

«خودشناسی» در مثنوی؛ مبانی و طرق

محمد رضا رجبی*

چکیده

شناخت «هویت» آدمی، یعنی «کیستی و چیستی خود» از دل مشغولی‌های 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 عنوان «معرفت نفس» یا «خودشناسی» مجال طرح یافته است.

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

در نگاه مولوی، شناخت «خود» واقعی و اصیل انسان، از راه تجربه‌های عادی مقدور و میسر نیست؛ بلکه این امر تنها با نوعی تجربه عرفانی و از رهگذر شکستن چارچوب آگاهی 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، همه 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.

m.rezarajabi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲۵

1. Identity.

*. دانشجوی دکتری رشته ادیان و عرفان تطبیقی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱/۱۴

طرح مسئله

ره آسمان درون است، پر عشق را بجنبان
 تو مبین جهان ز بیرون که جهان درون دیده است
 پر عشق چون قوی شد، غم نردبان نماند
 چون دو دیده را بستی ز جهان، جهان نماند
 (مولوی، ۱۳۷۸: بیت ۸۰۵۳ - 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، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، تا شاخه‌های متنوع علوم تجربی انسانی همچون روان‌شناسی، علوم سیاسی و علوم اجتماعی، پاسخ به این پرسش را سرلوحه 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 - ۵۴۶ ق.م) بود؛ (Reese, 1980: 693) اما آشناترین صدا، صدای سقراط (۴۷۰ - 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 بیان شده 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 Rediscovery 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؛ چندان که بعدها ارنست کاسیرر^۲ برای تبیین اهمیت این بحث گفت: شکاک‌ترین متفکران، امکان و ضرورت بحث را درباره «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 آموزه الهام‌بخش را سرلوحهٔ تعالیم خود قرار داده‌اند. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

... 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 اوپانیسادهای 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»^۶ است. (Muller, 2001: XII) براساس یگانه‌انگاری هندویی در افراطی‌ترین شکل آن - چنان که شانکارا بیان می‌دارد - نفس هر انسانی با برهمن یگانه است و جهان محسوس، اشیا را به صورت «خیال»^۷ کثرت می‌بخشد. (Owen, 1971: 67)

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

۲. Ernst Cassirer فیلسوف نوکاتی آلمانی (۱۹۴۵ - ۱۸۷۴ م).

3. Atman.
4. Brahma.
5. Scripture.

۶. Upanishads؛ از کهن‌ترین و مهم‌ترین منابع تفکر فلسفی - عرفانی آئین هند بوده و هست، که به دوره برهمنی بازمی‌گردد، اهمیت این منبع به‌گونه‌ای است که همه مکاتبی که خود را در چارچوب باورهای سنتی هندو می‌دانند (مکاتب آستیکه)، کوشیده‌اند حقایق و اعتبار دیدگاه‌های خود را با استناد به عبارتی از آنها اثبات نمایند. شانکارا قدیمی‌ترین شرح و تفسیر را بر اوپانیسادهای 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»^۱ و جایگزینی مفهوم «نبودِ خود»^۲ در آئین بودا می‌باشد. (Gowans, 2003; Edelglass, 2009) در کتاب مقدس به‌ویژه در عهد جدید نیز خودشناسی ترغیب شده است. (متی، ۲۶: ۱۶؛ قرتیان اول، ۳: ۴؛ مرقس، ۳۶: ۸) علامه طباطبایی در این باره می‌گوید:

کتاب‌های مقدس [یهودیت و مسیحیت و زرتشت] یعنی عهد عتیق و عهد جدید و اوستا 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 - ۳۵۴ ق.م)^۳ خودشناسی را نه تنها راه سعادت و شادی، که در نهایت راه رستگاری می‌داند. (William, 1998: 694) اکهارت^۴ الهی‌دان مسیحی قدیس و عارف مشهور آلمانی (۱۳۲۷ - 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 - هرچند برای یک لحظه - 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 - ۱۳۸۰ م)؛ قدیس فرقه رهبانی آگوستینی نیز در کتاب مشهور خود، فصلی را به معرفت نفس اختصاص داده است. (آکمپیس، ۱۳۸۳: ۱۱۱) در سنت اسلامی نیز آیات و روایاتی هست که این امر را به تصریح یا تلویح برجسته کرده‌اند. برای نمونه می‌توان به این آیات اشاره کرد:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ.^۵
سُتْرِبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.^۶
وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ.^۷

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 یافید. (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)

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ ...^۱

همچنین روایات فراوانی در این باره از ائمه معصومین علیهم السلام نقل شده است:

عجبتُ لمن يُنْشِدُ ضالته و قد أَضَلَّ نَفْسَهُ فلا يطلبها.^۲

لا تجهل نفسك فأنَّ الجاهل بمعرفة نفسه جاهل بكل شيء.^۳

معرفة النفس أنفع المعارف.^۴

همچنین در نهج البلاغه آمده است: «العالم من عرف قدره و كفى بالمرء جهلاً أن لا يعرف قدره»^۵ و

«هلك امرء لا يعرف 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 خدانشناسی، 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 شناخت، ریاضت و مجاهدت وی را سود ندارد ... و رسول صلی الله علیه و آله گفت:

«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدَ عَرَفَ رَبَّهُ أَيَّ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ بِالْفَنَاءِ فَقَدَ عَرَفَ رَبَّهُ بِالْبَقَاءِ ... و من

عرف نفسه بالعبودية فقد عرف ربه بالربوبية. (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۴۷)

پس هر کسی خود را نشناسد، از معرفت کل محجوب باشد.

۱. و چون کسانی مباحثید که خدا را فراموش کرده‌اند و او [نیز] آنان را دچار خودفراموشی کرد. (حشر / ۱۹)
۲. در شگفتی 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، به درستی که هر کس 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، ۵۶۵ و 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. (نهج البلاغه، 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 اکرم ﷺ درباره معرفت نفس می‌نویسد:

شناخت حق تعالی 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، و الاً بر بام نتواند رفتن و بی‌نردبان رفتن محال است. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۳۴۷)

ابن عربی (م. ۶۳۸ ق) نیز در *فتوحات مکیه* بارها حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» 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: ابن عربی، 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 به سوی معرفت ربّ است.» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸ / ۲۶۵. نیز ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۴۶. همچنین: خواجهی، ۱۳۶۳: ۴۹۸)

علامه طباطبایی ﷺ 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 درباره

مؤلفه‌ها، عناصر و کانون‌های شکل‌دهنده این مفهوم به دست نیامده است؛^۱ به طوری که در قلمرو علوم انسانی دائم رهنمی 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 به همراه 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. از این‌رو 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»، (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۲ / ۶۲۲؛ همایی، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۰۶) هرچند مولانا به این شیوه نیز پابندی نشان نمی‌دهد؛ به طوری که 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 در این باره مبتنی بر توجه به هستی‌شناسی و انسان‌شناسی وی است؛ چراکه از منظر مولانا، با نشانیدن 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 این باره 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، ۱۳۴۷: ۵ / ۴۷)

۲. ... ففیه (انسان) شیء مجمع لجميع الادراکات والاقامیل الالهیه، فاذن الانسان الذی یشیر الی نفسه «بانا» مغایرة لجملة اجزاء البدن فهو شیء وراء البدن. (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۱ ق: ۹)

هستی‌شناسی مولوی

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هرچه بینی، آن بت است
(مولوی، ۱۳۷۸: دفتر ۶، بیت ۱۵۲۸)

اشاره شد که فهم هستی‌شناسانه مولوی، به‌نوبه خود راه را برای فهم تأملات او در باب «خودشناسی» می‌گشاید؛ چه اینکه سالک در طی حرکت خود آرام‌آرام مراحل را طی می‌کند که هر 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. (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۳۷۵) بدین ترتیب درجات وجود و معرفت سخت به‌هم پیچیده‌اند. از این رو مولانا نیز همانند هر اندیشمند دیگری در پی‌ریزی جهان بینی خود به دنبال معرفت هستی و وجود است.

مولوی را می‌توان «وحدت وجودی» دانست؛ اصطلاحی که مولوی آن را به کار نبرده است؛ اما در حقیقت و معنای آن صاحب قدم و قلم است. ادعای عارف در این حالت و مقام (وحدت وجود) که نوعی ادراک از هستی است، انحصار وجود در حق تعالی و نفی وجود از غیر اوست. لازمه چنین ادراکی، نگاه وحدت‌بین خواهد بود؛ چراکه دو «وجود» و دو «هست» منطقیاً قابل وحدت نیستند؛ حال چه «وحدت انفسی» و چه «وحدت آفاقی»^۱. عارف با رسیدن به این ساحت در سرای هستی، تنها یک وجود و بلکه یک موجود واقعی را می‌بیند و سایر کثرات مشهود در این عالم را نیست و معدوم می‌داند. اینجاست که سخن از «نیستی» و «عدم» در هستی‌شناسی مولانا نقش محوری می‌یابد و تمایز معرفت‌شناختی 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)

نیست را بنمود هست و محتشم هست را بنمود بر شکل عدم
(مولوی، ۱۳۸۷: ۵ / ۱۰۲۶)

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فیانی‌نما
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱ / ۶۰۲)

دیگر شارحان مثنوی توضیحاتی هم‌افق با همین نگاه در ذیل همین بیت ارائه کرده‌اند؛ از جمله 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 *سفار* به این بیت مولانا اشاره کرده و حاجی سبزواری در شرح آن نکات میسوطی در حاشیه *سفار* 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 به کار گرفته شده است؛^۱ اما در این میان، یک معنا مورد تأکید بیشتری قرار گرفته که براساس آن، عدم در نگاه مولانا به معنای «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 - که نزد عرفا عین ثابت خوانده می‌شود - و هم شامل عدم مطلق می‌شود. (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۵۵۹/۱)

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

چون فسون خواند همی آید بجوش	بر عدم‌ها کان ندارد چشم و گوش
خوش معلق می زند سوی وجود ...	از فسون او عدمها زود زود
(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:

رقص کنان خواجه کجا می‌روی؟	سوی گشایش گه عرصهٔ عدم
خواجه! کدامین عدم است این؟ بگو	گوش قدم داند حرف قدم
	(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۸۵۲۸ - ۱۸۵۲۰)

۱. از نگاه استاد همایی، عدم گاه به معنای «زوال و نابودی» به کار می‌رود و گاه به معنای «فنای سالک در حق». همچنین معنای «خودشکنی» نیز در مثنوی به کار رفته است و چهارمین کارکرد عدم «عالم غیب و مقام مجردات و روحانیت صرف» است. (همایی، ۱۳۷۶: ۲ / ۶۶۰ - 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 علمیة حق و اعیان ثابتة» است که «به عقیده ابن عربی به ثبوت متصفانده، ولی به وجود موصوف نیستند». (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۳۲۷؛ زرین کوب، ۱۳۸۶: ۲۰۹)^۱
 نیکلسون نیز در تفسیر این ابیات، عدم را به معنای اعیان ثابتة تلقی کرده است. (رک: 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 خاطر نشان 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 - هر چند در عالم - وجود داشته‌اند. (همان: ۲۰۰)

تا بدین جا سخن از عدمی بود که به آن عدم مضاف می‌گفتند و در نهایت از یک نوع تعیین رقیق که همانا تعیین در علم باری تعالی 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 مرتبه ذات خداوند است که نامتعیین و نامحدود است. برخلاف اعیان ثابتة که در علم باری تعالی تعیین دارند، لازمه عدم تعیین بودن ذات این است که حتی به ذهن هم در نیاید؛ چراکه اگر به ذهن درآید، ذهن بر آن محیط می‌شود و در نتیجه نامتعیین نخواهد بود.

در این نگاه هستی‌شناسانه به عدم، سلسله مراتب 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 به معنای فقدان و نیستی؛ همچنان که منکران و کافران باری تعالی قائل اند و مولانا در مقابل آنها عتاب‌آلود این گونه می‌سراید:

تخم دغل می‌کاشتی، افسوس‌ها می‌داستی حق را عدم پنداشتی، اکنون بین 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: ۵۹ / ۶) و «بی‌صورتی» (مولوی، ۱۳۷۸: ۶ / ۳۷۴۲) و

۱. در عین حال، زرین کوب اوصاف عدم و مراتب ظهور را نزد مولانا با اوصاف عدم نزد ابن عربی متفاوت می‌شمارد. (همان)

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

ای خدا جان را تو بنما آن مقام که در او بی‌حرف می‌روید کلام
(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 هستی ست و در هستی نباشد هست بیامد آتشی در جان بسوزانید هستش 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 باشم نه بر موجود مست زان که معشوق عدم وافی‌تر است
(مولوی، ۱۳۷۸: ۵ / ۳۱۵)

این نیستی مرکبی است که به سوی هستی مطلق می‌کشاند:

خوش براقی گشت خنگ نیستی سوی هستی آردت گر نیستی
(مولوی، ۴ / ۵۵۵)

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

گم شدن در گم شدن دین من است نیستی در هست آئین من است
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۵)

هالک آمد پیش و جهش هست و نیست هستی اندر نیستی خود طرفه‌ای است
(مولوی، ۱۳۷۸: ۳ / ۴۶۶۲)

تمام تناقض‌های عرفان نیز در مقام تبیین و توضیح همین وحدت هستی و نیستی رخ می‌نماید و سطحیاتی که بر زبان عرفا جاری می‌شود، نیز از همین جا نشئت می‌گیرد.

از این رو در آثار مولانا اطلاق نیستی به ذات خدا، بیشتر در قالب پارادوکس هستی و نیستی خود 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^۱ و نیستی^۲ 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 به کار بردن آن در آثار خود به‌ویژه در مثنوی درباره آن بسیار سخن گفته است.

انسان‌شناسی عرفانی مولانا را نیز باید همچون هستی‌شناسی او در سایه نگاه وحدت وجودی او تفسیر و تبیین کرد؛ به این معنا که حقیقت وجود انسان تنها با درک نوع رابطه آن با وجود مطلق معنا می‌یابد. از این رو آدمی دارای ماهیت متعین و مشخص 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 تجربه عرفانی همراه خواهد بود که در پرتو آن، معرفت به اصل آدمی و حقیقت وجودی او حاصل می‌آید.

در اینجا است که مولانا از تأملات نظری و هستی‌شناختی خود استفاده می‌کند و ما را به «فنا و نیستی» دعوت می‌نماید. این دعوت به سوی «فنا»، همان «عدم» و «نیستی» هستی‌شناختی و در واقع حالت و وصف خال و تهی‌وارگی ذهن یا روح در مواجهه با تجربه 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.

به دنبال 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 - خود حقیقی او - 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 همچنان که علم ماهیتی غیر مادی دارد، جان نیز غیر مادی است. از این رو معرفت غذای جان است و هر که پرده‌تر است، پرچان‌تر 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 / ۵ / ۲۸۸۵)

با توجه به کل مطالبی که مولانا درباره معرفت و مراتب آن مطرح می‌کند، چنین به نظر 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، به واسطه 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 در نهایت پیوستن به مقام «فنا»؛ یعنی همان اوج تجربه عرفانی که بیان‌ناپذیر است و حتی در وهم هم نمی‌گنجد. از این رو مولوی در جریان تکامل از جماد تا فوق فرشته، آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» را به همین معنای فنا و عدم تفسیر می‌کند:

وز نما مُردم به حیوان بر زدم	از جمادی مُردم و نامی شدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم	مُردم از حیوانی و آدم شدم
تا برآرم از ملائک بال و پر	حمله دیگر بمیرم از بشر
کل شیء هالک الّا وجهه	و از ملک هم بایدم جستن ز جو
آنچه اندر وهم ناید آن شوم	بار دیگر از ملک قربان شوم
گویدم که انا الیه راجعون	پس عدم کردم چون ارغنون
(مولوی، ۱۳۷۸: ۳ / ۳۰۹۶ - 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، سختی وجود دارد که مشهود و شناسایی را ممکن می‌سازد. هزار سخن بگوی تا از اندرون مصدق 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: «أريد أن لا أريد أنا المراد و أنت المرید.»^۱ به قول مولوی:

بستی تو هست ما را بر نیستی مطلق بستى مراد ما را بر شرط بی‌مرادى
(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 متعالی یافته 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 - 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 عالیم 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 «بلاغت» و برتری حیرانی و بلاغت 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 بالله فراهم می‌سازد و سخن و فعل آدمی بدل به

سخن و فعل خدایی می‌شود. به قول مولوی:

هست مطلق کارساز نیستی است
 بر نوشته هیچ بنویسد کسی
 کارگاه هست کن جز نیست چیست؟
 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 - 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 - ۱۱۸۳) او در *فیه ما فیه* در این مورد 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؛ الا 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 به معنای نفی تجربیات و آگاهی مجازی و رهایی از خود و هستی مادی خویش است:

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

لذا در نظر او، کسی که «من» و «خود» دارد، به حقیقت «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 عجا 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 ملولیبست 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 مناسبت 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 حق تعالی و نیست‌انگاشتن کثرات عالم است که به‌نوعی مرادف با چشم داشتن به درک مطلق در اطلاق خویش بوده، به مرتبه ذات حق که نامتعیین و نامحدود است، مربوط می‌شود. در این نگاه 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 انسان 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. نهج البلاغه.
۳. کتاب مقدس.
۴. آکمپیس، توماس، ۱۳۸۳، تشبه به مسیح، ترجمه سایه میثمی، تهران، هرمس، چ ۱.
۵. ابن حزم، ۱۲۴۷، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج ۵، قاهره، بی‌نا.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱ ق، رساله فی معرفة النفس الناطقة و احوالها، تحقیق احمد الاهوانی، بیروت، دار احیاء الکتب العربیة.

۷. ابن عربی، 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، ۱۴۲۶، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، الجزء الثانی، بیروت، المكتبة العصرية.
۱۰. اکبرآبادی، ولی محمد، ۱۳۸۳، *شرح مثنوی*، موسوم به *مخزن الاسرار*، ج ۱، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، قطره، چ ۱.
۱۱. تیممی آمدی، عبدالواحد، ۱۳۶۰، *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، ۱۳۶۸، *ذهن، آگاهی و خود*، ترجمه فاطمه موسوی بجنوردی، تهران، علم.
۱۴. خواجوی، محمد، (تصحیح)، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۱.
۱۵. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۴، *سرنی*، ج ۲، تهران، علمی.
۱۶. _____، ۱۳۸۶، *بحر در کوزه*، ج ۱، تهران، علمی، چ ۱۲.
۱۷. _____، ۱۳۸۲، *پله پله تا ملاقات خدا*، تهران، علمی.
۱۸. سبزواری، حاج ملاهادی، بی تا، *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. _____، 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 ۶، بیروت، مؤسسة الاعلمی.
۲۲. عطار نیشابوری، ۱۳۷۰، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار.
۲۳. غزالی، ۱۳۶۴، *کیمیای سعادت*، ج ۱، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۴. الفاخوری، حنا و الجر خلیل، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، انقلاب اسلامی، چ ۳.

۲۵. فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۸۶، شرح مثنوی شریف، تهران، زوار، چ ۱۲.
۲۶. 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، ۱۴۰۳، بحارالانوار، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، فلسفه اخلاق، تهران، صدرا.
۳۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۴۰، رساله سه اصل، به انضمام منتخب مثنوی و رباعیات، مصحح حسین نصر، تهران، مولی.
۳۱. _____، ۱۴۲۰، العرشیه، اصفهان، مهدوی.
۳۲. _____، ۱۹۸۱، الحکمة المتعالیه، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۳. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۵، «انسان‌شناسی و چند پرشش»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال سوم، ش ۹.
۳۴. مولوی، ۱۳۶۲، فیه ما فیه، تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیر کبیر.
۳۵. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۱۳۸۵، کلیات دیوان شمس تبریزی، مشهد، آوای رعنا.
۳۶. 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، ۱۳۷۶، 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.