

دوفصلنامه علمی- پژوهشی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال پنجم، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۳

موانع و آثار سیر انفسی انسان در بینش عرفانی مولوی

علیرضا خواجه‌گیر^۱
مریم احمدپور مبارکه^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۱

تاریخ تصویب: ۱۳۹۳/۱۰/۰۸

چکیده

عرفان انفسی و توجه به سیر درونی انسان برای وصال به حقیقت در تعالیم مولوی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. تأکید مولوی در این مسئله هم متأثر از تأکید متون دینی و هم متأثر از تجربه‌های عرفانی و درونی او بوده است. از نظر مولوی، نفس انسان حقیقتی دارای مراتب و مجرد است که ماهیتش آگاهی است و منشأ الهی دارد. تأکید مولوی در این سیر درونی بر مسئله خودشناسی و شناخت موانع آن است. این موانع گاهی از سنخ بیماری‌های اخلاقی

۱- استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه شهرکرد (نویسنده مسئول). a.khajegir@yahoo.com

۲- کارشناس ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش. fettyeh@yahoo.com

و گاهی از سنخ امور معرفتی نظیر از خودبیگانگی، وهم و خیال و شناخت تقلیدی است. علاوه بر شناخت موانع، وصال خداوند و بازگشت به اصل، غایت این سیر درونی در آموزه‌های اوست. در این مقاله مسئله سیر انفسی و خودشناسی با تأکید بر موانع و آثار آن در آموزه‌های مولوی با روش توصیفی تحلیلی بیان شده است.

واژه‌های کلیدی: آگاهی، از خودبیگانگی، خودشناسی، خیال،

سیر انفسی، نفس.

مقدمه

مسئله نفس و رویکرد عرفانی به خودشناسی یکی از مهم‌ترین مسائلی است که عرفا را از غیر آنان و به‌ویژه از فلاسفه و متکلمان متمایز می‌سازد؛ هرچند غایت نهایی عارف معرفت پروردگار است، از دیدگاه عارفان تنها راه و یا حداقل صحیح‌ترین راه این شناخت، همانا شناخت نفس خویش است (کاکایی، ۱۳۸۲: ۲۷۹). همان‌طور که ابن عربی به این مطلب اشاره کرده است. «این دیدگاهی است که با فکر بدان نمی‌رسیم بلکه راه نیل به آن شهود است و این همان فرموده پیامبر (ص) است که هر کس خود را بشناسد، خدا را می‌شناسد. همه چیز از تو و در توست. امری خارج از تو نیست» (ابن عربی، ۱۴۰۴: ۱۰۱).

در قرآن کریم در تعابیر بسیار پر معنایی خسران حقیقی انسان دوری و فراموشی این جنبه الهی وجود انسان بیان شده است: «الذین خسروا انفسهم فهم لایومنون؛ آنان که خود را به زیان افکندند، هرگز ایمان نمی‌آورند» (انعام، ۱۲). «ولا تکنوا کالذین نسوا لله فانفسهم اولئک هم الفاسقون؛ مانند آن‌ها که خداوند را فراموش کردند، نباشید؛ زیرا شما را از یاد خود خواهد برد و آن‌ها حقیقتاً فاسق‌اند» (حشر، ۱۹). خداوند درون انسان را جایگاه تجلی نشانه‌های الهی خویش می‌داند، همان‌طور

که می‌فرماید: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق؛ به زودی 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).

همچنین در سخنان بزرگان دین نیز این مسئله به‌طور برجسته‌ای منعکس شده است. پیامبر اسلام (ص) درباره اهمیت پرداختن به خویشتن و خودشناسی فرمودند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ همچنین: «معرفة النفس انفع المعارف؛ شناخت خویش، سودمندترین شناخت‌هاست» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲/۲). حضرت علی (ع) نیز در عباراتی بسیار عمیق این معنا را متذکر شده‌اند: «عجبت لمن ینشد ضالته و قد اضل نفسه فلا یطلبها؛ در شگفتم از کسی که گم‌شده‌ای را می‌جوید، درحالی که خود را گم کرده است و آن را نمی‌جوید»؛ همچنین: «عجبت لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه؛ در شگفتم از کسی که خود را نمی‌شناسد، چگونه پروردگارش را بشناسد» (آمدی، ۱۳۶۷: ۳۱۹-۳۲۲).

به‌طور کلی در عرفان‌هایی که بر سیر انفسی نسبت به سیر آفاقی تأکید بیشتری دارند و به اصطلاح، عرفان درون‌گرایی یا طریقت درونی خوانده می‌شوند، بیش از نظاره و تأمل بر حواس، به درون و نفس ناظرند. عارف درون‌نگر بر آن است که با خاموش ساختن حواس ظاهر و با زدودن صور حسی و تصورات و اندیشه‌ها از صفحه ضمیر به کنه ذات خویش برسد (استیس، ۱۳۷۹: ۵۴).

در این مقاله تلاش شده با روش توصیفی - تحلیلی به سه سؤال اساسی در این موضوع پاسخ داده شود: ۱. خودشناسی و سیر درونی در تعالیم مولوی چگونه بیان شده است؟ ۲. مهم‌ترین موانع این سیر درونی در آموزه‌های مولوی کدام است؟ ۳. دستاوردهای اصلی خودشناسی و سیر درونی از نظر مولوی چیست.

۱. جایگاه سیر انفسی در انسان‌شناسی مولوی

مولوی در اندیشه‌ها و تعالیم خود بر سیر درونی و عرفان انفسی بسیار تأکید کرده است. سخنان او مشحون از توجه عمیق به سیر تکاملی نفس و شناختن عوارض از خودبیگانگی و غفلت از این مسئله مهم است که به‌طور غیرمستقیم پرده از تجربیات ژرف و وسیع عرفانی او برمی‌دارد. از نظر او بالاترین خسران و ضرری که متوجه انسان می‌شود، در درجه اول جهل انسان نسبت به حقیقت و گوهر اساسی خویش است؛ بنابراین، او اولین قدم در جبران این خسارت را آگاهی نسبت به خویشتن حقیقی برمی‌شمارد.

جان خود را می‌ندانند آن ظلوم	صد هزاران فضل داند از علوم
در بیان جوهر خود چون خری	داند او خاصیت هر جوهری
قیمت خود را ندانی احمقی است	قیمت هر کاله می‌دانی که چیست

(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۳/۲۶۴۸)

در جهان‌بینی عرفانی مولوی انسان موجودی چند ساحتی و دارای ساحت‌های مُلکی و ملکوتی است؛ بنابراین، تنها موجودی است که می‌تواند با خویشتن حقیقی خود بیگانه شود.

با خود آ از پاره‌دوزی شرم دار	ای ز نسل پادشاه کامیار
تو مکانی اصل تو در لامکان	پاره‌دوزی می‌کنی اندر دکان
این دکان بر بند و بگشا آن دکان	زیر این دکان تو پنهان دوکان

(همان: ۴/۲۵۴۹)

این ذومراتب و لایه‌لایه بودن وجود انسان مستلزم آن است که پنهان‌ترین و فکرسوزترین پدیده خلقت و حتی از موجودات عالم غیب و ملکوت نیز مضمتر و پنهان‌تر باشد.

گر به‌ظاهر آن پری پنهان بود	آدمی پنهان‌تر از پریان بود
نزد عاقل آن پری که مضمتر است	آدمی صمدبار خود پنهان‌تر است

(همان: ۳/۴۲۵۶)

«بهانه می آوری که من خود را به کارهای عالی صرف می کنم، علوم فقه و حکمت و منطق و نجوم و طب و غیره تحصیل می کنم، آخر این همه برای توسست... چون تأمل کنی، اصل تو باشی و این ها همه فرع تو» (مولوی، ۱۳۸۱: ۳۲).

در تعابیر مولوی از دو نوع علم سخن گفته شده است؛ یکی علمی که انسان را حمل کرده، او را سبک بال می کند و غل و زنجیرها را از دست و پای او باز می کند و او را به خویشتن حقیقی اش نزدیک می سازد و دیگری علمی که خودش غل و زنجیر می شود و انسان را سنگین می کند و اجازه پرواز به او نمی دهد و در راه درک بسیاری از حقایق حجاب می شود.

علم‌های اهل تن احمالشان علم‌های اهل دل حمالشان
علم اگر بر تن زند باری بود علم اگر بر دل زند یاری بود

(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۳۴۵۲/۱)

در کتاب فیه ما فیه در مورد اهمیت این نوع از علم و معرفت شریف چنین آمده است: «اکنون همچنین علمای زمان در علوم موی می شکافند و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلق ندارد، دانسته اند و ایشان را بدان احاطه کلی گشته و آنچه مهم است و به او نزدیک تر از همه آن است، خودی اوست و خودی خود را نمی دانند» (مولوی، ۱۳۸۱: ۱۷).

در جهان بینی مولوی هیچ یک از علوم و معارف بشری، ارزش و اهمیت خودشناسی را ندارد. بزرگ ترین عقده ای که بشر در کار دنیا و آخرت خود دارد، همین است که خود را بشناسد؛ زیرا گشودن دیگر عقده ها و گره های علمی و مذهبی که ما بدان پیچیده ایم، همچون گره سختی است که بر کیسه تهی زده باشند؛ بدان معنا که بفرض بتوانیم آن ها را بگشاییم، چیزی عایدمان نخواهد شد (همایی، ۱۳۸۵: ۱۸۳/۱).

عقده چند دگر بگشاده گیر در گشاد عقده ها گشتی تو پیر

(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۵۶۰/۵)

«آدمی عظیم چیز است، در وی همه چیز مکتوب است و حجب و ظلمات نمی‌گذارد که او آن علم را در خود بخواند. حجب و ظلمات این مشغولی‌های گوناگون است» (مولوی، ۱۳۸۱: ۸۱). این شیر درونی علاوه بر ارزش ذاتی‌ای که دارد، از آن جهت که نردبان خداشناسی است و شناخت خدای سبحان نیز بدون شناخت خود میسر نیست، اهمیت ویژه‌ای دارد. مولوی بر اساس فرموده رسول خدا (ص) که فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (فیض کاشانی، ۱۴۱۰: ۷۸/۱) می‌گوید:

من عرف زین گفت شاه اولیا عارف خودشو که بشناسی خدا
بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت هر که خود بشناخت یزدان را شناخت
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۵/۳۳۴۰)

مولوی با استناد به این حدیث یادآوری می‌کند که ضرورت شناخت و سیر درونی از آن روست که خود حقیقی انسان تجلی‌گاه جمال حق است و این امر تا زمانی که شخص خود اراده نکند، تحقق نخواهد یافت (مولوی، ۱۳۸۱: ۱۰). از نظر او در نهانخانه روح و در پشت پرده تودرتوی جان انسانی، احساسات و عواطف و قوای مرموز و مستوری است که انسان از آن‌ها غافل و ناآگاه است اما اثر و نشانه آن قوا و احساسات نهفته درونی در اعمال و رفتار آدمی آشکار می‌گردد (همایی، ۱۳۸۵: ۱۹۴/۱).

هست پنهان حاکمی بر هر خرد هر که را خواهد به فن از خود برد
آفتاب مشرق و تنویر او چون اسیران بسته در زنجیر او
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۶/۱۰۹۶)

از نظر مولوی هر چند آدمی در ظاهر، جهان کوچکی را نمایان می‌سازد ولی در حقیقت اوست که جهان بزرگ را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین او در آموزه‌های انسان‌شناسانه‌اش به معنای باطنی انسان که همان جان انسانی است - نه معنای ظاهری و صوری - نظر دارد.

لیک گفتم ناس من نسناس نی ناس غیر جان جان اشناس نی
(همان: ۷۶۰/۴)

جو که آبخ هست جو خود آن بود آدمی آن است کورا جان بود
(همان، ج ۵: ۲۸۸۵)

پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنی عالم اکبر تویی
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۵۷۸/۴)

بنابراین، یکی از مآخذ مهم برای فهم درست آموزه‌ها و تعالیم مولوی به‌ویژه در مسئله انسان و سیر درونی او، احوال خود مولوی است؛ زیرا بسیاری از اشارات و رموز در آثار او به احوال و تجارب خود او مربوط است و باید تا حد زیادی تفسیر و توجیه طرز سلوک و نحوه حیات معنوی خود او باشد (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۲۷۴).
پیش از پرداختن به شناخت موانع و دستاوردهای این سیر انفسی، ابتدا باید ویژگی‌های اصلی نفس را در تعالیم مولوی بررسی کنیم.

۲. ویژگی‌های نفس (روح) در تعالیم مولوی

۲-۱. نفس انسان تجلی خداوند

در کتاب مقدس و روایات اسلامی بر این نکته که خدا آدم را بر صورت خویش آفرید، تأکید شده است. در این کتاب آمده است: «روزی که خدا آدم را آفرید، شبیه خدا او را ساخت» (کتاب مقدس، ۲۰۰۷، سفر پیدایش، ۵: ۱). در احادیث اسلامی نیز آمده است که: «ان الله خلق آدم علی صورته» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳/۴).
مولوی با استدلال به آیات قرآنی برای اثبات وجود نفس چنین می‌گوید:

چون «نفخت» بودم از لطف خدا نفخ حق باشم ز نای تن جدا
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۳۹۳۶/۳)

«اهبطوا» افکند جان را در بدن تا به گل پنهان بود در عدن
(همان: ۲۹۳۸/۶)

روح چون «من امر ربی» مخفیست هر مثالی که بگویم منتفیست
(همان: ۶/۳۳۱۳)

۲-۲. ذومراتب بودن نفس انسان

در نگاه مولوی تمامی ذرات وجود، صورت و معنای، ظاهر و باطن، پوسته و مغز و به عبارتی جسمی و جانی دارند. انسان هم از این قانون مستثنا نیست. این معنای باطنی و درجات درونی روح و نفس انسان در میان عرفا به اطوار سبعة قلبیه یا هفت طور نفس معمول است و با عنوان‌های طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی و اخفی بیان شده است (زمانی، ۱۳۸۴: ۲۵۵). البته مولوی در مقابل «اطوار سبعة قلبیه» معروف در میان حکما و عرفا در بیان مراتب و مدارج روح و نفس، اصطلاحی مخصوص به خود دارد. او عالم طبع تا خصیصه وحی و الهام درونی را به چهار مرتبه کلی جسم، روح، عقل و وحی تقسیم می‌کند.

جسم ظاهر، روح مخفی آمدست	جسم همچون آستین، جان همچو دست
روح وحی از عقل پنهان تر بود	باز عقل از روح مخفی تر بود
عقل احمد از کسی پنهان نشد	روح وحی اش مدرك هر جان نشد
ز آنک او غیبت او ز آن سر بود	حس به سوی روح زوتر بر برد

(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۲/۳۲۵۵)

به لحاظ اینکه مولوی ماهیت جان و نفس را علم و آگاهی می‌داند، جان احمد را از همه جان‌ها فزون‌تر و بالاتر می‌داند و با در نظر گرفتن میزان علم و آگاهی نفس به حقایق اشیا، جان و نفس آدمی را به چهار مرتبه تقسیم می‌کند که عبارتند از: جان حیوانی، جان انسانی، جان جبرئیل، جان احمد.

جان ز ریش و سببت تن فارغست	لیک، تن بی جان بود مردار و پست
بگذراز انسان وهم از قال و قیل	تالب دریای جان جبرئیل
بازنامه روح حیوانی است این	پیش تر رو، روح انسانی بین

بعد از آنت جان احمدلب گزد جبرئیل ازبیم تو واپس خزد
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۴/۱۸۸۷)

بیشترین توجه عارف از میان قوای نفس به «قلب» است نه عقل و یا قوای دیگر. وی در سلوک عرفانی خویش، غیر از قلب و غیر از ذات نفس که در عمیق‌ترین اعماق آن قرار دارد، به قوا و خصوصیات دیگر آن، دل‌مشغولی چندانی ندارد یا حداقل درباره آن‌ها کمتر سخن می‌گوید (کاکایی، ۱۳۸۲: ۲۸۶). درباره وسعت قلب انسان در حدیثی از پیامبر (ص) نقل شده است: «ما وسعنی ارضی و لا سمایی و لکن وسعنی قلب عبدی المومن؛ نه زمینم و نه آسمانم هیچ‌کدام گنجایش مرا ندارد ولیکن قلب بنده مؤمن مرا در برمی‌گیرد» (عفیفی، ۱۳۷۰: ۲/۷۸).

۳-۲. تجرد نفس انسان

مولوی جان را جوهری مجرد و روحانی می‌داند و معتقد به «نامتناهی بودن خورشید جان» و «نگنجیدن آن در مکان» و «بی‌سویی» آن است.

جان مجرد گشته از غوغای تن می‌پردبا پر دل، نی‌پای تن
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۵/۱۷۲۲)

می‌نگنجد در فلک، خورشیدجان می‌زند برتن زسوی لامکان
(همان: ۱/۱۰۲۶)

او معتقد است که جان آدمی از طول، عرض، عمق، تغییر و تبدیل، فصل و وصل، پیش و پس، بالا و پایین که همگی از اوصاف تن مادی هستند، منزه است. این دراز و کوتاهی مرجم‌راست چه دراز و کوتاه آنجا که خداست؟
(همان: ۴/۵۳۴)

جای تغییرات اوصاف تن است روح باقی آفتابی روشن است
(همان: ۴/۳۷۹۰)

البته باید توجه داشت اگرچه از نظر عرفا، نفس - روح، بی‌زمان، بی‌مکان، ازلی و ابدی است ولی در عین حال در نشئه دنیا، زمان‌مند، مکان‌مند و دارای تعلقات مادی، زمانی و مکانی است. به همین علت از دیدگاه عرفای اسلامی آن چیزی که رابط بین حادث و قدیم، زمان و بی‌زمانی است، همانا روح انسان است (Sells, 1994: 259).

۴-۲. آگاهی، ماهیت حقیقی نفس (جان)

آموزه‌های مولوی، حکایت از آن دارد که علم و آگاهی، حقیقت و ماهیت نفس را تشکیل داده و بر اساس آیه شریفه «و علم آدم الاسماء کلها؛ و همه اسماء را به بشر آموخت» (بقره، ۳۱) نفس آدمی «گنجینه علوم» و «مخزن اسرار الهی» است و در هر رگ آدمی صد هزاران علم و آگاهی جای دارد.

چون سر و ماهیت جان مخبرست هر که او آگاه‌تر با جان ترست
خود جهان جان سراسر آگاهی است هر که بی‌جان است، از دانش تهی است
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۶ / ۱۵۱)

بوالبشر کو علم الاسما بگست صد هزاران علم اندر هر رگ گست
(همان: ۱ / ۱۲۳۴)

۳. موانع اصلی سلوک انفسی انسان

اگر عوامل و زمینه‌هایی باعث تحقق سیر انفسی و خودشناسی می‌شوند، در عوض اسباب و عواملی هم مانع از تحقق چنین شناختی می‌گردند. این موانع در حوزه‌های مختلف در مسیر انسان قرار می‌گیرند. ویلیام جیمز^۱ غلبه بر موانع و مرزهای بین فرد و مطلق را بزرگ‌ترین پیروزی عارف می‌داند؛ زیرا در اقوال و احکام عارفانه، ما با مطلق یکی می‌شویم و از اتحاد و وحدت خود آگاه می‌شویم (James, 1985: 410). با توجه به اینکه مولوی به تمام مسائل و موضوعات مربوط به انسان از دیدگاه

عرفانی می‌نگردد، به سیر انفسی و خودشناسی و موانع آن نیز از این زاویه توجه کرده‌است. موانعی که در برابر درک ما از این گوهر حقیقی و الهی انسان قرار می‌گیرد، نسبت به مراتب وجودی انسان‌ها می‌تواند متفاوت باشد، به همین جهت در تعبیر دینی و عرفانی ما تعبیر حجاب‌های ظلمانی و حجاب‌های نورانی بسیار مطرح شده است. موانع خودشناسی نیز، شامل دو نوع موانع است؛ برخی از این موانع رذایل اخلاقی و نفسانی است؛ بنابراین، نفس را باید همیشه تحت انقیاد و کنترل داشت تا پرده‌داری نکند و لگام و افسار او همیشه در دست عقل انسان باشد.

نوع دوم موانع و غفلت‌ها، همان حجاب‌های نورانی است که بیشتر به حجاب‌های علمی معروف است؛ یعنی در بسیاری مواقع خود علم و دانش انسان مانع درک و فهم حقیقت و گوهر انسان است. این تعبیر در متون ادعیه ائمه دینی (ع) هم به بهترین وجهی آمده است؛ چنان‌که در مناجات شعبانیه چنین آمده است: «پروردگارا به ما توفیق انقطاع کامل به سمت خودت عنایت فرما و دیده‌های دل ما را به نوری که با آن نور، تو را مشاهده کنند روشن ساز تا آنکه دیده بصیرت ما حجاب‌های نور را بر درد و به نور عظمت واصل گردد و جان‌های ما به مقام قدس عزت درپیوندند» (قمی، ۱۳۸۷: ۳۲۲).

موانع معرفتی سیر انفسی

غفلت و بی‌توجهی به خود حقیقی (از خودبیگانگی)

از خودبیگانگی یکی از مهم‌ترین مسائل انسان‌شناختی است که در رشته‌های گوناگون علوم انسانی از جمله جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه و حتی روان‌پزشکی به آنان توجه شده است. در روان‌شناسی، الیناسیون عبارت است از حالت ناشی از اختلال روانی یا به اصطلاح «روانی» بودن (دریابندری، ۱۳۸۰: ۲). مولوی در مثنوی از دو نوع غفلت نام برده است: ۱. غفلت کیهان‌شناسانه؛ ۲- غفلت انسان‌شناسانه. مراد

از غفلت کیهان‌شناسانه غفلتی است که آدمیان به دلیل آنکه در این دنیا زندگی می‌کنند، به‌ناچار به آن دچار می‌شوند و هیچ‌گزیری هم از آن نیست. این چنین غفلتی برای همه آدمیان است و گرفتاری در آن هم کاستی محسوب نمی‌شود؛ بلکه امری است مسلط بر آدمیان که راه فراری جز مرگ - اجباری یا اختیاری - یا زیستن در عالم خیال نیست؛ زیرا قوام هستی دنیوی به استمرار چنین غفلتی است و اگر روزی فرا رسد که آدمیان به‌طور کلی از آن رها شوند، پایان زندگی دنیوی فرا خواهد رسید.

اُستن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱ / ۲۰۷۰)

هر نوع هوشیاری نسبت به این غفلت از جنس آخرت است. از این جهت است که چنین هوشیاری برای دنیای ما آفت محسوب می‌شود و اگر چنین هوشیاری بر جهان و جهانیان غالب آید، دنیا جایگاه خود را از دست خواهد داد.

هوشیاری زآن جهان است و چو آن غالب آید پست گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و حرص، یخ هوشیاری آب و این عالم و سخ
(همان: ۱ / ۲۰۷۱)

اما مراد از غفلت انسان‌شناسانه غفلتی است که آدمی در غفلت کیهان‌شناسانه به آن دچار می‌شود. این غفلت برخلاف غفلت کیهان‌شناسانه غفلتی ارادی است؛ یعنی آدمیان می‌توانند با اقداماتی که به عمل می‌آورند، خود را از آن برهانند.

ای تو در پیکار خود را باخته دیگران را تو ز خود نشناخته
در غم و اندیشه مانی تا به حلق یک‌زمان تنها بمانی تو ز خلق
(همان: ۴ / ۸۰۳)

رهایی از این غفلت نه تنها ممکن بلکه بسیار ضروری است. مولوی همین غفلت را با توجه به موقعیت‌های زیست آدمی به دو نوع ممدوح و مذموم تقسیم می‌کند.

مراد از غفلت مذموم آن است که آدمی نسبت به امور حقیقی و امر دین غفلت بورزد و به چیز دیگری دل ببندد که در حقیقت از اصالت برخوردار نیست.

دردمندان را نباشد فکر غیر خواه در مسجد برو، خواهی به دیر غفلت و بی‌دردی‌ات فکر آورد در خیالت نکته بکر آورد منظور مولوی از «فکر» و «نکته بکر» اوهام و تخیلات باریک و واهی بشر درمقابل حقایق مسلم عالم وجود است، نه اینکه مرادش افکار تازه علمی و نکته‌های بکر ادبی و عرفانی باشد (همایی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۴۷)؛ اما غفلت پسندیده درجایی است که آدمی تنها در اندیشه معشوق ازلی و حقیقی باشد و از غیر آن - شخصیت مجازی خویش - غفلت بورزد. در اینجا است که غفلت نه تنها بد نیست بلکه عین حکمت است؛ زیرا وقتی معشوق بر آدم تجلی کند، افکار آدمی از دیگران منصرف می‌شود و آدمی در دنیا می‌میرد و در خدا - معشوق حقیقی - حیات جاویدان می‌یابد.

چون تجلی کرد اوصاف قدیم پس بسوزد وصف حادث را گلیم
کور خود صندوق قرآن می‌بود خود عصا معشوق عمیان می‌بود
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۳/ ۱۳۹۱)

۲-۱-۳. اشتغال به خود کاذب

در اندیشه مولوی، آدمی دو نوع خود دارد: خود اصیل که ارتباط عمیق با خدا دارد و اساساً ریشه‌اش در پیوستگی به اوست و خودی که شخص به‌طور کاذب برای خویش پدید می‌آورد. خود کاذب مفتون نقش و نگارهای ظاهری وجود خود شدن است که مانع کشف خود حقیقی می‌شود.

دیدم اندر خانه من نقش و نگار بودم اندر عشق خانه بی‌قرار
بودم از گنج نهانی بی‌خبر ورنه دستنبوی من بودی تبر
چشم را بر نقش می‌انداختم همچو طفلان، چشم‌ها می‌باختم
(همان: ۲۵۶۷/۴)

این خود ممکن است محصول برآیند ذهنی او باشد و ممکن است در اثر روابط اجتماعی شکل گیرد، شخصیتی است که دیگران به او داده‌اند؛ یعنی چون دیگران درباره او اظهار نظر می‌کنند، او چنین شخصیتی را برای خود احساس می‌کند. مولوی برای مبارزه با این خود کاذب، خلوت‌گزینی و عزلت‌نشینی را پیشنهاد می‌کند. خلوت، دوری کردن از خلق و قطع ارتباط با اغیار است و عزلت عبارت است از گوشه‌نشین کردن حواس و نگه‌داشتن آن‌ها از تصرف در آن دسته امور حسی که روح را رنجور می‌سازند. همچنین در تعریف عزلت گفته‌اند: عزلت‌نشینی عبارت است از خارج شدن از میان خلق و نشستن در گوشه‌ای و قطع کردن ارتباط با خلق (کاشفی، ۱۳۷۵: ۲۲۰).

زودتر، والله اعلم بالصواب
جهد کن دربی خودی، خود را بیاب
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱/۳۲۱۸)

من کسی در ناکسی دریافتم
پس کسی در ناکسی دریافتم
(همان: ۱/۱۷۳۵)

مولوی به قدری این امور را ضروری می‌داند که خلوت از خود واقعی را توصیه می‌کند تا شخص فرصت پیدا کند تا به خود حقیقی‌اش اندیشه کند.

روی در دیوار کن تنها نشین
وز وجود خویش هم خلوت‌گزین
(همان: ۱/۶۴۵)

قعر چه بگزید هر کو عاقل است
ز آنکه در خلوت صفاهای دل است
(همان: ۱/۱۲۹۹)

فردی که تمام محتویات تجربی ذهن را طرد کرده باشد، به وحدت محض و آگاهی ناب که همان نفس بسیط است، دست می‌یابد. عارف در این مرحله یکباره خود را با یک نفس کلی نامتناهی، یگانه یا در آن منحل می‌یابد و دیواره‌های نفس جزئی و جدا مانده‌اش فرومی‌ریزد و خود را فراتر از حد و مرز خویش و غرقه در آگاهی بیکران جهانی می‌بیند (استیس، ۱۳۷۹: ۱۵۰).

۳-۱-۳. مفهوم خود مجازی یا خودپنداره در روان‌شناسی

هر فرد در ذهن خود، تصویری از خویشتن دارد؛ به عبارت دیگر، ارزشیابی کلی فرد از شخصیت خویش را «خودپنداره» یا «خودانگاره» می‌نامند. این ارزشیابی ناشی از ارزشیابی‌های ذهنی است که معمولاً از ویژگی‌های رفتاری خود به عمل می‌آوریم. در نتیجه، خودپنداری ممکن است مثبت یا منفی باشد (تقی‌زاده، ۱۳۷۹: ۲۱)؛ بنابراین خودپنداری، چارچوبی شناختی است که به واسطه آن به سازمان‌بندی آنچه درباره خویش می‌دانیم، می‌پردازیم و اطلاعاتی را که به خود مربوط می‌شود، بر پایه آن پردازش می‌کنیم (شعاری‌نژاد، ۱۳۷۸: ۲۹۸). قسمت عمده ویژگی‌های شخصیتی، منش و خصوصیات رفتاری هر فرد به تصویری که از خود در ذهن دارد - یعنی انگاره وی - بستگی دارد (ستوده، ۱۳۸۱: ۲۵۳)؛ در نتیجه تصویری که شخص از وحدت و یکپارچگی وجود خویشتن دارد، نحوه‌ای که خود را می‌بیند، مجموعه خصایصی که با خود در ارتباط است و استنباط‌هایی که از مشاهده خود در بسیاری از موقعیت‌ها به عمل می‌آورد و الگوی خاصی که او را توصیف می‌کند، بیانگر مفهوم «خود» است (تقی‌زاده، ۱۳۷۹: ۲۷).

۳-۱-۴. تکیه بر وهم و خیال

خیال در نظر مولوی معنایی بس وسیع دارد و هم در معنای مثبت و هم در معنای منفی به کاررفته است. معنای مثبت آن همان عالم مثال و حد واسط میان عالم عقل (مجرد محض) و عالم طبیعت (مادی محض) است (زمانی، ۱۳۸۲: ۳۰۷)؛ اما خیال در آن معنا که مانع سیر انفسی تلقی می‌گردد، شامل همه تصورات و تمثیلات و اشباح مثالی ذهنی است، اعم از گمان‌ها و شک‌ها و اندیشه‌های واهی که بر لوح ذهن گاهی سایه می‌افکند و گاهی زایل می‌شود؛ مانند کسی که در استهلال، صورتی از هلال در چشم او نقش می‌بندد، بدون اینکه اصلاً ماهی در بالای افق ظاهر شده باشد ولی به چشم او دیده می‌شود (زمانی، ۱۳۸۴: ۲/ ۶۷۵).

می‌رسید از دور مانند هلال نیست بود و هست بر شکل خیال
نیست وش باشد خیال اندر روان تو جهانی بر خیالی بین روان
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱ / ۷۰)

مسلم است که این خیال‌اندیشی، تصویری کاذب را جای حقیقتی خواهد نشانده؛ در نتیجه باعث هلاکت شخص تخیل‌کننده خواهد شد. داستان افتادن شیر در چاه در مثنوی گویای این نوع خیال‌زدگی است.

در چه دنیا فتانند این قرون عکس خود را دید هر یک چه درون
از برون دان آنچه در چاهت نمود ورنه آن شیری که در چه شد فرود
آن مقلد سخره خرگوش شد از خیال خویشتن پر جوش شد
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۶ / ۳۱۴۴)

در آثار مولوی وهم نیز به چند معنا به کار رفته است؛ گاهی مرادف همان «خیال» به معنای پندار است. گاهی موافق اصطلاح فلاسفه به معنای قوه ادراک امور جزوی است و گاهی هم در مقابل یقین و به معنای ظن و شک است. مسلماً وهم به معنای اول و سوم می‌تواند مانع خویشتن‌شناسی شود. از نظر مولوی فربهی و لاغری آدمی از خیالات و توهمات است که از آنها پر شده است.

آدمی را فربهی هست از خیال گر خیالاتش بود صاحب جمال
ورخیالاتش نماید ناخوشی می‌گذارد همچو موم از آتشی
در میان مار و کژدم گر تو را با خیالات خوشان دارد خدا
(همان: ۲ / ۵۹۶)

۵-۱-۳. تقلید در معرفت

تکیه بر تقلید نیز از مهم‌ترین آفات خودشناسی و سیر انفسی است که مولوی دو صد لعنت بر چنین تقلیدی نثار می‌کند. تا زمانی که چنین حالتی در شخص وجود

داشته باشد، امکان دستیابی به خود حقیقی وجود نخواهد داشت. چنین شخصی همیشه در تیررس شیطان خواهد بود.

پس خطر باشد مقلد را عظیم از ره و رهزن ز شیطان رجیم
آن مقلد صد دلیل و صد بیان بر زبان آرد ندارد هیچ جان
(همان: ۵ / ۲۴۵۰)

اهمیت تعقل و اندیشه ورزی در همین مرحله هویدا می شود.

چشم داری توبه چشم خود نگر منگر از چشم سفیهی بی خبر
بی ز تقلیدی نظر را پیشه کن هم برای عقل خود اندیشه کن
(همان: ۶ / ۳۳۴۰)

مولوی علوم جزوی را که آموختنی هستند، مطلوب خود نمی داند؛ زیرا این علوم همواره متعلقی دارند و به همین سبب باعث تعلق به امور محدود می شوند. او به علوم جزوی که انسان را به قید تعلقات می اندازد و بار انسان است، زیرکی می گوید که انسان را به خدا نمی رساند. «صورت این خلقان همچون جام هاست و این عمل ها و هنرها و دانش ها نقش های جام هستند؛ نمی بینی که چون جام شکسته می شود آن نقش ها نمی ماند؟» (مولوی، ۱۳۸۱: ۱۱۵).

مرده همی باید و قلب سلیم زیرکی از خواجه بود احمقی
(مولوی، ۱۳۷۸: ب ۳۱۶۸)

در برابر، ترک این علم و عقل جزوی و همراه شدن با عشق را مرادف با آزادگی، حریت، حیرانی و خلاص از قیدوبند زیرکی می داند و از جنس حیرانی برمی شمارد.

داند او کو نیک بخت و محرم است زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است
زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظن است و حیرانی نظر
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۴ / ۱۴۰۲)

در کتاب فیه ما فیه نیز این مسئله را چنین تأکید می‌کند:
«این علم جزوی که در وی می‌گریزی و ازو خوش می‌شوی، فرع آن علم
بزرگ و پرتو آن است» (مولوی، ۱۳۸۱: ۳۰۲).

۴. موانع اخلاقی و نفسانی سیر انفسی

مولوی علاوه بر موانع معرفتی در آثار خویش برخی از مهم‌ترین موانع اخلاقی
خودشناسی و سیر درونی را نیز به تصویر کشیده است؛ شهوت از مهم‌ترین موانع
است. در تعریف شهوت گفته شده: حرکت نفس برای دستیابی به چیزی است که
ملایم طبع آدمی است (نراقی، ۱۳۷۴: ۳۱۰). مهم‌ترین نکته‌ای که در شهوت نهفته
است، تأثیرگذاری آن بر معرفت به معنای عام و معرفت نفس به معنای خاص است و
کسی که تسلیم شهوت گردد، هرگز نمی‌تواند به خودشناسی نایل آید و گام در سیر
و سلوک آن نهد.

میل شهوت کر کند دل را و کور تا نماید خر چو یوسف، نار نور
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۵/۱۳۶۵)

حسد نیز از بیماری‌های اخلاقی انسان است که در شریعت و عرفان اسلامی
به‌ویژه تعالیم مولوی به آن توجه جدی شده و از موانع اساسی دینداری و سیر و
سلوک و خودشناسی دانسته شده است.

عقبه‌ای زین صعب‌تر در راه نیست ای خنک آن کش، حسد همراه نیست
هر کسی کاوا از حسد بینی کند خویشان بی‌گوش و بی‌بینی کند
(همان: ۱/۴۳۹)

از دیگر بیماری‌های اخلاقی که در کلام مولوی منعکس شده غرور است؛ غرور
به معنای آرامش و فریفته‌شدن نفس به چیزی است که با هوس موافق باشد و طبع
آدمی بدان میل کند. هر نوع غروری مانع رجوع شخص به خود می‌شود؛ زیرا
شخص مغرور شیفته داشته‌ها بلکه پنداشته‌های خود است (غزالی، ۱۳۸۴: ۷۹۷).

غرور علمی از جمله انواع غرور است که مانع از باز کاوی خود می شود بلکه این نگرش کاذب را در شخص به وجود می آورد که وی اصلاً نیازمند خویشتن شناسی نیست. چنین آدمی نزد هیچ استادی نمی رود؛ بلکه استادان پیشین خود را نیز فراموش می کند.

ز آن یکی بازی چنان مغرور شد کز تکبر ز اوستادان دور شد
تا شود سرور بد آن خودسر رود ای بسا دانش که اندر سر دود
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۲ / ۱۹۷۹)

مولوی همچنین توجه ویژه ای به مسئله چابلوسی به عنوان مانع این سیر درونی دارد. در قرآن کریم آمده است: «ولا تزکوا انفسهم؛ خود را ستایش مکنید» (نجم، ۳۲)؛ زیرا خودستایی باعث می شود تا آدمی از خود حقیقی غفلت و احساس کند که خود کاذب، خود اصیل اوست؛ در نتیجه زندگی خود را بر اساس آن تنظیم کند. به این ترتیب او در اثر گرفتاری به خودستایی، خود دروغین را جانشین خود اصیل می کند و از شخصیت اصلی اش بیگانه می گردد. مولوی فرعون را که در اثر مداحی و ستایش دیگران فرعون شد، از مصادیق بارز این رذیلت اخلاقی می داند. در غیر این صورت او هم مانند سایر افراد بشر، خداوند را بندگی می کرد.

نفس از بس مدح ها فرعون شد کن ذلیل النفس هوناً لاتسد
تا توانی بنده شو سلطان مباش زخم کش چون گوی شو چوگان مباش
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱ / ۱۸۷۰)

او معتقد است اگر انسان با آتش ریاضت بتواند رذایل اخلاقی را پاک کند و به صافی درونی برسد، خود حقیقی خود را در ورای آن ناپاکی ها خواهد جست.

همچو آهن ز آهنی بی رنگ شو در ریاضت، آینه بی رنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خود تا بینی ذات پاک صاف خود
(همان: ۱ / ۳۴۵۹)

یکی از مباحث مهم که در آثار مولوی در مورد موانع خودشناسی اهمیت خاصی دارد و در مبحث انسان‌شناسی او به صورت قابل توجهی به آن پرداخته شده است، مسئله فرافکنی است. گاهی انسان چنان دچار شخصیت کاذب و دروغین می‌شود که حتی در صدد فریب خود و جایگزین کردن خود مجازی به جای خود حقیقی‌اش برمی‌آید.

خویشتن را کور می‌کردی و مات تا نیندیشی ز خواب واقعات
چند بگریزی نک آمد پیش تو کوری ادراک مکراندیش تو
(همان: ۲۵۰۱/۴)

فرافکنی را می‌توان برون افکندن احساسات و افکار و انگیزه‌های خود و نسبت دادن آن به دیگری تعریف کرد (نرمان مان، ۱۳۴۲: ۱۳۸). برخی نیز فرافکنی را نسبت دادن افکار، احساسات، انگیزه‌ها و آرزوهایی به دیگران که از خصوصیات غیرقابل قبول و مورد انکار خود فرد است، تعریف کرده‌اند (راو کلارنس، ۱۳۷۳: ۹۶). در واقع برون‌فکنی مکانیسم دفاعی ناخودآگاهی است که از طریق آن فرد اندیشه‌ها، افکار و احساسات معمولاً ناخودآگاهی را که برای او ناخوشایند یا ناپذیرفتنی است، به شخص دیگری نسبت می‌دهد (بهرامی، ۱۳۷۰: ۲۸۹). فرافکنی در واقع شامل دو مرحله است؛ اول: نفی و انکار تعلق خصوصیات نامطلوب فردی به خویشتن است. دوم: انتساب این خصوصیات به دیگران به منظور رهایی از فشار روحی ناشی از احساس کمبود یا شماتت وجدان اخلاقی یا اجتماعی است.

در فیه‌مافیه درباره فیلی که برای خوردن آب به سرچشمه آمده، تمثیلی بیان شده است. فیل که از چگونگی هیکل و چهره خود بی‌خبر است، از دیدن تصویر خود بر سطح آب می‌ترسد و از آن موجود خیالی و هول‌انگیز می‌گریزد؛ ولی نمی‌داند که در واقع، از خود می‌گریزد (مولوی، ۱۳۸۱: ۲۳). مولوی با این تمثیل فی‌الواقع، در صدد القای این اندیشه است که آدمیان نیز همانند آن فیل، پیوسته مستعد و در

معرض آن هستند که کمبودها و صفات و کارهای ناشایست خود را به دیگران نسبت دهند. چنانکه در جای دیگر چنین می‌گوید: «هم اخلاق بد از ظلم و کین و حسد و حرص و بی‌رحمی و کبر چون در توست نمی‌بینی، چون آن را در دیگری می‌بینی، می‌رمی و می‌رنجی...» (همان: ۲۴).

۵. آثار و دستاوردهای سیر انفسی

۵-۱. درون انسان خاستگاه شادی و غم

از نظر مولوی انسان در جریان این سیر درونی به این نتیجه مهم می‌رسد که ریشه همه خوشی‌ها و ناخوشی‌ها، خوش‌بینی‌ها و بدبینی‌های انسان در درون او نهفته است و هر چه بر ما می‌گذرد از حالت‌های متضاد مانند شادی و غم، رنج و راحتی، نشاط و دل‌مردگی، نیکی و بدی، زشتی و زیبایی، تلخی و شیرینی همه در سایه اندیشه و پرتو ضمیر و اثر صفات و ملکات و انعکاس صورت حال باطن خود آدمی است که به اشتباه به امور و عوامل بیرونی نسبت می‌دهیم (همایی، ۱۳۸۵: ۲ / ۷۰۹).

گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی ور بود خاری، تو هیمة گلخنی

(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۲ / ۲۷۸)

برای انسان‌هایی که با خود ارتباطی ندارند، جهان زندانی هولناک و انباشته از شکنجه و محنت است. در نظر چنین شخصی جهان غمخانه‌ای بیش نیست گرچه او این حالت را به ظاهر به جهان بیرونی نسبت می‌دهد؛ در حالی که جهان برای همگان یکسان است و این غمخانه در ضمیر باطن او شکل گرفته و به اشتباه آن را به دیگران نسبت می‌دهد.

فکرت بد، ناخن پر زهر دان می‌خراشد در تعمق، روی جان

(همان: ۵ / ۵۵۸)

برعکس کسانی که به درون خود سیر کرده‌اند، ریشه همه امور را در خود جست‌وجو می‌کنند. نه کسی را متهم می‌کنند و نه جهان را پست و پلید و غمخانه

می‌بینند؛ بلکه به پشتگر می‌شناختی که از خود دارند، با جهان آن‌گونه برخورد می‌کنند که در درونشان آن را یافته‌اند. وجود چنین افرادی مملو از میوه‌های شیرینی است که بازتاب آن‌ها را در جهان بیرون می‌توان دید.

باغ‌ها و میوه‌ها در عین جان بر برو عکسش چو در آب روان
باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است عکس لطف آن، بر این آب و گل است

(همان: ۴ / ۱۳۶۲)

۲-۵. وصال حقیقی خداوند؛ رابطه سیر انفسی و خدایابی

سیر انفسی و وصال خداوند لازم و ملزوم یکدیگرند؛ یعنی محال است که انسان بتواند خود را جدا از علت و آفریننده خود به درستی درک کند و بشناسد؛ زیرا علت واقعی هر موجود مقدم بر وجود اوست و از خودش به خودش نزدیک تر است. قرآن مجید در این زمینه می‌فرماید: «و نحن أقرب إليه من حبل الوريد، ما از رگ گردن به انسان نزدیک‌تریم» (ق، ۱۶). در جای دیگر می‌فرماید «و اعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه، و بدانید خداوند میان انسان و قلب او حائل می‌شود» (انفال، ۲۴)؛ بنابراین معرفت النفس و معرفت الله از یکدیگر جدا نیستند؛ یعنی شهود کردن خود از شهود خالق جدا نیست. در تفکر عرفانی مولوی نیز بین خود حقیقی و خداوند ارتباطی عمیق وجود دارد؛ بنابراین، یکی از ثمرات خودشناسی حقیقی وصال به خداوند است. اگر کسی خود را خوب بشناسد و در نابودی وجود کاذب خود بکوشد، سرانجام به فنای فی الله دست خواهد یافت. مولوی هم شرط رسیدن به خدا را پدیدار شدن چنین حالت خودشکنی در انسان می‌داند و شرط وصول به حق و حقیقت را دور کردن منیت از خود و پر کردن خود از او می‌داند.

ز آن انای بی انا خوش گشت جان شد جهان، او از انایی جهان
از انا چون رست اکنون شد انا آفرین‌ها بر انای بی‌عنا
کی شود کشف از تفکر این انا آن انا مکشوف شد بعد از فنا

(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۵ / ۴۱۳۹)

او شرط رسیدن به حقیقت محض را میراندن اوصاف بشری و خودی انسان می‌داند و آنان را به این خودشکنی و میراندن نفس دعوت می‌کند.

تا نمیری نیست جان کندن تمام بی کمال نردبان نآیی به بام
(همان: ۶/۷۲۴)

مرگ را بگزین و بر در آن حجاب بی حجابت باید آن ای ذولباب
(همان: ۶/۷۳۸)

هر انسان مؤمنی در تجربه شخصی خود درجاتی از «قرب» به خدا را در درون خویش احساس می‌کند. در متون دینی از این قرب فراوان سخن گفته‌اند. مولوی نیز به این حضور و قرب الوهی در نفس اشاره می‌کند.

کعبه هر چندی که خانه برآوست خلقت من نیز خانه سرآوست
چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای گرد کعبه صدق بر گردیده‌ای
چشم نیکو باز کن در من نگر تا بینی نور حق اندر بشر
(همان: ۲/۲۲۴۵)

مولوی این اتحاد و ارتباط نفس و خدا را با ظرافت عارفانه‌اش چنین بیان می‌کند.
اتصال بی تکلف بی قیاس هست رب‌الناس را با جان ناس
(همان: ۴/۷۵۹)

در تعالیم مولوی عقل ایمانی که در برابر عقل کسبی قرار می‌گیرد، به واسطه دل و با نیروی عشق، انسان را به صعود معنوی می‌رساند؛ بنابراین، دل از ملزومات اصلی عروج درونی انسان است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۳۳۳).

گر روی، رو در پی عنقای دل سوی قاف و مسجد اقصای دل
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۴/۱۳۱۳)

بنابراین، جان انسان آنچه می‌جوید، در جایی جز درون خود نمی‌یابد:

«حق عظیم نزدیک است به تو، هر فکرتی و تصویری که می کنی او ملازم آن است؛ زیرا آن تصور و اندیشه را او هست می کند و برابر تو می نهد. الا او را از غایت نزدیکی نمی توانی دیدن» (مولوی، ۱۳۸۱: ۲۵۳).

جان جان است دگر جای ندارد چه عجب این که جامی طلبد در تن ماهست کجاست
(مولوی، ۱۳۷۸ ب: ۴۱۲)

عاقبت از مشرق جان تیغ زد چون آفتاب آن که جان می جست او را در خلا و در ملا
(همان: ۱۶۱۸)

هبوط نفس به عالم جسمانی و زندانی شدن روح در تن و جداماندن از عالم
قدس تنها از طریق فرورفتن به ژرفای خود که لازمه قوس صعود و بازگشت به عالم
معنا است، جبران پذیر خواهد بود.

چو مرا به سوی زندان بکشید تن زبالا ز مقربان حضرت بشدم غریب و تنها
همه کس خلاص جوید ز بلا و حبس، من نی چه روم؟ چه روی آرم؟ به برون و یار اینجا
که به غیر کنج زندان نرسم به خلوت او که نشد به غیر آتش دل انگبین مصفا
(همان: ۱۸۶۷ - ۱۸۷۰)

به تعبیر مولوی، سر هستی در درون خود انسان نهفته است و این سر، چیزی جز
حضور حق تعالی نیست. این حضور را به بهترین نحو در نفس آدمی می توان جست:
گفت پیغمبر که حق فرموده است من ننگجم هیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز من ننگجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب گر مرا جویی، در آن دلها طلب
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱/ ۲۶۵۳)

از نظر مرحوم فروزانفر در این ابیات، مولوی به حدیث «لایسعی ارضی و لا
سمایی و یسعی قلب عبدی المومن» اشاره دارد (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۱۱۱۴). این سیر
درونی از نظرگاه مولوی در نهایت انسان را به رهایی می رساند:

به مقام خاک بودی سفرنهان نمودی چوبه آدمی رسیدی، هله تابه این نیایی
تو مسافری روان کن، سفری بر آسمان کن تو بجنب پاره پاره که خدادهد رهایی
(مولوی، ۱۳۷۸ ب: ۳۰۱۲۵)

این بازگشت به اصل همان قوس صعود و وصال حق است که در فنا میسر
می شود. مولوی این تمثیل را چنین تصویر می کند:

پخته شد آن سوخته پس بازگشت باز گردخانه انبازگشت
تا بنجهدبی ادب لفظی زلب حلقه زد بر در به صد ترس و ادب
بانگ زد یارش که بر در کیست آن گفت بر در هم تویی ای دلستان
گفت اکنون چون منی ای من در آ نیست گنجایی دو من را در سرا
هیچکس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا
(همان، ۱۳۸۷ الف: ۶ / ۲۳۲)

نتیجه گیری

با توجه به اینکه به مسئله خودشناسی و سیر انفسی در تعالیم دینی بسیار توجه و تاکید شده، در عرفان اسلامی و به ویژه آموزه های مولوی نیز اهمیت ویژه ای دارد. مولوی خودشناسی و سیر درونی انسان را بالاترین نوع دانش می داند که انسان را به سبکبالی و وجود حقیقی او می رساند. در اندیشه او نفس انسان تجلی خداوند، امری سرمدی، ذومراتب و مجرد از ویژگی های مادی است که ماهیت آن را آگاهی تشکیل می دهد؛ بنابراین، توانایی صعود و عروج به حقیقت را دارد. این عروج نفس چیزی جز سیر در درون خود که تجلی خداوند است و از بین بردن عواملی که این درک حضوری را مانع می شود، نیست. موانعی که در مسیر این صعود روحانی قرار می گیرند گاهی از سنخ امور اخلاقی و نفسانی مانند شهوت، حسد، غرور و خودستایی است که باید با آتش ریاضت آنها را در وجود خویش از بین برد؛ گاهی نیز این موانع از جنس معرفتی و شناختی است که مسائلی مانند

از خودبیگانگی، اشتغال به خود کاذب، تکیه بر وهم و خیال و تقلید در معرفت را شامل می‌شود. تأکید مولوی در رفع این نوع موانع بر مراقبه و خلوت‌گزینی است. اگر انسان وجود خویش را از این موانع اخلاقی و معرفتی پالایش کند آثار و نتایج این سیر درونی را در وجود خویش خواهد یافت که حضور بی واسطه خداوند در درون انسان و رسیدن به آرامش و لذت حقیقی مهم‌ترین نتیجه این سیر درونی است.

پی‌نوشت

1. William James

منابع

- قرآن کریم
- آیتی، عبدالحمید. (۱۳۷۵). *نهج البلاغه*. بنیاد نهج البلاغه. تهران.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۷۹). *غررالحکم ودررالكلم*. ترجمه رسولی - محلاتی. تهران. نشر فرهنگ اسلامی. تهران.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۰۴ ه ق). *الفتوحات المکیه*. دارالصادر. بیروت.
- _____ (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*. تعلیق ابوالعلاء عقیفی. دو جلد. الزهرا. تهران.
- استیس، و.ت. (۱۳۷۹). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرماهی. سروش. تهران.
- بهرامی، غلامرضا. (۱۳۷۰). *فرهنگ لغات و اصطلاحات روان‌پزشکی*. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- تقی‌زاده، محمداحسان. (۱۳۷۹). *باد بی آرام نوجوانی*. یکتا. اصفهان.
- دریابندری، نجف. (۱۳۸۰). *درد بی خویشی*. نشر مهر. تهران.

- راو، کلارنس. (۱۳۷۵). مباحث عمده در روان‌پزشکی. ترجمه جواد وهاب‌زاده. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۲). میناگر عشق. نشر نی. تهران.
- _____ (۱۳۸۴). شرح مثنوی. نشر نی. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۶). جستجو در تصوف. انتشارات امیرکبیر. تهران.
- ستوده، هدایت‌الله. (۱۳۸۱). روان‌شناسی اجتماعی. آوای نور. تهران.
- شعاری نژاد، علی اکبر. (۱۳۷۸). روان‌شناسی تربیتی. شرکت سهامی کتاب‌های جیبی. تهران.
- شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۷). گزینش و تفسیر غزلیات شمس تبریزی. نشر سخن. تهران.
- کتاب مقدس. (۲۰۰۷). عهد جدید و قدیم. انتشارات ایلام. تهران.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۲). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. انتشارات هرمس. تهران.
- کاشفی، ملاحسین. (۱۳۷۵). لب لباب مثنوی. به کوشش نصرالله تقوی. نشر اساطیر. تهران.
- کلینی، ابی جعفر ثقة الاسلام. (۱۳۷۰). اصول کافی. انتشارات اسوه. تهران.
- غزالی، محمدبن محمد. (۱۳۸۴). احیاء علوم الدین. ترجمه محمد خوارزمی. انتشارات علمی فرهنگی. تهران.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۸۶). شرح مثنوی شریف. سه جلد. نشر زوآر. تهران.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۰). محجه‌البيضاء. نشر دارالفکر. قم.
- قمی، عباس. (۱۳۸۷). مفاتیح الجنان. نشر هجرت. قم.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۸ الف). مثنوی معنوی. عبدالکریم سروش. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- _____ (۱۳۷۸ ب). کلیات شمس تبریزی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. امیرکبیر. تهران.

- _____ (۱۳۸۱). *فیه ما فیه*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. نگارستان کتاب. تهران.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). *بحار الانوار*. دار احیاء التراث العربی. بیروت.
- مان، نرمان آل. (۱۳۴۲). *اصول روانشناسی*. ترجمه محمود صناعی. نشر اندیشه. تهران.
- نراقی، ملا احمد. (۱۳۷۴). *معراج السعاده*. انتشارات هجرت. قم.
- همایی، جلال الدین. (۱۳۸۵). *مولوی نامه*. نشر هما. تهران.
- Sells, Michael (1994). *Mystical Languages of Unsayings*. The University of Chicago Press. Chicago.
- James, William (1985). *The varieties of religious experience*. Modern Library Inc. New York.