس آن باشد کمال
 (مولانا، ۱۳۷۸: ۲/۲۲۶۶)

کشف این نه ز عقل کارافزا شود
 بندگی کن تا تو را پیدا شود
 (همان: ۳/۲۵۱۶)

سعدی نیز در ابتدای باب هفتم بوستان جان سخن را در یک بیت آورده است:
 تو با دشمن نفس هم‌خانه‌ای
 چه در بند پیکار بیگانه‌ای
 (سعدی، ۱۳۸۷: ۱۵۳)

ارتباط درون و بیرون در مثنوی

مولوی در بسیاری از موارد واژه نفس و درون و یا بیرون را پیوسته در کنار هم یاد می‌کند:

من هلاک فعل و مکر مردمم
 مردم نفس از درونم در کمین
 من گزیده زخم مار و کزدمم
 از همه مردم بتر در مکر و کین
 (مولانا، ۱۳۷۸: ۱/۹۰۶ - ۹۰۵)

مولوی در بیان آن‌چه درون انسان اتفاق می‌افتد هم علت و هم معلول را بیان می‌کند:

ظن نیکو بر بر اخوان صفا
 این خیال و وهم بد چون شد پدید
 گر چه آید ظاهر از ایشان جفا
 عقل باید که نباشد بدگمان
 صد هزاران یار را از هم برید
 (همان: ۵/۲۶۴۵ - ۲۶۴۳)

از مضمون‌های پر اهمیت که در درون انسان «اعتماد به نفس» به وجود می‌آورد، این که است به مواضع درونی خود معرفت پیدا کند:

خویش‌تن نشناخت مسکین آدمی
 از فزونی آمد و شد در کمی

خویش تن را آدمی ارزان فروخت
 بود اطلس خویش بر دلقی بدوخت
 (همان: ۹۹۱/۵ - ۹۹۰)

نقش مولوی در تعالی درون

اشاره شد که عشق در تعالی درونی نقش اصلی را ایفا می‌کند.

هر که را جامه ز عشقی چاک شد
 او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
 شاد باش ای عشق خوش‌سودای ما
 ای طبیب جمله علت‌های ما
 ای دوای نخوت و ناموس ما
 ای تو افلاطون و جالینوس ما
 (همان: ۲۴/۱ - ۲۲)

پوزبند و سوسه عشق است و بس
 ورنه کی وسواس را بسته است کس
 (همان: ۳۲۳۰/۵)

زمانی که انسان برای نیل به تعالی باید پا بر سر نفس بگذارد:

نفس خود را کش جهانی زنده کن
 خواجه را کشته است او را بنده کن
 مدعی گاو نفس توست هین
 خویش‌تن را خواجه کرده است و مهین
 (همان: ۲۴۹۵/۳ - ۲۴۹۴)

نفس گوید چون کشی تو گاو من
 زان که گاو نفس باشد نقش تن
 خواجه‌زادهٔ عقل ماند و بی‌نوا
 نفس خونی خواجه گشت و پیشوا
 (همان: ۲۵۰۰/۳ - ۲۴۹۹)

شادی انسان مأخوذ از درون است

همیشه آدمیان با دهان می‌خندند، اما چگونه ممکن است کسی بخندد و دهان او نقشی نداشته باشد؟ مولوی می‌گوید من با غیر دهان می‌خندم. شادمانی و خنده‌های درونی از گوهر عشق سرچشمه می‌گیرد:

جنتی کرد جهان را ز شکر خندیدن
 آنکه آموخت مرا هم‌چو شرر خندیدن
 گرچه نی خود ز عدم دل‌خوش و خندان زادم
 عشق آموخت مرا مشکل اگر خندیدن
 به صدف مانم خندم چو مرا درشکنند
 کار خامان بود از فتح و ظفر خندیدن
 عادت برق بود وقت مطر خندیدن
 گر ترش‌روی چو ابرم ز درون خندانم
 (مولانا، ۱۳۹۲: غزل شماره ۱۹۸۹)

پس عشق هم آموزگار است؛ چرا؟ چون انواع دیگر خندیدن را به من می‌آموزد. نیز درمان‌گر هم هست؛ زیرا باید بسیاری از سختی‌های درون را با عشق درمان کرد. عشق همهٔ رذالت‌های آدمی را می‌سوزاند، تا شخصیت دیگری به انسان عرضه کند. خیلی چیزها را در زندگی می‌فهمیم و می‌بینیم که دگرگونی آن‌ها جز با عشق میسر نمی‌شود. «شمس تبریز تو را عشق شناسد نه

خرد»؛ یعنی تو را با عقل نمی‌توان شناخت، ولی با عشق می‌شود. حتی چیستی جبر و اختیار در بسیاری از موارد در شعرهای مولوی به چشم می‌خورد، گویی مولوی همیشه با این موضوع درگیر بوده، ولی در نهایت می‌گوید:

آن که برّد بحث را عشق است و بس کو به گفت و گو شود فریادرس
(مولانا، ۱۳۷۸: ۳۲۴۰/۵)

نیز عشق درمان‌گر بسیاری از پلیدی‌ها و پلشتی‌های درونی است:

تو مست مست سرخوشی من مست بی‌سر سرخوشم تو عاشق خندان لبی من بی‌دهان خندیده‌ام
(مولانا، ۱۳۹۲: غزل شماره ۱۳۷۲)

همیشه آب آتش را خاموش می‌کند، ولی گاهی می‌تواند آن را شعله‌ور سازد:

از قضا سرکنگبین صفرا فزود روغن بادام خشکی می‌نمود
از هلیله قبض شد اطلاق رفت آب آتش را مدد شد هم‌چو تفت
(مولانا، ۱۳۷۸: ۵۴/۱)

این چراغ شمس کو روشن بود نهز فتیل و پنبه و روغن بود
(همان: ۴/۳)

وحدت وجود جان‌مایه عشق در مثنوی

مولوی در مثنوی انسان را توصیه و تشویق می‌کند تا از مرحله وحدت وجود فراتر رفته و با نیروی خلاقه عشق به تعالی حضور در محضر خداوند برسد. در حقیقت مولوی در نیل به ادراک روح بشر و دریافت درونیات خود نخستین فیلسوفی است که نظریه‌ای ابراز می‌دارد. این نیاز انسان امروز به مولوی است تا امیدواری را در دل‌ها بیدار کند و آتش شور و اشتیاق به زندگی را شعله‌ور سازد (فرانکلین، ۱۳۸۳: ۷۲۳).

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هرچه بینی آن بت است
(مولانا، ۱۳۷۸: ۱۵۲۸/۶)

در حقیقت سر‌اندیشه و سخن مولوی در مثنوی همین وحدت است.

آن یکی آمد در یاری بزد گفت یارش کیستی ای معتمد
گفت من، گفتش برو هنگام نیست بر چنین خوانی مقام خام نیست
رفت و آن مسکین سالی در سفر از فراق دوست سوزید از شرر
پخته شد آن سوخته پس بازگشت باز گرد خانه انباز گشت
(همان: ۳۰۵۶/۱-۳۰۶۰)

بانگ زد یارش که بر در کیست آن گفت بر در هم تویی ای دلستان
از هلیله قبض شد اطلاق رفت آب آتش را مدد شد هم‌چو تفت

گفت اکنون چون منی ای من در آ نیست گنجایی دو من را در سرا
(همان: ۳۰۶۳/۱ - ۳۰۶۲)

وحدت عشق

ما بیش از یک جهان در این عالم نداریم (که یکی هست و هیچ نیست جز او). در عالم هستی یک عالم وجود دارد. ساختارهایی از جمله وراى طبیعت، ماده، شهود و غیب، همه در عین وحدت‌اند و یک ساختار دارند. یعنی وحدت در تمام لایه‌های آن‌ها ریشه دارد.

نیست از عاشق کسی دیوانه‌تر عقل از سودای او کور است و کر...
(همان: ۱۹۷۹/۶)

سوی او نه هاتف و نه پیک بود گوش امیدش پر از لبیک بود
بی‌زبان می‌گفت امیدش تعال از دلش می‌رفت آن دعوت ملال
(همان: ۱۹۹۰/۶ - ۱۹۸۸)

دو دهان داریم گویا هم‌چو نی یک دهان پنهانست در لب‌های وی
(همان: ۲۰۰۲/۶)

از خدا خواه ای فقیر این دم پناه از من غرقه‌شده یاری مخواه
(همان: ۲۰۱۹/۶)

بحر وحدان است جفت و زوج نیست گوهر و ماهیش غیر موج نیست
(همان: ۲۰۳۰/۶)

چون ببینی محرمی گو سر جان گل ببینی نعره‌زن چون بلبان
چون ببینی مشک پر مکر و مجاز لب ببند و خویش‌تن را خُنب ساز
(همان: ۲۰۳۸/۶ - ۲۰۳۷)

نتیجه‌گیری

در روزگار مدرن، انسان ناگهان با پدیده‌هایی برخورد می‌کند که او را در معرض تغییر قرار می‌دهند. انسان مدرن در گردباد موج سوم به زعم تافلر گرفتار آمده و آن موج او را به هر سمت و سویی که بخواهد می‌برد.

صنعتی شدن در تولید منجر به نابودی محیط‌های قدیم می‌شود، از نظر عینی و ذهنی انسان مدرن را تحت فشار قرار می‌دهد و درون خیزش‌های ناخواسته پرتاب می‌کند بدون این که او میل باطنی داشته باشد و در پی آن نظام‌های ارتباطی همه تحت پوشش واحدی قرار گرفته و جنبش‌های اجتماعی با عنوان تحصیل حقوق مدنی شکل می‌گیرند. مدرنیسم در ظاهر، وحدتی را در

جهانی به وجود می‌آورد که مبتنی بر تفرقه و تضاد است. ایجاد بازارهای جهانی اندیشه انسان را به مصرفی شدن سوق می‌دهد و قدرت تفکر را از او سلب می‌کند.

فروپاشی خانواده و تشتت آرای ذهنی و درونی سبب می‌شود تا انسان معاصر برای تحصیل یک چیز، چیزهای بسیاری را از دست بدهد. در نتیجه حماسه درونی که مولانا به آن اعتقاد دارد، محکوم به شکست خواهد بود و رهنمودهای مولانا از خلال حکایت‌ها و تفویض تجربه‌ها به تدریج کمرنگ شده و اثر خود را از دست خواهد داد و انسان را به سوی اضطراب و تشتت خاطر پیش خواهد برد. به زعم مولوی انسان معاصر با نبرد با نفس یا درون خود می‌تواند حماسه‌ای بیافریند و با سفر از جهان ماده به عالم معنا راهی به سوی سعادت خود بگشاید.

یکی از نشانه‌های حماسه عرفانی در حکمت حکیم فردوسی همانا «فره» ایزدی است. نیز خردمندی، روشن‌دلی، بینادلی، پیوستگی با شخصیت‌های قدسی از رموز حماسه عرفانی در شاهنامه به حساب می‌آید. قلب، دل، روح و یا درون انسان مرکز تهذیب و پالایش است؛ پالایش نفس از دیو، سیاهی، پلشتی و بیگانگی از ایزد پاک.

پی‌نوشت:

برای درک سرنوشت سیزیف باید به کتاب زیر مراجعه کرد:

- کامو، آلبر. (۱۳۹۶). *افسانه سیزیف*، ترجمه مهستی بحرینی، تهران: نیلوفر



فهرست منابع

- قرآن مجید.

- برمن، مارشال. (۱۳۹۲). *تجربهٔ مدرنیته*، ترجمهٔ مراد فرهادپور، تهران: طرح نو.
- تافلر، الوین. (۱۳۵۸). *موج سوم*، ترجمهٔ شهین دخت خوارزمی، تهران: علم.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۲). *دیوان حافظ*، تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران: خوارزمی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲). *ارزش میراث صوفیه*، چاپ پنجم، تهران: سپهر.
- سرامی، قدمعلی. (۱۳۷۳). *از رنگ گل تا رنج خار*، تهران: علمی و فرهنگی.
- سعدی. (۱۳۸۷). *بوستان*، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ نهم، تهران: خوارزمی.
- عطار (۱۳۸۳)، *منطق الطیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی.
- غزالی، ابوحامد امام محمد. (۱۳۹۳). *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، ۸ جلدی، تهران: مرکز دایره‌المعارف اسلامی.
- فروزان فر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۸). *احادیث مثنوی*، تهران: امیرکبیر.
- قبادی، حسینعلی. (۱۳۸۱). «حماسه عرفانی، یکی از انواع ادبی در ادبیات فارسی». *نشریه پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. بهار و تابستان ۱۳۸۱. شماره ۱. صص ۱-۲۰.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۱). *رسالهٔ قشیری*، تصحیح و استدراکات استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کامو، آلبر. (۱۳۹۶). *افسانهٔ سیزیف*، ترجمهٔ مهستی بحرینی، تهران: نیلوفر.
- محمد بن منور. (۱۳۸۶). *اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- مجلسی، محمد تقی. (۱۳۶۸). *بحارالانوار*، ترجمهٔ ابوالحسن مولوی همدانی، تهران: گنجینه.

- ملاصدرا. (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تحشیه سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- مولانا جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۹۲). *کلیات شمس تبریزی*. تصحیح و طبع بدیع الزمان فروزانفر، تهران: دوستان.
- مولانا جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۷۸ الف). *فیه ما فیه*. تصحیح حسین حیدرخانی، تهران: سنایی.
- مولانا جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۷۸). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: ققنوس.
- نفیسی، سعید. (۱۳۶۸). *سرچشمه تصوف در ایران*، تهران: فروغی.
- نیکلسون، رینولد آلن. (۱۳۷۲). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- نیکلسون، رینولد. (۱۳۶۶). *عرفان اسلام*، ترجمه ماه دخت بانو همایی، تهران: هما.
- نیکلسون، ریتا. (۱۳۹۹). *زمینه روان شناسی هلیگارد*، ترجمه رضا زمانی و مهرداد بیگ، تهران: رشد.

References

- The Holy Quran.
- Berman, Marshall. (2013). *The Experience of Modernity*, trans. Morad Farhadpour, Tehran: Tarhe no.
- Tafler, Elvin. (1980). *The third wave*, tran. Shahin Dokht Kharazmi, Tehran: Elam.
- Hafiz. (1983). *Divan*, Ed. Parviz Natel Khanlari, Tehran: Kharazmi.
- Zarrinkhob, Abodolhossein. *Arzesh Miras Sofiye*, (1983). 5th ed, Tehran: Sepehr.
- Sarami, Gadhamali. (1994). *From the color of the flower to the pain of the thorn*, Tehran: Elmi & Farhangi.
- Saadi. (2008). *Bustan*, Ed. Dr. Gholam Hossein Yousefi, 9th ed, Tehran: Kharazmi.
- Attar (2013), *Al-Tir logic*, introduction, correction and notes by Dr. Mohammad Reza Shafiei Kodkani.



- Ghazali, Abu Hamid Imam Mohammad. (2014). *Kimiya-e Saadat*, by Hossein Khadiv Jam, Tehran: Elmi And Farhangi.
- Corbin, Henry (1971) *En Islam Iranian, aspects spirituels et philosophiques*, Paris.
- Ferdowsi, Abulqasem. (2007). *Shahnameh*, Ed. Jalal Khaleghi-Motalaq, 8 volumes, Tehran: Islamic Encyclopedia Center.
- Forouzan Far, Badi'at al-Zaman. (1982). *Ahadise Masnavi*, Tehran: Amirkabir.
- Qobadi, Hossein Ali. (2002). "Mystical epic, one of the literary types in Persian literature". *Persian language and literature research journal*. Spring and Summer 2011. No. 1. pp. 1-20.
- Qashiri, Abolghasem. (1982). *Resaleh Qosheyriyeh*, correction by Badi al-Zaman Forouzan Far, Tehran: Elmi And Farhangi.
- Camus, Albert. (2017). *The Myth of Sisyphus*, trans. Mahasti Bahraini, Tehran : Niloufar.
- Mohammad Ebn Munawwar. (2007). *Asraro Tawhid in the authorities of Sheikh Abi Saeed*, Ed. Mohammad Reza Shafiee Kadkani, Tehran: Agah.
- Majlisi, Mohammad Taqi. (1989). *Baharalanvar*, trans. Abolhassan Molavi Hamedani, Tehran: Ganjineh.
- Mulla Sadra. (2003). *The Evidence of Godliness in the Methods of Behavior*, corrected and annotated by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Qom: Bagh Ketab.
- Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi. (2008). *Masnavi*. Ed. Reynold Nicholson. Tehran: Ghoghnos.
- Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi. (2013). *Divan Shams Tabrizi*. Correction and printing by Badi' al-Zaman Forouzanfar, Tehran: Dostan.
- Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi. (2008A). *Fihe Ma Fih*. Ed. Hossein Heydar Khani, Tehran: Sanaei.
- Nafisi, Saeed. (1989). *The Origin of Sufism in Iran*, Tehran: Foroughi.
- Nicholson, Reynold Allen. (1993). *Islamic Sufism and the Relationship between Man and God*, trans. Dr. Mohammad Reza Shafiee-Kadkani, Tehran: Sokhan.
- Nicholson, Reynolds. (1987). *Mysticism of Islam*, trans. Mahdokht Banoo Homayi, Tehran: Homa.
- Nicholson & Rita. (2019). *The Background of Heligard Psychology*, trans. Reza Zamani and Mehrdad Beig, Tehran : Roshd.