

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۶، شماره ۶۲، زمستان ۱۴۰۳، صص ۳۶۶-۳۴۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۴

(مقاله پژوهشی)

DOI:

بررسی عوامل بازدارنده خودشکوفایی بر اساس نظریه راجرز (با گذری بر منطق الطیر عطار و مثنوی مولوی)

فاطمه لطفی هروی^۱، دکتر رضا اشرفزاده^۲

چکیده

تلاش جهت شناسایی ابعاد وجودی انسان، قدمتی بس کهن دارد. در این راستا، هر یک از شاخه‌های علم، فراخور بن مایه‌های تئوریک خویش، به واکاوی جنبه‌ای از مختصات درونی و بیرونی بشر پرداخته‌اند که دستاورد آن هنوز ناچیز می‌نماید. راجرز، عطار و مولوی از جمله بزرگانی هستند که محوریت آثارشان مبتنی بر مقوله انسان شناسی است. هدف نهایی آن‌ها نیل انسان به کمال مطلق و تعالی می‌باشد. در این مسیر عوامل بازدارنده‌ای چون، ذهن تدافعی، من خود پندار، خود ستیزی، تعلق محوری و انجماد اندیشه انسان را از رسیدن به رستخیز تکاملی خویش دور می‌دارد. معرفی علل بازدارنده خود شکوفایی بشر، از طریق بررسی نظریه راجرز و اندیشه عطار و مولوی، مورد اهمیت است که این جستار، به آن پرداخته است. بررسی آثار این بزرگان، به شناسایی ابعاد ناشناخته انسان کمک می‌نماید. روش کاوش فوق (توصیفی - تحلیلی) می‌باشد. پرسش اصلی این تحقیق، مبین این مسئله است که آیا با تعمق تطبیقی بر نظر راجرز و اندیشه عطار و مولوی می‌توان عوامل بازدارنده خود شکوفایی بشر را شناسایی کرد؟ نتایج آن نشان می‌دهد که دو مقوله روان‌شناسی و عرفان، تواما قادر به معرفی جنبه‌های باز دارنده وجود آدمی در مسیر وصول به تعالی می‌باشند.

واژه‌های کلیدی: انسان‌گرا، خود شکوفایی، راجرز، روان‌شناسی، عطار، مولوی.

^۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران.

flotfi1393@gmail.com

^۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران. (نویسنده مسؤول)

drreza.ashrafzadeh@gmail.com



مقدمه

انسان مرکز توجه دو علم عرفان و روانشناسی است. وجوه مشترک همه آن‌ها نوید وقوع آینده‌ای عاری از نقص برای بشر می‌باشد. راجرز در حیطه روانشناسی انسان‌گرا و عطار و مولوی در زمینه عرفان به بررسی هویت بشر می‌پردازند. تبیین خصایل مادی وجود بشر و واکاوی جسم وی به همراه تحلیل ساختاری روان و رفتار او موضوع علم روانشناسی انسان‌گرا می‌باشد. هم چنین تعمق بر روح و معرفی و کشف زوایای پنهان آن و بررسی مراتب تعالی، از وظایف علم عرفان است. مبرهن است که جهت معرفی عوامل بازدارنده خودشکوفایی انسان، بررسی توأمان جسم و روح امری اجتناب‌ناپذیر است. تاکید بر بالقوه نیک و بایسته بودن انسان مدلول دستاوردهای مشترک نظریه‌های راجرز، عطار و مولوی است. آن‌ها معتقدند تلواسه‌ای گریزناپذیر وجود انسان را از بدو تولد تا وقوع مرگ در بر می‌گیرد. نگرانی آنان از نفوذ نیروهای ویرانگر در جای جای آثارشان به وضوح دیده می‌شود. گوشزدهای پیاپی راجرز، عطار و مولوی در بررسی عوامل فوق تا ریشه‌کن نمودن آنان در مسیر این پویش تامل‌برانگیز است. کارل راجرز (۱۹۶۱) از جمله روان‌شناسان انسان محور است. او بر این باور است که عرصه کمال انسانی مبسوط است و فرجامی برای آن متصور نیست. اظهار احساسات لازمه کمال انسانی است، و ناهمگن بودن آن مسبب خسران نیست، بلکه داشتن شخصیتی کاریزماتیک، ثابت و استوار که در موقعیت‌های مختلف بر اساس قوه تشخیص و ندای منتزع از ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه خود عمل کند، شاخصه اصلی تداوم آن می‌باشد. شیخ فریدالدین عطار نیشابوری عارفی است که بن‌مایه اصلی همه آثارش بر درد و عشق استوار می‌باشد. او عارفی است که خود بر رموز سیر و عزیمت آگاه است و پرندگان منطق‌الطیر هرکدام نمودار یک نقش و کنش می‌شوند تا دلواپسی‌های آدمی را ترسیم کنند. مولانا جلال الدین محمد بلخی، عارفی است که در حیطه روانشناسی از مهارت بی‌بدیلی برخوردار است. بانگ بینش و معرفت از ابیات مثنوی شنیده می‌شود و پنداره‌ها در قالب چند معنایی جلوه‌گری می‌کند. هم چنین لازم به ذکر است که نحله‌های ابتدایی مکتب ادبی سوررئالیسم نیز برای اولین بار در کلام او صورت یافته است. اهداف پژوهش عبارتند از:

- ۱- بررسی ابعاد وجودی انسان از دیدگاه دو علم روانشناسی (نظر راجرز) و عرفان (اندیشه عطار و مولوی).

۲- معرفی عوامل بازدارنده خود شکوفایی در انسان.

پیشینه تحقیق

جایگاه انسان مورد تاکید علوم مختلف است. بنابراین مقالات فراوانی در این زمینه نگاشته شده است. اما کاوشی که مستقلاً به بررسی تطبیقی نظریه‌های راجرز و آثار عطار و مولوی در زمینه عوامل بازدارنده خودشکوفایی در انسان پردازد، اشاره نشده است. در این راستا پژوهش‌های مجزایی در ارتباط با مبحث خودشکوفایی وجود دارد که به شرح ذیل بیان می‌گردد:

۱- ظهیری ناو، بیژن و دیگران (۱۳۹۵)، نقد و بررسی نمودهای خود شکوفایی در منطق‌الطیر عطار بر اساس نظریه راجرز، بوستان ادب، ش ۳، صص ۹۵-۱۱۲.

۲- حیدری، حسین و کاردوست فینی، خدیجه (۱۳۹۲)، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های انسان‌شناسی مزلو و و مولوی با تاکید بر خودشکوفایی، پژوهش‌نامه عرفان، ش ۹، صص ۲۹-۶۰.

در دو مقاله فوق، آثار عطار و مولوی بر مبنای الگوی خود شکوفایی راجرز و مزلو مورد بررسی قرار گرفته‌اند. اما در هیچ یک از آنان مبسوط به عوامل بازدارنده خود شکوفایی و نتایج حاصل از آن اشاره نشده است که جستار پیش رو به این مقوله می‌پردازد.

روش تحقیق

شیوه این پژوهش توصیفی - تحلیلی و جمع‌آوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای است.

مبانی تحقیق

روان‌شناسی انسان‌گرا

در قرن بیستم انقلابی بزرگ در زمینه روان‌شناسی رخ می‌دهد. سه جریان روان‌کاوی، رفتارگرایی و انسان‌گرایی از نتایج حاصل از آن می‌باشد که بنیاد تفکرات پدیدارشناختی و اصالت وجود را در بر دارد. در این راستا، روان‌شناسان از جمله فروید، انسان را در حیطه غرایزش محدود و محصور می‌نمایند. رفتارگرایان به محیط ارج و اعتبار می‌بخشند و محیط را عامل اصلی رفتاری می‌دانند و دیگر انسان‌گرایان که فراتر از آن چیزی که رفتارگرایان و روان‌کاوان به انسان نگریسته‌اند در انسان تامل می‌کنند. (ر.ک: شاملو، ۱۳۸۸: ۱۳۹) مکتب انسان‌گرایی انسان را در مرکز خود قرار می‌دهد و او را بسیار ارج می‌نهد. انسان‌گرایان بر این

باورند که انسان توانایی و استطاعت رشد را در خود دارد و با اهتمام، بالقوه باطنی را می‌تواند فعلیت بخشد. از اندیشمندان برجسته این مکتب می‌توان به آبراهام مزلو و کارل راجرز اشاره نمود. (ر.ک: نجفی و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۵۴)

خودشکوفایی: مفهومی که اغلب روانشناسان انسان‌گرا در پی آن می‌باشند، خودشکوفایی است. رسیدن به کمال همواره مورد توجه عارفان و روانشناسان به خصوص روان‌شناسان انسان‌گرا می‌باشد. فرایند خودشکوفایی زمانی رخ می‌دهد که توجه فرد به حفظ و اعتلای خود باشد، و این فرایند شخص را در جهت غنای درونی، کفایت و شایستگی سوق می‌دهد. (ر.ک: کارور و شی‌یر، ۱۳۸۷: ۴۸۶) آبراهام مزلو در حوزه خودشکوفایی یک هرم سلسله مراتبی را عرضه می‌کند که در قسمت نازل آن، نیازهای بیولوژیک اولیه انسان قرار دارد، و در عالی‌ترین کانون هرم، مولفه خودشکوفایی مشهود است. (ر.ک: گنجی و گنجی، ۱۳۹۱: ۸۰۵-۸۰۸) راجرز براین باور است که افراد گرایش ذاتی برای بهبود خویش و شکوفایی دارند. ایشان به خوبی دریافته‌اند که حرکت به سوی کمال بدون رنج میسر نیست، پس استقامت را لازمه رفعت دانسته‌اند و از سویی تجربیات تهدید کننده و یاری‌گر انسان را احاطه کرده است، و تکلیف انسان، شناسایی نیروهای مخرب و حرکت به سوی کمال است. (ر.ک: شولتز و شولتز، ۱۳۸۷: ۳۷۲-۳۷۳)

بحث

راجرز اصطلاح «انسان با کنش کامل» را برای بالاترین مرحله شکوفایی تبیین می‌کند. انسان‌هایی که به تحقق خود دست یافته‌اند، شهادت لازم برای رو به روشن شدن با تجربیات جدید را دارا می‌باشند و از آزادی، آفرینشگری، نوآفرینی، اعتماد به ارگانیزم خود و زندگی هستی‌دار برخوردارند و به راستی خودشان هستند و هر لحظه اسیر رنگ‌ها نمی‌شوند. نقاب و صورتک ایشان را مستور نمی‌گرداند و در تقابل انسان‌های تدافعی هستند که هم‌چون انسان‌های با کنش کامل و خودشکופا نمی‌باشند. (ر.ک: شولتز، ۱۳۸۶: ۴۸-۴۵۴) عطار و مولوی به موانع خودشکوفایی توجه داشته‌اند. عطار هدهدی می‌شود که خواهان رسیدن به اوج و تعالی است، بی‌شک عواملی، بازدارنده مسیر رفعت است. تشویش‌ها و پریشانی‌ها در کالبد پرندگان خودنمایی می‌کند. پرندگان هرکدام نماینده پنداری می‌شوند تا تلواسه‌های آدمی را به تصویر بکشند. عطار با ظرافت ترس و اضطراب را در قالب پرندگان از روبه رو شدن با تجربیات

جدید، تردیدها، دل‌بستگی و وابستگی‌هایی که به‌سختی می‌تواند آن‌ها را رها کند، بیان کرده است. او دریافته است گذرگاه تعالی صعب و دشوار است و شرط رسیدن نادیده گرفتن و گذشتن از علایق تصنعی و آشوب‌های درونی است. او نقاب‌ها را دریافته است، و روبندهایی که هر یک از پرندگان بر سیمایشان نمایان است تا خود را در پس ناتوانی، سستی و گاهی غرور و تکبرهای خیالی مستور گردانند. عطار از زبان هدهد بانگ برمی‌آورد تا خود و دیگران را متنبه گرداند و با گفتارش داعیه عزیمت را مهیا کند. مولوی در مثنوی از انسان غریبی یاد می‌کند که از ملجا خویش دور شده و اندکی در این مقام توقف کرده است. او رغبتش برای حرکت و میل به تعالی را در مثنوی به تصویر کشیده است. او از خطرات مسیر و عوامل بازدارنده‌ای که سد راه است می‌گوید، و در قالب حکایت‌های دلنشین انسان را بیدار می‌گرداند.

موانع خودشکوفایی در اندیشه عطار و مولوی براساس نظریه راجرز

ذهن تدافعی

راجرز آزادی تجربی، در گذر فرایند رشد را لازمه تعادل شخصیت دانسته است. افراد خودشکופا و کارآمد خود را می‌پذیرند و از رویرویی با موقعیت‌های جدید هراسی ندارند و می‌توانند آن را صادقانه تجربه کنند (ر.ک: گنجی و گنجی، ۱۳۹۱: ۷۷۶-۷۷۷) و نقطه مقابل آن انسان ایستا است که انعطاف‌پذیر نیست و در برابر تجربیات جدید حالت تدافعی به خود می‌گیرد. (ر.ک: شولنس، ۱۳۸۶: ۵۰) مثنوی معنوی و منطق‌الطیر عطار نیشابوری رساله عزیمت و سیر است. اهتمام مولانا و عطار بر رفعت و بلند پایگی است. ایشان مجاهدت می‌کنند تا گوش هوش آدمی را متنبه سازند. مولوی انسان را به روان و جاری بودن سفارش می‌کند و نمود تحرک و جنبش در مثنوی مشهود است.

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم به حیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
جمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک پر و سر

(مولوی، ۱۳۸۳: ۳/۳-۳۹۰۱)

مجاهدت مولانا برای سیر و عزیمت قابل تأمل است و در کتابش، این نمود خودنمایی می‌کند. او نمی‌ایستد تا بانگ برآورد و خفتگان را بیدار نماید. او از سکون و ایستایی نیز یاد می‌کند که مردمان به آن خو گرفته‌اند و از سختی‌های مسیر در هراسند. مولانا در فرجام دفتر

اول مثنوی، گویی دیگر آمادگی برای حرکت ندارد و سکون را تجربه می‌کند. او اظهار می‌کند که سخشن خاک آلود است و از واژه خاک که نمود قرار و سکون است یاد می‌کند.

سخت خاک آلود می‌آید سخن آب تیره شد سر چه بند کن
تا خدایش باز صاف و خش کند آنکه تیره کرد هم صافش کند

(همان/ ۲/۱-۴۰۰۱)

مولوی در حکایت بط بچگان که مرغ خانگی آن‌ها را پرورش داد. از خشکی و دریا یاد می‌کند، خاک نمودار قرار است و از آن سو آب مظهر نوسان و بی‌قراری. او از بط سخن می‌گوید که با خشکی انس و الفت دارد، ولی جایگاه حقیقی او دریای موج و شکوهمند است که زمانی در این مقام توقف کرده است. او به انسانی اشاره دارد که گرفتار طبیعت و عادت است. مولوی نیز همچون راجرز به توانایی بالقوه آدمی اشاره دارد و این مساله را در اشعارش تأکید می‌کند.

تو بطنی، برخشک و برتر زنده‌یی نی چو مرغ خانه، خانه گنده‌یی
تو زکرمنا بنی‌آدم ش‌هی هم به خشکی، هم به دریا پا نهی

(همان/ ۳/۲-۳۷۷۲)

مولوی در حکایت نخچیران و شیر از خرگوشی زیرک یاد می‌کند، که نمادی برای جهد و تلاش است. او بیم روبرو شدن با موقعیت‌های جدید را ندارد و از طرفی نقطه مقابل او نخچیران است که از مواجه شدن با تجربیات جدید در هراسند، و پاسخ شان به خرگوش بیانگر این اندیشه است.

قوم گفتندش کای خرگوش‌دار خویش را اندازه خرگوش‌دار

(همان/ ۱/۱۰۰۵)

او از رونده می‌خواهد که از مساعدت سلیمانی برخوردار گردد، زیرا گذرگاه رفعت در ظاهر دریایی تسکین‌بخش است، اما در حقیقت مخوف و دهشت‌انگیز می‌باشد.

با سلیمان پای در دریا بنه تا چو داود آب سازد صد زره

(همان/ ۲/۳۷۸۱)

منطق‌الطیر عطار یک اثر نمادین است که هر یک از پرندگان نماینده افراد جامعه می‌باشند که در بندهای خودساخته محبوسند. (ر.ک: قاضی شکیب، ۱۳۷۴: ۱۵۰-۱۵۱) در منطق‌الطیر هدهد

سلیمانی می‌شود تا دل‌های راکد و ساکن را به جنبش و تحرک ترغیب کند. او مرغ سلیمان است که تیزبینی و عاقبت اندیشی از خصوصیات اوست. عطار او را آشفته دل معرفی می‌کند که چشم به راه است. شاید عطار می‌خواهد ترس هدهد را از عدم پذیرش در قالب پریشان نظری و بی‌قراری ذکر کند و از طرفی او امیدوار است که راهبری، برای دل‌های خسته و بی‌جنبش باشد.

هدهد آشفته دل پر انتظار در میان جمع آمد بی‌قرار
(عطار، ۱۳۷۳: ۴۳)

«طلب» اولین وادی طریقت است. طلب: در اصطلاح «جستجو کردن از مراد است، می‌خواهد تمام مطلوب را بیابد و تمام مطلوب را هم باید در وجود خود بطلبد و مرد این کار مردی عظیم است و درد این درد، دردی الیم است.» (سجادی، ۱۳۷۹: ۵۵۳) عطار اهتمام و تکاپو را شرط حرکت در این مسیر دانسته است، زیرا او بر این امر واقف است که، وادی طلب هر زمان محنت و رنج پذیرای رونده می‌شود و در هرنفس صد بلا همراه اوست. (رک: عطار، ۱۳۷۳: ۲۱۵)

عطار میل به ایستایی و تشویش پرندگان برای روبرو شدن با موقعیت‌های جدید را با ظرافت به تصویر می‌کشد. او از بط سخن می‌گوید که پاکیزه منظر است و بسی با آب الفت دارد. بط در عیان ظاهر است و نماد طهارت را برای زیست برگزیده است، و نمونه انسان‌هایی است که حصول تجربه‌های جدید آنان را سراسیمه و آشفته حال می‌گرداند. بط هستی خویش را در صیانت موقعیت فعلی دانسته است.

چون مرا با آب افتاده است کار از میان آب چون گیرم قرار
(همان: ۵۵)

کبک از اشتیاق گوهر دلخوش است و عطشی سراسر وجودش را فرا گرفته است. سرخی چشمانش گواهی بر چشم به راهی او برای گوهر کان است و گویی آشنایی جز گوهر نمی‌شناسد، و برای قدم نهادن در راه، اظهار بی‌میلی می‌کند.

عشق گوهر آتشی زد در دلم بس بود این آتش خوش حاصلم
(همان: ۵۶)

البته کبک تا حدی این ایستایی خویش را دریافته است، واز بلاتکلیفی سخن می گوید، و از رهاکردن موقعیت فعلی پریشان است.

در میان سنگ و آتش مانده‌ام هم معطل هم مشوش مانده‌ام
(همان: ۵۶)

۳۵۲

من خودپندار

انسان گاهی در ارتباط با دیگران صورتکی بر چهره می‌نهد و مقصودش تاثیرگذاری بیشتر است. البته این امر مشکل‌ساز نخواهد بود، مگر زمانی که فرد از خود واقعی‌اش بیگانه شود. (ر.ک: شاملو، ۱۳۸۸: ۵۰) انسان تدافعی در نقش‌ها مستور می‌شود، زیرا شالوده فکری انسان تدافعی بر اساس پیش داوری می‌باشد. (ر.ک: شولتز، ۱۳۸۶: ۵۰) و به این اعتبار که خود را نپذیرفته و برای نمایاندن ناپسند می‌داند در پس نقاب پنهان می‌شود و خودی را نشان می‌دهد که او نیست. (ر.ک: راجرز، ۱۳۶۹: ۱۷۹-۱۸۰) یکی از عواملی که بسیاری از عرفا و به خصوص مولوی به آن توجه دارد دوری از نقاب تکبر و غرور است، زیرا انسان متکبر خود را فراتر از آن چیزی که هست می‌پندارد و نقابی ساختگی برچهره می‌نهد. قرآن کریم نیز انسان را از این صفت نهی کرده است. متکبرانه روی از مردم برمگردان. (لقمان/۱۸) مولوی در حکایت باز و خانه کمپیرزن. از بازی سخن می‌گوید که در گسترده سپهر بال می‌گستراند و قرارگاهش دست سلطان است، اما کاستی‌های او محنت و رنج را به ارمغان می‌آورد. او گرفتار آفت غرور می‌شود و بر بندگی خویش می‌نازد و نقاب تکبر و خودبزرگ بینی برچهره می‌زند. او چندی از تنعم بی بهره می‌شود و ناخوشی مهمان او می‌شود.

چون ترا ذکر و دعا دستور شد زآن دعاکردن دلت مغرور شد
(مولوی، ۱۳۸۳: ۳۳۹/۲)

علاج غرور و تکبر در انابت و پشیمانی است. شرط تسلیم شدن روی گردانی از نقاب‌های باطل است که هر زمان در نمودی جلوه می‌کند.

باز گفت ای شه پشیمان می‌شوم توبه کردم نومسلمان می‌شوم
(همان/۳۴۳/۲)

او انسانی که ظرف سفالین وجودش را هیچ می‌انگارد و نقاب‌ها و سترهایی که وجودش را فرا گرفته می‌شکند، می‌ستاید، زیرا این شکستن عین صواب و راستی است.

ای زغیرت بر سبو سنجی زده و آن شکستت خود درستی آمده
(همان/ ۲۸۶۶/۱)

نقاب‌ها گاهی اضطراری است که فرد دانسته برای تعامل با دیگران برچهره می‌زند و گاهی اجباری که در برابر چشم‌داشت دیگران روبندی بر صورت می‌نهد و آنچنان از خود بیگانه می‌گردد که تسلیم نقش می‌شود. (ر.ک: عبدالملکی، ۱۳۸۷: ۴۱-۴۲) توصیه مولوی به کنار زدن صورتک‌های ساختگی است، اما او نیز از نقاب استفاده کرده است، تا خود را به نگاره‌ای دیگر جلوه کند. مهجور شدن از خود حقیقی همواره نکوهیده است، ولی گاهی مولوی روبندی آگاهانه بر رخساره می‌نهد و خود را دگرگونه نشان می‌دهد. او متوجه این امر می‌باشد، اما مصلحت خویش را درگزینش این سلوک دانسته است. آنجا که بیان می‌کند: من از شیرینی عبوس و رو ترش هستم و از بسیاری گفتار و سخن زبان در کام گرفته‌ام.

من ز شیرینی نشستم رو ترش من ز پری گفتارم خموش
(مولوی، ۱۳۸۳: ۱۷۶۰/۱)

اواخرسندی و رضایت خاطر خویش را از منشور سرنوشت در پیکره متمایز نمایش می‌دهد. او شاد است ولی رخساره‌اش عبوس و تند مزاج است.

خوش دلم در باطن از حکم زبر گرچه شد رویم ترش کالحق مر
(همان/ ۱۵۷۸/۶)

مولوی از دنباله‌روی و پیروی جاهلانه سخن می‌گوید و نقابی که افراد بر چهره می‌زنند، تا همرنگ دیگران شوند و ایشان را اجابت کنند. او در حکایت صوفی و خانقاه، در تمه داستان نگرش خویش را از این مساله بیان می‌کند.

مر مرا تقلیدشان بر باد داد که دو صد لعنت بران تقلید باد
(همان/ ۵۶۳/۲)

مهم‌ترین هدف انسان آرزومند، «فرایند شدن» است. اهتمام انسان خودشکופا در کنار زدن صورتک‌های ساختگی است که فرد را از خویش بیگانه ساخته است. (ر.ک: راجرز، ۱۳۶۹: ۱۱۷-۱۱۸) عطار در منطق‌الطیر، هدهد را برمی‌گزیند که تیزبین و عاقبت‌اندیش است، او روبندی بر رخسارش نیست و آشنای خویش است. او توانایی‌ها و سستی‌های خویش را

دریافته است، و خود را همسفر سلیمان معرفی می‌کند که عرصه عالم را پیموده و پادشاه خویش را دانسته است.

پادشاه خویش را دانسته‌ام چون روم تنها چو نتوانسته‌ام
(عطار، ۱۳۷۳: ۴۵)

هدهد در جستجوی چیست؟ او می‌خواهد منیت را به ما تبدیل کند و می‌داند مسیر تعالی، صعب و توان فرسا است، او هر کدام از پرندگان را گرفتار نقابی یافته است. هر یک می‌خواهند حجابی بر چهره نهند، زیرا با آن خو گرفته‌اند. هدهد پرندگان را گاهی در پس نقاب ضعف و سستی می‌بیند و زمانی با روبندی از تکبر و غرور می‌یابد که دیگران را هیچ می‌انگارد. برخی از پرندگان وجود خویش را منوط، به انس و الفت یافته‌اند و هویتی برون از باورهایشان برای خویش توصیف نکرده‌اند و هدهد با نهیبی درصدد بیداری ایشان بر می‌آید.

وارهید از ننگ خود بینی خویش تا کی از تشویر بی‌دینی خویش
(همان: ۴۵)

باز که نمونه‌ای از پرندگان است، از فرماندهی خویش تکبر و غرور می‌ورزد و خود را می‌ستاید، و نقاب غرور و تفاخر بر چهره می‌نهد.

سینه می‌کرد از سپه‌داری خویش لاف می‌زد از کله‌داری خویش
(همان: ۶۰)

و یا پرنده هما که در ادب فارسی نمادی از سعادت بوده است. هما نمونه کسانی است که عزلت می‌گزیند تا مورد توجه ارباب جاه قرار گیرد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۴۸-۴۹) هما پادشاهان را سایه پرورد خویش می‌بیند و با غرور و تکبر خسرو نشانی را کار خویش دانسته است.

آنکه شه خیزد ز ظل پر او چون توان پیچید سر از فر او
(همان: ۵۹)

هنر هدهد در آن است که با جدیت می‌خواهد پرندگان را به فراسوی نقاب رهبری کند و روبندی که از ضعف، سستی، غرور و... رخساره‌شان را فراگرفته محو و نابود گرداند. هدهد راهبر است تا با سی مرغ از یک یک وادی‌ها گذر کند و به دیار گم شدگی برسد. در این وادی نقاب خودبینی، خودستایی و.. رنگ می‌بازد و ناپیدا می‌شود.

دل درین دریای پرآسودگی می نیابد هیچ در گم بودگی
(عطار، ۱۳۷۳: ۲۵۶)

و به جایگاهی می‌رسند که نقاب‌ها فرو می‌ریزد.

خویش را دیدند سیمرغ تمام بود این سیمرغ سی مرغ مدام
(همان: ۲۷۵)

خودستیزی

انسانی که به جنبه‌های وجودی خویش وقوف ندارد، تصمیم‌هایش سست و بی‌اساس است. انسان تدافعی به این اعتبار که اموری رفتارش را هدایت می‌کند و از پندار و تفکر مردم در هراسند، نظرش استوار نیست. (ر.ک: شولتس، ۱۳۸۶: ۵۲) اعتماد به نفس پندار فرد نسبت به خویش است. تصویری که فرد برای خویش ترسیم کرده است و آن شخصیتی که فرد همواره خواهان رسیدن به آن می‌باشد. (ر.ک: گروه مترجمان، ۱۳۸۱: ۱۱-۱۲) در منطق‌الطیر عطار هدهد نمونه انسان‌هایی است که به خودباوری رسیده است، و خود را قاصد و رسول سلیمان معرفی می‌کند. او به خود اعتقاد و اطمینان دارد، که بر رموز واقف است.

ای مرغان منم بی‌هیچ ریب هم برید حضرت و هم پیک غیب
آنکه بسم‌الله در منقار داشت دور نبود گر بسی اسرار یافت
(عطار، ۱۳۷۳: ۴۴)

نقطه مقابل خودباوری، خودستیزی است. انسان خودستیز به انکار خویش می‌پردازد. پرندگان منطق‌الطیر، هریک از اعتماد به خود بی‌بهره‌اند، اگر چه گاهی چون هما و باز نقاب غرور بر سیمایشان نمایان است، اما آن‌ها نیز به خود باوری نرسیده‌اند. احساس کهتری و خودکم بینی از جمله عواطف است، و زمانی تامل برانگیز است که انسان از خود غافل، باطنی احساس حقارت کند و به خود واقعی ننهد و پست انگارد. (ر.ک: طاهری، ۱۳۸۵: ۶-۹) عطار صعوه را نماد کسانی معرفی می‌کند که از احساس حقارت رنج می‌برند و به خود باوری نرسیده‌اند.

من نه پردارم نه پا نه هیچ چیز کی رسم در گرد سیمرغ عزیز
در وصال او چو نتوانم رسید بر محالی راه نتوانم برید
(عطار، ۱۳۷۳: ۶۶)

اعتماد به نفس و پذیرش خود در خاطر پرندگان تیره و تاریک است. ایشان ضعف‌های

خویش را نظاره می‌کنند و از قابلیت‌های خویش بی‌خبرند.

ما همه مشتی ضعیف ناتوان بی‌پر و بی‌بال بی‌تن نه توان
کی رسیم آخر به سیمرغ رفیع بر محالی راه نتوانم برید
(همان: ۶۹)

هدهد ترس پرندگان را دریافته است و اعمال و گفتار پرندگان را ناشی عدم خودباوری می‌داند.

هدهد آنگه گفت کای بی‌حاصلان عشق کی نیکو بود از بد دلان
(همان: ۶۹)

مولوی در حکایت هدهد و سلیمان، هدهد را نمونه انسان‌هایی معرفی می‌کند که از اعتماد به نفس برخوردار است. او هنر خویش را بر سلیمان عرضه می‌کند و آگاهی خویش را برای یافتن آب لشکریان، ناگزیر و ضروری می‌داند.

بنگرم از اوج با چشم یقین من بینم آب در قعر زمین
(مولوی، ۱۳۸۳: ۱۲۱۷/۱)

یکی از آسیب‌های اخلاقی حسادت و رشک می‌باشد. انسان حسود تحمل ترقی و ارتقا دیگران را ندارد و در پی آزار و لطمه زدن به دیگران است. درست است که انسان رشک‌ورز دیگرستیز است، ولی می‌توان این گونه تعبیر کرد که انسان حسود ابتدا خودستیز است، زیرا با عدم خود باوری، شعله دیگرستیزی را برمی‌افزاید. زاغ در داستان هدهد و سلیمان تلاش می‌کند تا شایستگی هدهد را لاف و گزاف معرفی کند.

زاغ چون بشنود آمد از حسد با سلیمان گفت کوکز گفت و بد
از ادب نبود به پیش شه مقال خاصه خود لاف دروغین و محال
(همان: ۱۲۲۱/۱)

مولوی در حکایت پادشاه ظالم جحود که نصرانیان را می‌کشت. وزیری را به تصویر می‌کشد که می‌توان آن را نمونه انسان خودستیز معرفی کرد. او راغب است تا تفکرش را اثبات کند و برای تثبیت این امر به خویش آسیب می‌رساند و پس از آن در پی خسارات رساندن به دیگران است.

گفت ای شه گوش و دستم را ببر بینی‌ام بشکاف و لب در حکم مر
(همان: ۳۴۳/۱)

مولانا از یوسف یاد می‌کند، که وجاهت و جمالش جهانی را دلباخته خویش ساخته است، ولی این حسن برای برادران یوسف بی‌فایده و بیهوده است. اخوان یوسف نمونه انسان‌هایی هستند که به خودباوری نرسیده‌اند و مجاهدت برای اعتلا نمی‌کنند و به ستیز و مجادله می‌پردازند.

حسن یوسف عالمی را فایده گر چه بر اخوان عبث بد زایده
(همان/۲/۱۰۷۳)

مولانا رشک و حسادت را کاستی و کمبود می‌داند، زیرا انسان حسود به تخریب شخصیت خویش پرداخته است و سپس در صدد ویران کردی دیگری برمی‌آید و از همه نقص‌ها بدتر می‌باشد.

تو حسودی کز فلان من کم‌ترم می‌فزاید کم‌تری در اخترم
خود حسد نقصان و عیبی دیگر است بلکه از جمله کمی‌ها بتر است
(همان/۲/۵-۸۰۴)

تعلق محوری

انسان تدافعی از احساس آزادی عمل بی‌بهره است. ایشان تسلط بر زندگی ندارند و بر این باورند که عوامل و موقعیت‌هایی رفتارشان را هدایت می‌کند که در گستره اختیارشان نیست. افق دید انسان‌های متکی محدود و محصور است. (ر.ک: شولتس، ۱۳۸۶: ۵۲-۵۳) تعلق محوری در ادب فارسی به وابستگی و دل‌بستگی‌هایی توجه دارد که مترصد رونده است. بی‌شک در عرفان وقتی عشق را می‌جویند همان عشق حقیقی و ذات ازلی است و دیگر شیفتگی را جزمجاز نمی‌پندارند. البته گاهی عشق‌های ظاهری ممدوح است و گاهی مذموم که این مساله را باید در منشا آن جست. (حسینی‌کازرونی، ۱۳۷۴: ۱۲) در مکتب عرفان عشق از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. عشق ودیعه‌ای الهی است که خالق یکتا آن را بر جان متلاطم انسان‌ها می‌افشاند و آنها را سرمست می‌کند. عرفا و به خصوص مولوی و عطار به این امانت الهی توجه بسیاری داشته‌اند. مولانا بر این باور است که عشق به زمینیان، شهامت و جسارت گذر از شدت و صعوبت را می‌دهد تا دشواری‌ها را نبینند و به سمت تعالی گام بردارند و آن زمان که عشق با هوس و رنگ آمیخته می‌شود، از موانع اصلی تعالی و خودشکوفایی است.

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

(مولوی، ۱۳۸۳: ۲۰۵/۱)

مولوی در حکایت پادشاه و کنیزک از رنج کنیزک و عشق او به زرگر یاد می‌کند، او از عشقی می‌گوید که با رنگ آغاز می‌شود و با بی‌رنگی به پایان می‌رسد و تعلقی که با هوس آمیخته می‌شود مانع حرکت، شکوفایی و تعالی است.

چونکه زشت و ناخوش ورخ زرد شد اندک اندک در دل او سرد شد

(همان/۱/۲۰۴)

رنگ‌ها در برابر چشمان خودنمایی می‌کند و دلبر انسان‌ها می‌گردد و این رنگ هر بار در جامه‌ای رخ می‌نماید و جلوه‌گری می‌کند، وگویی خصمی است که برای نابودی صاحبش می‌شتابد.

دشمن طاووس آمد پر او ای بسی شه را بکشته فراو

(همان/۱/۲۰۸)

گاهی انسان آینه‌ای می‌شود تا پرتویی از آن فروغ هستی‌بخش را نمایان کند و مجنونان را دلداد و مفتون گرداند. این عشق با وجود زمینی بودن آسمانی است.

ابلهان گفتند مجنون راز جهل حسن لیلی نیست چندان هست سهل

بهتر از وی صد هزاران دلربا هست همچون ماه اندر شهرما

گفت صورت کوزه است و حسن می می خدایم می‌دهد از نقش وی

(همان/۵/۸-۳۲۸۶)

گذرگاه عشق صعب و توان‌فرساست که شوریدگان و دل‌باختگانی را طلب می‌کند تا پا بر سرهستی خویش نهند و در برابر دشواری‌ها بردبار باشند. نفس بدفرمای در برابر عشق خودنمایی می‌کند و انسان را از حرکت باز می‌دارد. عطار نفس را اهریمنی پلید می‌داند که مسبب حبس انسان است و مانع سیر و عزیمت به سمت تعالی است. اندرزهایش قابل تأمل است. او پاسداری و نگهبانی از نفس را توصیه می‌کند، زیرا تنها راه همقدمی با سلیمان در بند داشتن عنان نفس است و تا زمانی که انسان گرفتار صفات پست حیوانی است، راه تعالی بسته است. او بیان می‌کند: ای انسانی که به شراب عشق الهی پاسخ مثبت و شایسته دادی و آن را با گوش جان نوشیدی، پس از آری گفتن به هر آنچه خلاف آن است و خوشایند نفس می‌باشد بی‌زاری بجو، زیرا بلی نفس، ورطه محنت و مشقت است و در گرداب، صواب را یافتن خیالی

ناصواب است. حرکت جانی می‌خواهد که پابرسر هوس‌ها گذارد و مسیر را طی کند. گاهی زیبایی‌ها انسان را به خود مشغول می‌کند و همچون سوداگری در آرزوی بهشت به انتظار می‌نشیند. عطار فریاد برمی‌آورد: ای انسانی که سرگشته و شیدای ماهی نفس می‌باشی تا چه زمانی می‌خواهی بر بدکرداری و غرض‌ورزی آن شکیبایی ورزی. این ماهی بد اندیش را معدوم گردان تا نیرو و استطاعتی بیایی که بر فراز بال بگشایی و رفعت را با تمام وجود لمس کنی. عاشقی و شیفتگی مردار دنیا حاصلی جز خمودگی و سکون ندارد و انسان را از سیر و دریافت معنی مهجور می‌گرداند و باز می‌دارد. (ر.ک: عطار، ۱۳۷۳: ۳۹-۴۲)

بسته مردار دنیا آمدی لاجرم مهجور معنی آمدی
هم زدنیاهم زعقبی درگذر پس کلاه از سر بگیر و در نگر
(همان: ۴۳-۴۲)

عطار بلبل را رمز انسان‌های عاشق‌پیشه معرفی می‌کند که این عشق آنان را اسیر خویش کرده و وجودش را وابسته به معشوق می‌داند. دلبری که خواستار آن است بارنگ‌ها او را می‌فریبد و هر نوبهار به جلوه‌گری می‌پردازد و او را واله و شیدای خویش می‌کند. بلبل اسیر رنگ‌های هر نوبهار است و نمی‌تواند فراتر از آن فکر کند.

چون کند معشوق من در نوبهار بوی مشک خویش بر عالم نثار
من بپردازم خوشی با او دلم حل کنم بر طلعت او مشکلم
باز معشوقم چو ناپیدا شود بلبل شوریده کم گویا شود
(همان: ۴۸)

دهد که این وابستگی و خواری را می‌بیند هشدار می‌دهد که خنده گل اگرچه تو را به خود دلبسته کرده و زیباست، ولی سد راه تو را برای حرکت شده است و بیان می‌کند: که عشق‌های ظاهری را رها کن که او به حال و روز تو می‌خندد و تو را به سخره گرفته است.
در گذر از گل که گل هر نوبهار بر تو می‌خندد نه در تو شرم‌دار
(همان: ۴۹)

انجماد اندیشه

انسانی که دارای انجماد اندیشه است، میل به آفرینندگی و زندگی خلاق ندارد. ایشان از آمادگی برای کسب تجربیات جدید و خود جوشی بی‌نصیب‌اند و از این که بتوانند زندگی‌شان

را پیش‌بینی کنند لذت می‌برند، زیرا از آزادی اندیشه برخوردار نیستند. (ر.ک: شولتز، ۱۳۸۶: ۵۴) انجماد: افسردن. جامد گردیدن (دهخدا، ذیل انجماد). در منطق الطیر همه مرغان به جز هدهد از انجماد اندیشه رنج می‌برند. هرکدام نماینده یک فکر می‌شوند تا ویژگی‌های نوع بشر را به تصویر بکشند و طبع و طبیعت خویش را اظهار کنند. او انسان را به تأمل دعوت می‌کند. ما ترس‌ها، نگرانی و دلواپسی را در رفتار و کردار مرغان مشاهده می‌کنیم. عطارد درمانگر است با به تصویر کشیدن نقص‌های پرندگان در پی درمان دردهای درونی انسان است. دردی که او را از حرکت و سیر بازدارد و به این زمین خاکی دلخوش می‌کند. او با زبان هدهد فریاد برمی‌آورد و همگان را به دگرگونه دیدن دعوت می‌کند. او خوب می‌داند راه تعالی طاقت‌فرسا است پس با سلاح عشق، این راه میسر است. عشقی که پای بر سر هستی گذاری و جانانه راه جانان را طی کنی. هدهد از انجماد اندیشه برخوردار نیست و ذهنش پویا است. پاسخ‌هایش برای رها کردن پرندگان از جمود فکری قابل تأمل است. این انجماد گاهی در بند صورت نمود می‌کند و هدهد آن را شهوت بازی‌ای حیوان صفت می‌داند.

گفت ای در بند صورت مانده پای تا سر در کدورت مانده
عشق صورت نیست عشق معرفت هست شهوت بازی ای حیوان صفت
(عطارد، ۱۳۷۳: ۱۴۵)

و گاهی در دل باختگی به گوهر طنازی می‌کند، و هدهد گوهر را سنگی می‌داند که با رنگ آمیخته است.

چون گوهر سنگی ست چندین کان مکن جز برای روی جانان جان مکن
(همان: ۵۸)

بیماری ضمیر و خاطر مصیبتی زیان‌بار است که هر بار در کسوتی خودنمایی می‌کند. این انجماد گاهی در لباس خودبینی و منیت ظهور می‌کند و زمانی در قالب رشک، تعصب، تعلق محوری و... تجلی می‌کند. مولوی در مثنوی انجماد اندیشه را در ضمن حکایتی بازگو می‌کند. او از عیسی (ع) می‌گوید که نفسی مسیحایی دارد و مردگان جسم را زنده می‌کند. او از گریختن عیسی از نادان سخن می‌گوید که بر فراز کوه می‌گریزد، زیرا بیماری دل از صعب‌ترین امراض است و انسان مبتلا به این ناخوشی دردش عظیم است. انسان دردمند ضمیر، بی‌شک به خود و دیگران لطمه می‌زند.

ابتلا رنجی ست کان زخم آورد احمقی رنجی ست کان زخم آورد
(مولوی، ۱۳۸۳: ۲۵۹۳/۳)

مولانا دلیل شکستن چراغدان حقیقت را کورانه حرکت کردن می‌داند. او اذعان می‌دارد که با فراگرفتن غرض در وجود آدمی، ادراک و فهم تاریک و تیره می‌شود. به این اعتبار که حجابی بر گوش نهاده شده است، گفتار حق را نمی‌شنود و بیهوده و باطل پاسخ می‌دهد.

ما که کورانه عصاها می‌زنیم لاجرم قنذیل‌ها را بشکنیم
ما چو کران ناشنیده یک خطاب هرزه‌گویان از قیاس خود جواب
(همان/۵/۲-۴۳۴)

مولانا در حکایت باز و جغدان. بازی رابه تصویر می‌کشد که در خرابه جغدان سکنی می‌گزیند، البته او ذکر می‌کند باز داستانش گم کرده راه است و قصد ماندن در خرابه جغدان را ندارد زیرا جایگاه او دست سلطان است. ولی جغدان از درک درست بی‌بهره‌اند و سخنان باز را جز مکر نمی‌پندارند. مولوی جغدان را نماد کسانی معرفی می‌کند که از آزادی اندیشه برخوردار نیستند و از زبان جغدان این اندیشه را بازگو می‌کند:

هر که این باور کند از ابلهی است مرغک لاغرچه در خورد شهی است
(همان/۲/۱۱۵۱)

روح اوج طلب آدمی بازی است با شکوه و خوی‌ها و خصلت‌های پریشان و نابسامان زاغی دون همت است، و این روان برازنده هر بار از کنش غیرمعقول خواهش‌ها نشانی بر رخساره دارد.

روح بازست و طبایع، زاغ‌ها دارد از زاغان و جغدان داغ‌ها
(همان/۵/۸۴۳)

برای وصول نگرش سالم و صواب حاجتمند وارستگی از همه علت‌ها و عیوبی است که هر بار در کالبدی خودنمایی می‌کند و با خلاصی از آن هر لحظه با شناخت و بینش جدید به نظاره هستی می‌نشیند.

دفع علت کن چو علت خوش شود هر حدیثی کهنه پشت نو شود
تا که آن کهنه برآرد برگ نو بشکفاند کهنه صد خوشه زگو
(همان/۳/۹-۲۶۹۸)

و در فرجام سخن عرفا براین اعتقادند که وحدتی بین جهان و انسان برقرار است (بسمل و میرعابدینی، ۱۳۸۸: ۱۹۲) و جهان هستی دارای بینش و خردی است که انسان خودشکوفای و کمال یافته آن را دریافته است و انسان تدافعی از این شایستگی و قریحه بی نصیب است.

نتیجه‌گیری

میل به خودشکوفایی و کمال در قالب غریزی در نهاد انسان به ودیعه گذاشته شده است. هم‌چنین عوامل بازدارنده، تعالی انسان را تهدید می‌کند. راجرز، عطار و مولوی بر این باورند که برای رسیدن به کمال باید از سد موانع عبور کرد و این بازدارنده‌ها در قالب ایستایش تفکر، بروز تعصب ناآگاهانه، تعلق محوری و عدم خودباوری و ... خودنمایی می‌ند. آنان دریافته‌اند، پویش فکری ارتباط مستقیمی با همت و خواستن دارد. پس بر خواستن تاکید می‌کنند و طلب را آغازگر و اولین وادی برای قدم نهادن در این سلوک معرفی می‌کنند. ایشان در تفهیم موانعی که در ترصد رونده طنازی می‌کند و افسون‌گرست، اهتمام ورزیده‌اند. هم‌چنین طریق مقابله با تلاسه‌های منتزع از عوامل بازدارنده را از طریق نهاده‌سازی آموزه‌های عرفانی و تجربه‌گرایی درونی در فرد می‌جویند.

منابع

کتاب‌ها

قرآن کریم.

حسینی کازرونی، سیداحمد. (۱۳۷۴). *عشق در مثنوی معنوی*، تهران: انتشارات زوار.
دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه
راجرز، کارل. (۱۳۶۹). *درآمدی بر انسان‌شدن*، ترجمه قاسم قاضی، تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.

راجرز، کارل. (۱۳۷۶). *هنر انسان‌شدن*، ترجمه مهین میلانی، تهران: نشر فاخته.
سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: انتشارات طهوری.

شاملو، سعید. (۱۳۸۸). *مکتب‌ها و نظریه‌ها در روانشناسی شخصیت*، تهران: انتشارات رشد.
شولتس، دوان. (۱۳۸۶). *روانشناسی کمال*، ترجمه گیتی خوش‌دل، تهران: نشر پیکان.

شولتز، دوان و شولتز، سیدنی الن. (۱۳۸۷). *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: ویرایش.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۳). *منطق‌الطیر*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمدبن ابراهیم. (۱۳۷۳). *منطق‌الطیر*، به تصحیح و اهتمام محمدجواد مشکور، تهران: انتشارات الهام.

قاضی شکیب، نعمت‌اله. (۱۳۷۴). *به سوی سیمرغ، منظومه منطق‌الطیر از شیخ عطار نیشابوری* – به نشر فارسی، تهران: انتشارات سکه.

کارور، چارلز و شی‌یر، اس. مایکل اف. (۱۳۸۷). *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه احمد رضوانی، مشهد: آستان قدس رضوی، شرکت به نشر.

گنجی، حمزه. مهدی گنجی. (۱۳۹۱). *نظریه‌های شخصیت*، تهران: ساوالان.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۳). *مثنوی معنوی*، تصحیح و مقدمه قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.

مقالات

بسمل، محبوبه و ابوطالب میرعابدینی. (۱۳۸۸). رویکرد انسان‌گرایانه نیما به طبیعت. *تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)*، ۱(۱)، ۱۸۱-۱۹۲.

طاهری، حبیب‌اله. (۱۳۸۵). عقده حقارت و راهکارهای درمان آن در منابع اسلام. *پژوهش‌های فقهی*، ۴(۲)، ۵-۳۰.

عبدالملکی، سعید. (۱۳۸۷). انسان نقاب‌دار، انسان بی‌نقاب. *بهداشت روان*، (۲۳)، ۴۱-۴۵.

گروه مترجمان. (۱۳۸۱). *اعتماد به نفس ابزاری جهت تغییر. توسعه مدیریت*، (۴۰)، ۱۱-۱۶.

نجفی، زهره، مانی، مهنوش، و کلانتری، مهرداد. (۱۳۹۴). بررسی دیدگاه‌های روان‌شناختی عطار بر اساس مکتب انسان‌گرایی با رویکرد میان‌رشته‌ای. *مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، ۷(۲)، ۱۴۹-۱۶۸.

References

Books

The Holy Quran. [In Persian]

Attar Neishabouri, F. M. E. (2004). *Mantiq al-Tayr*, edited and edited by Mohammad Javad Mashkoor, Tehran: Elham Publications. [In Persian]

Attar Neishabouri, F. M. E. (2004). *Mantiq al-Tayr*, Introduction and Corrections and Commentaries by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]

Carver, Ch., Shear, S., & Michael, F. (2008). *Theories of Personality*, Trans. Ahmad Rezvani, Mashhad: Astan Quds Razavi, Publishing Company. [In Persian]

Dehkhoda, A. A. (1998). *Dictionary*, under the supervision of Mohammad Moein and Seyyed Jafar Shahidi, Tehran: University Publications and Printing. [In Persian]

Ganji, Hamzeh. M. G. (2012). *Theories of Personality*, Tehran: Savalan. [In Persian]

Hosseini Kazeruni, S. A. (1995). *Love in the Spiritual Mathnavi*, Tehran: Zavar Publications. [In Persian]

Qazi Shakib, N. (1995). *Towards the Simorgh*, the Mantiq al-Tayr poem by Sheikh Attar Neyshaburi - in Persian prose, Tehran: Sekeh Publications. [In Persian]

Rogers, C. (1989). *An Introduction to Becoming Human*, translated by Qasem Ghazi, Tehran: Islamic Azad University Publications. [In Persian]

Rogers, C. (1997). *The Art of Becoming Human*, Trans. Mahin Milani, Tehran: Fakhte Publications. [In Persian]

Rumi, J. M. (2004). *The Spiritual Mathnavi*, revised and introduced by Qavam al-Din Khorramshahi, Tehran: Dostan. [In Persian]

Sajjadi, S. J. (1999). *Dictionary of Mystical Terms and Expressions*, 5th edition, Tehran: Tahouri Publications. [In Persian]

Schultz, D. (2007). *Psychology of Perfection*, Trans. Giti Khoshdel, Tehran: Paykan Publications. [In Persian]

Schultz, D., & Schultz, S E. (2008). *Theories of Personality*. Trans. Yahya Seyyed Mohammadi, Tehran: Edited. [In Persian]

Shamloo, Saeed. (2009). *Schools and Theories in Personality Psychology*, 9th edition, Tehran: Roshd Publications. [In Persian]

Articles

Abdul-Malaki, S. (2008). Masked Man, Unmasked Man. *Mental Health*, (23), 41-45. [In Persian]

Basmal, M. & Mir-Abedini, A. (2009). Nima's Humanistic Approach to Nature. *Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*, 1(1), 181-192. [In Persian]

Najafi, Z., Mani, M., & Kalantari, Me. (2015). A Study of Attar's Psychological Views Based on the School of Humanism with an Interdisciplinary Approach. *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 7(2), 149-168. [In Persian]

Taheri, H. A. (2006). The Inferiority Complex and Its Treatment Strategies in Islamic Sources. *Jurisprudential Studies*, 4(2), 5-30. [In Persian]

Translators Group. (2002). Self-confidence as a Tool for Change. *Management Development*, (40), 11-16. [In Persian]

Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)

Volume 16, Number 62, Winter 2024, pp. 345-366

Date of receipt: 13/9/2019, Date of acceptance: 4/1/2020

(Research Article)

DOI:

Investigating the Deterrent Factors of Self-actualization Based on Rogers Theory (An Overview of the Logic of Attar and the Rumi's Masnavi)

Fatemeh Lotfi Heravi¹, Dr. Reza Ashrafzadeh²

۳۶۶

Abstract

The attempt to identify the dimensions of human existence is very old. In this regard, each branch of science, exploring their theoretical underpinnings, has explored an aspect of the inner and outer coordinates of mankind whose achievement is still insignificant. Rogers, Attar, and Rumi are among the greats whose work focuses on the anthropological category. Their ultimate goal is to attain human perfection and excellence. In this way deterrent factors such as rejection of new experiences, mask, lack of confidence, dependence, freezing of thought hinder human transcendence. It is important to introduce the deterrent causes of human flourishing by examining Rogers' theory and Attar's and Rumi's thought. Investigating the works of these elders helps to identify unknown human dimensions. The above method is descriptive (descriptive - analytical). The main question of this research is whether comparative reflection on the ideas of Attar and Molavi can be identified as deterrents of human self-efficacy. Its results show that both psychology and mysticism are capable of introducing the deterrent aspects of human existence into the path to ascension.

Keywords: Humanism, Self-actualization, Rogers, Psychology, Attar, Rumi.

¹ . PhD student, Department of Persian Language and Literature, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran. flotfi1393@gmail.com

² . Professor, Department of Persian Language and Literature, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran. (Corresponding author) dreza.ashrafzadeh@gmail.com

