فصلنامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق
سال ششم، بهار ۱۳۹۲، شماره ۱۹
صفحات ۱۵۶ ـ ۱۳۷

PAZHUOHESH NAMEH-E AKHLAGH
A Research Journal
Vol. 6, Spring 2013, No. 19

«خودشناسی» در مثنوی؛ مبانی و طرق

محمدرضا رجبی*

چکیده

شناختِ «هویت»[1] آدمی، یعنی «کیستی و چیستی خود» از دل‌مشغولی‌های اصلی اندیشمندان از گذشته تاکنون بوده است و آنها همواره کوشیده‌اند از زاویه‌های مختلف علمی و با رویکردهای متفاوت چارچوبی نظری برای این مسئله ترسیم کنند. در عرفان اسلامی این بحث زیر عنوانِ «معرفت نفس» یا «خودشناسی» مجال طرح یافته است.

نوشتار حاضر با رویکردی عرفانی، مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مولوی را در مواجهه با مسئله «خود شناسی» بررسی می‌کند.

در نگاه مولوی، شناخت «خود» واقعی و اصیل انسان، از راه تجربه‌های عادی مقدور و میسور نیست؛ بلکه این امر تنها با نوعی تجربه عرفانی و از رهگذر شکستن چارچوب آگاهیِ کاذب و شاکله‌های مفهومی متعارف صورت می‌پذیرد. بر اساس این رهیافت، شناخت حقیقی «خود» تنها از رهگذر «نفی خود» امکان‌پذیر است؛ حالتی که در آن، همهٔ تمایزات «فاعل شناسا و متعلق شناسایی» از میان برمی‌خیزد و اراده و شعور نفسانی و عقل انسان در وجودی برتر استحاله می‌یابد. از نظر مولوی انسان در این حالت به «خودشناسی» و «خداشناسی» می‌رسد که بنا بر اصطلاحات عرفانی آن را «فناء فی الله» می‌نامد.

واژه‌های کلیدی

خودشناسی، معرفت نفس، بی‌خودی، جان، مولوی.

---

*. دانشجوی دکترای رشته ادیان و عرفان تطبیقی
m.rezarajabi@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱/۱۴
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲۵

1. Identity.

طرح مسئله

ره آسمان درون است، پر عشق را بجنبان — پر عشق چون قوی شد، غم نردبان نماند
تو مبین جهان ز بیرون که جهان درون دیده است — چون دو دیده را ببستی ز جهان، جهان نماند
(مولوی، ۱۳۷۸: بیت ۸۰۵۳ ـ ۸۰۵۲)

از دیرباز، یافتن پاسخ به پرسش «من کیستم؟» یکی از دغدغه‌های مهم آدمی بوده است. در زمانه ما اندیشمندان بسیاری در حوزه‌های مختلف معرفت بشری از شاخه‌های متنوع فلسفه، همچون مابعدالطبیعه، فلسفهٔ ذهن، فلسفهٔ اخلاق، تا شاخه‌های متنوع علوم تجربیِ انسانی همچون روان‌شناسی، علوم سیاسی و علوم اجتماعی، پاسخ به این پرسش را سرلوحهٔ تلاش‌های خود قرار داده و کوشیده‌اند تا «من» را کشف و تعریف کنند و برای تبیین و تدقیق آن، چارچوب و دستگاهی نظری به دست دهند.[۱] چنان‌که موضوع هویت در ابعاد اجتماعی یا مسئله «من» (ego) در روان‌کاوی حوزه فروید هم‌اکنون یکی از اساسی‌ترین و بدیع‌ترین مباحث عصر مدرن و پسامدرن به‌شمار می‌رود.

هنگامی که این مسئله از منظر دین، اخلاق و عرفان بررسی می‌شود، موضوع «خودشناسی» و «معرفت نفس» به میان می‌آید؛ مسئله‌ای که از محوری‌ترین مسائل نظام‌های عرفانی شمرده می‌شود. چنان‌که در دستگاه عرفانی مولانا نیز مسئله خودشناسی به‌رغم اختلاف نظری که در مفهوم و مراد از «خود» وجود دارد، رابطه خودشناسی با انسان‌شناسی از یک‌سو و هستی‌شناسی عرفانی از سوی دیگر و در نهایت راه رسیدن به این خود حقیقی، یعنی جاودانگی از مسائل اصلی است. برای ورود به دیدگاه‌های مولانا، اشاره به پیشینه بحث در فلسفه و عرفان اسلامی مناسب می‌نماید.

پیشینه مباحث

در تاریخ تفکر فلسفی، تلقی از «خود» که به «نفس» هم تعبیر شده، بیش از هر قلمروی دیگری محل اختلاف بوده است. در میان فیلسوفان غربی، نخستین کسی که درباره خودشناسی سخن گفت، تالس (۶۳۶ ـ ۵۴۶ ق.م) بود؛ (Reese, 1980: 693) اما آشناترین صدا، صدای سقراط (۴۷۰ ـ ۳۹۹ ق.م) است که یکی از دو شعار مهم فلسفه خود را «خودشناسی» قرار داد. او برای فلسفه دو شعار عمده قائل

---

۱. در این زمینه و تنوع آرای بیان‌شده بنگرید به:
M. James, C. Crabbe 1999, From Soul to Self, Rutledge, Anthony Elliott, 1950, Concepts of the Self Polity, Frithjof Schuon, 1959, Language of the Self, World wisdom Books, Inc. Searle, J. R., 1998, The Redis Corery of the mind, Mitt Press, Creel, R. E. 2001, Thinking Philosophically, An Black Well Publishers, Dainton, B., 2008, The Phenomenal Self, OxfordUniversity Press, Martin, R. & J. Barresi, 2000, Naturalization of the Soul, Rutledge Press.

بود: یکی اینکه خود را بشناس و دوم اینکه، زندگی ناآزموده ارزش زیستن ندارد.[۱]

ارسطو نیز معتقد بود می‌توان از معرفت نفس در مطالعه تمام وجوه حقیقت، به‌ویژه علم طبیعت مددی شایان گرفت. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱)

خودشناسی از زمان سقراط به بعد در میان بسیاری از دیگر فیلسوفان، غایت فلسفه قلمداد شد؛ چندان‌که بعدها ارنست کاسیرر[۲] برای تبیین اهمیت این بحث گفت: شکاک‌ترین متفکران، امکان و ضرورت بحث را دربارهٔ «معرفت نفس» انکار نکرده‌اند. (کاسیرر، ۱۳۸۰: ۲۳)

در متون مقدس ادیان و مذاهب گوناگون نیز شواهد بسیاری می‌توان یافت که به اهمیت و ضرورت «خودشناسی» اشاره کرده‌اند. بسیاری از بنیان‌گذاران و عالمان ادیان و مذاهب، این آموزهٔ الهام‌بخش را سرلوحهٔ تعالیم خود قرار داده‌اند. علامه طباطبایی دراین‌باره می نویسد:

> ... ادیان و مذاهب با همه اختلافاتی که در سنت و طریقه‌های خود دارند، اجمالاً جز اشتغال به امر نفس مقصد دیگری ندارند. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۶ / ۱۸۷)

برای نمونه، همسانی دو مفهوم کلیدی «آتمن»[۳] (نفس) و «برهمن»[۴] در دین هندو به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین آموزه‌های کتاب مقدس[۵] اوپانیشادها[۶] قلمداد می‌شود که می‌توان آن را «خود حقیقی انسان، همان خدا است»، ترجمه کرد. بر اساس تعلیم این کتاب، برهمن حقیقت است و در درون ماست. قربانی‌های ودائی و آئین‌هایی که با آن انجام می‌شود، زائد و حتی بی‌معنا است. راه رسیدن به مقصود از راه کرمه یا اعمال آئینی نیست؛ بلکه از راه معرفت به «خود» است و قربانی حقیقی نیز قربانی کردن همه وجود خویش و رها کردن «من»[۷] است. (Muller, 2001: XII) براساس یگانه‌انگاری هندویی در افراطی‌ترین شکل آن ـ چنان‌که شانکارا بیان می‌دارد ـ نفس هر انسانی با برهمن یگانه است و جهان محسوس، اشیا را به صورت «خیال»[۸] کثرت می‌بخشد. (Owen, 1971: 67)

---

۱. همان ـ ذیل مدخل سقراط ـ که در آنجا هدف در نظر سقراط «خودشناسی» بیان شده است. (همچنین ر.ک: الفاخوری و الجر، ۱۳۶۷: ۴۷؛ همچنین: ملکیان، ۱۳۷۹: ش ۹)

۲. Ernst Cassirer فیلسوف نوکانتی آلمانی (۱۹۴۵ ـ ۱۸۷۴ م).

3. Atman.

4. Brahma.

5. Scripture.

۶. Upanishads؛ از کهن‌ترین و مهم‌ترین منابع تفکر فلسفی ـ عرفانی آئین هند بوده و هست، که به دوره برهمایی بازمی‌گردد، اهمیت این منبع به‌گونه‌ای است که همه مکاتبی که خود را در چارچوب باورهای سنتی هندو می‌دانند (مکاتب آستیکه)، کوشیده‌اند حقانیت و اعتبار دیدگاه‌های خود را با استناد به عبارتی از آنها اثبات نمایند. شانکارا قدیمی‌ترین شرح و تفسیر را بر اوپانیشادها نوشته است.

7. Sarramedha.

8. Maya.

همچنین غایت قصوای آئین بودا رهایی از رنج است و نیل به این غایت در گرو شناخت «خود» است. این آموزه مبتنی بر رد مفهوم «خود»[1] و جایگزینی مفهوم «نبودِ خود»[2] در آئین بودا می‌باشد. (Gowans, 2003; Edelglass, 2009) در کتاب مقدس به‌ویژه در عهد جدید نیز خودشناسی ترغیب شده است. (متی، ۲۶: ۱۶؛ قرنتیان اول، ۳: ۴؛ مرقس، ۳۶: ۸) علامه طباطبایی دراین‌باره می‌گوید:

> کتاب‌های مقدس [یهودیت و مسیحیت و زرتشت] یعنی عهد عتیق و عهد جدید و اَوستا به اصلاح و تهذیب نفس و مخالفت با هواهای نفس مملو است، مخصوصاً عهد جدید و عهد قدیم. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۶ / ۱۸۴)

بر این اساس، عرفای مسیحی نیز بر خودشناسی بسیار تأکید کرده‌اند. آگوستین قدیس (۴۳۰ ـ ۳۵۴ ق.م)[3] خودشناسی را نه‌تنها راه سعادت و شادی، که در نهایت راه رستگاری می‌داند. (William, 1998: 694)

اکهارت[4] الهی‌دان مسیحی قدیس و عارف مشهور آلمانی (۱۳۲۷ ـ ۱۲۶۰ م) ضمن توصیه به رها کردن تأملات عمیق فکری، بر لزوم توجه به درون و شناخت خویشتن تأکید کرده است (Ancelet - Hustache, 1957: 152) او معتقد است اگر کسی ـ هرچند برای یک لحظه ـ بتواند به ذات نفس عروج کند، از آن به بعد هزاران سکه زر سرخ با یک سکه جعلی بی‌ارزش برایش یکسان خواهد بود. (Bernard Blankney, 1941: 126)

توماس آکمپیس (۱۴۷۱ ـ ۱۳۸۰ م)؛ قدیس فرقهٔ رهبانی آگوستینی نیز در کتاب مشهور خود، فصلی را به معرفت نفس اختصاص داده است. (آکمپیس، ۱۳۸۳: ۱۱۱)

در سنّت اسلامی نیز آیات و روایاتی هست که این امر را به تصریح یا تلویح برجسته کرده‌اند. برای نمونه می‌توان به این آیات اشاره کرد:

> يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيتُمْ.[5]
> سَنُرِيهِمْ آياتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يتَبَينَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.[6]
> وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ.[7]

---

1. Atman.
2. Anatman.
۳. St. Augustine، فیلسوف و الهی‌دان شهیر مسیحی.
4. Meister Eckhart.
۵. به خویشتن بپردازید و کسی که گمراه شد، به شما زیان نمی‌زند، اگر هدایت یافتید. (مائده / ۱۰۵)
۶. به‌زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آنها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار گردد که او حق است. (فصلت / ۵۳)
۷. و در خودتان نیز آیاتی هست، مگر نمی‌بینید؟ (ذاریات / ۲۱)

وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ ... .[۱]

همچنین روایات فراوانی دراین‌باره از ائمه معصومین﵈ نقل شده است:

عجبتُ لمن يُنْشِد ضالتَه و قد اَضَلّ نَفْسَه فلا يطلبها.[۲]
لا تجهل نفسَك فَانّ الجاهِل بمَعرفة نَفسِه جاهِل بكُلّ شَيء.[۳]
مَعرفة النفسِ أنفعُ المعارف.[۴]

همچنین در *نهج‌البلاغه* آمده است: «العالم من عرف قدره و کفی بالمرء جهلاً ان لا یعرف قدره»[۵] و «هلک امرء لایعرف قدره.»[۶]

خودشناسی در سنت عرفانی

«معرفت نفس» قرین و هم‌دوش «معرفت حق» معرفی شده است؛ چه اینکه خودشناسی امکان رسوخ بی‌واسطه بشر به تجلی الهی و درک قرب حقیقی را برای آنان میسر می‌سازد و بر همین اساس نیز عارفان مسلمان از میان راه‌های خداشناسی، راه انفسی را برتر از راه آفاقی شمرده‌اند و می‌توان عارفان را هم «خودآگاه» و هم «خداآگاه» توصیف کرد. اشاره به نمونه‌هایی از تأکیدات عارفان مسلمان بر معرفت نفس و ارتباط آن با معرفت رب، مؤید این اهمیت و ارتباط خواهد بود.

هجویری می‌نویسد:

تا کسی نفس را نشناخت، ریاضت و مجاهدت وی را سود ندارد ... و رسولﷺ گفت: «مَنْ عرف نفسه فقد عَرَفَ رَبّه اَيَ من عَرَف نفسه بالفناء فقد عرف رَبّه بالبقاء ... و من عرف نَفسَه بالعبودية فقد عرف رَبّه بالربوبيةِ. (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۴۷)
پس هر کسی خود را نشناسد، از معرفت کل محجوب باشد.

---

۱. و چون کسانی مباشید که خدا را فراموش کرده‌اند و او [نیز] آنان را دچار خودفراموشی کرد. (حشر / ۱۹)
۲. در شگفتم از کسی که در جستجوی گمشده‌اش تلاش می‌کند و حال آنکه خود را گم کرده و در جستجوی آن نیست. (تمیمی آمدی، ۱۳۶۰: فصل ۵۴، ح ۱۸)
۳. جاهل به نفس خویش نباش، به‌درستی که هرکس به نفس خود جاهل باشد، به هر چیز دیگری نیز جاهل خواهد بود. (برای ملاحظه انبوهی از این مضمون روایات ر.ک: تیمیمی آمدی، ۱۳۶۰: ۲ / ۴۸، ۸۸، ۹۱ و ۴ / ۳۴۱، ۳۷۲، ۵۶۵و ۵۷۵؛ ۵ / ۱۷۲، ۱۷۸، ۲۰۸؛ ۶ / ۳۰۴ و ۱ / ۱۷۹)
۴. شناخت خویش، سودمندترین شناخت‌ها است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/ ۳۲)
۵. دانشمند کسی است که ارزش خویش را بشناسد و برای مرد همین جهل کافی است که ارزش خود را نداند. (نهج‌البلاغه، خ ۱۰۳)
۶. انسانی که ارزش خود را نشناسد، هلاک می‌شود. (همان: ۲۹۸)

از عین‌القضات است که می‌فرماید:

> ای عزیز، معرفت خود ساخته کن که معرفت در دنیا تخم لقاءالله است در آخرت، چه می‌شنوی؟ می‌گویم هرکه امروز با معرفت است، فردا با رؤیت است. (همدانی، ۱۲۸۶: ۵۹)

غزالی نیز که گویا شناخت نفس را کیمیای سعادت نامیده و معتقد است کلید معرفت خدای متعال، معرفت نفس خویش است. (غزالی، ۱۳۶۴: ۱ / ۱۳)

شهاب‌الدین سهروردی نیز با عنایت به حدیث معروف پیامبر اکرمﷺ درباره معرفت نفس می‌نویسد:

> شناخت حق‌تعالی موقوف است بر شناخت نفس خود است ... و مثال آن چنان باشد که اگر کسی خواهد که به بامی بلند بر شود، او را نردبانی باید، والاّ بر بام نتواند رفتن و بی‌نردبان رفتن محال است. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۴۷/۳)

ابن‌عربی (م. ۶۳۸ ق) نیز در *فتوحات مکیه* بارها حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفسَه فقد عَرَفَ رَبَّه» را نقل کرده و با تقریرهای گوناگون به بیان نحوه ارتباط این دو معرفت و نحوه دلالت این حدیث و استفاده از آن اهتمام ویژه ورزیده است. (برای نمونه ر.ک: ابن‌عربی، ۱۹۹۹: ۳ / ۵۳، ۳۳۹ و ۴۴۹؛ ۷ / ۸۰ و ۱۶۲؛ ۸ / ۳۳، ۱۲۱ و ۱۹۳)

از نظر ملاصدرا نیز «معرفت نفس ذاتاً و فعلاً نردبانی به‌سوی معرفت رَبّ است.» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸ / ۲۶۵. نیز ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۴۶. همچنین: خواجوی، ۱۳۶۳: ۴۹۸)

علامه طباطبایی‌ره درباره ارتباط معرفت نفس با معرفت رب می‌نویسد:

> تعداد آیات و روایات مربوط به معرفت نفس، گویای نقش مهم آن در حصول معارف دیگر خصوصاً معرفت رب است. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۶ / ۶۷ و ۲۰۳)

استاد مطهری نیز بر ضرورت هماهنگی و همسویی خودشناسی و خداشناسی تأکید کرده است. (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۳۲ و ۲۸۶)

ماهیت خود

> اشتراک لفظ دائم رهزن است اشتراک گبر و مؤمن در تن است
> (مولوی، ۱۳۷۸: دفتر ۶ ، بیت ۶۴۹)

مفهوم «خود» غامض و پیچیده است و به‌رغم تلاش‌های فراوان در تبیین آن، اتفاق نظری دربارهٔ

مؤلفه‌ها، عناصر و کانون‌های شکل‌دهنده این مفهوم به دست نیامده است؛[۱] به‌طوری‌که در قلمرو علوم انسانی دائم رهزنی می‌کند و می‌توان آن را یک «معضل مفهومی» دانست. (خاتمی، ۱۳۶۸: ۷۵)

این مفهوم که در میان فلاسفه اسلامی به «نفس ناطقه» شهرت دارد، از سنخ وجود و تشکیل‌دهنده حقیقت انسانی است و به‌همراه قوای متعدد خود (نفس نباتی و نفس حیوانی که همگی از شئون و شعاع‌های مختلف نفس‌اند) بر اثر تکامل در ذات خویش متحول گردیده، به فعلیت می‌رسد.

در این میان، تبیین ابن‌سینا از مفهوم خود / من راهگشا است:

> در وجود [انسان] چیزی است که جمیع ادراکات و افعال الهی را دربر می‌گیرد. ازاین‌رو انسان به نفس خود با [لفظ] «من» که مغایر با تمام اجزای بدن است، اشاره می‌کند. لذا [من] چیزی غیر از بدن است.[۲]

در ادبیات عرفانی به‌ویژه در مکتوبات مولانا «مکرر و بلکه غالباً لفظ «جان» در معنی «نفس ناطقه» به کار رفته است»، (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۲ / ۶۲۲؛ همایی، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۰۶) هرچند مولانا به این شیوه نیز پایبندی نشان نمی‌دهد؛ به‌طوری‌که گاه از «جان»، «حیات» را مراد می‌کند و گاه «عقل» و در برخی موارد «عشق» را. او همچنین غالباً از نفس در مفهوم منشأ ادراک و حیات به الفاظ جان و روان و حتی اندیشه نیز در *مثنوی* تعبیر می‌کند؛ (همان: ۲ / ۶۲۳) اما در جهت پیشبرد منطقی بحث می‌توان گفت از نظر مولانا، مفهوم «خود» آن چیزی است که هر آدمی، خویش را از دیگری بازمی‌شناسد و کیستی و چیستی خود را در پرتو آن تعریف می‌کند.

پس از تعریف اجمالی «خود» نوبت سؤال از امکان خودشناسی از نظر مولانا است. فهم و درک پاسخ مولانا دراین‌باره مبتنی بر توجه به هستی‌شناسی و انسان‌شناسی وی است؛ چراکه از منظر مولانا، با نشاندن انسان در جایگاه مناسب خویش در مجموعه هستی است که امکان معرفت به اصل آدمی و حقیقت وجودی او تحقق خواهد یافت و نمی‌توان مطالعه نفس را از مطالعه هستی جدا کرد.

---

۱. در این‌باره ر.ک:

Sorabji, R., 2006, Self, ***Ancient and Modern Insight about Individuality***, Life, and Death, Oxford University Press; Taylor, C. H., 1980, ***Sources of the Self***, Harvard University Press; Atkins Kim, 2005, ***Self and Subjectivity***, BlackWell Publishing; Shalom, Albert, 1985, ***The Bodi / Mind Conceptual Framework and the Problem of Personal Identity***, Humanities Press International, Inc.

در میان اندیشمندان مسلمان به‌ویژه فلاسفه، این موضوع همواره یکی از دغدغه‌های علمی آنها بوده است. (ر.ک: اشعری، ۱۴۲۶: ۲۵۴؛ ابن‌حزم، ۱۲۴۷: ۵ / ۴۷)

۲. ... ففیه (انسان) شيء مجمع لجميع الادراكات والافاميل الالهية، فاذن الانسان الذي يشير الى نفسه «بانا» مغايرة لجملة اجزاء البدن فهو شيء وراء البدن. (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۱ ق: ۹)

هستی‌شناسی مولوی

مثنـــوی مـــا دکـــان وحـــدت اســـت غیـر واحـد هرچـه بینـی، آن بـت اسـت
(مولوی، ۱۳۷۸: دفتر ۶ ، بیت ۱۵۲۸)

اشاره شـد کـه فهـم هسـتی‌شناسـانه مولـوی، بـه‌نوبـهٔ خـود راه را بـرای فهـم تـأملات او در بـاب «خودشناسی» می‌گشاید؛ چه اینکه سالک در طی حرکت خود آرام‌آرام مراحلی را طـی مـی‌کنـد کـه هـر مرحله دارای معرفت بیشتری نسبت به مرحله قبل است. این مراحل که در حقیقت درجات وجود و هویت انسانی است، منطبق بر درجات کل هستی نیز هست. (زرین‌کوب، ۱۳۸۲: ۳۷۵) بدین‌ترتیب درجات وجود و معرفت سخت به‌هم پیچیده‌اند. ازاین‌رو مولانا نیز همانند هر اندیشمند دیگری در پی‌ریزی جهـان‌بینـی خود به‌دنبال معرفت هستی و وجود است.

مولوی را می‌توان «وحدت وجودی» دانست؛ اصطلاحی که مولوی آن را به‌کار نبرده است؛ اما در حقیقت و معنای آن صاحبِ قدم و قلم است. ادعای عارف در این حالت و مقام (وحدت وجـود) کـه نـوعی ادراک از هستی است، انحصار وجود در حق‌تعالی و نفی وجود از غیر اوست. لازمه چنـین ادراکـی، نگـاه وحـدت‌بـین خواهد بود؛ چراکه دو «وجود» و دو «هست» منطقاً قابل وحدت نیستند؛ حال چـه «وحـدت انفسـی» و چـه «وحدت آفاقی».[1] عارف با رسیدن به این ساحت در سرای هستی، تنها یک وجود و بلکه یک موجود واقعـی را می‌بیند و سایر کثراتِ مشهود در این عالم را نیست و معدوم می‌داند. اینجاست که سـخن از «نیسـتی» و «عدم» در هستی‌شناسی مولانا نقش محوری می‌یابد و تمایز معرفت‌شناختیِ میان بود و نمود، بل تقابل میان «هستی» و «نیستی» و اختصاص بود به وجود مطلق و نمود به هر آنچه جزء وجود مطلق است، از مؤلفه‌ها و پایه‌های اصلی نگاه هستی‌شناسانه مولانا برشمرده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که به مولوی مجال می‌دهد تا جهان را «نیست هست‌نما» و وجود مطلق را «هست نیست‌نما» بخواند. (ر.ک: سبزواری، بی‌تا: ۳۳)

نیســت را بنمــود هســت و محتشــم هســت را بنمــود بــر شــکل عــدم
(مولوی، ۱۳۸۷: ۵ / ۱۰۲۶)

ما عـدم‌هـاییم و هسـتی‌هـای مـا تــو وجــود مطلقــی فــانی‌نمــا
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱ / ۶۰۲)

دیگر شارحان *مثنوی* توضیحاتی هم‌افق با همین نگاه در ذیـل همـین بیـت ارائـه کـرده‌انـد؛ ازجملـه اکبرآبادی معتقد است تمام وجودات اشیا که تعینات وجود مطلق هستند، در حقیقت و ذات خود معدوم‌اند؛

۱. وحدت شخص عارف با خدا را «وحدت انفسی» و وحدت کل هستی با خدا را «وحدت آفاقی» گویند.

زیرا این کثرات صرفاً یک اعتبار عقلی هستند و اطلاق وجود بر آنها نوعی مجاز است. (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۱ / ۷۷) ملاصدرا نیز در کتاب *اسفار* به این بیت مولانا اشاره کرده و حاجی سبزواری در شرح آن نکات مبسوطی در حاشیه *اسفار* بیان کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲ / ۳۳۴)

اما مراد مولانا از «عدم» چیست؟ پیش از پاسخ به این سؤال باید گفت: واژه «عدم» یا «نیستی» در *مثنوی* در معانی متعددی به کار رفته است. بر طبق گزارش‌ها و تحقیقات، «عدم» در چهار معنا در *مثنوی* به‌کار گرفته شده است؛[1] اما در این میان، یک معنا مورد تأکید بیشتری قرار گرفته که براساس آن، عدم در نگاه مولانا به‌معنای «عالم غیب» است.

«عالم غیب در مثنوی، در معنی وسیع خود، قلمرو تمام اموری است که از پیش حس غایب است ... و لذا گاه نیز آن را نیستی و عدم نام می‌نهد» و عدم نزد مولانا هم شامل عدم مضاف ـ که نزد عرفا عین ثابت خوانده می‌شود ـ و هم شامل عدم مطلق می‌شود. (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۵۵۹/۱)

فروزانفر نیز به این نکته اشاره کرده است. او در شرح این ابیات از *مثنوی*:

بر عدم‌ها کان ندارد چشم و گوش — چون فسون خواند همی آید بجوش
از فسون او عدمها زود زود — خوش معلق می زند سوی وجود ...
(مولوی، ۱۳۷۸: دفتر ۱، بیت ۱۴۵۱)

می‌نویسد:

> این ابیات مولانا تأثیر قدرت و نفاذ امر خدای تعالی را در تمامیت اشیا از اول مراتب که عدم است، به معنی نابود و نیست (از آن جهت که فعل او به ماده محتاج نیست) و یا به معنی عین ثابت (که صور علمی اشیاست در تجلی اول) بیان می‌کند. (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۵۴۳)

مولانا، بارها این معنا از عدم (عدم مضاف) را در آثار خود به کار برده است. او عدمی را که بر عالم واسطه دلالت می‌کند، عالم «قدیم» می‌خواند:

رقص‌کنان خواجه کجا می‌روی؟ — سوی گشایش‌گه عرصهٔ عدم
خواجه! کدامین عدم است این؟ بگو — گوشِ قدم داند حرفِ قدم
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۸۵۲۸ ـ ۱۸۵۲۰)

---

۱. از نگاه استاد همایی، عدم گاه به‌معنای «زوال و نابودی» به‌کار می‌رود و گاه به‌معنای «فنای سالک در حق». همچنین معنای «خودشکنی» نیز در *مثنوی* به‌کار رفته است و چهارمین کارکرد عدم «عالم غیب و مقام مجردات و روحانیت صرف» است. (همایی، ۱۳۷۶: ۲ / ۶۶۰ ـ ۶۵۴)

یا در جای دیگر چنین می‌سراید:

با چنان قادر خدایی کز عدم صد چو عالم هست گرداند به دم

به اعتقاد فروزانفر، عدم در این بیت همان «صور علمیهٔ حق و اعیان ثابته» است که «به‌عقیدهٔ ابن‌عربی به ثبوت متصف‌اند، ولی به وجود موصوف نیستند». (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۲۲۷؛ زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۲۰۹)[1]

نیکلسون نیز در تفسیر این ابیات، عدم را به‌معنای اعیان ثابته تلقی کرده است. (ر.ک: نیکلسون، ۱۳۷۸: ۲۳۳)

چیتیک در این رابطه می‌نویسد:

> این همان نکته‌ای است که در روایات ما نیز آمده است که «خدا عالم را از عدم آفرید». صوفیان خاطرنشان می‌کنند این بدین معنا نیست که پیش از آفرینش عالم، موجودات از هر حیث نیست بوده‌اند؛ زیرا خداوند از ازل به همه چیز علم دارد. لذا موجودات پیش از خلقتشان در علم خدا ـ هرچند در عالم ـ وجود داشته‌اند. (همان: ۲۰۰)

تا بدین‌جا سخن از عدمی بود که به آن عدم مضاف می‌گفتند و در نهایت از یک نوع تعین رقیق که همانا تعین در علم باری‌تعالی بود، برخوردار است؛ اما عدم در *مثنوی* متضمن معنای وسیع‌تر و جامع‌تری نیز هست. در این فرض، عدم مرادف با مطلق در اطلاق خویش بوده، مربوط به مرتبهٔ ذات خداوند است که نامتعین و نامحدود است. برخلاف اعیان ثابته که در علم باری‌تعالی تعین دارند، لازمه عدم تعین بودن ذات این است که حتی به ذهن هم در نیاید؛ چراکه اگر به ذهن درآید، ذهن بر آن محیط می‌شود و درنتیجه نامتعین نخواهد بود.

در این نگاه هستی‌شناسانه به عدم، سلسله‌مراتب هستی شکل می‌گیرد؛ اولین مرتبه همان وجود بی‌نهایت و مطلق است که از همه چیز وسیع‌تر است و به یک معنا عدم است؛ ولی نه عدم به‌معنای فقدان و نیستی؛ همچنان‌که منکران و کافران باری‌تعالی قائل‌اند و مولانا در مقابل آنها عتاب‌آلود این‌گونه می‌سراید:

تخم دغل می‌کاشتی، افسوس‌ها می‌داشتی حق را عدم پنداشتی، اکنون ببین ای قلتبان
(مولوی، ۱۳۷۸: بیت ۱۸۷۳۶)

بلکه مراد مولانا از عدم، «غیب» یا «باطن» حقیقت است و این عدم فوق وجود است، نه دون وجود، تراکم «وجود» است، نه فقدان آن. طبیعی است که این «عدم» از نگاه مولانا سرچشمه وجود خواهد بود و لازمه چنین امری، «بی‌رنگی» (مولوی، ۱۳۷۸: ۶ / ۵۹) و «بی‌صورتی» (مولوی، ۱۳۷۸: ۶ / ۳۷۴۲) و

---

۱. در عین حال، زرین‌کوب اوصاف عدم و مراتب ظهور را نزد مولانا با اوصاف عدم نزد ابن‌عربی متفاوت می‌شمارد. (همان)

بی‌تعینی است که از ویژگی‌های ذات باری‌تعالی است. مولوی این عرصه را «عرصهٔ دورپهنای عدم» می‌خواند:

ای خـدا جـان را تـو بنمـا آن مقـام کـه در او بـی‌حـرف مـی‌رویـد کـلام
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱ / ۳۰۹۲ و ۳۰۹۳)

از نظر وی، این هستی محض در نیستی تجلی می‌کند. «نیستی» که اصل همه «هستی‌ها» است.

چو اندر نیستی هستی‌ست و در هستی نباشد هست بیامـد آتشـی در جـان بسـوزانید هسـتش را
(مولوی، ۱۳۸۵: ۸۰۷)

اینجاست که مولوی مستِ نیستی و عدم می‌گردد و آن را مرکبی برای رسیدن به معراج دانسته، آن را مذهب و دین سالک معرفی می‌کند:

بر عدم باشـم نـه بـر موجـود مسـت زان که معشـوق عـدم وافـی‌تـر اسـت
(مولوی، ۱۳۷۸: ۵ / ۳۱۵)

این نیستی مرکبی است که به‌سوی هستی مطلق می‌کشاند:

خوش براقی گشـت خنـگ نیسـتی سـوی هسـتی آردت گـر نیسـتی
(مولوی، ۴ / ۵۵۵)

این «نیستی در هستی» و فنای فی‌الله آئین و دین مولوی است و وی را بـه «هسـتی در نیسـتی» و بقای بالله می‌رساند. (کاکایی، ۱۳۸۹: ۱۴۱)

گم شدن در گم شدن دیـن مـن اسـت نیسـتی در هسـت آئـین مـن اسـت
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۵)

هالک آمد پـیش و جهـش هسـت و نیسـت هستی انـدر نیسـتی خـود طرفـه‌ای اسـت
(مولوی، ۱۳۷۸: ۳ / ۴۶۶۲)

تمام تناقض‌های عرفان نیز در مقام تبیین و توضیح همین وحدت هسـتی و نیسـتی رخ مـی‌نمایـد و شطحیاتی که بر زبان عرفا جاری می‌شود، نیز از همین‌جا نشئت می‌گیرد.

ازاین‌رو در آثار مولانا اطلاقِ نیستی به ذات خدا، بیشتر در قالب پارادوکس هسـتی و نیسـتی خـود را نشان می‌دهد:

بوالعجب بوالعجبان را نگر هیچ تو دیدی که کسی هست نیست؟
(مولوی، ۴۸۰)

چه دانم؟ نیستم؟ هستم؟ ولیک این مایه می‌دانم چو هستم نیستم ای جان، ولی چون نیستم
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۵۰۱۷)

بر همین اساس است که برخی محققان ترجیح داده‌اند کلمه «هستی» را به «Bing» (وجود) ترجمه کنند تا مشخص شده باشد که آن به مقامی فراسوی دوگانگی هستی[1] و نیستی[2] دلالت دارد. (چیتیک، ۱۳۸۲: ۲۰۱)

حاصل آنکه، تبیین خودشناسی مولانا بدون تبیین هستی‌شناسی او امکان‌پذیر نمی‌باشد.

انسان‌شناسی مولانا

جان جمله علم‌ها این است این که بدانی من کیم در یوم دین
(مولوی، ۱۳۷۸: ۳ / ۲۶۵۴)

جوهره اصلی انسان‌شناسی مولانا، واکاوی انسان کامل است؛ اصطلاحی که بدون به‌کار بردن آن در آثار خود به‌ویژه در *مثنوی* درباره آن بسیار سخن گفته است.

انسان‌شناسی عرفانی مولانا را نیز باید همچون هستی‌شناسی او در سایهٔ نگاه وحدت وجودیِ او تفسیر و تبیین کرد؛ به این معنا که حقیقت وجود انسان تنها با درک نوع رابطهٔ آن با وجود مطلق معنا می‌یابد. ازاین‌رو آدمی دارای ماهیت متعیّن و متشخص نیست؛ بلکه نوعی شناخت است که در فرآیند تکامل و حرکت در نسبت با وجود مطلق مجال تعریف می‌یابد. بر اساس همین رهیافت، شناخت حقیقت انسان با نوعی تجربهٔ عرفانی همراه خواهد بود که در پرتو آن، معرفت به اصل آدمی و حقیقت وجودی او حاصل می‌آید.

در اینجاست که مولانا از تأملات نظری و هستی‌شناختی خود استفاده می‌کند و ما را به «فنا و نیستی» دعوت می‌نماید. این دعوت به‌سوی «فنا»، همان «عدم» و «نیستیِ» هستی‌شناختی و درواقع حالت و وصف خلأ و تهی‌وارگی ذهن یا روح در مواجهه با تجربهٔ مطلق است؛ حالتی که در آن توجه آدمی از هر آنچه موجود است، برگرفته می‌شود و تنها معطوف به مطلق می‌گردد. دقیقاً در همین بُعد از بحث است که مباحث گسترده قوس صعود و بازگشت به اصل و وصال به حق مطرح می‌شود و مباحث ژرف و دقیق «فنا» رخ می‌نمایاند.

به‌دنبال همین تجربه وحدت وجود است که انسان به حقیقت خویش که همان «خودشناسی» عرفانی است،

1. existence.
2. nonexistence.

پی می‌برد. بر بنیاد این معرفت است که انسان از غیر خود جدا می‌شود و به وجود مطلق در ساحت روح خویش مجال ظهور می‌دهد. این همان مقام «فنا» است و انسانی که به این مقام می‌رسد، «انسان کامل» است.

ارتباط جان با معرفت

در باور مولانا، حقیقت و اصل آدمی ـ خود حقیقی او ـ روح و جان اوست و حقیقتِ جان آدمی در پیوند با دانش و معرفت است. هم از اینجاست که راه و روش او از بسیاری از فیلسوفان جدا می‌شود. (همایی، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۰۶) جان و دانش در اصل از یک گوهر هستند و جان هر کس مجموعه معلومات اوست و همچنان‌که علم ماهیتی غیر مادی دارد، جان نیز غیر مادی است. ازاین‌رو معرفت غذای جان است و هر که پردان‌تر است، پرجان‌تر است.

طبق این تلقی، مرتبه جان را میزان معرفت آن می‌نمایاند و با افزایش مرتبه وجودی، کیفیت معرفت نیز تغییر می‌کند:

جان نباشد جز خبر در آزمون　　هر که را افزون خبر، جانش فزون
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲ / ۳۵۲۶؛ ۶ / ۱۴۹؛ ۶ / ۲۲۷ و ۵ / ۲۸۸۵)

با توجه به کل مطالبی که مولانا درباره معرفت و مراتب آن مطرح می‌کند، چنین به‌نظر می‌رسد که فرآیند شناخت به قرار زیر باشد:

تا هنگامی که انسان به آستانه درک نرسیده باشد، از حقیقت هستی بی‌خبر است. با رسیدن انسان به این ساحت، به‌واسطه ابزار شناخت (عقل، حواس ظاهر و حواس باطن) قوس صعود را کامل می‌کند؛ سیری از جماد تا نبات، از نبات تا حیوان و از حیوان تا انسان و ملک و درنهایت پیوستن به مقام «فنا»؛ یعنی همان اوج تجربهٔ عرفانی که بیان‌ناپذیر است و حتی در وهم هم نمی‌گنجد. ازاین‌رو مولوی در جریان تکامل از جماد تا فوق فرشته، آیهٔ «إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَیْهِ رَاجعونَ» را به همین معنای فنا و عدم تفسیر می‌کند:

از جمادی مُردم و نامی شدم　　وز نما مُردم به حیوان بر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم　　پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر　　تا برآرم از ملائک بال و پر
و از ملک هم بایدم جستن ز جو　　کل شیء هالک الاّ وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم　　آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون　　گویدم که انا الیه راجعون
(مولوی، ۱۳۷۸: ۳ / ۳۰۹۶ ـ ۳۰۹۱)

مولانا بر این باور است که هر موجودی قادر به شناخت هر چیزی نیست و بین شاهد و مشهود یا فاعل شناسایی و متعلق آن، سنخیتی وجود دارد که مشهود و شناسایی را ممکن می‌سازد.

هزار سخن بگوی تا از اندرون مصدقی نباشد، سود ندارد ... . (مولوی، ۱۳۶۲: ۹۰)

پس قیامت شو قیامت را ببین　　دیدن هر چیز را شرطست این
(مولوی، ۱۳۷۸: ۵ / ۶ / ۷۵۶)

بر پایه همین رهیافت، انسان داده‌های اطراف خود را براساس حالات نفسانی خود تجربه می‌کند. در میان این حالات، بالاترین و مهم‌ترین آنها اتحاد جان آدمی با مطلق است که در تجربه عرفانی رخ می‌دهد، که این داده‌ها جزئی از وجود او شده باشد و بر بودن او بیفزاید و این مرتبه و حالت در اندیشه «انسان کامل» مجال ظهور می‌یابد. (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۱)

راه رسیدن به «خودشناسی» عرفانی از منظر مولانا

اما انسان چگونه می‌تواند به حقیقت وجودی خویش دست یابد و به امر مطلق در ساحت روح جزئی مجال بروز و ظهور دهد؟ به عبارت دیگر، راه رسیدن به خودشناسی از نظر مولانا چیست؟

جواب وی این است که تنها با رسیدن به «فقر کامل» یا به تعبیر برخی از عارفان مکتب محی‌الدین: «اسقاط الاضافات» چنین چیزی امکان‌پذیر است.

مولانا دربارهٔ مقام می‌گوید:

این راه فقر، راهی است که در او به جمله آرزوها برسی. هر چیزی که تمنای تو بوده باشد، البته در این راه به تو رسد و فقیر در فرهنگ عرفانی به کسی گویند که سه ویژگی داشته باشد: هیچ نخواهد، هیچ نداند و هیچ نداشته باشد. (مولوی، ۱۳۶۲: ۳۱۶)

۱. هیچ نخواستن و نفی اراده: مراد از این نفی اراده، رسیدن به مقامی است که بایزید در سخن معروفش گفت: «أرید أن لا أرید أنا المراد و أنت المرید.»[1] به قول مولوی:

بستی تو هست ما را بر نیستی مطلق　　بستی مراد ما را بر شرط بی‌مرادی
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۲۷۸)

---

۱. می‌خواهم که نخواهم؛ چراکه من مرادم و تو (خدا) خواهان منی. (عطار نیشابوری، ۱۳۷۰: ۱۵۸) درباره این سخن بایزید، مولانا توضیح زیبایی را مطرح کرده است. (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۲۸ و ۱۹۳)

از منظر بیرونی، این پدیده ممکن است نوعی جبرانگاری به نظر آید؛ اما مولانا این را نهایت اختیار می‌داند؛ چراکه آنچه انسان در چنین حالی انجام می‌دهد، در واقع فعل خدا است و اعمال او اینک بنیادی متعالی‌یافته است:

منتهای اختیار آن است خود　　که اختیارش گردد اینجا مفتقد
اختیاری را نبودی چاشنی　　گر نگشتی آخر او محو از منی
(مولوی، ۱۳۷۸: ۴ / ۴۰۲ ـ ۴۰۱)

۲. هیچ ندانستن و ترک علم: رستن از بند معقولات و تفکر مفهومی در کنار نفی اراده نیز راه را برای رسیدن به مقام فنا و ظهور مطلق در ساحت روح می‌گشاید. آن علمی که جزء جان نشده باشد، یکی دیگر از مصادیق «اضافات» است که ما حامل آن هستیم و پوسته‌ای است که باید آن را زدود. مولانا این‌گونه علوم را «علوم جزوی یا تقلیدی» می‌خواند و آن را مطلوب خود نمی‌داند و بین جهل، ظن و علم تقلیدی / جزوی تفاوت ماهوی قائل نیست. او عالِم به علم تقلیدی را هرچند زیرک و خرده‌دان، جاهل می‌داند:

از پی این عاقلان ذوفنون　　گفت ایزد در نبی لایعلمون
(مولوی، ۱۳۷۸: ۳ / ۲۶۴۳)

تقابل «زیرکی» با «حیرانی» یا «زیرکی» با «بلاهت» و برتری حیرانی و بلاهت بر زیرکی، مبتنی بر دیدگاهی است که از آدمی همین ندانستن و تسلیم شدن را طلب می‌کند و از عقل می‌خواهد تا در برابر وجود مطلق مجال بروز دهد:

عقل را قربان کن اندر عشق دوست　　عقل‌ها باری از آن سویست کوست
(مولوی، ۱۳۷۸: ۴ / ۱۴۲۴)

زیرکی بفروش و حیرانی بخر　　زیرکی ظن است و حیرانی نظر
(مولوی، ۱۳۷۸: ۴ / ۱۴۰۷)

خویش ابله کن تبع می‌رو سپس　　رستگی زین ابلهی یابی و بس
(مولوی، ۱۳۷۸: ۴ / ۱۴۱۹)

۳. هیچ نداشتن: ترک و نفی اراده و علم انسان را به فقر کامل می‌کشاند که همان نیستی محض است و زمینه را برای فیض کامل خداوندی و بقای باللّه فراهم می‌سازد و سخن و فعل آدمی بدل به

سخن و فعل خدایی می‌شود. به قول مولوی:

هست مطلق کارساز نیستی است / کارگاه هست کن جز نیست چیست؟
بر نوشته هیچ بنویسد کسی / یا نهاله کارد اندر مغرسی
کاغذی جوید که آن بنوشته نیست / تخم کارد موضعی که کشته نیست
تو برادر موضعی ناکشته باش / کاغذ اسپید نابنوشته باش
(مولوی، ۱۳۷۸: ۵ / ۱۹۶۳ ـ ۱۹۶۰)

این رویداد معنوی و رسیدن به مقام فقر همان مقام «فنا» است که مولوی نتیجه این رویداد معنوی را در قالب تولد مسیح در مریم تن یا همان ظهور مطلق در ساحت روح به تصویر می‌کشد. (مولوی، ۱۳۷۸: ۲ / ۱۱۸۶ ـ ۱۱۸۳) او در *فیه ما فیه* در این‌مورد می‌گوید:

تن همچون مریم است و هریک عیسی داریم. اگر ما را درد پیدا شود، عیسی ما بزاید و اگر درد نباشد، عیسی هم از آن راه نهانی که آمد، باز به اصل خود پیوندد؛ الاّ ما محروم مانیم و از او بی‌بهره. (مولوی، ۱۳۶۲: ۲۱)

کوتاه سخن آنکه، در نظر مولانا «خودشناسی» تنها با کنار نهادن تمام ادراکات و تمایزات موجود در جهان محقق می‌شود و حقیقت وجود آدمی همین تسلیم کردن خویش به اوست. از این منظر، خود واقعی نه از رهگذر عقل جزئی و منابع دیگر، که از درون خود شخص قابل یافتن و تعریف است. نفی خویشتن درواقع به‌معنای نفی تجربیات و آگاهی مجازی و رهایی از خود و هستی مادی خویش است:

جمله عالم زین غلط کردند راه / کز عدم ترسند و آن آمد پناه
از کجا جوییم علم از ترک علم / از کجا جوییم سلم از ترک سلیم
از کجا جوییم هست از ترکِ هست / از کجا جویی سیب از ترکِ دست
هم توتأنی کرد یا نعم‌المعین / دیده معدوم‌بین را هست بین
(مولوی، ۱۳۷۸: ۶، ۸۲۵ ـ ۸۲۲)

لذا در نظر او، کسی که «من» و «خود» دارد، به‌حقیقت «هزاران من و ما» دارد و در غوغای این «من»ها است که خود را گم کرده است:

زین دو هزاران من و ما ای عجبا من چه منم / گوش بنه عربده را دسته منه بر دهنم
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۴۸۱۵)

از منظر این عارف سترگ، «خود» واقعی انسان تنها در پرتو «بی‌خودی» «بی‌خویشی» و «بی‌خبری» تحقق می‌یابد:

زیرا که خبر همه ملولیست این بی‌خبریست اصل اخبار
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱ / ۳۴۶۹)

نتیجه

«خودشناسی» یا معرفت نفس از محوری‌ترین مسائل هر نظام فلسفی دینی و عرفانی است و این مسئله در عرفان اسلامی به‌لحاظ اینکه امکان رسوخ بی‌واسطه انسان به تجلی الهی و درک قرب حقیقی را برای او میسر می‌سازد، اهمیت مضاعفی می‌یابد. از همین‌رو در ادبیات عرفانی مولوی، مطالعه نفس با مطالعه انسان عجین و قرین با نشان دادن او در جایگاه مناسبش در مجموعه هستی است. این همان چیزی است که در مقاله به‌عنوان مبانی خودشناسی در مولوی و به‌ویژه در دکان وحدت او، ***مثنوی معنوی*** یاد شده است. از نگاه وحدت‌بین مولوی، قدم اول خودشناسی، نفی وجود از غیر حق‌تعالی و نیست‌انگاشتن کثرات عالم است که به‌نوعی مرادف با چشم داشتن به درک مطلق در اطلاق خویش بوده، به مرتبه ذات حق که نامتعین و نامحدود است، مربوط می‌شود. در این نگاهِ هستی‌شناسانه مولانا به عدم، عدم باطن و غیب حقیقت و فوق وجود است و لازمه آن بی‌رنگی و بی‌صورتی و در نهایت عرصه‌ای دورپهنا و اصل همه هستی است؛ چنان‌که جوهر انسانِ ناسی مولانا نیز که عمدتاً در قوس صعود، راه خودشناسی را منحصر در فقر کامل و در همه ابعاد می‌داند نیز در پیوند با همان هستی‌شناسی و از رهگذر نفی خویشتن معنا می‌یابد.

منابع و مآخذ

۱. *قرآن کریم*.

۲. *نهج‌البلاغه*.

۳. *کتاب مقدس*.

٤. آکمپیس، توماس، ۱۳۸۳، ***تشبه به مسیح***، ترجمه سایه میثمی، تهران، هرمس، چ ۱.

٥. ابن‌حزم، ۱۲٤۷، ***الفصل فی الملل و الاهواء و النحل***، ج ٥، قاهره، بی‌نا.

٦. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱ ق، ***رسالة فی معرفة النفس الناطقة و احوالها***، تحقیق احمد الاهوانی، بیروت، دار احیاء الکتب العربیة.

۷. ابن‌عربی، محی‌الدین، ۱۹۹۹، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ۷ و ۸ ، به تصحیح احمد شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة.

۸. ارسطو، ۱۳۷۸، *درباره نفس*، ترجمه و تحقیق علیمراد داوودی، تهران، حکمت.

۹. اشعری، ١٤٢٦، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، الجزء الثانی، بیروت، المکتبة العصریة.

۱۰. اکبرآبادی، ولی‌محمد، ۱۳۸۳، *شرح مثنوی*، موسوم به *مخزن الاسرار*، ج ۱، به‌اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، قطره، چ ۱.

۱۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد، ١٣٦٠، *غرر الحکم و درر الکلم*، شرح جمال‌الدین محمد خوانساری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۱۲. چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۲، *راه عرفانی عشق*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، پیکان.

۱۳. خاتمی، محمود، ١٣٦٨، *ذهن، آگاهی و خود*، ترجمه فاطمه موسوی بجنوردی، تهران، علم.

١٤. خواجوی، محمد، (تصحیح)، ١٣٦٣، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۱.

۱۵. زرین‌کوب، عبدالحسین ، ١٣٦٤، *سرّ نی*، ج ۲، تهران، علمی.

١٦. ــــــــــ ، ١٣٨٦، *بحر در کوزه*، ج ۱،تهران، علمی، چ ۱۲.

۱۷. ــــــــــ ، ۱۳۸۲، *پله‌پله تا ملاقات خدا*، تهران، علمی.

۱۸. سبزواری، حاج ملا هادی، بی‌تا، *شرح اسرار مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی*، تهران، کتابخانه سنایی.

۱۹. صدرالمتألهین، محمد، ۱۳۸۳، *اسفار الاربعه*، ج ۸ ، تصحیح علی‌اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۲۰. ــــــــــ ، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، به تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۳ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ٦، بیروت، مؤسسة الاعلمی.

۲۲. عطار نیشابوری، ۱۳۷۰، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار.

۲۳. غزالی، ١٣٦٤، *کیمیای سعادت*، ج ۱، به‌کوشش حسین خدیوجم، تهران، علمی و فرهنگی.

٢٤. الفاخوری، حنا و الجر خلیل ، ١٣٦٧، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، انقلاب اسلامی، چ ۳.

۲۵. فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۸٦، *شرح مثنوی شریف* ، تهران، زوار، چ ۱۲.

۲٦. کاسیرر، ارنست، ۱۳۸۰، *رساله‌ای در باب انسان*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲۷. کاکایی، قاسم، ۱۳۸۹، *هستی و عشق و نیستی*، تهران، هرمس.

۲۸. مجلسی، محمدباقر، ۱٤۰۳، *بحارالانوار*، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۹. مطهری، مرتضی، ۱۳٦۷، *فلسفه اخلاق*، تهران، صدرا.

۳۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳٤۰، *رسالهٔ سه اصل، به انضمام منتخب مثنوی و رباعیات*، مصحح حسین نصر، تهران، مولی.

۳۱. ــــــــــــ ، ۱٤۲۰، *العرشیة*، اصفهان، مهدوی.

۳۲. ــــــــــــ ، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۳. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۵، «انسان‌شناسی و چند پرسش»، *فصلنامه حوزه و دانشگاه*، سال سوم، ش ۹.

۳٤. مولوی، ۱۳٦۲، *فیه ما فیه*، تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.

۳۵. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۱۳۸۵، *کلیات دیوان شمس تبریزی*، مشهد، آوای رعنا.

۳٦. نیکلسون، رینولد الین، ۱۳۷۸، *شرح مثنوی معنوی مولوی*، شش دفتر، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، تهران، علمی و فرهنگی، چ ۲.

۳۷. هجویری، ۱۳۸۰، *کشف المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، تهران، کتابخانه طهوری.

۳۸. همایی، جلال‌الدین، ۱۳۷٦، *مولوی چه می‌گوید؟*، ج ۲، تهران، هما.

۳۹. همدانی، امید، ۱۳۸۷، *عرفان و تفکر*، تهران، نگاه معاصر.

40. Ancelet-Hustache, Jeanne, 1957, ***Master Eckhart and the Rhineland Mystics***, Trans. Hilda Graef, London, Longmans, Green and Co. LTD, op. cit.
41. Gowans, C. H. W., 2003, ***Philosophy of Buddha***, London & New York, Rutledge.
42. Muller, Max, 2001, ***The Upanishads, Translated by The Sacred books of the East***, v. 1.
43. Owen, H.P., 1971, ***Concepts of Deity***, London, McMillan, op.cit.
44. Reese, W. L., 1980, "Eastern and Western Thought", ***Dictionary of Philosophy and Religion***, New Jersey, Humanities.
45. Reymond Bernard Blankney, 1941, ***A Modern Translation, Trans***. New York, Harper and Brothers Publishers.
46. William, L., 1996, ***Philosophy and Religion***, New Jersey, Humanities Press, Reese.