

## بررسی دیدگاه‌های روان‌شناختی عطار براساس مکتب انسان‌گرایی با رویکرد میان‌رشته‌ای

زهره نجفی<sup>۱</sup>

مهروش مانی<sup>۲</sup>

مهرداد کلانتری<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۹/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۲/۲۷

### چکیده

مکتب انسان‌گرایی در قرن بیستم با دیدگاه‌های راجرز و مزلو به روان‌شناسان معرفی شد. این مکتب به بررسی نیازهای آدمی و گرایش‌های فطری او پرداخته است. آرمان شهر، تجربیات اوج و والا، تجربیات دینی، انگیزه‌های متعالی و طبیعت انسان از جمله نظریات مزلو و راجرز است. عطار یکی از بزرگ‌ترین عرفای مسلمان قرن ۶ و ۷ نیز در غزلیات خود براساس آموزه‌های اسلام به بررسی این امور پرداخته و ضمن بیان آنها به تحلیل و تبیین این موضوعات همت گمارده است. با کاربرد نظریات انسان‌گرایان می‌توان بسیاری از اندیشه‌های عطار را تبیین کرد و دریافت که وی نیز به نظریه‌پردازی در این زمینه پرداخته است. در واقع آشکار می‌شود عطار مانند بسیاری دیگر از عارفان در تعلیمات خویش به مباحث روان‌شناختی روی آورده که دریافت و استخراج این نظریات نیازمند پژوهش‌های جدی متخصصان علم روان‌شناسی بر روی متون ادبی است. از طرف دیگر برای تفسیر بسیاری از اندیشه‌های عرفانی آشنایی با نظریات گوناگون روان‌شناسی ضرورت دارد. در این پژوهش که به شیوه توصیفی - تحلیلی انجام گردیده است کوشش می‌شود با به‌کارگیری نظریات انسان‌گرایان درباره نیازهای انسان، انسان کامل، تجربیات اوج و انگیزه‌های متعالی نظریات عطار تبیین گردد.

**کلیدواژه:** عطار، مزلو، راجرز، مکتب انسان‌گرایی، میان‌رشته‌ای.

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول).

z.najafi@ltr.ui.ac.ir

mahnoushmani@yahoo.com

kalantari\_m@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان.

۳. دانشیار روان‌شناسی، گروه روان‌شناسی دانشگاه اصفهان.

توجه به معنویت و عرفان در فرهنگ، آداب و رسوم و تربیت این مرز و بوم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. قرن بیست و یک به عنوان قرن بازگشت به معنویت در روان‌شناسی نامیده شده و به بعد معنوی به عنوان یکی از ابعاد اساسی انسان توجه ویژه شده است. در چند دهه اخیر با پیشرفت‌های روزافزون علمی، زمینه توجه به «دین و معنویت» برای شکوفایی استعدادهای فطری و درونی و همچنین رشد و بالندگی آشکارا احساس می‌شود. دین و معنویت و رابطه آنها بحث برانگیز است. برخی معنویت را از دین جدا می‌دانند و برخی این دورا روبروی هم قرار می‌دهند؛ درحالی‌که دین می‌تواند راهی به سوی معنویت باشد. برخی از روان‌شناسان معاصر مانند پاراگمنت و مارتین سلینگمن تأکید کرده‌اند که توجه به مسائل معنوی می‌تواند موجب پیشگیری از بسیاری از اختلالات روانی شود. این روان‌شناسان برای اصلاح رفتارها، علاوه بر ابعاد جسمانی، روحی و اجتماعی اصل دیگری به نام «معنویت» مطرح می‌کنند. به باور آنان سلامت روانی فرد و جامعه در گرو شناخت صحیح از دین و معنویت پایدار خواهد بود.

دین و معنویت باعث پویایی و معناداری زندگی می‌شود و کسب معرفت دینی و رعایت باید‌ها و نیاید‌های اخلاقی موجب اصلاح رفتار انسان می‌گردد و زمینه رشد و تعالی جامعه را فراهم می‌کند. روان‌شناسان همچنین دریافته‌اند برای درمان اختلالات روانی باید به «معنویت» توجه شود. اگر انسان به معناداری کارها باور داشته باشد هر چند دشوار و سخت باشد، آنها را تحمل خواهد کرد. معنویت و عرفان هر چه بیشتر در انجام امور تجلی یابد، انسان به خدا نزدیک‌تر می‌شود و مشیت و اراده او را بهتر به انجام می‌رساند. اعتقاد به معنویت مانند اعتقادات دینی، مسئولیت‌هایی چون دل‌سوزی و درک متقابل نسبت به دیگران، اعتماد و اطمینان قلبی، کاهش اضطراب‌ها، کاهش اختلالات روانی، محاسبه و مواظبت نفس و تسلط بر آن، ارتباط سالم و صادقانه نسبت به دیگران و چشم‌پوشی از خطاهای آنان و در نهایت آرامش درون را به همراه دارد. برای این که بتوان از معنویت در روان‌شناسی به خوبی بهره برد باید از تمامی منابعی که با ابعاد گوناگون معنویت در ارتباط است استفاده کرد.

بشر امروز در صدد است تا خود را از بحران‌های دست و پاگیر روزمره زندگی رهایی دهد و در محضر آموزگاران بنشیند که توانسته‌اند به ژرفای جهان و نماد و نهان انسان نگاهی از سربصیرت داشته باشند (قبادی و دیگران، ۱۳۹۰: ۸۹) و عارفان راستین از زمره همین آموزگارانند. یکی از ابعاد جذاب و تأثیرگذار معنویت، عرفان است که پیدایش آن به صدر اسلام باز می‌گردد. عرفان اسلامی پیوندی دیرینه با ادب فارسی دارد و بسیاری از نویسندگان و شاعران ادب فارسی از عارفان بزرگ زمان خود بوده‌اند. این بزرگان می‌کوشیدند از آموزه‌های عرفان اسلامی در تعالی و تربیت انسان‌ها





بهره گیرند و نظریات مربوط به روان‌شناسی انسان‌ها را از تعالیم اسلام اخذ کنند و آن را در آثار خود معرفی کنند. بنابراین استفاده از منابع اصلی عرفان اسلامی می‌تواند سبب نظریه‌پردازی‌هایی در زمینه روان‌شناسی گردد به طوری که روان‌شناسان ما بتوانند به جای اینکه تنها مصرف‌کنندگان نظریات دیگران که در بسیاری از موارد سنخیتی با فرهنگ ایرانی - اسلامی ندارد باشند خود صاحب نظریه گردند. ولی از آنجا که زبان این متون، زبانی ادبی و حتی در موارد زیادی رمزآلود است؛ فهم دقیق نظریات این بزرگان نیازمند آشنایی کامل با متون ادبی و زبان این متون است. بنابراین با استفاده از مطالعات بینارشته‌ای ادبیات و روان‌شناسی می‌توان زمینه مناسب استفاده از نظرات بومی در روان‌شناسی را فراهم کرد. امروزه روان‌شناسی مثبت‌گرا و دینی جزئی از حوزه وسیع عرفان اسلامی به شمار می‌آید و در مطالعات عرفانی می‌توان از آن کمک گرفت. بنابراین روان‌شناسان از علم دیگری تحت عنوان «مطالعات دینی» بهره گرفته‌اند و امروزه مطالعات عرفانی و روان‌شناسی تحت عنوان مطالعات میان‌رشته‌ای نظر بسیاری از محققان را به خود جلب کرده است. البته در میان پژوهش‌گران ادبیات فارسی مطالعات بینارشته‌ای روان‌شناسی و ادبیات صورت گرفته است که موارد زیر را می‌توان نام برد:

روضاتیان، سیده مریم؛ میرباقری فرد، سیدعلی اصغر و مانی، مهنوش (۱۳۹۱) با بررسی نظریات یونگ درباره کهن الگوی سایه این نماد را با نفس از دیدگاه عرفا تطبیق داده که درباره پاره‌ای از تفسیرها نتایج قابل توجهی ارائه شده است. شمشیری (۱۳۹۱) به این پرسش پاسخ می‌دهد که دلالت‌های عرفان اسلامی در حیطه روان‌شناسی ازدواج و خانواده چه هستند و نتیجه این تحقیق این است که ازدواج و خانواده محملی برای سیر عشق از مجاز به حقیقت است. کلاهدوزان (۱۳۹۲) با رویکرد روان‌شناسی معنویت‌گرا به بررسی چند اصطلاح عرفانی پرداخته است و نشان داده است که بعضی از مفاهیم عرفانی با مفاهیم مشابه در روان‌شناسی مشترکاتی دارند که آموزه‌های عرفانی می‌تواند تأثیرات فردی و اجتماعی مهمی داشته باشد. مانی (۱۳۸۹) و همچنین میرمحمدی (۱۳۸۹) به مقایسه مفاهیم مشابه در عرفان و روان‌شناسی پرداخته‌اند که البته در هر دو ادبیات و عرفان در مقایسه با روان‌شناسی جایگاه بیشتری را به خود اختصاص داده است.

### روش‌شناسی تحقیق

این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی انجام گردیده است. با توجه به اینکه عطار یکی از بزرگ‌ترین عارفانی است که آثار قابل توجهی از وی در دست است می‌توان به خوبی نظریات او را در موضوعات مختلف مورد تحلیل قرار داد. البته عارفان در نوشته‌های خویش بر اساس



شیوه‌های کلاسیک نظریه‌پردازی عمل نکرده‌اند و در نگاه اول نمی‌توان به شکل منسجمی از اندیشه‌های آنان در قالب یک نظریه دست یافت. بدین منظور باید مکاتبی را که دارای نظریات منسجم مرتبط با موضوع مورد نظر هستند مانند الگوی نظری مورد استفاده قرار داد و براساس آن چارچوب نظری شاعریا نویسنده مورد بحث را مشخص کرد. با این روش می‌توان نظریات بسیاری از نویسندگان ادب کهن فارسی را در رشته‌های گوناگونی مانند: روان‌شناسی، زبان‌شناسی، علوم تربیتی، جامعه‌شناسی و... آشکار کرد. بنابراین پژوهش مورد نظر پژوهشی میان‌رشته‌ای است. در میان‌رشته‌ای با وجود اینکه هنوز مرزهای ساختاری رشته‌ها از بین نرفته است همه صاحب‌نظران رشته‌ای دانشی بر روی پروژه واحد کار می‌کنند، از تجربیات یکدیگر استفاده می‌کنند و با یکدیگر تعامل دارند از این جهت میان‌رشته‌ای را می‌توان پروژه‌محور دانست (شعبانی، ۱۳۹۳: ۱۸). در این پژوهش نظریات انسان‌گرایان به مثابه الگویی برای تبیین اندیشه‌های عطار به کار گرفته شده است.

### بحث و بررسی

یکی از مکاتب روان‌شناسی که در آن شباهت‌های زیادی با اندیشه‌های اسلامی دیده می‌شود مکتب انسان‌گرایی است. این مکتب در روان‌شناسی به تدریج از دهه ۱۹۶۰ مورد توجه روان‌شناسان قرار گرفت. انجمن روان‌شناسان انسان‌گرای آمریکا این نهضت را چنین تعریف می‌کند: روان‌شناسی انسان‌گرا شیوه‌ای است که همه روان‌شناسی و نه حیطه خاصی از آن را در بر می‌گیرد و بر اصولی همچون احترام به ارزش‌های فرد، عدم تعصب به روش‌های پذیرفته شده دیگر و علاقه‌مندی به کشف جنبه‌های جدید رفتار انسان تکیه دارد. این روان‌شناسی بیشتر متوجه موضوعاتی است که در نظام‌ها و نظریه‌های موجود جای کمی را اشغال کرده است؛ مانند عشق، خلاقیت، مفهوم خود، ارگانیزم، خویش‌ساز، خودجوشی، صرافت طبع، حالت طبیعی و غیرتصنعی انسان، تعالی «من»، ارزش‌های متعالی شدن، خودمختاری و استقلال احساس مسئولیت، داشتن قصد در اعمال، داشتن تجربه‌های متعالی، داشتن اوج ادراک جسارت و جرأت و بسیاری مفاهیم دیگر (شکرشکن و دیگران، ۱۳۷۷: ۴۳۵).

این مکتب در مقایسه با مکاتب دیگر روان‌شناسی بیشتر به امیالی در وجود انسان می‌پردازد که ریشه در فطرت انسان دارد و گرایش طبیعی هر انسان به سوی این نیازهاست و با اندیشه‌های دینی که نیز نوعی نیاز فطری انسان محسوب می‌شوند خصوصیات مشترک بسیاری دارد. همچنین این مکتب به جای یافتن قوانین اولیه حاکم بر رفتار انسان به توصیف انسان کامل می‌پردازد و این وجه مشترک این نظریه با بسیاری از متون عرفان اسلامی است که در آن بعضی ویژگی‌های انسان کامل وصف می‌شود. نظریات این مکتب مانند سایر نظریات روان‌شناسی

نقاط ضعف و قوت‌هایی دارد. در عرفان اسلامی می‌توان نقاط قوت نظریات این مکتب را مشاهده کرد در صورتی که از کاستی‌های این مکتب اثری دیده نمی‌شود. از جمله عارفانی که می‌توان این اندیشه‌ها را در آثارش به وفور مشاهده کرد عطار است که آرای خود را در قالب‌های گوناگون از جمله غزل به زبانی شیوا بازگویی کند. این مباحث نشان از کاربردی شدن این دورشته و تشکیل مطالعات میان‌رشته‌ای است که در ادامه به طور مفصل به آن پرداخته می‌شود.

### غزلیات عطار (بر اساس دیدگاه‌های عرفانی)

ابوحامد فریدالدین محمد ابن ابی بکر ابراهیم عطار نیشابوری، یکی از بزرگ‌ترین شاعران عارف است که اندیشه‌های ناب عرفانی وی به اشکال گوناگون در آثارش متجلی شده است. از جمله آثار وی دیوان اوست که در سایه منطق‌الطیر کمتر مورد توجه قرار گرفته است در صورتی که می‌توان تمامی اندیشه‌هایی را که وی در منطق‌الطیر بیان کرده است به زبانی دیگر در دیوان مشاهده کرد: تصوف عطار، از آن تصوف است که از راه شریعت جدا نمی‌شود، با آن که اسرار آن درد و اندوه است؛ سوز و شورش، آن مایه نیست که عقل و دین را نیز یک سر بسوزاند و نیست و نابود کند، تصوفی معتدل و در حدی است که طریقت را با شریعت می‌آمیزد و از ادعای حقیقت که سخنان بعضی را رنگ دعوی و خودنمایی داده است می‌پرهیزد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۲۲۳).

این ویژگی در تمامی آثارش مشهود است و تأکیدی که بر شریعت دارد به واسطه همین تصوف است. وی در مثنوی‌هایش یک موضوع مرکزی را کانون قرار می‌دهد و در جهت تبیین و تفهیم آن می‌کوشد و با به کارگیری روایت و زبانی ساده سعی می‌کند مخاطب را تحت تأثیر قرار دهد و پیام خویش را به وی منتقل سازد. عطار را می‌توان یک مبلغ بزرگ باور دینی دانست که خواننده خود را از دل‌بستگی به امور سطحی و بسنده کردن به باورهای نازل دینی را باز می‌دارد (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۱۵). شعر عطار، شوق پرواز را درون انسان به حرکت می‌آورد و از زندگی حقیرها می‌سازد البته آشکار است همان‌گونه که فروزانفر می‌گوید اگرچه عطار می‌کوشیده مسائل مربوط به تصوف را با زبانی ساده بگوید تا مردمان عامی نیز آن را دریابند (فروزانفر، ۱۳۷۴: ۳۹) با این حال بسیاری از اشعار وی جنبه رمزی دارد و صوفیان نمی‌توانند از این جنبه بی‌نیاز باشند (پوران شجیعی، ۱۳۷۳: ۱۸).

از جمله آثار عطار کلیات (دیوان اشعار) اوست که غزل‌ها، قصیده‌ها و قطعه‌های وی را دربردارد. غزلیات و قصاید عطار، نیز به خاطر بیان رموز «سیرو سلوک» به کار گرفته شده است (قاضی شکیب، ۱۳۷۳: ۱۳۲). در سیر غزل عرفانی، غزلیات عطار از اهمیت ویژه‌ای برخوردار





است. بسیاری از غزل‌های وی شرح تجربه‌های عرفانی شاعراست که در قالب تمثیل و نماد بیان شده و بخشی از غزل‌ها آینه جهان بینی، نظریه‌ها و اندیشه‌های اوست. «وحدت تجربه یا وحدت حال از موضوعات مهم غزلیات است و این وحدت حال و تجربه، غالباً سبب می‌شود که یک تم و موتیف خاص، موضوع تمامی غزل قرار بگیرد» (عطار، ۱۳۸۴: ۴۹).

با تأمل در غزلیات عطار می‌توان او را اندیشمندی یافت که آرای وی در زمینه‌های گوناگون وجود انسان قابل توجه است ولی این اندیشه‌ها در پس صورت ادبی اشعار وی پنهان مانده است و استخراج آن نیاز به تعمق دارد. ارتباط نزدیک شعر با مسائل روحی به حدی است که در اکثر جوامع اولیه، قشری از مردم که امور روحانی و معنوی را بر عهده داشتند زودتر از سایر اقشار به خلق آثار ادبی و خصوصاً شعر پرداخته‌اند (کشفی، ۱۳۷۴: ۱۰۰). با توجه به این موضوع می‌توان انتظار داشت شاعر و عارف بزرگی مانند عطار به ویژگی‌های درونی انسان توجه خاصی داشته باشد. از جمله اندیشه‌های عطار دیدگاه وی درباره انسان کامل و راه رسیدن به کمال است و این موضوعی است که اساس مطالعات مکتب انسان‌گرایی در روان‌شناسی را شکل می‌دهد.

### مکتب انسان‌گرایی (با توجه به دیدگاه‌های روان‌شناسی)

در انسان‌گرایی برای کنترل رفتار انسان به ارزش‌های انسان در تشخیص توانایی‌های خود برای تکامل، ارزش داده می‌شود. از نظر اندیشمندان این مکتب هر انسانی بالقوه تمامی نیکی‌ها را در وجود خود دارد ولی باید بکوشد آن را به فعلیت برساند. انسان کامل کسی است که توانسته نیروهای بالقوه درونی را بالفعل سازد، چنین انسانی خود شکوفاست.

دو تن از بزرگ‌ترین صاحب‌نظران مکتب انسان‌گرایی کارل راجرز (۱۹۰۲-۱۹۸۷) و ابراهام مزلو

(۱۹۰۸-۱۹۷۰) هستند. عقاید عمده راجرز عبارت است از:

۱. طبیعت انسان نیک است. اگر انسان به نوع خاصی از زندگی مجبور نگردد و مورد پذیرش بی‌چون و چرای دیگران قرار بگیرد گرایش به نیکی خواهد داشت؛
۲. انسان، آزاد و دارای احساس مسئولیت است و می‌تواند با توجه به تجارب خویش به توانایی‌های بالقوه خود فعلیت بخشد؛
۳. ارگانسیم انسان هر چه را درست تشخیص دهد برای انسان مفید است. این ویژگی در دوران کودکی سبب می‌شود که انسان تجربه‌هایی را که موجب تقویت جسم است دوست داشته باشد. ولی در بزرگسالی این پیوند با راهنمای درون قطع می‌شود. برای پیشگیری از این انحراف بر لزوم التفات غیرمشروط تکیه می‌کند؛
۴. رعایت مثبت غیرشرطی زمانی وجود پیدا می‌کند که انسان بداند تمامی احساسات و افکار

وی از جانب دیگران به صورت مثبت و بدون قید و شرط پذیرفته شده و این در صورتی است که هیچگونه شرایط ارزشی بر فرد تحمیل نشده باشد؛

۵. انسان باکنش کامل نمایانگر شکوفایی کامل آدمی است. یک شخص متکامل کسی است که پیوسته به سوی رشد و کمال حرکت می‌کند (شکرشکن و دیگران، ۱۳۷۷: ۴۴۰).

### ابراهام مزلو

مزلو واضع نظریه «خودشکوفایی» در سال ۱۹۰۸ در بروکلین متولد شد. تماس با صاحب نظران حوزه نیویورک در دهه ۱۹۳۰، ورتایمر، کافکا، نمایندگان روان‌شناسی گشتالت، گلدشتاین نظریه پرداز روان‌شناسی ارگانیک؛ اریک فروم، کارن هورنای، طرفداران مکتب نوفریدی، آدلر، واضع روان‌شناسی فردی، روت بندیکت، تأثیر قطعی بر مزلو و افکار و آثار وی داشتند. او بیش از همه از نظریات گلدشتاین درباره خود شکوفایی و نیز از آدلر در مورد اسلوب زندگی، ساخت شخصیت و نیاز آدمی تأثیر پذیرفته است (همان، ۱۳۷۷: ۴۶۴). عقاید مزلو درباره ویژگی‌های شخصیت سالم، انگیزه‌ها و سلسله مراتب نیازها، اعتماد به نفس و رابطه آن با سلامت روانی، ویژگی‌های انسان کامل یا خودشکופا، فرایندها یا انگیزه‌های متعالی، تجارب اوج و آرمان شهر روانی است. مزلو با این توضیح که افراد خودشکופا به یک معنی خودبرانگیخته هستند فهرستی از فرایندها را که گاهی ارزش‌های هستی خوانده می‌شود معرفی کرد که حالت‌های رشدی یا هدف‌هایی هستند که افراد خودشکופا در جهت آنها تحول می‌یابند. «فرایندها حالت‌های هستی مثل خوبی، یگانگی و کمال هستند و نه اشیا یا هدف خاص ناکامی در ارضای فرایندها زیانبخش است و نوعی فراآسیب را تولید می‌کند که رشد و نمو انسان را کم می‌کند و یا مانع آن می‌شود (شولتز، ۱۳۸۴: ۳۵۵).

فرانیاها	فراآسیب‌ها
حقیقت	بدگمانی، بدبینی، شک‌گرایی
زیبایی	زشتی، بیقراری و ناراضی‌تی، بی‌ذوقی و ناامیدی
کمال	ناامیدی، نداشتن چیزی برای تلاش
عدالت	خشم، بدبینی، بی‌اعتمادی، بی‌قانون، خودخواهی کامل
سادگی	پیچیدگی زیاد، سردرگمی، گیجی، فقدان تشخیص موقعیت
سهولت	خستگی، ناشیانه بودن، بدقوارگی، خشکی و سفتی
معناداری	بی‌معنایی، یأس، بی‌احساس بودن زندگی





آنچه که از عقاید مزلمی تواند با عرفان اسلامی به مثابه یک مطالعه یا علم میان رشته‌ای مشترک باشد عبارت است از: ویژگی‌های انسان کامل یا خودشکوفای، ویژگی‌های شخصیت سالم، تجارب اوج، انگیزه‌های متعالی و آرمان شهرروانی. مزلمو پیش قدم مطالعه بهترین طبیعت بشری شد. از جمله عقاید مزلمو خودشکوفایی به معنی به کارگیری و پرورش کامل استعدادها بالقوه، یعنی به فعلیت درآوردن خود است (شولتز، ۱۳۸۴، ۴۶۵). این نوع تجربیات توسط عارفان بارها بیان شده است با این تفاوت که این تجربیات برای عارفانی روی می‌داده که از بزرگان شریعت بودند. مهم‌ترین اندیشه آنان عمل به تعالیم مقدس دین بود. لحظات فنا و نزدیکی به خداوند، عروج بایزید بسطامی و دیگر عارفان که همراه با گشوده شدن درهایی از عالم دیگر بوده نمونه‌هایی از تجربیات اوج و یا متعالی است (عطار، ۱۳۸۲: ۲۰۸). از گفته‌های قاضی همدانی برمی‌آید که نه تنها مکاشفاتی از عالم غیب به او روی می‌نمود بلکه گاهی به فاصله یک ماه از خود بی‌خود می‌شده و مانند بی‌هوشی در عالم ازلیت مستغرق می‌گردیده است:

دریغا در این جنت قدس که گفتم یک ماه این بیچاره را بداشتند چنانکه خلق می‌پنداشتند مرا موت حاصل شده است پس به اکراهی تمام مرا به مقامی فرستادند که مدتی دیگر در آن مقام بودم، در این مقام دوم ذنبی از من در وجود آمد که به عقوبت آن گناه روزگاری چند بینی که من از بهر این ذنب گشته شوم (عین القضاة، ۱۳۷۳: ۹۴).

همان‌گونه که مزلمو می‌گوید، در لحظات اوج، انسان نسبت به گذشت زمان و چگونگی مکانی که در آن قرار دارد، آگاهی ندارد، و عین القضاة یک ماه از خود بی‌خود بوده است، به صورتی که مردم او را مرده می‌پنداشتند، بنابراین، این یکی از شباهت‌هایی است که نشان می‌دهد مزلمو دیدگاه عرفانی دارد.

### تحلیل دیدگاه عطار درباره انسان با استفاده از نظریات انسان‌گرایان (روش میان‌رشته‌ای)

#### ۱. اختیار

همان‌گونه که بیان شد راجرز در نظریات خود انسان را دارای آزادی و اختیار می‌داند که می‌تواند به توانایی‌های بالقوه خود فعلیت ببخشد. اگرچه موضوع اختیار و جبر از همان ابتدا جزء موضوعات کلامی بحث برانگیز بود ولی دیدگاه عرفا درباره اختیار با دیدگاه‌های کلامی متفاوت است. عرفا بر این باورند که خداوند این اختیار را به انسان داده است تا راه سعادت یا شقاوت را برگزیند. صاحب‌اللمع حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که فرموده است: «مختار شدم که پیامبری پادشاه باشم یا پیامبری بنده». (اللمع، ۱۳۸۱: ۱۴۲). و در جای دیگر در رد نظر کسانی که انسان را فاقد آزادی در انتخاب راه می‌دانند می‌گوید:



برخی دیگر در تعدی و بطالت گستاخ تر شده‌اند و در همه چیز و همه کار بیهوده پندار گشته‌اند و خود را در همه کارها مجبور می‌بینند تا بر آن پرسیده شوند. این گروه را کم معرفتی، اصول و فروع نشناسی چنین ساخته است» (همان: ۴۴۸).

مولانا در دفتر پنجم مثنوی با ذکر تمثیلی بیان می‌کند که اگر اراده و اختیاری وجود نداشت خداوند، پیامبران را برای هدایت نمی‌فرستاد همچنین نمی‌توان گفت انسان اراده و آزادی مطلق دارد و هرآنچه را که اراده بکند می‌تواند به انجام رساند (مولوی، ۱۳۸۴: دفتر پنجم، ب ۲۹۶۶).

راجرز نیز دقیقاً همین موضوع را بیان می‌کند و می‌گوید انسان توانایی‌هایی دارد که می‌تواند این توانایی‌ها را فعلیت ببخشد. در واقع محدوده توانایی انسان همان توانایی‌های بالقوه است (شکرشکن و دیگران، ۱۳۷۷: ۴۴۰). عطار نیز چون دیگر عارفان بر این باور است که انسان این اختیار را دارد تا راه خود را برگزیند:

کار تو در بند تست کار بساز و بیا	پیش برون کی شود کار ز ناساختن
می‌غ دلت را که اوست می‌غ خواخواه دوست	لایق عشاق نیست صید هو اساختن

(عطار، ۱۳۶۶: ۵۲۵)

عطار نیز در خلال غزلیات بارها اشاره می‌کند راهی را که در پیش گرفته انتخاب وی است و می‌تواند هر راهی را که می‌خواهد برگزیند، حتی اگر این راه‌ها در ظاهر با یکدیگر متفاوت باشد:

گهی سجاده و محراب جستیم	گهی رندی و فلاشی گزیدیم
-------------------------	-------------------------

(عطار، ۱۳۶۶: ۴۹۶)

در غزل زیر اظهار می‌کند که می‌خواهد راهی تازه برگزیند و خلاف آنچه تا کنون بوده است عمل کند:

عزم آن دارم که امشب نیم مست	بای کویان کوزه دردی به دست
سُر به بازار قلندر در نهم	پس به یکساعت بیازم هر چه هست
پرده پندار می‌باید درید	توبه زهاد می‌باید شکست

(عطار، ۱۳۶۶: ۴۱)

از این نمونه‌ها در غزلیات عطار بسیار مشاهده می‌شود و بیانگر این باور است که انسان در گزینش راه خود آزاد است.



همچنین عطار به توانایی های بالقوه در وجود انسان اشاره می کند و می گوید در وجود انسان ارزش هایی است که باید به آن توجه کند و اجازه ندهد با غرق شدن در دنیای مادی این ارزش ها به فراموشی سپرده شود و هرگز به فعلیت نرسد. انسان باید با توجه به آنچه در وجود وی به ودیعه نهاده شده بکوشد تا به آن مقامی که سزاوارش است برسد:

هرچه هست اوست و هرچه اوست      تویا و تویی و تواوست نیست دویی  
در حقیقت چو اوست نیست      دوییتو مجازی دو بینی و شنوی  
کی رسی در وصال خود هرگز      که تو پیوسته در فراق توی

(عطار، ۱۳۶۶: ۶۸۱)

در وجود انسان چنان امکانی نهفته است که به مقام اتحاد با خالق یکتا برسد و عطار در پایان این غزل اظهار می کند که وی توانسته است به نیروهای بالقوه خویش فعلیت ببخشد و به آنچه سزاوار آن است برسد:

کرد عطار در علو پرواز      تا بدو تافت اختر نبوی

(عطار، ۱۳۶۶: ۶۸۱)

## ۲. مدینه فاضله

آرمان شهر مزلو، جایی است که در آن، اشخاص سالم و خودشکوفای در هماهنگی کامل به سر برده، با هم به کار و زندگی مشغولند. وی آرمان شهرش را «اپسایکیا» می نامد.

در این مدینه فاضله، تلاش برای ترکیب وجوه خداگونه ماهیت انسان و تجلی انسانی ترین بعد وجود او صورت می پذیرد تا چیزی به فعلیت درآید که مزلو آن را وجود ذاتاً نیک انسان تلقی می کند. به عقیده مزلو، اپسایکیا محیطی است که در آن، انسان به طور کامل همان چیزی خواهد شد که واقعاً هست (شکرشکن و دیگران، ۱۳۷۷: ۴۷۲).

سعدی نیز مدینه فاضله ای را که می خواسته در بوستان تصویر کرده است. در این کتاب پر نغز از دنیای واقعی که آکنده است از زشتی و زیبایی، تاریکی و روشنی، و تباهی و شقاوت، کمتر سخن می رود بلکه جهان بوستان همه نیکی است و پاکی و دادگری و انسانیت یعنی عالم چنان باید باشد و به قول مولوی «شربت اندر شربت است» (سعدی، ۱۳۷۹: ۱۷). مدینه فاضله مزلو و سعدی، نیکی و سعادت است.

عطار از این مدینه فاضله با عنوان هایی مانند خرابات، دیر مغان، بتکده و نظایر آن یاد می کند و اشاره می کند ساکنان این سرزمین عاشقانی هستند که دست از خواسته های خویش



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۵۸

دوره هفتم  
شماره ۲  
بهار ۱۳۹۴

کشیده و از اسارت دنیای مادی رها گردیده‌اند. در آنجا از تیرگی‌هایی که در میان مردم عادی دیده می‌شود خبری نیست. مردمان این سرزمین از تزویر، ریا، خودبینی، کبر، غرور و چنین صفاتی آزاد گردیده‌اند و جز زیبایی نمی‌بینند. آنجا سرزمین عشق است. ساکنان آن انسان‌هایی هستند که مزلو از آنها با عنوان خودشکوفایاد می‌کند که در عرفان اسلامی همان مقام فنا است. عطار در غزلیات خویش به این آرمان شهرروانی فراوان اشاره می‌کند و می‌گوید که خود توانسته است به این مرحله راه یابد:

ساقیاتوبه شکستم جرعه‌ای می‌ده به دستم رفتم و توبه شکستم وز همه عیبی برستم من نه مرد ننگ و نامم فارغ از انکار عامم دین و دلبرباد دادم رخت جان برد نهادم خرقه را زنار کردم خانه را خمار کردم	من زمی ننگی ندارم می‌پرستم می‌پرستم باحریفان خوش نشستم بارفیقان عهد بستم می‌فروشان را غلامم چون کنم چون می‌پرستم از جهان بیرون فتادم از خودی خود برستم گوشه در باز کردم زان میان مردانه جستم (عطار، ۱۳۶۶: ۳۹۲)
--	---

یا در غزل دیگری به توصیف این مرحله می‌پردازد:

تو را در ره خراباتی خرابست بگیر آن خانه تا ظاهر ببینی در آن خانه تو را یکسان نماید	گر آنجا خانه ای گیری صوابست که خلق عالم و عالم سراپست جهانی گر پر آتش گر پر آبست (عطار، ۱۳۶۶: ۲۸)
--	--

### ۳. رضایت

یکی دیگر از ویژگی‌هایی که انسان‌گرایان برای انسان متعالی ذکر می‌کنند این است که این انسان‌ها با جهان بیرون در آشتی به سر می‌برند و از آنچه برایشان روی می‌دهد راضی هستند. عطار نیز معتقد است انسان عاشق هر چه می‌بیند؛ به چشمش زیباست:

طریق عشق جانا بی‌بلا نیست میان صد بلا خوش باش با او کسی کو روز و شب خوش نیست با او	زمانی بی‌بلا بودن روا نیست خود آنجا کو بود هرگز بلا نیست شبش خوش باد کان کس مرد ما نیست (عطار، ۱۳۶۶: ص ۸۱)
--	---

### ۴. بی‌تزویری

در عشق تو من توام تو من باش جانا همه آن تو شدم من	یک پیرهنست گو دو من باش من آن توام تو آن من باش (عطار، ۱۳۶۶: ۳۴۷)
--	---



## ۵. میل به نیکی در وجود انسان و فعلیت بخشیدن به آن

چون به اصل اصل در پیوسته بی تو جان تست  
پس تویی بی تو که از تو آن تویی پنهان تست  
این تویی جزوی به نفس و آن تویی کلی به دل  
لیک تو نه این نه آنی بلکه هر دو تست

(عطار، ۱۳۶۶: ۲۹)

ندای غیب به جان تومی رسد پیوست  
که پای درنه و کوتاه کن ز دنیا دست

(عطار، ۱۳۶۶: ۳۴۹)

### ۶. سنت شکنی

مزلو معتقد است انسان‌های خودشکوکا نسبت به هم‌رنگی فرهنگ مقاومت دارند (شکرشکن و دیگران: ۴۶۸). به این معنی که این افراد صرفاً برای هم‌رنگ شدن با جامعه هر رفتاری را نمی‌پذیرند بلکه برعکس، آنچه را اجتماع به نادرست پذیرفته و پایبند آن است آنان زیر پا می‌گذارند و ترسی از شماتت دیگران ندارند؛ زیرا به درستی کاری که انجام می‌دهند یقین دارند. این شیوه برابر با همان رفتار قلندران است که در غزلیات عطار نیز فراوان دیده می‌شود:

میی در ده که در ده نیست هشیار  
ز نام و ننگ بگریز و چو مردان  
چه خفتی عمر شد برخیز و هشدار  
ز دردی کوزه‌ای بستان ز خمار  
لباس خواجه‌گی از بر بیفکن  
به میخانه فروانداز دستار

(عطار، ۱۳۶۶: ۳۱۵)

### تفاوت‌های دیدگاه انسان‌گرایانه عطار با مکتب انسان‌گرایی با نگاه میان‌رشته‌ای

همان‌گونه که مشاهده می‌شود در توصیف انسان‌های متعالی یا خودشکوکا اشتراکات زیادی در سخنان عطار با بزرگان مکتب انسان‌گرایی وجود دارد ولی این مکتب در مقایسه با دیدگاه‌های عطار کاستی‌هایی دارد.

۱. از جمله مطالبی که مزلو عنوان کرده سلسله نیازهاست. وی معتقد است شرط اول دست یافتن به تحقق خود، که در آخرین طبقه از نیازهای آدمی قرار دارد، ارضای چهار گروه از نیازهاست که در سطوح پایین‌تر قرار گرفته‌اند و عبارت است از: (۱) نیازهای فیزیولوژیک (۲) نیازهای ایمنی (۳) نیازهای محبت و احساس وابستگی (۴) نیاز به احترام. اگر کسی نتوانسته باشد این نیازهای خود را ارضا کند نمی‌تواند به مرحله بالاتر که خودشکوفایی است دست یابد. (مزلو، ۱۳۶۷: ۴۴۷) حال این سؤال مطرح می‌شود که چرا با وجود این که همین نیازها در عده‌ای



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۶۰

دوره هفتم  
شماره ۲  
بهار ۱۳۹۴

از انسان‌ها برآورده شده است اما باز هم به خودشکوفایی نرسیده‌اند؟ به عبارت دیگری راه رسیدن به تعالی را بیان نمی‌کند و تنها به توصیف انسان متعالی می‌پردازد؛ درحالی‌که عطار همانند بسیاری دیگر از عارفان راه رسیدن به کمال را شرح می‌دهد و به انسان‌های دیگر می‌گوید که چگونه می‌توانند با کوشش، ممارست و قطع تعلقات دنیوی به این مرحله دست یابند:

هرکه جان در باخت بر دیدار او  
تا توانی در فنای خویش کوش  
صد هزاران جان شود ایثار او  
تا شوی از خویش برخوردار او  
گوش من تا بشنوی گفتار او  
(عطار، ۱۳۶۶: ۵۴۷)

یا:

ای چو گویی گشته در میدان او  
همچو گویی خویشتن تسلیم کن  
تا ابد چون گوی سرگردان او  
پس به سر می‌گرد در میدان او  
دل منه بر وصل و بر هجران او  
بر فشان چوندر رسد فرمان او  
(عطار، ۱۳۶۶: ۵۴۲)

یا:

هردل که در حظیره حضرت حضور یافت  
در بند حورو چشمه کوثر مباحش از آنک  
سَرّ سریر خود ز سرای سرور یافت  
مرد آن بود که نقد ز قعر بحور یافت  
در جوف هفت پردهٔ تاریک، نور یافت  
در شب سواد فقر طلب نور دل که چشم  
کاندر درون پردهٔ کحلی حضور یافت  
(عطار، ۱۳۶۶: ۷۵۴)

۲. تفاوت قابل ملاحظه دیگری که می‌توان ذکر کرد تجربه‌های اوج یا والاست. مزمو معتقد است انسان‌های خودشکופا می‌توانند تجربه‌های خاصی داشته باشند که از آنها تحت عنوان تجربه‌های والا یاد می‌کند و ویژگی‌های زیر را برای آن برمی‌شمارد:

- تمام کائنات به عنوان یک کل درهم آمیخته و یگانه درک می‌شود؛
- ادراکات تعالی بخش خودفراموش‌گر و ناخودخواهان‌تر است و شخص را به بی‌خواهش بودن، بی‌نیاز بودن و بی‌آرزو بودن نزدیک می‌کند؛
- نوعی گم‌شدگی در زمان و مکان یا نوعی فقدان آگاهی نسبت به زمان و مکان احساس می‌شود؛ یعنی ممکن است یک روز را کوتاه‌تر از یک دقیقه یا بلندتر از یک سال احساس کند؛
- جهانی که در تجربه‌های والا دیده می‌شود جهانی است صرفاً خوب، خواستنی و ارزشمند و هرگز به عنوان نخواستنی تجربه نمی‌شود؛



- اغلب عواطفی نظیر هیبت، حیرت، احترام، فروتنی، تسلیم و حتی عبادت گزارش شده است (مزلو، ۱۳۸۷: ۷۵-۸۳).

تجارب اوج به عقیده مزلو عبارتند از:

لحظات شور، وجد، خلسه، جذب و انجذاب معنوی. تجربه اوج، باعث احساس یکپارچگی، هم‌سازی با عالم، خودجوشی، خود رهبری، ادراک بیشتر و آگاهی کمتر نسبت به زمان و مکان است و چون این احساسات با خودشکوفایی همراه است، مزلو، تجارب اوج را مظهر لحظات خودشکوفایی می‌داند و به اثر عمیق آن بر زندگی انسان معتقد است (همان: ۴۷۰).

مزلو، معتقد است که در لحظات اوج، انسان نسبت به گذشت زمان و چگونگی مکانی که در آن قرار دارد، آگاهی ندارد و هنگامی که به خود می‌آید، نمی‌تواند نسبت به مدت زمانی که در این حالت بوده، اظهار نظر کند؛ این مفهوم همان تجربه دینی است.

تجربه دینی که شامل تجربه عرفانی هم می‌شود مفهومی است که در اواخر سده هجدهم و از آثار «شلایرماخر» ظهور کرد. این اصطلاح درباره سه پدیده به کار می‌رود:

۱. نوع اول نوعی شناخت غیراستنتاجی و بی‌واسطه، شبیه به شناخت حسی از خداوند یا امر متعالی<sup>۱</sup> یا امر مطلق<sup>۲</sup> یا امر مینوی<sup>۳</sup> است. این نوع شناخت حاصل استدلال، استنتاج و شناختی غائبانه از خداوند نیست بلکه شناختی حضوری و شهودی است؛

۲. نوع دوم پدیده‌های روان‌شناختی و معنوی است که بر اثر خودکامی برآدمی مکشوف می‌شود و مؤمنان آن‌ها را معلول شناخت و گرایش ذاتی و فطری انسان‌ها نسبت به خدا تلقی می‌کنند. از نظر مؤمنان وجود تعلق و وابستگی آدمیان به امری نادیدنی و غیبی دلیل بر این است که وجودی برتر از انسان‌ها هست؛

۳. نوع سوم، مشاهده دخالت مستقیم و بی‌واسطه خدا در حوادث خارق‌العاده مانند معجزات و کرامات اولیاء است (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۵۶).

این سه نوع پدیده از این حیث تجربه نامیده می‌شوند که تحت تأثیر شناخت مستقیم و مشاهده است و به سبب این که مؤید آموزه‌های متون مقدس ادیان هستند دینی نامیده می‌شوند. تجربه‌های دینی نوع دوم و سوم با تجربه عرفانی مغایر است. تجربه عرفانی تجربه‌ای است که شخص صاحب تجربه احساس می‌کند که خدایی گانه را تجربه کرده و آن خدا غیر از خود او بوده است و گاهی احساس صاحب تجربه به صورت یگانگی همه چیز و فقدان هرگونه غیریت



1. the transcendent  
2. the absolute  
3. the numinous

و تمایز واقعی است و حتی میان خود و حق تمایزی احساس نمی‌کند. این احساس یگانگی را همگان «تجربه عرفانی» نامیده‌اند ولی درباره احساس درک وجود خداوند اختلاف نظر است. تجربه عرفانی در مفهوم محدود خویش که مورد توجه فیلسوفان واقع می‌شود، به تجربه وحدت آمیز فراحس یا ادراکی یا فروحسی ادراکی مربوط می‌شود که نتیجه آگاهی به واقعیت هاست و از طریق ادراک حسی یا خویشتن نگری عادی حاصل نمی‌آید. تجربه وحدت آمیز در برگزیده درهم آمیختگی پدیدارشناختی یا محو کثرات است که طی آن چنین فرض می‌شود که مفاد شناختی تجربه مزبور با صراحت در آن خصلت پدیدارشناختی باقی می‌ماند. نمونه‌هایی از چنین تجربه‌ای عبارتند از: تجربه یکی‌انگاری همه طبیعت، اتحاد با خدا در عرفان مسیحی، محو همه کثرات، تجربه بی‌ساختار بودایی و تجربه‌های یکتا انگار (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۶۵).

البته تجاربی از قبیل تجربه دوگانه انگار از خدا که در آن شخص و خدا به طور کامل متمایز از هم باقی می‌مانند عرفانی نخواهد بود، زیرا جزو تجارب وحدت آمیز به شمار نمی‌رود. در تجربه عرفانی و تفسیری که از آن می‌شود، ویژگی‌های عقیدتی، عاطفی و ارادی صاحب تجربه دخالت دارد. تجربه عرفانی که از آن با عنوان تجربه اتحاد و نیز وحدت شهود یاد می‌شود، می‌توان در سه گروه دسته‌بندی کرد:

۱. اتحاد از نوع استغراق تام یا به تعبیری تجربه عینیت یا اتحاد تام با همه موجودات یا با واقعیتی عالی‌تر که در آن، میان فرد صاحب تجربه و امر مورد تجربه تمایزی نیست و جدایی فاعل شناسایی از متعلق احساس نمی‌شود (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۳)؛

۲. وحدت از نوع استغراق ناقص یا به عبارتی تجربه وحدت با همه موجودات یا واقعیتی عالی‌تر که صاحب تجربه به تمایز میان خود و متعلق آگاه است و به مثابه یک مدرک متمایز در برابر همه قرار می‌گیرد (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۶)؛

۳. ارتباط و اتصال مستقیم معرفتی یا آگاهی بی‌واسطه از واقعیت متعالی یا خداوند؛ به عبارت دیگر مشاهده ذات، صفات و اسماء الهیه به طریق حال و شهود (کالون، ۱۳۸۱: ۲۰۳).

آثار عرفانی به جا مانده، مدعای «ویلیام جیمز» را دایر بر این که تجربه عرفانی می‌باید حادثه‌ای گذرا باشد که فقط مدتی کوتاه دوام می‌یابد و سپس محومی شود، تأیید نمی‌کند. این تجربه می‌باید هشیاری پایدار شخص باشد که به مدت یک روز یا بخشی از روز دوام می‌آورد (جیمز، ۳۷۲: ۳۸۰).

رودولف اتواز اصطلاح تجربه قدسی برای بیان تجربه‌هایی استفاده می‌کند که متعلق به واقعیتی است که همچون امری مغایر با شخص دریافت می‌شود و زمینه واکنش هیبت‌آمیز و دلکش، همزمان با حضوری ادراک ناپذیر را فراهم می‌آورد (اتو، ۱۳۸۰: ۸۱).





ویلیام جیمز چهار نشانه برای تجربه عرفانی مطرح می‌کند که دو نشانه اصلی و دو نشانه فرعی است. نشانه‌های اصلی بیان ناپذیری و کیفیت معرفتی و نشانه‌های فرعی ناپایداری و انفعال است (جیمز، ۱۳۷۲: ۳۸۲-۳۸۰).

تجربه به بیان لفظی در نمی‌آید و در نظر عارف از نوع شناخت، مکاشفه و اشراق است. نشانه‌های فرعی شامل: ناپایداری و انفعال است. شرایط و مناسباتی که فاعل در آن شرایط، تجربه را درک می‌کند شکل دهنده تجربه است، در نتیجه صاحب ادیان و سنن مختلف دارای تجارب مختلف خواهند بود. منطق حاکم بر مفاهیمی که افراد توسط آن، تجربه را در سنت‌های مختلف تفسیر می‌کنند، شکل دهنده تجربه آنهاست. بنابراین هر تلاشی برای تفکیک جوهر تجربه از تفاسیر آن، منجر به عدم درک تجربه‌ای می‌شود که شخص آن را تحلیل می‌کند (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۱۷۳). بیان ناپذیری تجربه عرفانی موضوعی است که تأثیر زیادی بر زبان عرفانی دارد. به بیان جیمز، فاعل حالات عرفانی اولین چیزی که می‌گوید این است که آن حالت، تن به بیان نمی‌دهد و از محتویات آن گزارش مناسبی در قالب الفاظ نمی‌توان ارایه داد. از این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که حالت عرفانی را باید مستقیماً تجربه کرد و نمی‌توان آن را به دیگران ابلاغ کرد. با این ویژگی، حالات عرفانی به حالات احساسی شبیه‌ترند تا حالات عقلانی. هیچ‌کس نمی‌تواند برای شخص دیگری که هرگز احساس خاصی را تجربه نکرده است روشن کند که آن احساس چه کیفیت و یا چه ارزشی دارد» (جیمز، ۱۳۷۲: ۲۰۸).

ویژگی‌هایی که برای تجربه عرفانی بر شمرده شده است با آنچه مزلو می‌گوید و نیز سخنان عارفانی مانند عطار مشابیه‌های زیادی دارد مانند: نامشخص بودن زمان و مکان، غیرقابل وصف بودن، تأثیر آن بر تجربه‌گرو... ولی تفاوت‌هایی نیز دیده می‌شود. در نظر مزلو تجربه اوج از راه‌های دیگری مانند استعمال مواد مخدر، تمسک به مناسک و تمرینات سکوت و تفکر عرفانی به آسانی صورت می‌گیرد اما این راه‌ها چون صوری و ظاهری هستند دارای ارزش حقیقی نخواهند بود (مزلو، ۱۳۶۷: ۲۲۹-۳۱). در واقع مزلو تفاوت تجربیات عرفانی را با تجربه‌های ناشی از استعمال مواد مخدر در یک عرض می‌داند و معتقد است که تنها نتایج آنها متفاوت است. در صورتی که در عرفان اسلامی تجربیات عرفانی برای هرکس مقدور نیست و با تجربه‌های نادرست تفاوت بسیاری دارد. عطار در غزلیات خود گاهی به شرح تجربه‌های خویش می‌پردازد به عبارت دیگر غزل عطار تصویر تجربه‌های اوست (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۰۱) و می‌توان در خلال این توصیفات و ویژگی‌های تجربه عرفانی را از دیدگاه وی دانست. در غزل زیر عطار به توصیف تجربه عرفانی خویش می‌پردازد:



وشاقی اعجمی با دشنه در دست  
درآمد در میان خرقه پوشان  
بزد یک دشنه بر دل پیر ما را  
چو کرد این کار ناپیدا، شد از چشم  
در آشامید دریا های اسرار  
خودی او بکلی زو فرو ریخت  
بپرید و نشان و نام از او رفت

به خون آلوده دست و زلف چون شست  
به کس در ننگرست از پای ننشست  
دلش بگشاد و زناریش بربست  
چو آتش پاره ای آن پیر در جست  
ز جام نیستی در صورت هست ز  
ننگ خویشتن بینی برون رست  
ندانم تا کجا شد در که پیوست

(عطار، ۱۳۶۶: ۶۸۴)

عطار در شرح این تجربه، تجربه‌گر را پیر توصیف می‌کند که برتر از افراد عادی است. در خلال تجربه، پیر هدایت می‌شود در واقع تجربه عرفانی معرفت‌زاست و می‌تواند هدایت‌کننده باشد. و در بیت آخر عنوان می‌کند، پیر پس از این تجربه، دیگر هیچ توجهی به دنیا نداشت و در بی‌نشانی ناپدید گشت. در غزلی دیگر باز به همین صورت به توصیف تجربه عرفانی می‌پردازد:

نگاری مست لایعقل چو ماهی  
سیه زلف و سیه چشم و سیه دل  
ز هر مویی که اندر زلف او بود  
درآمد پیش پیر ما به زانو  
فسردی همچو یخ از زهد کردن  
چو پیر ما بدید او را برآورد  
ز راه افتاد و روی آورد در کفر  
به تاریکی زلف او فرو ریخت  
دگر هرگز نشان او ندیدم  
اگر عطار با او هم برفتی

درآمد از در مسجد پگاهی  
سیه گر بود و پوشیده سیاهی  
فرو می‌ریخت کفری و گناهی  
بدو گفت ای اسیر آب و جاهی  
بسوز آخر چو آتش گاهگاهی  
ز جان آتشین چون آتش آهی  
نه رویی ماند در دین و نه راهی  
به دست آورد از آب خضر چاهی  
که شد در بی نشانی پادشاهی  
نیرزیدش عالم برگ کاهی

(عطار، ۱۳۶۶: ۵۲)

مشاهده می‌شود شرح این تجربه دقیقاً مانند غزل قبلی است و ویژگی‌های یکسان برای آن بر می‌شمارد. در واقع تجربه‌های اوج در نظر عطار بسیار با ارزش‌تر از آن چیزی است که مزلو از آن با عنوان تجربه‌های والا یاد می‌کند.



## نتیجه‌گیری

با این پژوهش که از نوع میان‌رشته‌ای است آشکار می‌گردد که بسیاری از بزرگان و اندیشمندان عارف، نظریات قابل توجهی درباره ویژگی‌های روان‌شناختی انسان دارند. این نظریات علاوه بر اینکه مشترکاتی با بعضی مکاتب غربی دارد می‌تواند به عنوان مکتبی کامل‌تر در حوزه روان‌شناسی مورد مطالعه قرار گیرد. صاحب‌نظران مکتب انسان‌گرایی ویژگی‌هایی برای انسان متعالی برمی‌شمارند که بسیاری از آنها مطابق با ویژگی‌های انسان در دین اسلام است و این ویژگی‌هاست که در غزلیات عطار با خصوصیت عرفان اسلامی نمود یافته است اما آنان نقش مذهب را به کلی نادیده می‌گیرند و حتی براین باورند که انسان‌های بی‌مذهب بیشتر می‌توانند به این مرحله دست یابند. البته می‌توان دریافت که مذهب در نظر آنها تنها آداب و رسوم ظاهری و نادرست است و در بسیاری از ادیان و مذاهب نیز چنین مشاهده می‌شود اما عطار با چنین رسوم نادرستی مخالف است. اصل اساسی مذهب که توحید خداوند یکتاست در تمامی منابع عرفانی غیرقابل انکار است. این موضوع، تفاوت بارز اندیشه عارفان بزرگی چون عطار با پیروان این نظریه است.

از طرف دیگر با توجه به اینکه پیروان مکتب انسان‌گرایی تنها به توصیف انسان‌های کامل می‌پردازند و از بیان راه رسیدن به چنین شخصیتی غافل مانده‌اند، این مکتب کمکی برای رسیدن انسان‌های دیگر به نوعی کمال نسبی نمی‌کند، حال آنکه عطار و عرفای بزرگ دیگری مانند او نه تنها ویژگی‌های انسان‌های کامل را برمی‌شمارند بلکه راه رسیدن به این تعالی را نیز برای دیگران تبیین می‌کنند به طوری که اگر کسی بخواهد به آن چه آنان توصیف می‌کنند برسد، باید بداند چه راهی را برگزیند، البته دشواری این راه و پایدار ماندن در آن به عزم و اراده خود شخص بستگی دارد حال آن که در این مکتب با توصیف انسان کامل، دیگران را برای رسیدن به چنین شخصیتی مشتاق می‌کند ولی این اشتیاق بی‌پاسخ می‌ماند. بنابراین روان‌شناسان می‌توانند با کاربرد نظریات روان‌شناختی این عارف بزرگ پاسخگوی بسیاری از نیازهای انسان امروز باشند.

باید به این نکته توجه داشت که عارفان همواره در صدد معرفی راهی برای رسیدن انسان به کمال بوده‌اند و این موضوع مستلزم بررسی‌های روان‌شناختی درباره انسان است. بنابراین با تحلیل‌های دقیق‌تر در نوشته‌های این اندیشمندان می‌توان دیدگاه‌های آنان را در قالب نظریات کامل و منسجم روان‌شناسی ارایه کرد که این هدف، گسترش مطالعات میان‌رشته‌ای را در رشته ادبیات فارسی و روان‌شناسی می‌طلبد.



## منابع

- اتو، رودولف (۱۳۸۰). مفهوم امر قدسی: پژوهشی درباره عامل غیر عقلانی مفهوم الوهیت و نسبت آن به عامل عقلانی (ترجمه همایون همتی). تهران: نقش جهان.
- پراودفوت، وین (۱۳۸۳). تجربه دینی (ترجمه عباس یزدانی). قم: طاها.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۰). دیدار با سیمرخ. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جیمز، ویلیام (۱۳۷۲). دین و روان (ترجمه مهدی قانعی). تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- روضاتیان، سیده مریم؛ میرباقری فرد، سیدعلی اصغر و مانی، مهنوش (۱۳۹۱). نقد و تحلیل کهن الگوی سایه با توجه به مفهوم نفس در عرفان. نشریه ادب و زبان، ۱۵ (۳۲)، ۸۵-۱۰۳.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶). با کاروان حله. تهران: انتشارات علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸). صدای بال سیمرخ. تهران: سخن.
- سراج، ابونصر عبدالله بن علی (۱۳۸۱). اللمع فی التصوف (ترجمه مهدی محبتی). تهران: اساطیر.
- سعدی شیرازی، مصلح الدین (۱۳۷۹). بوستان (تصحیح: غلامحسین یوسفی). تهران: خوارزمی.
- شجاعی، پوران (۱۳۷۳). جهان بینی عطار. تهران: نشر ویرایش.
- شعبانی، بختیار، و بابادی، امین (۱۳۹۳). تکثر رشته‌ای؛ علیه فهم رایج از همکاری رشته‌ها. فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، ۱۷ (۱)، ۲۵-۱.
- شکرشکن، حسن و دیگران (۱۳۷۷). مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن. تهران: سمت.
- شولتز، دوان (۱۳۸۴). نظریه‌های شخصیت (مترجمان: یوسف کرمی و دیگران). تهران: نشر اسپاران.
- شمشیری، بابک (۱۳۹۱). عرفان اسلامی و دلالت آن در حیطه‌های روان‌شناسی ازدواج و خانواده. روش‌ها و مدل‌های روان‌شناختی، ۲ (۱۰)، ۸۱-۹۴.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۶۶). دیوان (تصحیح: تقی تفضلی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۲). تذکره الاولیا (تصحیح: محمد استعلامی). تهران: زوار.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۴). منطق الطیر (تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی). تهران: سخن.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۴). شرح احوال و نقد آثار عطار. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- قاضی شکیب، نعمت‌الله (۱۳۷۱). به سوی سیمرخ. تهران: انتشارات سکه.
- قیادی، حسینعلی و دیگران (۱۳۹۰). پیام‌های جهانی عطار برای مشکلات فکری انسان معاصر. پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، ۱۱، ۸۷-۱۱۰.
- کشفی، منصور (۱۳۷۴). بازتاب شعر و عرفان بر روان آدمی. تهران: نشر راهگشا.
- کلاهدوزان، اکبر (۱۳۹۲). بررسی تحلیلی مفاهیم شکر، بخشش، مراقبه و سکینه قلب در متون منشور عرفانی (تا قرن هفتم) با رویکرد روان‌شناسی معنویت‌گرا (پایان‌نامه دکتری)، دانشگاه اصفهان.
- مانی، مهنوش (۱۳۸۹). رؤیا در عرفان و روان‌شناسی در متون منشور عرفانی تا قرن هفتم هجری (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه اصفهان.
- مزلو، آبراهام (۱۳۶۷). انگیزش و شخصیت (ترجمه احمد رضوانی). مشهد: نشر آستان قدس رضوی و معاونت فرهنگی.



مزلو، آبراهام (۱۳۸۷). *مذاهب، ارزش‌ها و تجربه‌های والا* (ترجمه علی اکبر شاملو). تهران: نشر آگه.  
ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰). *راهی به رهایی: جستاری در باب عقلانیت و معنویت*. تهران: مؤسسه نگاه معاصر.  
مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۴). *مثنوی معنوی* (تصحیح: محمد استعلامی). تهران: سخن.  
میرمحمدی، اکرم‌السادات (۱۳۸۹). *مقایسه تحلیلی خوف و رجا در عرفان اسلامی و ترس و امید در روان‌شناسی* (پایان کارشناسی ارشد). دانشگاه اصفهان.  
همدانی، عین‌القضات (۱۳۷۳). *تمهیدات* (تصحیح: عقیف عسیران). تهران: منوچهری.



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۶۸

دوره هفتم  
شماره ۲  
بهار ۱۳۹۴

# A Study of the Psychological Views of Attar on the Basis of Humanism

Zohre Najafi <sup>1</sup>  
Mahnoush Mani <sup>2</sup>  
Mehrdad Kalantari <sup>3</sup>

Received Date: 12/8/2014

Accepted Date: 05/17/2015

## Abstract

Humanism was introduced to psychologists through Maslow and Rogers's views in the twentieth century. This school deals with the human needs and his innate tendencies. Utopia, exalted experiences, religious experiences, high motivations and human nature are among Maslow and Rogers's ideas. Attar, one of the greatest Muslim mystics of the 6<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> centuries has also considered these subjects in his poems and has tried to explain and interpret them. Many of Attar's ideas can be explained using ideas and principles in humanism and it can be highlighted that he has tried to advance some theories in this field. In fact, it is obvious that, like many other mystics, Attar has utilized psychological concepts in his teachings, and his ideas and theories in this regard can be unraveled through scholarly research on his writings on the part of experts in psychology. On the other hand, to interpret many of the mystical ideas, it is necessary to be familiar with some theories in psychology. The present research, as a descriptive-analytical research, tries to explain Attar's ideas about human needs, perfect man, exalted experiences and high motivation using the ideas and principles in humanism.

**Keywords:** Attar, Maslow, Rogers, humanism, interdisciplinary.



Interdisciplinary  
Studies in the Humanities

21

Abstract

---

1. Assistant Professor of Literature, University of Isfahan (Corresponding Author).

z.najafi@ltr.ui.ac.ir

2. PhD Student of Literature, University of Isfahan.

mahnoushmani@yahoo.com

3. Associate Professor of Psychology, University of Isfahan.

Kalantari\_m@yahoo.com

## Bibliography

- Rudolf, O. (1380 [2001 A.D]), *Maḥmum-e amr-e qodsi*. (Persian translation of The Idea of the Holy), translated by Hemati, H. Tehrān: Naqš-e Jahān.
- Proudfoot, W. (1383 [2004 A.D]). *Tajrobeh-ye dini*. (Persian translation of Religious experience), translated by Yazdāni, 'A. Qom: Tāhā.
- Pur Nāmdāriyān, T. (1390 [2011 A.D]). *Didār bā simorgh*. Tehrān: Pajuhešgāh-e 'Olum-e Ensāni va Motāle'āt-e Farhangī.
- James, W. (1372 [1993 A.D]). *Din va ravān*. (Persian translation of The varieties of religious experience: a study in human native), translated by Qāne'ī, M. Tehrān: Sāzmān-e Entesārāt va Āmuzeš-e enqelāb-e eslāmi.
- Zarin kub, 'A. (1386 [2007 A.D]). *Bā kārevān-e heleh*. Tehrān: Entesārāt 'Elmi va Farhangī.
- Zarin kub, 'A. (1387 [2008 A.D]). *Sedā-ye bāl-e simorgh*. Tehrān: Soxan.
- Serāj Zādeh, A. (1381 [2002 A.D]). *Al-loma' fi al-tasavof*. translated by: Mohabati, M. Tehrān: Asātir.
- Sa'di Širāzi, M. (1379 [2000 A.D]). *Bustān*. (editor: Yusefi, Gh.). Tehrān: Xārazmi.
- Šaji'i, P. (1373 [1994 A.D]). *Jahān bini-e 'Atār*. Tehrān: Našr-e Virāyeš.
- Ša'bāni, B., & Bābādi, A. (1393 [2014 A.D]). *Takasor-e rešteh-i 'alayh-e fāhm-e rāyej az hamkāri-e rešteh hā*. *Faslnāmeḥ-ye motāle'āt-e miyān rešteh-i dar 'olum-e ensāni*, Vol: 7, No:1, Pp: 1-25.
- Šekar Šekan, H., & et al. (1377 [1998 A.D]). *Maktab hā-ye ravān šenāsi va naqd-e ān*. Tehrān: Samt.
- Schultz, D. (1384 [2005 A.D]). *Nazariyeh hā-ye šaxsiyat*. (Persian translation of Theories of personality), translated by: Karami, Y., & et al. Tehrān: Našr-e Arasbārān.
- 'Atār Neyšāburi, F. M. (1366 [1987 A.D]). *Divān*. (editor: Tafazoli, T.). Tehrān: Entesārāt-e 'Elmi va Farhangī.
- 'Atār Neyšāburi, F. M. (1382 [2003 A.D]). *Tazkerat al-uliyyā*. (editor: Este'lāmi, M.). Tehrān: Zavār.
- 'Atār Neyšāburi, F. M. (1384 [2005 A.D]). *Manteq al-teyr*. (editor: Šafi'i kadkani, M. R.). Tehrān: Soxan.
- Foruzānfar, B. (1374 [1995 A.D]). *Šarh-e ahvāl va naqd-e āsār-e 'Atār*. Tehrān: Anjoman-e Āsār va Mafāxer-e farhangī.
- Qāzi Šakib, N. (1371 [1992 A.D]). *Beh su-ye simorgh*. Tehrān: Entesārāt-e Sekeh.
- Qobādi, H., & et al. (1390 [2011 A.D]). *Payām hā-ye jahāni-e 'Atār barāye moškelāt-e fekri-e ensān-e mo'āser*. *Pažuheš hā-ye adabiyāt-e ta'limi*, No: 11, Pp: 87-110



Kašfi, M. (1374 [1995 A.D]). *Bāztāb-e še'r va 'erfān bar ravān-e ādami*. Tehrān: Našr-e Rāhgošā.

Moslow, A. (1367 [1988 A.D]). *Angizeš va šaxsiyat*. (Persian translation of Motivation and personality), translated by Rezvāni, A. Mašhad: Našr-e Āstān-e Qods-e Razavi va Mo'āvenat Farhangi.

Moslow, A. (1367 [1988 A.D]). *Mazāheb, arzeš hā va tajrobeh hā-ye vālā*. (Persian translation of Religions, values, and peak - experiences), translated by Rezvāni, A. Mašhad: Našr-e Āstān-e Qods-e Razavi va Mo'āvenat Farhangi.

Malekiyān, M. (1380 [2001 A.D]). *Rāhi beh rahāyi: jostāri dar bāb-e 'aqlāniyat va ma'naviyat*. Tehrān: Mo'aseseh-ye Negāh-e mo'āser.

Mulavi, J. (1384 [2005 A.D]). *Masnavi-e ma'navi*. (editor: Este'lāmi, M.). Tehrān: Soxan.

Hamedāni, 'E. (1373 [1994 A.D]). *Tamhidāt*. (editor: 'Asirān, 'A.). Tehrān: Enteshārāt-e Manu'ehri.



Interdisciplinary  
Studies in the Humanities

23

Abstract