

Pazhuheshnameh Irfan

N.28, spring & summer (2023)

Pages: 135- 161

Comparison of the concept of "self-knowledge" in the views of Rumi and Jami

Deeb Alsaleh ¹/Mahsa Rone²

Abstract : "Self-knowledge" is a topic of great significance that has long been emphasized by ethicists, mystics, and philosophers. Muslim sages and mystics, drawing from the verses of the Qur'an and hadiths, particularly the well-known hadith "Whoever knows himself has known his Lord," have regarded the true knowledge of oneself as the most vital pathway to knowing God. Rumi and Jami, in their works, especially their mystical poems, have approached the subject of self-knowledge, highlighting its importance and its transformative effects in various ways. Rumi considers self-knowledge to be the essence of all sciences and regards ignorance of the truth as a plague upon humanity. He believes that inner purification paves the way for attaining the divine truth within oneself. Jami, a follower of Rumi, also emphasizes the necessity of self-knowledge in his writings, aiming to attain a state of closeness to the Real. Through a descriptive-analytical method, findings of this research indicate that both poets not only emphasize the attainment of truth through self-knowledge but also outline certain conditions for realizing this goal. Rumi and Jami believe in divine love as a prelude to relinquishing ego-centric affairs, and they propose that individuals can attain their true position through inner struggle, devotion to acts of worship, seclusion, nightly vigil, nonattachment to others, and constant contemplation.

Keywords: Self-knowledge, theology, Rumi, *Masnavi*, Jami, *Haft Aurang*

1 . Ph.d student of Persian Language and Literature, Imam Khomeini International University

2. Assistant Professor at Imam Khomeini International University, (author in charge)
rone@hum.ikiu.ac.ir

مقایسه مفهوم «خودشناسی» در نگرش مولوی و جامی

دیب الصالح* / مهسا رون**

چکیده: «خودشناسی» یا «معرفة النفس» از مهم‌ترین مباحثی است که علمای اخلاق، عرفا و فلاسفه از دیرباز بر آن تأکید داشته‌اند. عارفان مسلمان، مبتنی بر آیات قرآن و احادیث، به‌ویژه حدیث: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» مهم‌ترین راه شناخت خدا را از مسیر معرفت حقیقی به «خود» دانسته‌اند. مولوی و جامی نیز در آثار خود، به‌ویژه اشعار عرفانی، به شیوه‌های گوناگون به خودشناسی و اهمیت و آثار آن اشاره کرده‌اند؛ مولوی خودشناسی را جوهر جمیع دانش‌ها و شناختن حقیقت خود را آفت جهان بشری دانسته و تصفیۀ باطن را راهی برای وصول به حقیقت الهی انسان برشمرده است؛ جامی نیز، از تابعان مولوی، در آثار مختلف خود از ضرورت خودشناسی، با هدف نائل شدن به ساحت قرب حق، سخن گفته است. یافته‌های این پژوهش، که به روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته است، نشان می‌دهد که هر دو شاعر، با تأکید بر وصول به حق از مسیر خودشناسی، شروطی را برای تحقق این امر ذکر کرده‌اند؛ مولوی و جامی به عشق الهی به عنوان مقدمه‌ای برای خالی شدن از نفسانیات باور دارند و معتقدند آدمی، از رهگذر جهاد با نفس، التزام به اعمال عبادی، عزلت، خلوت و شب‌زنده‌داری، قطع تعلّق از غیر و مراقبه دائم می‌تواند به جایگاه حقیقی خود برسد.

کلیدواژه‌ها: خودشناسی، خداشناسی، مولوی، مثنوی، جامی، هفت اورنگ

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

رایانامه: deebalsaleh@edu.ikiu.ac.ir

** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران (نویسنده مسئول)

رایانامه: rone@hum.ikiu.ac.ir

مقدمه:

خودشناسی از مفاهیم پایه‌ای و مهم در تعالیم اسلامی است که همواره به‌عنوان راهی برای شناخت خداوند بر آن تأکید شده است. احادیث اهل بیت علیهم السلام نیز دلالت بر این دارد که علم به نفس از مفیدترین و برترین دانش‌هاست و کسب علوم و معارف دیگر در سایه آگاهی از این علم به رشد حقیقی و همه‌جانبه انسان خواهد انجامید. امیرالعارفین حضرت علی^(ع) نیز، ضمن آنکه بهترین دانش را شناخت خود برشمرده، فرموده است: «العارف من عرف نفسه فأعتقها و نزهها عن كل ما يبعدها» (غررالحکم، ۱۳۳۷، ج ۱: ۷۲)، (عارف کسی است که خودش را بشناسد و نفسش را از بند هوا و هوس آزاد کند و آن را از هرچه از خدا دور می‌کند پاکیزه سازد).

پاسخ به این پرسش‌های اساسی که هدف از خلقت انسان چه بوده و چگونه می‌توان به شناخت حقیقی خود نائل شد و اینکه آیا خودشناسی صرفاً حاصل مجاهدت علمی است یا با تصفیه و تزکیه نفس و ریاضت عملی میسر می‌شود همواره ذهن حکما، علمای اخلاق و عرفا را به‌خود مشغول داشته است. البته شناخت بعد روحی انسان، و نسبت آن با ذات حق از دغدغه‌های فلاسفه مسلمان نیز بوده است. همچنین سردمدار عرفان نظری، محیی‌الدین ابن عربی، نیز بخش عمده‌ای از آثار خود را به شناسایی نفس و وقوف بر حقیقت و کُنه آن و روایت رمزآمیز ادراک شهودی حقیقت اختصاص داده است.

از منظر عرفا انسان تا به استعدادها و ظرفیت وجودی خود و منزلگاه حقیقی‌اش علم پیدا نکند و با تهذیب نفس و ریاضت عملی و مبارزه با لذایذ نفسانی دریچه‌ای از عالم معنا و حقایق روی او گشوده نشود به شناخت خداوند نیز نخواهد رسید؛ چراکه روح آدمی تا تخته‌بند تن است و درگرو پایین‌ترین مرتبه حیات و غرقه در سرای پست خاک، از وطن اصلی‌اش مهجور می‌ماند.

البته معرفة النفس نیز، به‌عنوان نخستین گام در مسیر شناخت حق، نه صرفاً از مسیر معرفت علمی که قطعاً در سایه تزکیه عملی، آدمی را از نفسانیت می‌رهاند و به ساحت قرب الهی و جایگاه اولیای حق نائل می‌کند؛ چنان‌که مولوی در باب آن گفته است:

یک گره مستغرق مطلق شدند	همچو عیسی با ملک ملحق شدند
نقش آدم، لیک معنی جبرئیل	رسته از خشم و هوی و قال و قیل

از ریاضت رسته وز زهد و جهاد گوئیا از آدمی او خود نژاد

(مثنوی، ۴د، ۱۵۰۸-۱۵۰۶)

شیخ نورالدین عبدالرحمن جامی، شاعر قرن نهم نیز که پیرو طریقت نقشبندیه و از تابعان مولانا جلال‌الدین بوده است، در مثنوی هفت / اورنگ خود، که مجموعه‌ای از هفت مثنوی با رنگ و بوی عرفانی و اخلاقی است، به موضوع خودشناسی، ضرورت، اهمیت، شروط و وصول به حقیقت «خود» و آثار و نتایج آن پرداخته است. او به حقیقت اصلی انسان که همان روح سدره‌نشین اوست اشاره کرده که در عالم ماده گرفتار جسم شده‌است و با مرگ از این قفس آزاد می‌شود:

روح تو مرغ سدره‌نشین است و تن قفس مرغ از قفس همیشه پریدن کند هوس

آن نوع زی که چون قفست بشکند اجل تا روضهٔ جنان نکنی روی، باز پس

(جامی، ۱۳۷۸ الف، ج: ۱، ۱۵۵)

پژوهشگران یکی از دلایل توجه عمدهٔ جامی به مولوی را در این نکته دانسته‌اند که مثنوی و دیوان شمس در میان طریقت نقشبندیهٔ خراسان جایگاهی ویژه داشته و در محافل خانقاهی آنان مثنوی خوانی رسمی معمول بوده است؛ به همین سبب، عارف جام ابیات فراوانی از اشعار مولوی در گنجینهٔ حافظهٔ خود داشته و چنان با مثنوی و غزلیات شمس مأنوس بوده که، به فراخور حال و مقام، به ذکر شواهد مختلف از این آثار می‌پرداخته است (مایل هروی، ۱۳۷۷: ۲۵۵). رسالهٔ نائیه جامی، در شرح نی‌نامهٔ مثنوی مولوی، نیز نشان از علاقه و انس این شاعر به مولانا است. البته، باوجود اثرپذیری جامی در صورت‌های گوناگون فکری و زبانی و روایی از مولانا، باید اذعان کرد که مفهوم «خودشناسی» از آن گونه مفاهیم پراهمیتی است که در مرکز توجه بیشتر عارفان بوده و در بسیاری از آثار به‌جامانده از آنان، توجه ویژه به مفهوم معرفه‌النفس مشهود است؛ چراکه سخن گفتن از مسیر کمال انسان در طریقت عرفانی، بدون شناخت حقیقت او، امکان‌پذیر نیست.

پیشینهٔ پژوهش

در کتب مختلف تاکنون فراوان از تأثیرپذیری جامی از مولانا، هم در مفاهیم عرفانی و هم در سبک حکایت‌پردازی، سخن رفته، اما در عمل پژوهش چشمگیری درخصوص این اثرپذیری‌ها انجام نگرفته است. البته با عنایت به اهمیت مفهوم «خودشناسی»، پژوهشگران این مسئله را در آرا و آثار عرفا و صاحبان اندیشه واکاوی و تحلیل کرده‌اند که مقالاتی همچون «ارتباط خودشناسی و

خداشناسی در عرفان ابن عربی» (۱۳۸۴) به قلم سعید رحیمیان یا «تحلیل و واکاوی حدیث شریف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» در متون عرفانی» (۱۳۹۴) نوشته فرشته محبوب، نمونه‌هایی از این دست پژوهش‌هاست. اما برخی از پژوهشگران نیز بیشتر بر خودشناسی از دید مولانا تمرکز کرده‌اند؛ مثلاً در مقاله «بررسی اندیشه مولوی و کی‌یرکگور در باب خودشناسی» (۱۳۹۰) به قلم مهدی دهباشی، حقیقت انسان از منظر این دو اندیشمند بررسی شده که البته نویسنده بیشتر از نگاه فلسفی به این موضوع نگریسته است. محمدپور و همکارانش نیز در مقاله «از جان خداخوان تا جان خدادان» (۱۳۹۷) به هویت «مَنْ زَمَانِي» و ماهیت «مَنْ فَرَا زَمَانِي» انسان توجه کرده‌اند و معتقدند که به نظر مولانا، هویت انسان ریختی زبانی دارد و فنا درواقع همان انعدام هویت زبانی است. به باور آن‌ها، مولانا با متمایز دانستن جان اول از جان دوم، جان اول را مستعد شناخت حق ندانسته اما جان دوم - که همان نفخه الهی است - عین شناخت حق است.

محمدرضا رجبی نیز، در مقاله «خودشناسی در مثنوی؛ مبانی و طرق» (۱۳۹۲)، بیشتر بر بررسی پیشینه مفهوم «خود» در تاریخ تفکر فلسفی، متون مقدس ادیان و مذاهب گوناگون همچون آئین بودا، مسیحیت و سنت اسلامی و عرفانی، متمرکز شده و در بخش دوم مقاله به واکاوی و تبیین مبانی «هستی‌شناسی» و «انسان‌شناسی» مولوی پرداخته است. او، راه رسیدن به مرتبه فنا فی الله را از منظر این عارف شاعر در سه مؤلفه «هیچ نخواستن و نفی اراده»، «هیچ ندانستن و ترک علم» و «هیچ نداشتن و نفی مالکیت» خلاصه کرده است.

همان‌طور که مطالعه پیشینه نشان می‌دهد، باوجود پژوهش‌هایی که پیش از این انجام گرفته تاکنون پژوهشی مستقل درخصوص مقایسه جامع و تحلیلی خودشناسی از منظر مولوی و جامی صورت نگرفته است و در این پژوهش می‌کوشیم دیدگاه این دو شاعر را درخصوص این مفهوم بنیادی مقایسه و تحلیل کنیم.

۱. بحث و تحلیل

۱.۱. «خودشناسی» در مکتوبات عرفانی

عرفا و مشایخ تصوف نیز، به حکم حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، شناخت ربوبیت را منوط به معرفت نفس دانسته‌اند؛ هرچند در نزد ایشان، این مسئله

بیشتر امری ذوقی و روحانی است، و نه فقط معرفت حالی و این در نزد قوم بر معرفت علمی رجحان دارد و معرفت واقعی را در همین وجدان حالی می‌دانند بلکه تصفیه نفس را از لوازم کدورات هم در آن امر لازم می‌شمردند و بقای نفسانیت را در انسان مانعی در راه نیل به معرفت می‌یابند، و از حکیم ترمذی نقل است که گفت «تَرِيدُ أَنْ تَعْرِفَ الْحَقَّ مَعَ بَقَاءِ نَفْسِكَ فَيْكَ وَ نَفْسُكَ لَا تَعْرِفُ نَفْسَهَا، فَكَيْفَ تَعْرِفُ غَيْرَهَا» از این رو، نیل به معرفت را فقط از طریق نیل به فنا و تجربه شهود که اتحاد عارف با معروف را الزام می‌کند ممکن می‌شمردند» (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۵۴۳-۵۴۲).

در واقع، اهل طریقت و جویندگان حقیقت در مکتوبات خود همواره بر شناخت حقیقت روح انسانی و پیوند خودشناسی و خداشناسی تأکید کرده‌اند؛ جنید بغدادی در رسائل خود سالکان الی الله را که طالب وصال حق هستند به شناخت ارزش «خود» فراخوانده و گفته است: «مَعَاشِرَ الْقَاصِدِينَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَ مُوَاصِلَتِهِ، حَقٌّ لَكُمْ أَنْ لَا تَجْهَلُوا قَدْرَ أَنْفُسِكُمْ فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَ أَنْ لَا تَذَلُّوا أَنْفُسَكُمْ لِغَيْرِهِ» (جنید، ۱۴۲۵: ۶۷). او همچنین در نامه سوم به ابی یعقوب یوسف بن الحسین الرازی، بر اولویت معرفت النفس تأکید کرده و نوشته است: «يَا أَخِي، رَضِيَ اللَّهُ عَنْكَ، كُنْ عَلَى عِلْمٍ بِأَهْلِ دَهْرِكَ، وَ مَعْرِفَتِكَ بِأَهْلِ وَقْتِكَ وَ عَصْرِكَ، وَ أَبْدَأْ فِي ذَلِكَ أَوَّلًا بِنَفْسِكَ، وَ كُنْ عَاطِفًا بَعْدَ إِحْكَامِكَ فِيهِ بِحَالِكَ». (جنید، ۱۴۲۵: ۲۹۶).

هجویری نیز در کشف المحجوب آورده است:

چون بنده مکلف بود به معرفت خداوند عزّ و جلّ، معرفت خود ورا باید تا به صحت حَدَثِ خود قَدَمِ خداوند عزّ و جلّ بشناسد و به فنای خود بقای حق تعالی وی را معلوم گردد و نص کتاب بدین ناطق است؛ کَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ الْأَبِیْ سَفَهَ نَفْسَهُ» (بقره: ۱۳۰) ... و رسول گفت: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» آی مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ بِالْبَقَاءِ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ بِالْبَقَاءِ... پس هر که خود را نشناسد از معرفت کلّ محجوب باشد. و مراد از این جمله اینجا معرفت انسانیت است (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۹۷).

غزالی نیز معرفت نفس را کلید معرفت حق تعالی معرفی کرده و گفته است:

بدان که در کتب پیمبران گذشته معروف است این لفظ، که با انسان گفت «یا انسان عَرَفَ نَفْسَكَ، تَعْرِفُ رَبَّكَ» و در اخبار و آثار معروف است که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ

عَرَفَ رَبَّهُ» و این همه دلیل آن است که نفس آدمی چون آئینه است، که هر که در وی نگیرد، حق را می بیند. و بسیار خلق در خود می نگیرد، و حق را نمی شناسد، پس لابد است شناخت آن، از وجه آنکه آئینه معرفت است (غزالی، ۱۳۸۰: ۴۷).

صاحب مصباح الهدایه نیز هیچ معرفتی را، پس از معرفت الهی، شریف تر و نافع تر از معرفت نفس انسانی ندانسته و البته، از نظر او نیز، معرفت الهی نیز بر طبق حدیث صحیح «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» در گرو معرفت نفس است:

هر که ذات و حقیقت خود را به صفت فوقیت و احاطت بر جمیع اجزای وجود خود بشناسد و همه جنود ملکی و شیطانی و حقایق جسمانی و روحانی در تحت احاطت ذات خود در عالم صغیر مشاهده کند، ذات مطلق را با جمیع اجزای وجود موجودات روحانی و جسمانی و ملکی و شیطانی و جنی و انسی همان نسبت تصور کند در عالم کبیر... هیچ ذاتی از ذوات کائنات موصوف بدین صفت نیست، الا ذات انسان؛ پس معرفت او، دلیل معرفت الهی باشد (عزالدین کاشانی، ۱۳۷۰: ۴۲).

البته از بین مخلوقات هستی تنها موجودی که می تواند به شرف وصول به معرفت حق و لقاء الله نائل آید «انسان» است: «خداوند تعالی اول قدرت خویش در آفاق آسمان ها و انفس ملانکه عرض کرد تا موحدان در آن نظر کنند و معرفت حاصل کنند و گفت سَتَرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ، آن راه بر عارف دراز بود، حقایق جمله موجودات در نفوس آدمیان بنهاد و گفت: «وَ فِي اَنْفُسِكُمْ اَفْلا تُبْصِرُونَ». نفس آدمی را مثال جمله موجودات ساخت و معرفت خویش را حلیت حیوة او کرد تا هر که نفس خود را بشناسد خالق را بشناسد. و ارباب طریقت راه معرفت در خود روند... و نشان معرفت الهی در خویشتن باز یابند اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّاُولِي الْاَلْبَابِ (عبادی، ۱۳۴۷: ۱۶۶-۱۶۷)

ابن عربی نیز، در فصّ شعبی فصوص الحکم، از وصول به حقیقت نفس اظهار عجز کرده و با اذعان به اینکه حقیقت نفس همان حقیقت حق است نوشته:

هیچ یک از حکما و علما بر معرفت نفس و حقیقتش، جز الاهین از رسولان و بزرگان از صوفیه آگاهی نیافتند. اما صاحبان نظر و فکر از پیشینیان، و نیز متکلمان در سخنانشان درباره نفس و ماهیت آن، هیچ کدام نبودند که بر حقیقت نفس آگاهی داشته باشند، و

نظر فکری هیچ‌گاه چنین نتیجه‌ای نمی‌بخشد. پس هر کس علم بدان را از راه نظر فکری می‌طلبد، آماس را فربهی شمرده و بدون آتش زنه می‌دمد (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۱۸۹).

و نیز در اول فصّ محمدی - صلی الله علیه و علی آله و سلم - آورده است:

معرفت انسان به نفس خویش، بر معرفت او به پروردگارش مقدم می‌باشد، از این روی فرمود علیه السلام: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» اگر خواهی قائل به عدم امکان معرفت در این خبر و ناتوانی از رسیدن باش، زیرا در آن مُجاز هستی، و اگر خواستی قائل به ثبوت معرفت باش. اولی این است که بدانی اگر نفست را شناسی، پروردگارت را نخواهی شناخت، و بنابر دومی اگر نفس خود را بشناسی، ربّ خود را خواهی شناخت (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۴۱۳).

عرفا و علمای اخلاق متأخر نیز، همچون نراقی صاحب معراج السعاده، همگان بر لزوم معرفت نفس، به عنوان تنها راه وصول به معرفت الله، اذعان و تأکید کرده‌اند که آدمی با معرفت به حقیقت وجود خود و ریاضت عملی آن را مجلای ظهور حضرت حق سازد و این میسر نمی‌شود مگر آنکه سالک الی الله، با حرکت در مسیر سلوک، از یکایک صفات مرتبه نفسانی و تعلق به لذات مادی دست بکشد تا در نهایت به مقام فنا راه یابد و از خود نفی وجود کند. اینچنین است که آدمی، در همین عالم دنیا و با موت اختیاری و دست شستن از صفات بشری، آئینه تمام‌نمای حضرت حق می‌شود. درواقع، بنده

از نیستی خود آئینه‌ای می‌سازد تا هستی حق در آن جلوه‌گر شود. عدم آئینه‌ای می‌شود که وجود حقیقی (خدا)، خود را در آن نمایان می‌سازد. مانند آن مهمان که برای ملاقات حضرت یوسف^(ع) رفت و چون چیزی را که لایق آن حضرت باشد، نمی‌توانست ارمغان ببرد، آئینه‌ای را به عنوان تحفه برای او برد (اسدی، ۱۳۸۹: ۱۴۹).

۲.۱. خودشناسی از منظر مولوی و جامی

از آنجاکه، براساس آیات قرآن و روایات معتبر، و به حکم «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»، خداوند از روح خود در آدمی دمیده، بنابراین حقیقت انسان آئینه همه صفات الهی است و آدمی نیز موظف به شناخت مرتبه اعلای روح خویش و ظرفیت‌ها و استعدادهای آن است؛ به همین سبب خداشناسی از راهی غیر از شناخت خود میسر نیست اما دریغ که آدمی که در عمر کوتاه دنیایی خویش کسب همه

علوم و دانش‌ها را بر این شناخت اساسی مرجح دانسته و چه بسا تا لحظه مرگ و جدایی روح از جسم نیز از حقیقت خود غافل است. براساس همین تأکیدی که قرآن و روایات بر خودشناسی داشته‌اند غالب عرفای مسلمان نیز، با تکیه بر مستندات دینی، شناخت خالق را نتیجه معرفه‌النفس دانسته و آدمیان را بر این شناخت و اولویت آن تحریض و ترغیب کرده‌اند. مولانا و جامی نیز در آثار خود، بارها بر اهمیت این امر اذعان کرده‌اند.

۱.۲.۱. اهمیت و لزوم خودشناسی نزد مولانا و جامی

مثنوی معنوی، اثر شاخص عرفانی سروده عارف بزرگ، مولانا جلال‌الدین، از همان دیباچه، با ناله‌ی و شکوه‌اش از دور افتادن و جدایی از نیستان و وطن حقیقی، می‌آغازد. «نی‌نامه» درواقع داستان فراق روح انسان از موطن و ساحت قرب حق است و بازگوکننده غم غربت آدمی که در آرزو و تمنای وصال حضرت دوست می‌سوزد. مولوی در فیه‌ما فیه نیز، از رهگذر تمثیلی دلنشین، به نکته‌ای دقیق و ظریف اشاره کرده و به آدمی یادآور شده است که آنچه او را به حق رهنمون می‌سازد وقوف و معرفت به جایگاه حقیقی خود است. به بیان مولانا، داشتن مقام خلیفه‌اللّٰهی، به‌طور بالقوه، آدمیان را به جایی نمی‌رساند بلکه تنها آنگاه که استعدادهای روحی او با تزکیه و تهذیب نفس بالفعل شود، به خداشناسی می‌انجامد:

آدمی اسطرلاب حق است اما منجمی باید که اسطرلاب را بداند، تره فروش یا بقال
اگرچه اسطرلاب دارد اما از آن چه فایده گیرد و به آن اسطرلاب چه داند احوال افلاک
را و دوران و برج‌ها و تأثیرات و انقلاب را الی غیر ذلک؟ پس اسطرلاب در حق منجم
سودمند است که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» همچنان که این اسطرلاب مسین آیینۀ
افلاک است وجود آدمی که «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» اسطرلاب حق است (مولوی، بی‌تا:
۲۳).

او خودشناسی را برترین علوم دانسته و تصریح کرده است:

علمای اهل زمان در علوم، موی می‌شکافند و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلق ندارد
به‌غایت دانسته‌اند و ایشان را بر آن احاطت کلی گشته و آنچه مهم است و به او نزدیک‌تر
از همه آن است، خودی اوست و خودی خود را نمی‌داند. همه چیزها را به حل و حرمت

حکم می‌کند... [اما] خود را نمی‌داند که حلال است یا حرام است، جایز است یا ناجایز، پاک است یا ناپاک است (مولوی، بی‌تا: ۳۰).

مولانا معتقد است بشر یک گره اصلی دارد که اگر آن را بگشاید به نیکبختی می‌رسد و آن گره خویشتن خویش است. ولی اسفا که آدمی تمام عمر گرانهای خود را در گشودن گره‌هایی به هدر می‌دهد که از گشایش آن چیزی عایدش نمی‌شود و جوهر حقیقی و ملکوتی‌اش شکفته نمی‌گردد (زمانی، ۱۳۹۸: ۲۳۲-۲۳۱).

چنان که در دفتر پنجم مثنوی آورده است:

در گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر	عقده چند دگر بگشاده گیر
عقده‌ای کان بر گلوی ماست سخت	که بدانی که خسی یا یا نیکبخت
	(مثنوی، د، ۵۶۲-۵۶۱)
چون بدانی حد خود زین حد گریز	تا به بی‌حد درسی این خاک‌بیز
عمر در محمول و در موضوع رفت	بی‌بصیرت عمر در مسموع رفت
	(مثنوی، د، ۵۶۶-۵۶۵)

درواقع مولوی و جامی هردو خودشناسی را مایه سعادتی ابدی انسان دانسته‌اند و معتقدند آدمی زمانی در این جهان حقیقتاً خوشبخت و سعادتمند است که خود و ذات خود را بشناسد:

ما بدانستیم ما این تن نه‌ایم	از ورای تن به یزدان می‌زییم
ای خنک آن را که ذات خود شناخت	اندر امن سرمدی قصری بساخت
	(مثنوی، د، ۲۳۴۲-۲۳۴۱)
فرخ آن کس که وار خود	کار خود را به وار خود
شد به حکمت بلند آوازه	گام بیرون نزد ز اندازه
	(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۵۴)

۲.۲.۱. غفلت آدمیان از درک حقیقت و جایگاه «خود»

دریافت و فهم این راز بزرگ که انسان موجودی جاودانه است و هرگز او را مرگ و پایانی نیست و تنها، در پی ضرورت تکامل، از نشئه‌ای به نشئه دیگر انتقال می‌یابد آن چنان تأثیر عمیقی بر جهان‌بینی او خواهد داشت که بی‌تردید کلیه شناخت‌های علمی

او را از جهان هستی و مسئله خلقت دستخوش تغییری عمیق می‌سازد (محمودیان و همکاران، ۱۳۹۰: ۸-۷).

از این روست که معرفه‌النفس برترین جایگاه را در علومی که انسان باید کسب کند داراست. مولوی نیز همچون بسیاری از عرفای مسلمان و علمای اخلاق بر خودشناسی و درپی آن خودسازی تأکید دارد و معتقد است انسان اگر تمام عمر خود را صرف یادگیری علوم مختلف سازد اما درپی شناخت حقیقت خود و جایگاهش در نظام وجود نباشد گویی هیچ نمی‌داند و دانسته‌های او در مسیر رشد و تعالی وی کارساز نخواهد بود. مولانا، در فیه‌مافیه، با تمثیلی زیبا «خودشناسی» و به‌ظهور رساندن استعدادهای الهی را رسالت حقیقی آدمی در این دنیا معرفی کرده است اما افسوس که آدمیان اغلب آن را فراموش کرده، غافل از پرورش روح و غرقه امور دنیوی‌اند:

در عالم یک چیز است که آن فراموش کردن نیست. اگر جمله چیزها را فراموش کنی و آن را فراموش نکنی باک نیست و اگر جمله را به‌جای آری و یاد داری و فراموش نکنی و آن را فراموش کنی هیچ نکرده باشی. همچنان که پادشاهی تو را به ده فرستاد برای کاری معین، تو رفتی و صد کار دیگر گزاردی، چون آن کار را که برای آن رفته بودی نگزاردی چنان است که هیچ نگزاردی. پس آدمی در این عالم برای کاری آمده است و مقصود آن است، چون آن نمی‌گزارد پس هیچ نکرده باشد... اگر تو گوئی که اگر آن کار نمی‌کنم چندین کار از من می‌آید، آدمی را برای آن کارهای دیگر نیافریده‌اند... دیگر زرّین را آورده‌ای و در وی شلغم می‌پزی؟!... جای افسوس و خنده نباشد؟!... حق تعالی تو را قیمت عظیم کرده است... آمدم بهانه می‌آوری که من عمر خود را به کارهای عالی صرف می‌کنم. علوم فقه و حکمت و منطق و نجوم و غیره تحصیل می‌کنم. آخر این همه برای توست... چون تأمل کنی اصل تو باشی و این‌ها همه فرع تو... تو را غیر این غذای خواب و خور غذای دیگر است که اَبیتُ عِنْدَ رَبِّیْ یُطْعَمُنِی و یُسْقِیْنِی. در این عالم آن غذا را فراموش کرده‌ای و به این مشغول شده‌ای و شب و روز تن را می‌پروری. آخر این تن اسب توست و این عالم آخور اسب و غذای اسب غذای سوار نباشد (مولوی، بی‌تا: ۲۹-۲۷).

در دفتر سوم مثنوی نیز اینچنین از بی‌توجهی انسان به خودشناسی شکوه کرده است:

صد هزاران فضل داند از علوم جان خود را می‌نداند آن ظلم
داند او خاصیت هر جوهری در بیان جوهر خود چون خری
(مثنوی، ۳، ۲۶۴۹-۲۶۴۸)

این روا و آن ناروا دانی ولیک تو روا یا ناروایی بین تو نیک
قیمت هر کاله می‌دانی که چیست قیمت خود را ندانی احمقیست
(مثنوی، ۳، ۲۶۵۲-۲۶۵۱)

جامی نیز معتقد است که انسان باید ابعاد وجودی خود و استعدادها و ظرفیت‌های درونی‌اش را بشناسد و در بارورسازی آن‌ها بکوشد. او نیک می‌داند که معرفت نداشتن به حقیقت «من» آدمی را به حیرانی و سرگردانی در عالم دنیا می‌کشاند و در رباعیات خود به این غفلت اشاره کرده است:

حیران شده‌ام که میل جان با تن چیست؟ و اندر گل تیره این دل روشن چیست؟
عمری است که با هزار من هستی من «من» می‌گویم ولی ندانم «من» چیست؟
(جامی، ۱۳۷۸ الف، ج ۱: ۸۷۴)

۳.۲.۱. از «خودشناسی» به «خداشناسی»

شناخت حقیقت روحانی انسان یا، به لسان قرآن، وصول به مقام «خليفة الله»، همواره دغدغه فکری عرفای مسلمان بوده است. عرفان و سلوک الی الله در آغاز مسیر خودشناسی به سالک توصیه می‌کند که با دل بردن از خواسته‌های دنیایی و بیرون راندن حب دنیا از قلب به نورانیت باطن برسد و با بیداری حواس باطنی به ادراک حضوری حقیقت الهی یا «من روحی» خود که همانا جامع اسما و صفات الهی است برسد. زیرا انسان تنها موجودی است که قلب او ظرفیت و استعداد آیینگی را دارد و اگر کدورات نفسانی و حجب ظلمانی از دل او زدوده شود تجلی گاه جمال و جلال پروردگار و جامع اسما و صفات الهی خواهد شد. درواقع عشق آدمی به خدا عشق او به مرتبه حقیقی خود است؛ به گفته مولانا:

عاشق کل است و خود کل است او عاشق خویش است و عشق خویش جو
(مثنوی، ۱، ۱۵۷۴)

درحقیقت، سالک در مراتب روح خویش سیر می‌کند و پیش می‌رود و این یادآور همان داستان حرکت و پرواز سی مرغ به سوی سیمرغ است که عطار در منطق الطیر روایت کرده است. البته:

مولوی، در امکان و امتناع معرفت نفس و نیز پیوند بین معرفت نفس و معرفت ربّ، بین دو مفهوم نفس (یا به تعبیر او جان) تمایز می‌نهد؛ نفسی که وی از آن به منی و هستی اوّل، جان اوّل، نفس اوّل، هشیاری و هستی تعبیر می‌کند و نفسی که از آن به عنوان منی و هستی دوم (هستی حلال)، جان دوم، نفس دوم، جان و حیّ آسا، بی‌هشی و نیستی یاد می‌کند (محمّدپور و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۶۶).

این منی و هستی اوّل بُود که بر او دیده کثر و احوال بُود...
آن منی و هستی‌ات باشد حلال که در او بینی صفات ذوالجلال
(مثنوی، ۴: ۳۵۷۲ و ۳۵۸۳)

جان اوّل مظهر درگاه شد جان جان خود مظهر الله شد
(مثنوی، ۶، ۱۵۲)

مهم‌ترین نتیجه خودشناسی شناخت خالق و معبود است. زیرا هیچ‌یک از آفریدگان خدا همچون حقیقت روح آدمی جلوه تامّ و آئینه تمام‌نمای جمال و جلال حق نیست و نتواند باشد. بنابراین انسان تنها آفریده‌ای است که از رهگذر معرفت‌النفس و حرکت در مراتب روح درنهایت می‌تواند به فناء فی الله نائل شود. آن‌چنان‌که رسول خدا (ص) فرمود: «أَعْرِفْكُمْ لِنَفْسِهِ أَعْرِفْكُمْ لِرَبِّهِ» و برای این شناخت راه‌های فراوانی وجود دارد. آن‌چنان‌که در طبقات الصوفیه آمده است: «الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ الْخَلَائِقِ / به تعداد مخلوقات راه هست به‌سوی خدا» (سلمی، ۱۴۰۶: ۴۷۲). و این بدین معناست که آدمیان هریک از طریق سیر در مراتب روح خود به حق می‌رسند. حکما، فلاسفه و متکلمان نیز دسته‌بندی‌های مختلفی در راه شناخت حق ارائه کرده‌اند که البته در یک تقسیم‌بندی کلی شناخت خدا به دو طریق استدلالی یا نظری و شهودی یا عملی تقسیم شده است. هرچند معرفت شهودی در نزد عرفا اعتبار بیشتری دارد.

معرفت و شهود در اصطلاح عرفان عبارت است از دیدار حقایق به چشم دل، پس از گذراندن مقامات و درک کیفیات احوال. بنابراین، معرفت عرفانی نوعی شناخت است که از طریق دل پاکیزه صورت می‌گیرد و با فکر و استدلال و اندیشه کاری ندارد. معرفت کشفی و شهودی در مقابل معرفت کسبی و تعلیمی قرار می‌گیرد (محمّدیان، ۱۳۸۱: ۳۷۷)

جامی نیز معتقد است آدمی با تمرکز بر حضرت حق و قطع تعلق از غیر، می تواند وجودش را جلوه گاه حق سازد؛ بنابراین به سالک توصیه می کند:

می باید که بکوشی و خود را از نظر خود بپوشی، و بر ذاتی اقبال کنی و به حقیقتی اشتغال نمایی که درجات موجودات همه مجالی جمال اویند و مراتب کائنات مرائی کمال او. و برین نسبت چندان مداومت نمایی که با جان تو درآمیزد و هستی تو از نظر تو برخیزد و اگر به خود روی آوری روی به او آورده باشی و چون از خود تعبیر کنی از تو تعبیر کرده باشی. مقید مطلق شود و انا الحق هو الحق گردد:

گر در دل تو کل گذرد کل باشی و ر بلبل بی قرار بلبل باشی
تو جزئی و حق کل است اگر روزی چند اندیشه کل پیشه کنی کل باشی
(جامی، ۱۳۶۰: ۱۰)

در واقع مولوی و جامی هر دو معتقدند که از دالان وجود خود می توان به معرفت الله نائل آمد. هر چند مولوی اندیشیدن در نشانه ها را نیز در شناخت حق مؤثر می داند:

پس همه دانسته اند آن را یقین که فرستد باد، رب العالمین
پس یقین، در عقل هر داننده هست اینکه با جنبنده، جنباننده هست
(مثنوی، ۴، ۱۵۳-۱۵۲)

اما توحید شهودی را مرتبه والای خداشناسی معرفی کرده و معتقد است هر کس خود می تواند بی واسطه و با دیده «سبب سوراخ کن» به شهود قلبی حق نائل شود:

این سبب ها بر نظرها پرده هاست که نه هر دیدار صنعتش را سزااست
دیده ای باید سبب سوراخ کن تا حجب را بر کند از بیخ و بن
تا مسبب بیند اندر لامکان هرزه داند جهد و اکساب و دکان
از مسبب می رسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسایط ای پدر
(مثنوی، ۵، ۱۵۵۴-۱۵۵۱)

جامی نیز معتقد است که شناخت خدا هم با استدلال و تعقل و هم از طریق شهودی محقق می شود و در خصوص شناخت استدلالی خداوند گفته است:

هست ازین جمله آنکه اهل نظر که ندوزند چشم دل ز اثر
به تفکر شوند برخوردار ز آیت فَاَنْظُرُوا اِلٰی الْاَثَارِ

در جمال اثر کنند نگاه به مؤثر برند از آنجا راه
از وجود ذوات در هر حال بر وجودش کنند استدلال...
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۷۳)

البته جامی نیز اذعان می کند که عارف نه راه استدلال و عقل، که طریق ادراک شهودی را راهی یقینی برای شناخت حق می داند و این مسیر نیز تنها از رهگذر ریاضت و سلوک عملی حاصل می شود:

روش عارف نکورفتار از مؤثر بُود سوی آثار
چون دل او ز زنگ کثرت رست داد او را شهود وحدت دست
دید نور بسیط بی پایان منبسط بر حقایق اعیان
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۷۴)

آن یکی در مجالی اشیا به صفت های حق بود بینا
هرچه بیند به معنی صفتی گردد او را سیل معرفتی
صد هزار آینه است در نظرش به صفات خدای راهبرش
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۷۷)

۴.۲.۱. شروط وصول به حقیقت خود از منظر مولانا و جامی

مولوی و جامی، شروطی برای وصول به حقیقت خود و بالفعل کردن جایگاه خلیفه اللهی و درنهایت رسیدن به قرب حق ذکر کرده اند که برجسته ترین و مهم ترین آن ها بدین شرح است:

۱.۴.۲.۱. عشق الهی؛ مقدمه از خود خالی شدن

«در عشق اندک اندک لذات و حالات نفسانی به لذات و احوال روحانی مبدل می شود. عشق ابتدایی هلال ماه را ماند که آمیخته به تاریکی است و اما رفته رفته این هلال باریک به قرص کامل بدل می شود» (زمانی، ۱۳۹۸: ۴۴۵).

درواقع عشق میانبری است که آدمی را از تعلقات دنیوی می رهااند. از منظر مولانا، عاشق، با پاکبازی که برتر از هر مذهب و ملتی است، می تواند سریع تر از خود برهد و به معشوق حقیقی یعنی پروردگار برسد:

پاک می بازد نباشد مزدجو آنچنان که پاک می گیرد ز هو
می دهد حق هستیش بی علتی می سپارد باز بی علت فنی

که فتوت دادن بی‌علتست پاک‌بازی خارج هر ملتست

(مثنوی، د ۶، ۱۹۷۲-۱۹۷۰)

مولانا داستان چنین عاشقِ رها شده از خود را در همان آغاز مثنوی و ابیات معروف به «نی‌نامه» ذکر کرده است.

کمال مطلوب عارف سالک هم که در راه عشق می‌پوید آن است که مثل این «نی» از خود خالی شود تا آن نغمه‌ای که از درون جانش بیرون می‌آید انعکاس صدای حق باشد و اشارت «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» در قرآن نیز به‌طور ضمنی نشان می‌دهد که انسان به‌خاطر همین نفخ روحانی در دست حق یا شیخ کامل به نایی می‌ماند و نوایی که در وی هست از صاحب آن نفخ روحانی است (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۵۱۲).

جامی نیز در رساله نائیة، در شرح ابیات آغازین مثنوی به همین نکته اشاره کرده و در دیوان/شعار خود نیز عشق را راه‌رهایی از نفسانیت معرفی نموده است:

نفس که شد مطمئن در کنف عشق تو رست ز امارگی ماند ز لوامگی

(جامی، ۱۳۷۸ الف، ج ۲: ۳۷۱)

۲.۴.۲.۱. مبارزه با نفسانیات و تزکیه نفس

از منظر عرفا تزکیه نفس شرط نخست رسیدن به حقیقت «خود» است. اهمیت و ارزش شناخت نفس و تزکیه آن تا به حدی است که خداوند متعال فلاح و رستگاری آدمی را منوط به تزکیه نفس دانسته و فرموده است: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس: ۱۰-۷).

مولوی و جامی هر دو بر مبارزه با مهلک‌ترین دشمن درونی انسان یعنی نفس اماره تأکید کرده‌اند و اطاعت از هواهای نفسانی را مانع رسیدن به حقیقت خود و مراتب بالای انسانی دانسته‌اند. مولوی معتقد است فقط با تهذیب و تکمیل نفس و سلوک می‌توان از گزند نفس رها شد، و با اشاره به حدیث پیامبر (ص) که از پیکار کهن بازآمدید به پیکار مهین و این پیکار، مبارزه بنده با نفس اماره خود است تأکید می‌کند که این مبارزه کار عقل و هوش جزوی نیست:

ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زو بتر در اندرون
کشتن این کار عقل و هوش نیست	شیر باطن سخره خرگوش نیست
دوزخست این نفس و دوزخ ازدهاست	کو به دریاها نگردد کم و کاست
هفت دریا را درآشامد هنوز	کم نگردد سوزش آن خلق سوز
سنگ‌ها و کافران سنگ‌دل	اندر آیند اندرو زار و خجل
هم نگردد ساکن از چندین غذا	تا ز حق آید مرو را این ندا
سیر گشتی سیر گوید نه هنوز	اینت آتش اینت تابش اینت سوز
عالمی را لقمه کرد و درکشید	معه‌اش نعره زنان هل من مزید

(مثنوی، ۱د، ۱۳۸۰-۱۳۷۳)

مولوی و جامی ابیات فراوانی در تأکید بر مجاهده با نفس دارند؛ زیرا رسیدن به جایگاه والای خلیفه‌اللهی با حفظ مراتب پست نفسانی امکان‌پذیر نیست؛ همان‌طور که آتش و آب با هم قابل جمع نیست:

چون شما این نفس دوزخ‌خوی را	آتشی گبرِ فتنه‌جوی را
جهد‌ها کردید و او شد پر صفا	نار را کشتید ازبهر خدا...

(مثنوی، ۲د، ۲۵۶۰-۲۵۵۹)

چون شما این جمله آتشی‌های خویش	بهر حق کشتید جمله پیش پیش
نفس ناری را چو باغی ساختید	اندرو تخم وفا انداختید
بلبلان ذکر و تسبیح اندرو	خوش‌سرایان در چمن بر طرف جو
داعی حق را اجابت کرده‌اید	در جحیم نفس آب آورده‌اید

(مثنوی، ۲د، ۲۵۶۷-۲۵۶۴)

جامی نیز غلبه بر نفسانیات را شرط وصول به مقصود دانسته و معتقد است که اگر سالک در خواسته‌های نفس و آرزوهای آن غرق شود از ساحت قرب طرد و دور می‌شود:

پی به مقصود کی برد سالک	ناشده نفس خویش را هالک
دل چو در نفس و وایه او بست	گشت ازان وایه پایه او پست
می‌خورد می‌چرد بهایم‌وار	می‌برد می‌درد سبب‌کردار

بر رخس باب قرب مسدود است وز حریم حضور مطرود است

(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۸۸)

بگذر ز خود که پر نشود از هوای هو هر کس که نی انای دلش خالی از اناست

(جامی، ۱۳۷۸، الف، ج ۱: ۸۰)

مولوی و جامی، هردو، نفس را دشمن درونی و پنهان انسان برشمرده‌اند:

مردم نفس از درونم در کمین از همه مردم بتر در مکر و کین

(مثنوی، ۱، ۹۰۶)

جامی نیز گوشزد کرده که باید با این دشمن نهان جنگید، و هشدار داده تا زمانی که دشمن نفس در کمین شما نشسته است از دشمنان خارجی مضطرب مشوید؛ بنابراین جهاد با نفس خود مهم‌تر و ضروری‌تر از جهاد در برابر دشمن خارجی است:

نفس تو دشمن درونی تو مابقی دشمن برونی تو

گر شود دشمن درونی نیست باکی از دشمن برونی نیست

نفس اگر نیست در درون باقی چه غم از دشمنان آفاقی

(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۹۵-۹۴)

هر دو عارف، برطبق سنت عرفانی، نفس اماره را به سگ پنهان، مار و اژدها تشبیه کرده‌اند و آن را مانع حقیقی رسیدن انسان به حقیقت خود دانسته‌اند. مولوی نفس را، از آن‌رو که همواره در حال حمله و گریز است، به سگ تشبیه کرده است:

آلت اشکار خود جز سگ مدان کمترک انداز سگ را استخوان

(مثنوی، ۱، ۲۸۷۶)

جامی نیز، به مثابه مولوی، نفس را مانند سگان می‌داند:

نفس و شیطان که خصم دین منند چون سگان خفته در کمین منند

گر چنین خوار و بی‌کسم نگرند پوست بر من چو پوستین بدرند

(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۴۱)

نفس از درون و دیو ز بیرون زند رهم از مکر این دو رهنز پرحیله چون رهم...

افتاده‌ام به چاه هوا و هوس که راست حبل هدایتی که برآرد ازین چهیم؟

(جامی، ۱۳۷۸، الف، ج ۱: ۵۸۵)

مولوی معتقد است که نفسِ اماره با داشتن صد نوع قدرت و حیل همچون اژدهاست و دیدار و همراهی شیخ، یعنی انسان کامل و عارف واصل، مانند زمرّدی است که چشم مار را کور می‌کند. نفس اژدهاست با صد زور و فن روی شیخ او را زمرّد دیده کن (مثنوی، د ۳، ۲۵۴۸)

جامی نیز با تشبیه نفس، به قطع تعلق از لذات و شهوات نفسانی تأکید کرده است که آن نیز صرفاً از طریق همراهی شیخ آگاه امکان‌پذیر می‌شود که مانند زمرّدی است که چشم افعی نفس را کور می‌کند:

نفس افعی و پیر خضرشعار کور می‌سازدش زمرّدوار
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۸۹)

مولانا تصفیّه باطن و زدودن زنگ از آئینه قلب را شرط تجلّی ذات پاک حق در دل دانسته است:

همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو در ریاضت آینه بی‌زنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خود تا ببینی ذات پاک صاف خود
بینی اندر دل علوم انبیا بی کتاب و بی معید و اوستا
(مثنوی، د ۱، ۳۴۶۱-۳۴۵۹)

جامی نیز که اصل فطرت انسان را خدایی و پاک می‌داند، کسب ملکات پاک نفسانی را بازگشت به آن ذات و سرشت اولیه می‌داند:

آدمی ز اصل فطرت آمد صاف از صفا قابل همه اوصاف
هر صفت را که می‌شود طالب می‌شود بر نهاد او غالب
ای نگشته ز فطرت اول فطرت خویش را مکن مبدل
جهد کن جهد تا به عالم دل ملکات ملک کنی حاصل
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۷۲)

مولانا شرط رسیدن به خود برتر را کنار زدن خودِ نفسانی و رهایی از آن دانسته است:

گر ز نام و حرف خواهی بگذری پاک کن خود را ز خود هین یکسری...
خویش را صافی کن از اوصاف خود تا ببینی ذات پاک صاف خود
(مثنوی، د ۱، ۳۴۶۰ و ۳۴۵۸)

جامی نیز «از خودرهای» را اصل و حقیقت سلوک دانسته و بر بازگشت به اصل فطرت خود که استعدادها و صفات خدایی در آن نهفته است تأکید کرده و یادآور شده که راه رهایی از هواهای نفسانی بازگشت به فطرت سلیم و پاک شدن از صفات رذیله است:

سلوک راه عشق از خودرهایست نه قطع منزل و طی مقامات
جهان مرآت حسن شاهد ماست فشاهد وجهه فی کل ذرات
(جامی، ۱۳۷۸ الف، ج: ۱، ۲۴۷)

۱.۲.۳. التزام به اعمال عبودی برای رهایی از مرتبه نفسانی
مولانا و جامی، هردو بر این باورند که پروردگار اعمال عبودی را در جهت رهایی انسان از خودیت و نفسانیات و قطع تعلق از غیر حق در عالم دنیا بر آدمیان واجب کرده و عمل بدان‌ها انسان را به مرتبه حقیقی خود که همان مقام آیینگی و فناء فی الله است می‌رساند. مثلاً از نظر مولانا اعمال عبادی همچون روزه، در ظاهر از بدن می‌کاهد، اما موجب فربهی دل آدمی و طراوت روح او می‌شود و آدمی را به وصال حق می‌رساند:

لب فروبند از طعام و از شراب سوی خوان آسمانی کن شتاب
دم به دم بر آسمان می‌دار امید در هوای آسمان رقصان چو بید
دم به دم از آسمان می‌آیدت آب و آتش رزق می‌افزایدت
(مثنوی، د ۵، ۱۷۳۲ - ۱۷۳۰)

جامی نیز با همان رویکرد مولوی ظاهر روزه را لب فرو بستن از طعام و شراب و باطن و حقیقتش را گذر از خودیت و ورود به حرم امن الهی توصیف کرده است:

لب چو ببندی ز طعام و شراب در حرم مات شود فتح باب
طرفه کلیدی که درین تنگنای هاویه بند آمد و جنت گشای
(جامی، ۱۳۷۸ ب، ج: ۱، ۵۰۹)
روژه خاصان نه همین است و بس بلکه بریدن بُود از هر هوس
هرچه نباید که بجویی مجوی هرچه نشاید که بگویی مگوی
چشم مکن باز به نادیدنی گوش پرداز ز نشیدنی
(جامی، ۱۳۷۸ ب، ج: ۱، ۵۰۹)

سال‌ها هرچه خواستی کردی عمرها هرچه خواستی خوردی
چيست آخر از آن ذخيره تو جز دل تار و نفس تيره تو
دو سه روزی لبی به دندان گیر راه مردان و ارجمندان گیر
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۸۹)

۱.۲.۴. عزلت و خلوت‌نشینی و شب‌زنده‌داری

هر دو عارف بر اهمیت عزلت و خلوت‌نشینی در مسیر رسیدن به حقیقت خود و در پی آن وصول به قرب حق تأکید کرده‌اند. البته مولانا به همنشینی و مصاحبت با خوبان نیز توصیه کرده‌اند، اما این به معنای نفی لزوم خلوت و تأثیر و نقش آن در وصول به حقیقت عالی خود نیست. از دیدگاه او خاموشی و خلوت شب برای عاشق دردمند فرصتی برای طلب و دردمندی و خداشناسی و توحید است، از نظر مولانا یکی از ویژگی‌های شگفت‌انگیز شب این است که در تاریکی شب همه بت‌ها شکسته می‌شوند و فقط خدا می‌ماند. شب فرصتی برای رسیدن به «سلطنت معنوی» و «معراج» به سوی حق است (اسدی، ۱۳۸۹: ۱۴۲).

مولوی بیان می‌دارد که این روش صوفیانه از مسیحیان برداشت شده است؛ چرا که آنان طبق کلام عیسی^(ع) به فردگرایی و عزلت روی می‌آورند و خود را از دنیا و مافیها دور نگاه می‌دارند تا به وارستگی برسند:

که مرا عیسی چنین پیغام کرد کز همه یاران و خویشان باش فرد
روی در دیوار کن تنها نشین وز وجود خویش هم خلوت گزین
(مثنوی، د ۱: ۶۴۵-۶۴۴)

قعر چه بگزید هرکو عاقلست زانکه در خلوت صفاهای دلست
ظلمت چه به که ظلمت‌های خلق سرنبرد آنکس که گیرد پای خلق
(مثنوی، د ۱، ۱۳۰۰-۱۲۹۹)

چون بود عزلت ز صحبت به پا ز صحبت به کنج عزلت نه
عزلت آمد کلید گنج شهود عزلت آمد علاج رنج وجود
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۵۸)

جامی نیز، در مسیر سلوک و وصول به حقیقت خویشتن، عزلت را بهتر از صحبت می‌داند و خلوت پیشه کردن را کلید رهایی از نفسانیت و مرتبه پست وجود دنیایی معرفی کرده است:

بر کس و ناکس به حریم خمول قفل کن ابواب خروج و دخول
دیرنشین باش چو عیسی دمان خانه پرداز ز نامحرمان

(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۱۶)

۱.۲.۴.۵. نفی خویشتن و قطع تعلق از غیر

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 مجاری 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. درواقع در نگرش عارف، «خود» واقعی انسان تنها در پرتو «بی‌خودی» و «بی‌خبری» تحقق می‌یابد (رجی، ۱۳۹۲: ۱۵۲-۱۵۳). از منظر مولانا، خودشناسی وقتی حاصل می‌شود که آدمی از خویشتن کاذبش بگذرد:

جهد کن در بی‌خودی خود را بیاب زودتر والله اعلم بالصواب
(مثنوی، د ۴، ۳۲۱۸)

من کسی در ناکسی دریافتم پس کسی در ناکسی دریافتم
(مثنوی، د ۱، ب ۱۷۳۵)

جامی نیز قطع تعلق از غیر، رهایی از پریشانی ظاهر و وصول به مقام جمع و «بی‌خودی» را شروط رسیدن به حق می‌داند:

دست بشو بهر تمسک به خیر روی ز پندار توجه به غیر...
تا ز پریشانی ظاهر بُری راه به جمعیت باطن بُری
جمع نشینی به مقام حضور از خود و از هستی خود بی‌شعور

(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۰۶-۵۰۷)

۱.۲.۴.۶. مراقبه دائم

توصیه به مراقبه برای آن است که سالک با مراقبت نفس زوائد را می‌زداید و روحش را پالایش می‌دهد. مراقبه چشم باطن انسان را می‌گشاید و زمینه را برای ظهور من حقیقی فراهم می‌سازد؛

به گونه‌ای که آدمی می‌تواند صورت ملکوتی و رستاخیزی خود و دیگران را شاهد شود و نهانی‌ها و غیب اشیا را دریابد (زمانی، ۱۳۹۸: ۶۳۷-۶۳۶).

هین مراقب باش، گر دل بایدت
کز پی هر فعل، چیزی زایدت
(مثنوی، ۴، ب، ۲۴۶۷)

گر مراقب باشی و بیدار، تو
چون مراقب باشی و گیری رسن
بینی هر دم پاسخ کردار، تو
حاجت ناید قیامت آمدن
(مثنوی، ۴، د، ۲۴۶۱-۲۴۶۰)

بگذر از نفس و صاحب دل باش
حسب‌الامکان مراقب دل باش
(جامی، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۱۳۸)

سرّ مقصود را مراقبه کن
باش در هر نفس ز اهل شعور
نقد اوقات را محاسبه کن
که به غفلت گذشت یا به حضور
(جامی، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۹۲)

در همه شغل باش واقف دل
تربیت چیست آن که بیگه و گاه
تا نگردد ز شغل خود غافل...
داریش از نظر به غیر نگاه
بگسلی خویش از هوا و هوس
روی او در خدای داری و بس
(جامی، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۹۲)

مولانا و جامی، همچو دیگر عرفا، معتقدند که با محقق کردن این شرایط، رسیدن به حقیقت خود، در همین عالم امکان و پیش از مرگ اجباری، میسر می‌شود و این همان چیزی است که از آن به «موت اختیاری» تعبیر می‌کنند و براساس حدیث «موتوا قبل أن تموتوا» تحقق آن را برای همه بندگان، به شرط رعایت شرایط مذکور، ممکن می‌دانند.

آنچه صوفیه مرگ پیش از مرگ می‌خوانند و اتصال به مبدأ که عبارت از بقاء به وجود اوست... نزد مولانا به همین مرتبه فنا مربوط می‌شود. مولانا با اشارت به حدیث «موتوا قبل أن تموتوا» نشان می‌دهد که با این‌گونه مرگ ارادی می‌توان به نجات نائل آمد (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۵۰۹).

درواقع مولوی غایت سلوک عارف را همین رسیدن به موت ارادی دانسته است:

جمله معشوقست و عاشق پرده‌ای زنده معشوقست و عاشق مرده‌ای

(مثنوی، ۱، ۳۰)

مرده گردم خویش بسپارم به آب مرگ پیش از مرگ امنست از عذاب

مرگ پیش از مرگ امنست ای فتی این چنین فرمود ما را مصطفی

(مثنوی، ۴، ۲۲۷۲-۲۲۷۱)

جامی نیز، با برابر دانستن مفهوم «موت ارادی» و «فنا»، آن را به رهیدن از «ما و منی» تعبیر کرده‌است که نهایت و غایت سلوک همین ازخود رستن است:

تا نمیری نباشی ارزنده که به انقاس او شوی زنده

هست ازین مردگی مراد مرا آنکه خواهند صوفیان به فنا

نه فنایی که جان ز تن برود بل فنایی که ما و من برود...

زانکه هرکس که از منی وارست یک من او را هزار من بار است

(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۱۹)

پیش از آن دم که بر سر بستر پیچدت پای‌ها به یکدیگر

پای از این تنگنای بیرون نه رخت ازین تیره‌جای بیرون نه

آن بود پا برون نهادن تو رخت از اینجا برون نهادن تو

که ببری ز غیر حق پیوند نهی از بندگیش بر خود بند...

چون بمیری ز خویش پیش از مرگ نخوری زخم نیش بیش از مرگ

(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۲۲)

و اینچنین است که جامی، در شرح نی‌نامه مثنوی مولانا، اصلان کامل را گروهی دانسته که:

از خود و خلق فانی شده‌اند و به حق باقی گشته... نفی وجود عارضی خود کرده‌اند و به

عدمیت اصلی بازگشته... همچنان که نی از خود تهی شده است و هرچه در صورت به

وی مضاف است از نعمات و الحان فی‌الحقیقه صادر از صاحب وی است نه از وی...

هرچه بدیشان منسوب است از افعال و اخلاق و اوصاف، کمالات حضرت حق است

سبحانه که در ایشان ظاهر شده است (جامی، ۱۳۸۰: ۸۲).

بنابراین عارفان کامل الگویی هستند از انسان‌هایی که با رعایت شروط مذکور از خود نفسانی

گذشته‌اند و وجود خود را چون نی توخالی برای انعکاس نوای حق آماده ساخته‌اند. درواقع زیست

واصلان کامل در عمل نشان می‌دهد که چگونه خودشناسی و خودسازی انسان را به مقام آیینگی می‌رساند و او را مجلای صفات باری تعالی می‌سازد.

نتیجه:

خودشناسی را می‌توان اولین گام و اساسی‌ترین مسئله در نظام اخلاقی و عرفانی علما و عرفای مسلمان دانست. اهمیت معرفه‌النفس تا بدانجاست که شرط وصول انسان به معرفه‌الله برشمرده شده است. این مفهوم مهم در ادبیات عرفانی فارسی از جمله سروده‌های مولانا و جامی نیز نمود یافته است. از این حیث یک مفهوم در آثار، به‌ویژه اشعار این دو شاعر عارف واکاوی شد که جامی را همواره یکی از تابعان مولانا برشمرده و هر دو عارف به مفهوم «خودشناسی» توجه و عنایت داشته‌اند.

بررسی و مطالعه اشعار این دو شاعر نشان از آن دارد که مولوی و جامی، با بیان شاعرانه خود، خودشناسی را همپای توحید حائز اهمیت دانسته و هر دو بر ضرورت شناخت خود تأکید کرده‌اند و آن را مایه سعادت ابدی انسان فرض کرده‌اند. در نزد هر دو عارف، هدف غایی شناخت خود و حرکت در مراتب روح وصول به حق است؛ اما وصول به این غایت نیازمند تحقق شروطی است که مولوی و جامی بخش عمده اشعار و آثار خود را به تبیین این مسیر و ذکر این شروط اختصاص داده‌اند.

هر دو شاعر معتقدند که غفلت آدمیان از درک استعدادهای روحی و جایگاه حقیقی خود خسروانی ابدی را در پی دارد؛ بنابراین با تأکید بر لزوم خودشناسی، به مثابه راهی به خداشناسی، شروطی برای وصول به حقیقت خود ذکر کرده‌اند. مولوی و جامی عشق الهی را راه میانبر و مقدمه‌ای برای خالی شدن از نفسانیات دانسته و اذعان کرده‌اند که سالک از رهگذر جهاد با نفس، التزام به اعمال عبودی، عزلت، خلوت و شب‌زنده‌داری، قطع تعلق از غیر و مراقبه دائم می‌تواند به جایگاه حقیقی خود یا همان مقام خلیفه‌اللهی تحقق بخشد.

کتاب‌نامه:

- غُرُّالْحَکَم و دُرُّرُالْکَلَم - مجموعه کلمات قصار حضرت مولی‌الموالی الامام علی بن ابیطالب، (۱۳۳۷)، ترجمه و نگارش محمدعلی انصاری (قمی)، تهران: نشر محمدعلی الانصاری القمی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۶)، فصوص الحکم، تصحیح و ترجمه محمد خواجه‌ای، تهران: مولی.

- عبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر. (۱۳۴۷)، *صوفی‌نامه -التصنیف فی احوال المتصوفه*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- اسدی، علی‌أوسط. (زمستان ۱۳۸۹)، «خداشناسی عرفانی مولانا جلال‌الدین بلخی»، *فصلنامه تخصصی ادیان و عرفان*، س ۷، ش ۲۶، ۱۵۱-۱۲۵.
- جامی، عبدالرحمان. (۱۳۷۸ این)، *دیوان جامی*، مقدمه و تصحیح اعلاخان افصح‌زاده، تهران: میراث مکتوب.
- _____ . (۱۳۶۰)، *سه رساله در تصوف*، با مقدمه ایرج افشار، تهران: منوچهری.
- _____ . (۱۳۸۰)، *مرثع‌نی‌نامه جامی*، مقدمه مظفر بختیار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ . (۱۳۷۸ ب)، *هفت اورنگ*، با مقدمه اعلاخان افصح‌زاد، تصحیح و تحقیق جابلقا، تهران: میراث مکتوب.
- جنید بغدادی. (۱۴۲۵ ق)، *رسائل الجنید*، تحقیق جمال رجب سیدی، تصدیق عاطف العراقي، بیروت: دار اقرأ.
- رجبی، محمد رضا. (۱۳۹۲)، «خودشناسی در مثنوی؛ مبانی و طرق»، *پژوهشنامه اخلاق*، بهار، س ۶، ش ۱۹، ۱۵۶-۱۳۷.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶)، *سرّنی - نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی*، چاپ یازدهم، تهران: علمی.
- زمانی، کریم. (۱۳۹۸)، *میناگر عشق*، چاپ هفدهم، تهران: نی.
- سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۴۰۶ ق)، *طبقات الصوفیه*، تحقیق نورالدین شریبه، قاهره، کتابخانه الخانجی.
- غزالی، محمد. (۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- قرآن کریم.
- عزالدین کاشانی، محمود. (۱۳۷۰)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، چاپ چهارم، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: سنایی.
- مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۷)، *جامی*، تهران: طرح نو.

- محمدپور و همکاران. (پاییز و زمستان ۱۳۹۷)، «از جان خداخوان تا جان خدادان تحلیل ملازمه میان خودشناسی و خداشناسی از دیدگاه جلال‌الدین محمد مولوی»، *مطالعات عرفانی*، ش ۲۸، ۱۹۲-۱۶۵.
- محمدیان، عباس. (۱۳۸۱)، *حکیم عاشق*، سبزوار: دانشگاه تربیت معلم سبزوار.
- محمودیان، زینب و همکاران. (۱۳۹۰)، «ارتباط از نگاه مولوی - خودشناسی حلقه گمشده ارتباطات»، *مطالعات رسانه‌ای*، بهار، س ۶، ش ۱۶، ۱۸-۱.
- مولوی، جلال‌الدین. (بی‌تا)، *فیه مافیہ*، تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.
- _____ . (۱۳۸۷)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، با مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: ذهن‌آویز.
- هجویری، ابوالحسن علی‌ابن عثمان. (۱۳۸۴)، *کشف‌المحجوب*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ دوم، تهران: سروش.