
از جان خدا خوان تا جان خدا دان تحلیل ملازمه میان خودشناسی و خداشناسی از دیدگاه جلال‌الدین محمد مولوی

شهرام محمدپور*

امیرعباس علیزمانی**

احد فرامرز قراملکی***

◀ چکیده

مولوی خودشناسی را لازمه هر نوع شناختی می‌داند، لذا اعتبار هر گونه شناختی که مسبوق به شناخت خود نباشد، از دیدگاه او متفی است. وی مانع معرفتی شناخت ماهیت انسان را هویت انسان می‌داند و معتقد است که هویت انسان ریختی زبانی دارد که در تعامل زبانی شخص با دیگران شکل می‌گیرد، لذا با زوال زبان که مراد از آن سکوت ذهنی است، می‌توان هویت زبانی را منعدم کرد. با از بین رفتن هویت زبانی انسان قادر به شناخت خود و در پی آن شناخت غیر می‌شود. در این نوشتار از انعدام هویت زبانی که معادل فنا در ادبیات عرفانی است، تعبیر به شکست هویت می‌شود. مولوی با متمایز کردن جان اول از جان دوم به ملازمه میان خودشناسی و خداشناسی می‌پردازد و بر این اساس جان اول را که محبوب در پرده هویت زبانی است، مستعد شناخت حق نمی‌داند. وی هویت زبانی را مانع دمیدن جان دوم در انسان می‌داند و جان دوم یا جان خدادان را که همان نفخه الهی است، عین شناخت حق می‌داند.

◀ **کلیدواژه‌ها:** هویت زبانی، نفخه الهی، جان خداخوان، بازتاب هویتی، تلازم خودشناسی و خداشناسی.

* دانشجوی دوره دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران / Shahrammohamadpour53@gmail.com

** دانشیار دانشگاه تهران / amir_alizamani@ut.ac.ir

*** استاد دانشگاه تهران / Ghmaleki@ut.ac.ir

۱. مقدمه

ملازمه میان خودشناسی و خداشناسی، یادآور حدیث مشهور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» است. علاوه بر تقریرهای گوناگونی که از این حدیث شده است، نوشتن قریب به سی رساله درباره آن (مهریزی، ۱۳۷۷: ۱۴۴۱۴۵) نشان از اهمیت این ملازمه نزد متفکران اسلامی دارد. بخشی از پیشینه این بحث در کتاب کشف الخفاء (محلاتی مشتاق عسکری، ۱۴۰۱ق: ج ۲، ۲۶۲) ذکر شده است (نک: محجوب، ۱۳۹۴: ۱۴۵-۱۴۶).

قرائت‌های گوناگون از این حدیث را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: بنا بر یک تقریر این سخن نشانگر امتناع معرفت رب است؛ زیرا منوط به یک امر دست نیافتنی یعنی معرفت نفس شده است. تقریر دیگر بر پایه امکان معرفت نفس به تحلیل گزاره «هرکس خود را بشناسد آنگاه خدا را می‌شناسد» می‌پردازد.

مسئله تحقیق حاضر واکاوی دیدگاه جلال‌الدین محمد مولوی (۶۰۴-۶۷۲ق/ ۱۲۰۷-۱۲۷۳م) در تحلیل «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» است. پرسش اول این است که آیا وی معرفت نفس را ممکن دانسته و آن را مقدمه یا شرط معرفت رب می‌داند؟ و دیگر اینکه پیوند معرفت نفس با معرفت رب از نظر او چگونه است؟ پاسخ این مسئله را بر اساس همه آثار مولوی و تحلیل انتقادی شارحان آثارش به دست می‌آوریم.

فرضیه تحقیق این است که مولوی در امکان و امتناع معرفت نفس و نیز پیوند بین معرفت نفس و معرفت رب، بین دو مفهوم نفس (یا به تعبیر او جان) تمایز می‌نهد؛ نفسی که وی از آن به منی و هستی اول، جان اول، نفس اول، هشیاری و هستی تعبیر می‌کند و نفسی که از آن به عنوان منی و هستی دوم (هستی حلال)، جان دوم، نفس دوم، جان وحی‌آسا، بی‌هشی و نیستی یاد می‌کند:

این منی و هستی اول بود که بر او دیده کژ و احول بود
(مولوی، ۱۳۸۴: ج ۴، ۳۵۶۲)

آن منی و هستی‌ات باشد حلال که در او بینی صفات ذوالجلال
(همان: ۳۵۷۳)

جان اول مظهر درگاه شد	جان جان خود مظهر الله شد (همان: ج ۶، ۱۵۲)
نفس اول راند بر نفس دوم	ماهی از سر گنده باشد نه ز دم (همان: ج ۳، ۳۰۸۰)
جان دوم را که ندانند خلق	مغلطه گویم به جانان سپرد (همو، ۱۳۷۹: ۳۶۳)
با چنین نوری چو پیش آری کتاب	جان وحی آسای تو آرد عتاب (همو، ۱۳۸۴: ج ۴، ۱۴۱۷)

مولوی بر اساس این تمایز به تمایز بین جان خداخوان و جان خدادان می‌رسد: «جان خداخوان بمرد جان خدادان رسید» (همو، ۱۳۷۹: ۳۲۵). دربارهٔ جان خداخوان نه معرفت نفس در میان است و نه معرفت رب، اما در مرتبهٔ جان خدادان معرفت نفس همان معرفت رب است؛ زیرا در جان خدادان مظهریت رب اخذ شده است. مولوی منشأ این تمایز وجودی را دوگانهٔ «ماهیت» و «هویت» می‌داند، موضوعی که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۲. تمایز ماهیت و هویت انسان از نگاه مولوی

«عقیده به وجود "من" برتر یا فرامنی غیر از "من" تجربی در هستی یا در ارتباط با هستی انسان، به صور گوناگون در عرفان اسلامی حضور دارد و سابقهٔ آن را می‌توان در ادیان و بینش‌های گنوستیک پیش از اسلام نیز جست‌وجو کرد» (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۱۲۹). «فرامن در حقیقت "منِ ملکوتی" یا بعد روحانی هر انسانی در عالم روحانی و فرشتگان است. فراق و جدایی میان منِ تجربی و منِ ملکوتی ناشی از اسارت و استغراق منِ تجربی در جهان مادی و متعلقات آن است» (همان: ۱۳۰). «فرامن در غزلیات و مثنوی مولوی، گذشته از اشاره‌های مکرر در سطح نظر، حضوری ملموس نیز پیدا کرده است. مولوی در مثنوی و غزلیات خود دربارهٔ این فرامن که در یک جا آن را در ارتباط با مخاطب، "تو زفتِ نهصد تو" خوانده است، و در ارتباط با "من" گوینده می‌توان آن را "من زفتِ نهصد من" خواند، به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی با جبرئیل و حق هویتی

یگانه دارد و هر انسانی که به او وصل شود، باید حواسی جز حواس ظاهر پیدا کرده باشد تا بتواند آنچه را به گوش و چشم ظاهر نمی‌شنود و نمی‌بیند، بشنود و ببیند» (همان: ۱۳۴). بسیاری قائل به تنازع میان این دو سطح وجودی از انسان هستند. بیت زیر از حافظ این تنازع وجودی را به خوبی بیان می‌کند:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
(حافظ، ۱۳۸۰: ۳۱۶)

مولوی این دو سطح وجودی را «هستی» و «نیستی» نامیده و در موضعی از آن‌ها با اصطلاحات «هشیاری» و «بی‌هشی» یاد می‌کند، به بیان دیگر در مولوی هستی و هشیاری مترادف یکدیگر و بی‌هشی و نیستی در ترادف با یکدیگرند:

در هستی دوست نیست گردان خود را کان نیستی از هزار هستی خوش‌تر
(مولوی، ۱۳۷۹: ۱۳۷۰)

هست هشیاری ز یاد ماضی ماضی و مستقبلت پرده خدا
(همو، ۱۳۸۴: ج ۱، ۲۲۰۱)

جمله عالم ز اختیار و هست خود می‌گریزد در سرِ سرمست خود
تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و زمر بر خود می‌نهند
جمله دانسته که این هستی فح است فکر و ذکر اختیاری دوزخ است
(همان: ج ۶، ۲۲۴-۲۲۶)

وی وجود برتر یا من «بیهش» را وجودی پیشازمانی دانسته و آن را فاقد گره‌های روانی و پیراسته از هر عیبی توصیف می‌کند:

منبسط بودیم یک جوهر همه بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب
(همان: ج ۱، ۶۸۶ و ۶۸۷)

این وجود در لامکان که عالمی فاقد زمان یا به تعبیر مولوی «عدمی» است تحقق بالفعل دارد:

تو مکانی اصل تو در لامکان این دکان بر بند و بگشا آن دکان
(همان: ج ۲، ۶۱۲)

لامکانی که درو نور خداست ماضی و مستقبل و حال از کجاست؟
(همان: ج ۳، ۱۱۵۱)

در این نوشتار، این وجود را به فراخور کلام مولانا، «ماهیت» یا وجود پیشینی یا پیشازمانی انسان می‌نامیم. به تعبیر دیگر ماهیت، وجود انسان پیش از حضور دیگری است؛ یعنی وجود او در عالم وحدت یا لامکان. در مقابل، «هویت» انسان را که وجود پس از حضور دیگری یا وجود پسازمانی اوست تعریف می‌کنیم. مولوی این هویت «هشیار» را برخلاف ماهیت وی که وجودی بی‌گروه و بی‌آلایش است، وجودی سرشار از گره‌های ذهنی روانی می‌داند؛ گره‌هایی که در اثر پرسه زدن‌های ذهن در زمان به وجود می‌آیند:

هست «هشیاری» ز یاد ماضی ماضی و مستقبلت پرده خدا
آتش اندر زن به هر دو تا به کی پر گره باشی از این هر دو چونی
تا گره با نی بود همراز نیست همنشین آن لب و آواز نیست
(همان: ج ۱، ۲۲۰۱-۲۲۰۳)

معنای بیت اول از این ابیات این است که «هشیاری» یا «هستی» انسان که از آن تعبیر به هویت شد، محصول یادآوری امور زمانی است. به بیان دیگر، «هشیاری» یا «هویت»، من زمانی و «بی‌هشی» یا «ماهیت» من فرازمانی انسان هستند. مولوی در بیت سوم از ابیات مذکور، گره‌های زمانی را که در اینجا از آن‌ها تعبیر به «پیش‌گره‌های ماضی» و «پس‌گره‌های مستقبل» می‌کنیم، مانع دمیدن روح یا دم الهی در انسان می‌داند. به بیان دیگر، وی گره‌های حاصل از «زمان‌اندیشی» را که الزاماً در قالب «زمان‌اندیشی» صورت می‌گیرند، حجاب میان انسان و خدا و یا به تعبیری مانع دمیدن روح الهی در نی یا همان انسان می‌داند. بر این اساس می‌توان گفت که مولوی اجمالاً «هشیاری» یا گره‌های زمانی زبانی را مانع جاری شدن روح یا دم الهی در انسان می‌داند. وی در موضعی دیگر، کثرت صور ذهنی را که الزاماً ماهیتی زبانی دارند، دلیل کند شدن جریان

آگاهی یا مانع دمیدن روح در انسان می‌داند:

لفظ چون و کر است و معنی طایر است	جسم جوی و روح آب سایر است
او روان است و تو گویی واقف است	او روان است و تو گویی عاکف است
گر نبینی سیر آب از چاک‌ها	چیست بر وی نو به نو خاشاک‌ها
هست خاشاک تو صورت‌های فکر	نو به نو در می‌رسد اشکال بکر
روی آب و جوی فکر اندر روش	نیست بی‌خاشاک محبوب و وحش
آب چون انبه تر آید در گذر	زو کند قشر صور زوتر گذر
چون به غایت تیز شد این جو روان	غم نیاید در ضمیر عارفان
چون به غایت ممتلی بود و شتاب	پس نگنجید اندرو الا که آب

(همان: ج ۲، ۳۳۰۲-۳۲۹۲)

بر اساس این آیات، مولوی رابطه میان جریان روح در انسان و صور ذهنی را رابطه‌ای معکوس می‌داند. به عبارتی، وی با بیانی مشابه به آنچه درباره گره‌های زمانی دارد، خاشاک یا صور ذهنی را مانع جاری شدن روح در انسان می‌داند. به بیانی دقیق‌تر، مولوی بنا بر قاعده «لفظ در معنی همیشه نارسان» (همان: ج ۲، ۳۰۱۳)، نارسایی و ضیق ظرفیت‌های زبانی را مانعی بر سر راه معانی بی‌حدومرزی می‌داند که از آن‌ها به‌عنوان جریان روح یاد می‌کند. وی زبان و صور زبانی را موجب تحدید معانی نامتعیین و در نتیجه مانع جاری شدن سلیس روح یا آگاهی مطلق در انسان توصیف می‌کند.

بنا بر آنچه گذشت، مولوی «هشیاری» یا «هستی» را که محصول فرایند زمان‌اندیشی یا پرسه زدن ذهن در بازه‌های زمانی آینده و گذشته است، حجاب میان انسان و خدا معرفی می‌کند. به عبارتی، هستی زمانمند انسان که در اینجا از آن تعبیر به هویت یا شخصیت پسینی انسان شد، حجاب میان انسان و خداست؛ تعبیری که به‌وضوح در بیت مذکور از حافظ و بیت زیر از مولوی مشهود است:

می‌دان که وجود تو حجاب ره توسست با خود منشین که هر زمان خسته شوی
(همو، ۱۳۷۹: ۱۴۶۴)

مولوی در جای دیگری، جوهر حقیقی انسان یا ماهیت وی را وجودی دارای

وحدت دانسته و آن را فراتر و متمایز از صورت‌های فکری‌ای می‌داند که انسان آن‌ها را خودِ خویش می‌پندارد:

نقش اگر خود نقش سلطان یا غنی است
زینت او از برای دیگران
ای تو در پیکار خود را باخته
تو به هر صورت که آیی بیستی
یک زمان تنها بمانی تو ز خلق
این تو کی باشی که تو آن اوحدی
مرغ خویشی صید خویشی دام خویش
جوهر آن باشد که قائم با خود است

صورت است از جان خود بی‌چاشنی است
باز کرده بیهده چشم و دهان
دیگران را تو ز خود نشناخته
که منم این‌ والله آن تو نیستی
در غم و اندیشه مانی تا به خلق
که خوش و زیبا و سرمست و خودی
صدر خویشی فرش خویشی بام خویش
آن عرض باشد که فرع او شده است

(همو، ۱۳۸۴: ج ۴، ۸۰۸-۸۰۱)

بر این اساس، هویت را می‌توان تصویری برساخته از صورت‌های ذهنی دانست که ناگزیر در قالب زبان به ذهن متبادر می‌شوند. به بیان دیگر، هویت یا شخصیت پسینی انسان را می‌توان وجودی دانست که در اثر فرایند زمان‌اندیشی در قالب گزاره‌های زبانی شکل می‌گیرد. شخص در این حالت، خود را دارای اوصافی با ساختار گزاره‌ای «من X هستم» می‌داند. اوصافی که مولانا آن‌ها را مانع رصد کردن ذات یا ماهیت حقیقی «خود» می‌داند:

خویش را صافی کن از اوصاف خود تا بینی ذات پاک صاف خود
(همان: ج ۱، ۳۴۶۰)

در ادامه خواهیم دید که شکل‌گیری این صورت‌های ذهنی یا پسازمانی در اثر قرار گرفتن انسان در حضور دیگری یا به عبارتی در اثر قرار گرفتن وی در میدان هویت جمعی است. به عبارتی، حضور دیگری و تعامل زبانی با وی، باعث ایجاد تصورات مختلف از خود در ذهن انسان می‌شود. مولوی از این پدیده به تافتن هستی تعبیر می‌کند؛ پدیده‌ای که در بخش دیگری از این جستار، با عنوان «انعکاس هویتی» به آن خواهیم پرداخت: «اندر ایشان تافته هستی تو/ از نفاق و ظلم و بدمستی تو» (همان: ج ۱، ۱۳۲۰)

از آنجا که بدون حضور دیگری زبان گزاره‌ای در انسان شکل نمی‌گیرد و بدون وجود زبان، انسان فاقد هر گونه تصویری است، انسان بدون زبان هیچ تصویری از خود و دیگری ندارد. به عبارتی انسان فاقد زبان فاقد هویت است. لذا هویت را می‌توان از جهتی معلول زبان دانست و از جهت دیگر معلول زیست جمعی انسان. به بیانی دیگر چون هویت انسان وجود متمایز او از دیگری است، لذا هویت متعلق اشاره قرار می‌گیرد؛ زیرا اشاره مشروط به تمایز و تمایز منوط به تعدد است. بنابراین تعین هویت انسان مشروط به زیست جمعی اوست و انسان منفرد و گسیخته از دیگران فاقد هویت است. از طرفی انسان به واسطه داشتن وصف و نام از دیگری تمایز می‌یابد، بنابراین هویت انسان متشکل از اوصاف و نام‌هایی است که به بود^۱ او نسبت داده می‌شوند تا او را از دیگری متمایز کنند. لذا هویت انسان را می‌توان هویتی وصفی اسمی دانست و با توجه به اینکه اسم و صفت مصالحي زبانی‌اند، هویت انسان سازه‌ای زبانی است.

بنا بر آنچه گذشت، زبان در شکل‌گیری «هستی اول» یا هویت انسان نقش اصلی را ایفا می‌کند. لذا می‌توان هستی اول را حاصل سازوکارهای زبانی دانست. به بیانی دیگر هستی اول انسان همان هویت زبانی اوست. بر این اساس، پیش از طرح دیدگاه مولوی درباره نفس و معرفت نفس، به بررسی دیدگاه وی درباره زبان می‌پردازیم.

۳. تحلیل مولوی از زبان

از نظر مولوی، حقیقت وجود انسان^۲ یا ماهیت وی در پرده زبان نهفته است:

آدمی مخفی‌ست در زیر زبان این زبان پرده‌ست بر درگاه جان
(همان: ج ۲، ۸۴۵)

هین خمش دل پنهان است، کجا؟ زیر زبان آشکارا شود این دل چو زبان برخیزد
(همو، ۱۳۷۹: ۲۹۳)

بر این اساس انسان قادر به شناخت خود نیست، مگر اینکه خود را از حجاب زبان بیرون آورد و چون تحقق هر شناختی مشروط به شناخت خود است، هیچ نوع شناختی بدون خروج انسان از حجاب زبان ممکن نیست. به بیان دیگر اگر انسان از حجاب زبان خارج نشود، تمام مُدرکات وی در پرده زبان محجوب باقی می‌ماند:

آفت ادراک آن قال است و حال خون به خون شستن محال است و محال (همو، ۱۳۸۴: ج ۳، ۴۷۲۷)

بنا بر آنچه گذشت، مولوی علاوه بر زبان، هویت انسان را نیز حجاب شناخت وی از خود معرفی می‌کند. بر این اساس شناخت خود، پیش از آنکه مشروط به گذر از زبان باشد منوط به تخریب ریخت هویتی است:

گر ز نام و حرف خواهی بگذری پاک کن خود را ز خود هین یکسری
خویش را صافی کن از اوصاف خود تا بینی ذات پاک صاف خود
(همان: ج ۱، ۳۴۵۸ و ۳۴۶۰)

در این ابیات گذر از نام و حرف یا به تعبیری عبور از زبان، مشروط به رهایی از خود دانسته شده است؛ خودی که هویتی وصفی‌زبانی دارد و گذر از آن شرط رسیدن به خود ماهوی یا ذات تلقی شده است. بنابراین از نظر مولوی ادراک ماهیت مشروط به گذر از زبان و گذر از هویت است. به بیان دیگر ادراک خود «مشروط به شکست هویت است و شکست هویت در گرو زوال زبان است».

۱-۳. شکست هویت و زوال زبان

بر این اساس که هویت انسان محصول زیست جمعی اوست، مراد از شکست هویت در اینجا گسست شخص از دیگری است اما چون عدم ارتباط با دیگری نامعقول است، مراد از گسست در این معنا قطع وابستگی فکری وی به دیگری است. به بیانی دقیق‌تر، گسست از دیگری به معنای رفع تعلق به دیگری است نه قطع ارتباط با او و مراد از تعلق، تغییر کنش‌ها و واکنش‌های شخص تحت تأثیر حضور دیگری برای اثبات حضور خود است. لذا زوال زبان نیز در اینجا به معنای قطع ارتباط کلامی با دیگری نیست بلکه به معنای قطع وابستگی فکری شخص به دیگری است. بنابراین صرف ارتباط زبانی با دیگران در این معنا مذموم شمرده نمی‌شود بلکه عوارض ذهنی حاصل از ارتباط زبانی که منجر به تعلقات فکری انسان به دیگری می‌شود مورد نکوهش قرار می‌گیرد. در واقع تلاش برای تثبیت حضور خود به نسبت حضور دیگری منجر به نشنیدن فکر و به تبع آن نشنیدن زبان در ذهن می‌شود؛ بدین معنا که هرگاه شخص حضور

خود را کم‌رنگ‌تر از حضور دیگری بیابد، پیش از هرگونه کنش رفتاری شروع به کنش‌های فکری‌زبانی برای ترمیم رخنه‌های هویتی خود می‌کند. مولوی انجام این کنش‌های زبانی در قالب رفت‌وآمدهای مستمر ذهن در آینده و گذشته را منجر به شکل‌گیری هویت می‌داند و از آن در مقابل بی‌هشی یا بیخودی، تعبیر به خودی یا هشیاری می‌کند (نک: قراملکی و محمدپور، ۱۳۹۱: ۱۱۳).

هست هشیاری زیاد ماضی ماضی و مستقبلت پرده خدا
(مولوی، ۱۳۸۴: ج ۱، ۲۲۰۱)

یعنی هویت هوشیار یا «خودی» که متضاد بی‌هشی یا بیخودی است حاصل «زمان‌اندیشی» یا رفت‌وآمدهای ذهن در بازه‌های زمانی آینده و گذشته است؛ پدیده‌ای که در قالب تفکر زبانمند صورت گرفته و مانع مواجهه بی‌پرده انسان با خداوند می‌شود. لذا زوال زبان در اینجا به معنای زوال زبان ذهن یا به تعبیری «سکوت ذهنی» است. «تعبیر مولانا از خاموشی به گونه‌ای گذر از زبان و رسیدن به طوری ورای زبان اشاره دارد. اگر زبان را شکستن سکوت بشماریم خاموشی مورد اشاره مولانا مقامی است که به شکستن زبان و گذر از آن حاصل می‌آید. در جایی می‌گوید: «من ز پری سخن باشم خمش» (۱/۱۷۶۰) (توکلی، ۱۳۸۹: ۴۳۸). بنابراین زوال زبان به معنای تعطیلی اندیشه به‌طور مطلق نیست، بلکه به معنای به حداقل رساندن دخالت زبانی انسان در دریافت اندیشه است. به عبارت دیگر در حالت سکوت ذهنی، انسان به انفعال مطلق یا فناى ذهن نزدیک می‌شود تا بتواند اندیشه‌های نامتین و خام را بدون عبور از مجرای ذهن، از طریق دل دریافت کند. زوال زبان یا عدم دخالت ذهن در دریافت اندیشه را می‌توان معادل فنا یا موت پیش از موت در ادبیات عرفانی دانست. در ادامه به تأثیر زبان بر تعیین یافتن اندیشه می‌پردازیم.

۴. نسبت میان زبان و اندیشه

«زبان در نخستین برخورد، پدیده‌ای پیونددهنده و ابزاری برای انتقال معانی به شمار می‌آید؛ اما مولانا از آغاز از دیده تردید در پیونددهندگی و پیام‌رسانی آن می‌نگرد. زبان نزد مولانا بیشتر چیزی است از جنس فاصله تا پیوند! به تعبیری دقیق‌تر، کژتابی‌ها و

نارسایی‌های زبان، برای او اهمیتی چندان فزون‌مایه دارد که در بسیاری لحظه‌ها معنارسانی آن را به چیزی نمی‌سنجد. او می‌پندارد: «لفظ در معنی همیشه نارسان» (۳۰۱۳/۲) و «اشتراک لفظ دایم رهن است» (۶۴۹/۶) و «اختلاف خلق از نام افتاد» (۳۶۸۰/۲) «(توکل، ۱۳۸۹: ۴۲۱ و ۴۲۲)». «کاربست زبان در این میدان، در حقیقت، تلاشی است برای در بند ساختن چیزی که رهایی در گوهر اوست و چون در بند و دام افتاد، دیگر آن صورت اصلی نیست:

گفت: تو بحث شگرفی می‌کنی معنی ای را بند حرفی می‌کنی
حبس کردی معنی آزاد را بند حرفی کرده‌ای تو باد را
معنی اندر شعر جز با خبط نیست چون قلاسنگ است اندر ضبط نیست»
(همان: ۴۲۳ و ۴۲۴)

«مولانا تنزل اسما و فرو افتادن زبان را با هبوط آدمی و جهان شناسی دوگانه‌نگر خویش، غیب و شهادت، پیوند می‌زند... او می‌پندارد حقیقت معانی یکسره نهان است و اساساً هیچ تعبیری از حقیقت در عالم به دست داده نشده است! از نظر او مفهوم راستین تعلیم اسما در ازل، هیچ نسبتی با زبان بشری ندارد. مولانا زبان را از لوازم هبوط آدمی و درآمیختن او با دنیای خاک می‌شمارد. زبان صورت نازل و کثیف و خاک آلود اسمای ازلی است. دقیقاً از همین رو است که زبانی که می‌کوشد در محیطی خاکی و شرایطی بشری، به جهانی ازلی و تجربه‌ای آن سری اشاره کند، بیش از آنکه بیانگر و آشکارکننده باشد، پرده و فاصله می‌شود:

زان نیامد یک عبارت در جهان که نهان است و نهان است و نهان
زان که این اسما و الفاظ حمید از گلابه آدمی آمد پدید
علم الاسما بد آدم را امام لیک نه اندر لباس عین و لام
چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه گشت آن اسما جانی روسیاه
که نقاب حرف و دم در خود کشید تا شود در آب و گل معنا پدید
گرچه از یک وجه، منطق کاشف است لیک از ده وجه، پرده و مکنف است
(همان: ۴۵۳)

در تفکر مولوی، ذهن انسان پیش از آنکه پردازشگر و مولد اندیشه باشد، در معرض اندیشه یا به تعبیری گیرنده اندیشه است:

کهربای فکر و هر آواز او لذت الهام و وحی و راز او
(مولوی، ۱۳۸۴: ج ۱، ۲۰۸۱)
تمثیل تن آدمی به مهمان‌خانه و اندیشه‌های مختلف به مهمانان مختلف.... (همان: ج ۵، ۷۰۵).

هست مهمان‌خانه این تن ای جوان هر صبحی ضیف نو آید دوان
(همان: ج ۵، ۳۶۴۴)

هر دمی فکری چو مهمان عزیز آید اندر سینه‌ات هر روز نیز
(همان: ج ۵، ۳۶۷۶)

بر این اساس، انسان برزخ و واسطه میان اندیشه و اندیشه است: «فکر ما تیریست از هو در هوا/ در هوا کی باید آید تا خدا» (همان: ج ۱، ۱۱۴۳) یا به تعبیری انسان مُقَسَّم اندیشه به دو مقوله پیشاذهنی و پساذهنی است. لذا می‌توان نخستین دخالت انسان در اندیشه خام را تبدیل معنا به مفهوم دانست. وساطت انسان در این تبدیل، تعیین‌کننده فاصله عمیق میان بود و نمود هستی است و تمام موانع معرفتی انسان نیز ناشی از این فاصله نامیمون است، چراکه برزخیت انسان میان معنا و مفهوم به واسطه زبان صورت می‌گیرد و زبان در انسان بنا بر ریخت هویتی وی، آلوده به خیال «از صفت و از نام چه زاید خیال» (همان: ج ۱، ۳۴۵۴) و بنا بر ساخت ماهیتی او، ملبس به واژه می‌شود و این دو یعنی خیال و واژه، ضخیم‌ترین پرده‌های شناختی انسان‌اند:

دل مثال آسمان آمد زبان همچون زمین از زمین تا آسمان‌ها منزل بس مشکل است
دل مثال ابر آمد سینه‌ها چون بام‌ها وین زبان چون ناودان باران از اینجا نازل است
آب از دل پاک آمد تا به بام سینه‌ها سینه چون آلوده باشد این سخن‌ها باطل است
(همو، ۱۳۷۹: ۱۵۴)

معانی را زبان چون ناودان است کجا دریا رود در ناودانی
(همان: ۹۸۴)

فکر و اندیشه است مثل ناودان وحی و مکشوف است ابر و آسمان
(همو، ۱۳۸۴: ج ۵، ۲۴۹۲)

در این ابیات، گذر آبِ معنی^۳ از مجرا و ناودان زبان و ذهن^۴، موجب درآمیختگی آن به آلودگی‌های ذهن و زبان دانسته شده است. بنابراین ذهن در تفکر مولوی در معرض معنا و بارش اندیشه است و اندیشه پس از گذر از ذهن و پذیرفتن قالب زبانی تبدیل به مفهوم می‌شود؛ زیرا مفاهیم بنا بر ساخت ماهیتی انسان ملبس به واژه‌اند و واژگان به دلیل محدودیت ساختاری قادر به بروز معانی نیستند. لذا می‌توان گفت که زبان گزاره‌ای به جای آنکه دال بر معانی باشد، دال بر مفهوم و منظور است. بنابراین معانی یا آگاهی‌های صرف از رهگذر زبان و ذهن به مفهوم و منظور تنزل پیدا می‌کنند. معانی از دید مولانا تجزیه‌ناپذیر و نامحدودند (همان: ج ۱، ۲۹۶ و ۶۸۱) ولی در فرایند تبدیل به مفهوم و منظور علاوه بر تحدید مفهومی، در گیرودار واژه‌های منفصل و گزاره‌های زبانی، تقطیع نیز می‌یابند؛ زیرا زبان ساختاری انفصالی و گسیخته دارد و واژه به تنهایی قادر به حمل مفاهیم نیست. لذا زبان ناگزیر از پیوستن واژه‌ها برای دلالت بر مفاهیم است. بنابراین معانی پیوسته با عبور از ذهن و زبان تبدیل به مفاهیم گسیخته می‌شوند و به تعبیری می‌توان این مفاهیم را رقیق‌شده معانی غلیظ دانست. بر این اساس مولوی جان را که از سنخ معناست، تشکیک‌پذیر و تقطیع‌پذیر می‌داند و دلیل این تشکیک و تقطیع را وجود زبان می‌داند:

در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست
(همان: ج ۱، ۶۸۱)

حرف ظرف آمد در او معنی چو آب بحر معنی عنده^۵ أم الكتاب
(همان: ج ۱، ۲۹۶)

معانی علاوه بر تقطیع زبانی و تحدید مفهومی، در معرض آلودگی به خیال نیز واقع می‌شوند. به بیان دیگر، ریخت هویتی انسان آمیخته با خیال است؛ زیرا ذهن انسان به ناچار در قالب واژه می‌اندیشد و واژه از نظر مولوی منشأ پیدایش خیال است:^۵

از صفت وز نام چه زاید خیال و آن خیالش هست دلال وصال
(همان: ج ۱، ۳۴۵۴)

با توجه به اینکه هویت انسان، که مانع شناخت ذات اوست، هویتی متغیر و قابل شدت و ضعف است، انسان از طریق تغییر ریخت هویتی یا ویرایش ذهن و زبان قادر به کم کردن و به حداقل رساندن زاویه بین معنا و مفهوم یا بود و نمود هستی است تا از این رهگذر بتواند ادراک شفاف‌تری از هستی داشته باشد.

۵. نگاهی به شناخت‌شناسی مولوی

مولوی برخلاف تقریرهای رایج شناخت‌شناسی، معرفت را حاصل مواجهه صرف فاعل شناسایی و شیء نمی‌داند، بلکه آن را حاصل مواجهه انسان با خود می‌داند، که این مستلزم مراتب مختلف و لایه‌های وجودی گوناگون در انسان است:

چیز دیگر ماند اما گفتنش	با تو روح القدس گوید بی منش
نه تو گویی هم به گوش خویشتن	نه من ونه غیر من ای هم تو من
همچو آن وقتی که خواب اندر روی	تو ز پیش خود به پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان	با تو اندر خواب گفته‌ست آن نهان
تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق	بلک گردونی و دریای عمیق
آن تو زفت که آن نهصد تو است	قلزم است و غرقه گاه صد تو است

(همان: ج ۳، ۱۲۹۸-۱۳۰۳)

علاوه بر این، مولوی کل عالم ماده را انعکاس ادراکات انسان دانسته و وجود آن را وجودی تبعی و غرضی از حقیقت انسان تلقی می‌کند و اوصاف اشیاء را مدیون ادراک شدنشان توسط انسان می‌داند:

تا بدانی کآسمان‌های سمی	هست عکس مدرکات آدمی
-------------------------	---------------------

(همان: ج ۶، ۱۹۳۵)

لطف شیر و انگبین عکس دل است	هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است
پس بود دل جوهر و عالم عرض	سایه دل کی بود دل را غرض

(همان: ج ۳، ۲۲۶۵-۲۲۶۶)

از نظر مولوی، اشیاء در پرتو وجودی فرازین، یعنی دل، بر وجودی فرودین، یعنی ذهن، عرضه می‌شوند، بدین ترتیب که اشیاء از طریق حواس باطنی، در وجود برتر انعکاس یافته و از طریق حواس ظاهری بر ذهن عرضه می‌شوند و با توجه به ظرفیت کم حواس ظاهری، ادراک اشیاء محدود به حدّ این حواس می‌شود. این نوع معرفت که محصول چند حس مختلف است، در قالب واحدی در ذهن پردازش می‌شود. بر این اساس، آنچه از طریق حواس باطن دریافت می‌شود معناست، ولی آنچه از طریق حواس ظاهر بر ذهن عرضه می‌شود مفهوم است. لذا معنا از طریق حواس باطن دریافت و از طریق حواس متفرق ظاهر و پردازش ذهنی تبدیل به مفهوم می‌شود و مفهوم از طریق واژه‌های ملفوظ و مکتوب تبدیل به منظور می‌شود. لذا مراتب معرفت در انسان رو به تنزل است؛ یعنی از معنا به مفهوم و از مفهوم به منظور.

مولوی حواس باطنی را معطوف به عالم معنی (یا دریای معنی) و حواس ظاهری را مشرف به عالم ماده (یا عالم خشکی) می‌داند.^۶

با توجه به اینکه در مولوی، هویت (یا به تعبیر وی هستی و خودِ هشیار) از عوارض زیست مادی و زمانی انسان و نتیجه قرار گرفتن وی در میدان هویت جمعی و به تعبیری محصول قرار گرفتن وی در کنار دیگری است «توی تو در دیگری آمد دفین/ من غلام مردخودبینی چنین» (همان: ج ۶، ۳۷۷۶)، می‌توان آن را محصول مواجهه وی با دیگران از طریق حواس ظاهری و زبان دانست؛ زیرا مولوی حواس ظاهر و زبان را ابزارهای زیست مادی انسان تلقی کرده و آن‌ها را مجاری ارتباط وی با محیط می‌داند. لذا می‌توان هویت انسان را که محصول ارتباط وی با دیگری است، هویتی زبانی دانست که از انعکاس هویت شخص در دیگری و دیگری در وی به وجود می‌آید. مولوی از این پدیده تعبیر به «تافتن هستی» می‌کند (همان: ج ۱، ۱۳۲۰) و ما نیز به فراخور کلام مولوی، با عنوان «بازتاب هویتی» به آن خواهیم پرداخت:

۶. بازتاب هویتی یا هویت انعکاسی

آن گونه که گذشت، هویت انسان شخصیت پسینی یا پس از حضور دیگری است و

حضور دیگری عامل اصلی شکل‌گیری رابطهٔ زبانی میان انسان‌هاست و از طریق زبان است که ما تصویری از خود و دیگران داریم. به بیان دیگر، اگر انسان به‌طور مطلق منفرد و مجرد از دیگران باشد، زبان در او شکل نمی‌گیرد و هیچ تصویری از خود و دیگری ندارد؛ زیرا تصور ساختاری زبانی دارد و از کلمات و واژه‌ها تشکیل می‌شود. به عبارتی، صورت‌های ذهنی محصول زبان‌اند و زبان حاصل حضور دیگری است. لذا انسان می‌تواند وجود داشتن خود را پیش از حضور دیگری ادراک کند اما پیش از حضور دیگری از درک اوصاف خود عاجز است. به بیان دقیق‌تر پیش از حضور دیگری فاقد اوصاف (زبانی) است و با درک حضور دیگری خود را از طریق زبان در او رصد می‌کند. در واقع انسان خود را در آئینهٔ گفتار دیگری می‌یابد، یعنی هویت یا «اویی» انسان در زبان دیگری پیدا می‌شود:

من و گفت من آئینه است جان را بیابد حال خویش اندر بیانم
(مولوی، ۱۳۷۹: ۱۵۱۶)

بنابراین هویت که شخصیت پس از حضور دیگری است، در اثر تأثیر و تأثر متقابل طرفین زبان بوجود می‌آید و انسان پیش از حضور دیگری و قبل از شکل‌گیری زبان، به‌رغم داشتن ماهیت، فاقد هویت است. به بیان دیگر چون انسان منفرد فاقد زبان است، احساس تمایز و فردیت و هویت در او شکل نمی‌گیرد؛ زیرا هویت محصول مقایسه با دیگری و حضور دیگری است و حضور دیگری جز از طریق زبان اثربخش نیست، همان‌طور که حضور یک حیوان که فاقد زبان مشترک با انسان است، تأثیری بر شکل‌گیری هویت وی ندارد.

مولانا هویت شکل‌گرفته از طریق ارتباط با دیگری را هویتی کاملاً انتزاعی ذهنی می‌داند و معتقد است که انسان در این حالت دچار پندار شناخت از خود است، به عبارتی وی «او» را «خود» پنداشته و «خود» را «او» می‌پندارد. در این نوشتار، از این پدیده به‌عنوان «بازتاب هویتی» یا «هویت انعکاسی» یاد می‌شود:

ای تو در پیکار خود را باخته دیگران را تو ز خود نشناخته

تو به هر صورت که آیی بیستی که منم این والله آن تو نیستی
(همان: ج ۴، ۸۰۳-۸۰۴)

شخص دارای هویت زبانی، صورت‌های ذهنی حاصل از قرار گرفتن در میدان هویتی جمعی را «خود» خویش قلمداد می‌کند. به عبارتی، هویتی که به صورت ناخودآگاه در وی شکل می‌گیرد، برآیند تعامل‌های مستمر بین «من» فرد و «من‌های محیط» یا حاصل تطبیق غریزی ذهن وی با محیط است. یعنی «من» او نتیجه جاذبه‌ها و دافعه‌های بین او و دیگران است. وی در ایات زیر نیز بر وجود هویت انعکاسی تأکید کرده و رفتار، گفتار و همه احوالات انسان عادی را عکس و تصویر هویت دیگران در وی توصیف می‌کند:

من و گفت من آینه است جان را	بیابد حال خویش اندر بیانم
چون تو عاشق نیستی ای نرگدا	همچو کوهی بی‌خبر داری صدا
کوه را گفتار کی باشد ز خود	عکس غیر است آن صدا ای معتمد
گفت تو زآن سان که عکس دیگری‌ست	جمله احوالت بجز هم عکس نیست
خشم و ذوق هر دو عکس دیگران	شادی قواءه و خشم عنوان
تا به کی عکس خیال لامعه	جهد کن تا گردت این واقعه
تا که گفتارت ز حال تو بود	سیر تو با پر و بال تو بود

(همان: ج ۶، ۴۶۵۹-۴۶۶۵)

مولوی این لغزش ذهنی را درباره تصوراتی که شخص از من‌های محیط نیز یادآور می‌شود؛ آنچه را که تو دیگری می‌پنداری، همان خود یا عکس صفات و خلیات درونی تو در آن‌هاست. به عبارتی، محیط آینه‌ای برای تجلی صفات درونی توست. وی با توجه به داستان شیر و خرگوش در دفتر اول مثنوی، نفس را به خرگوشی تشبیه کرده که در چاه دنیا همه چیز را وارونه جلوه داده و شیر را اغوا و وادار به حمله بردن بر تصویر خویش در عمق چاه می‌کند:

ای تو شیری در تک این چاه فرد	نفس چون خرگوش خونت ریخت و خورد
نفس خرگوش به صحرا در چرا	تو به قعر این چه چون و چرا

(همان: ج ۱، ۱۳۵۱-۱۳۵۲)

بنا بر آنچه گذشت، مولانا عنوان «تافتن هستی» را بر بازتابش هویتی متقابل افراد بر یکدیگر به کار می‌برد و آن را مولود کژبینی حاصل از هستی اول یا هویت زبانی انسان معرفی می‌کند:

ایین منی و هستی اول بود	که بر او دیده کژ و احوال بود
(همان: ج ۴، ۳۵۶۲)	
ای بسا ظلمی که بینی در کسان	خوی تو باشد در ایشان ای فلان
اندر ایشان تافته هستی تو	از نفاق و ظلم و بدمستی تو
آن تویی و آن زخم بر خود می‌زنی	بر خود آن دم تار لعنت می‌تنی
در خود آن بد را نمی‌بینی عیان	ور نه دشمن بوده‌ای خود را به جان
حمله بر خود می‌کنی ای ساده‌مرد	همچو آن شیری که بر خود حمله کرد
چون به قعر خوی خود اندر رسی	پس بدانی کز تو بود آن ناکسی
(همان: ج ۱، ۱۳۱۹-۱۳۲۴)	

وی در فیه مافیه نیز «بازتابش هویتی» را در قالب نثر بیان کرده است: «اگر در برادر خود عیب می‌بینی آن عیب در توست که در او می‌بینی. عالم آینه است، نقش خود را در او می‌بینی. آن عیب را از خود جدا کن زیرا آنچه از او می‌رنجی از خود می‌رنجی همه اخلاق بد چون در توست نمی‌رنجی چون آن را در دیگری می‌بینی می‌رنجی پس بدان که از خود می‌رنجی و می‌رمی» (مولوی، ۱۳۸۳: ۱۹).

بر این اساس، ریخت هویتی انسان محصول قرار گرفتن وی در میدان هویت جمعی است و از انعکاس هویت دیگران در انسان پدید می‌آید، به همین ترتیب ریخت هویت دیگری نیز از انعکاس هویت من در او شکل می‌گیرد. به عبارتی، من می‌توانم خود را در دیگری بیابم و دیگری خود را در من می‌یابد. لذا هیچ‌کس معرفت شفاف و صحیحی از خود ندارد، زیرا خود را دیگری می‌انگارد. بنابراین هویت ما محصول انگاره ما از دیگری است. ریخت این پنداشت از طریق گزاره‌های زبانی و ارتباط کلامی شکل می‌گیرد. به عبارتی به دلیل آنکه اساس ارتباط شخص با دیگری ارتباطی زبانی است، هویت پنداشتی ما از خودمان سازه‌ای زبانی است؛ زیرا هویت

محصول ارتباط شخص با دیگران است. به بیان دیگر، انعکاس هویت من در دیگران و دیگران در من از طریق زبان صورت می‌گیرد. ریخت این هویت انعکاسی و زبانی بنا بر دیدگاه عرفا بزرگ‌ترین حجاب شناختی انسان است: «میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست/ تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز» (حافظ، ۱۳۸۰: ۳۱۶). تلقی حافظ در این بیت این است که خود در یک مرتبه، یعنی مرتبه هویتی مانع خود در مرتبه دیگر، یعنی مرتبه ماهیتی است. بنابراین رابطه هویت و ماهیت رابطه‌ای معکوس است؛ یعنی فربهی هویت، ضعف ماهیت را در پی دارد و برعکس. چنان‌که اشاره شد، از خود هویتی در اشعار مولانا تعبیر به «هستی» یا «هوشیاری» می‌شود و آن را محصول زمان‌اندیشی یا سیر ذهن در آینده و گذشته می‌داند؛ پدیده‌ای که از نظر وی پرده یا حجاب میان انسان و خداوند است. لذا رقت پرده هویتی باعث ادراک شفاف‌تر انسان از حقیقت است (نک: محمدپور و قراملکی، ۱۳۹۰: ۲۱-۱۳).

۷. جان اول و جان دوم

در سنت فلسفی اسلام و عرفان نظری، نفس عمدتاً دارای مراتب دانسته شده است، با این تفاوت که برخی آن را روحانیه الحدوث و دارای مراتب و برخی دیگر جسمانیه الحدوث و ذومراتب دانسته‌اند. ملا صدرا بنا بر نظریه حرکت جوهری، نفس را دارای مراتب اشتدادی و در مراحل ابتدایی حادث از جسم می‌داند:

«إِنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ تَرْتَقِي مِنْ صُورَةٍ إِلَى صُورَةٍ وَ مِنْ كَمَالٍ إِلَى كَمَالٍ. فَقَدْ ابْتَدَأَتْ فِي أَوَائِلِ النُّشْءِ مِنَ الْجَسْمِيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ إِلَى الصُّورَةِ الْأَسْطَقْسِيَّةِ [أَيَ الْعَنْصَرِيَّةِ] وَ مِنْهَا إِلَى الْمَعْدِنِيَّةِ وَ [مِنْهَا إِلَى] النَّبَاتِيَّةِ وَ مِنْهَا إِلَى الْحَيَوَانِيَّةِ [البشريَّةِ]» (شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۳، ۴۶۱).^۷

مولوی نیز جان انسان را دارای دو مرتبه می‌داند که بنا بر مباحث مطرح‌شده، می‌توان جان در مرتبه اول را محجوب در پرده هویت و جان در مرتبه دوم را غیر محجوب در پرده هویت دانست. به بیان دیگر چون زبان یا گفتار اساس شکل‌گیری هویت انسان است، جان اول در مولوی در پس پرده زبان است. لذا برای رفع پرده‌های معرفتی و نیل

به جان دوم یا وصول به نفخه الهی یا «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲) از بین رفتن حجاب‌های زبانیِ برساخته از گزاره‌های زبانی ضروری است.

مولوی برخلاف تفاسیر رایج، «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» را مختص به خواص انسان‌ها می‌داند و آن را قاعده‌ای عام نمی‌پندارد. استدلال وی این است که امر خداوند به فرشتگان برای سجده کردن بر آدم (ع) به واسطهٔ دمیدن روح وحیی در آدم (ع) است که به موجب آن، صاحب معرفت اسمائی و عالم به حقیقت اشیاء است و طبعاً کسی که فاقد این معرفت و آگاهی است، مسجود ملائک واقع نمی‌شود. وی امر خداوند به فرشتگان برای سجود بر انسان‌های معمولی را معقول نمی‌داند؛ زیرا فرشتگان را به دلیل دارا بودن آگاهی بیشتر، واجد جانی برتر از جان عامهٔ انسان‌ها می‌داند:

جان نباشد جز خبر در آزمون	هر که را افزون خبر جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر	از چه زان رو که فزون دارد خبر
پس فزون از جان ما جان ملک	کاو منزّه شد ز حسّ مشترک
وز ملک جان خداوندان دل	باشد افزون تو تحیر را بهل
زان سبب آدم بود مسجودشان	جان او افزون‌تر است از بودشان
ورنه بهتر را سجود دون‌تری	امر کردن هیچ نبود درخوری
کی پسندد عدل و لطف کردگار	که گلی سجده کند در پیش خار

(همان: ج ۲، ۳۳۲۶-۳۳۳۲)

با توجه به این ابیات، جان در مولوی رابطه‌ای تشکیک‌پذیر و ذومراتب از جنس آگاهی و معناست که شدت و ضعف و پیوستگی و گسیختگی آن همبسته با شدت و رقت زبان (ذهن) است تا جایی که مولوی آگاهی و حیات مستمر یا جان دوم را حاصل نفخهٔ الهی یا روحی می‌داند که در کسی که فاقد گره‌های هویتی حاصل از زبان باشد دمیده می‌شود، روحی که باعث انقلاب زبانی در انسان می‌گردد.^۸

ما را به جز این زبان زبانی دگر است	جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است
آزاده دلان زنده به جان دگرند	آن گوهر پاکشان ز کانی دگر است

(همو، ۱۳۷۹: ۱۳۲۶)

خشم احیا خشم حق و زخم اوست که به حق زنده‌ست آن پاکیزه‌پوست
 حق بکشت او را و در پاچه‌ش دمید زود قصابانه پوست از وی کشید
 نفخ در وی باقی آمد تا مآب نفخ حق نبود چو نفخه آن قصاب
 فرق بسیار است بین النفختین این همه زین است و آن سر جمله شین
 این حیات از وی برید و شد مضر آن حیات از نفخ حق شد مستمر
 (همو، ۱۳۸۴: ج ۶، ۱۵۵۰-۱۵۵۴)

بنابراین حیات مستمر یا جان دوم، استمرار آگاهی محض در انسان بدون واسطه زبان است. لذا جان دوم، برخلاف جان اول که دال بر آگاهی و مشیر به آن است، جانی است که عین آگاهی است. به همین دلیل مولوی در موضعی از جان اول یا جان زبانی به «جان خداخوان» تعبیر می‌کند؛ جانی که آگاهی‌اش از خداوند آگاهی گزاره‌ای و زبانی است. وی در مقابل این جان، «جان خدادان» را مطرح می‌کند که بدون واسطه زبان به حق معرفت دارد (همان: ج ۱، ۱۷۳۵):

مفتعلن فاعلات جان مرا کرد مات جان خداخوان بمرد جان خدادان رسید
 (همو، ۱۳۷۹: ۳۲۵)

ظهور جان خدادان یا جان دوم^۹ بنا بر قول مولوی، در گرو فنا یا نیستی، که در اینجا به عنوان شکست هویت از آن یاد شده، است. وی درک این جان را از حوزه عقل نظری خارج می‌داند:

از آنا چون رست اکنون شد آنا آفرین‌ها بر آنای بی عنا
 کی شود کشف از تفکر این انا آن انا مکشوف شد بعد از فنا
 (همو، ۱۳۸۴: ج ۵، ۴۱۳۹ و ۴۱۴۶)

مهم‌ترین عامل در هر شناختی، تقدم معرفت فاعل شناسایی از خود، بر شناخت غیر خود است تا جایی که می‌توان اعتبار شناخت غیر مسبوق به شناخت خود را کاملاً مخدوش دانست و آن را شبه شناخت نامید. بنابراین تمام مجموعه معرفت ما از خود و دیگران و پیرامونمان شبه شناخت محسوب می‌شود؛ زیرا شرط لازم و کافی شناخت غیر، شناخت خود است و شناخت انسان از خود به دلیل زبانمندی ذهن الزاماً آمیخته با

خیال است؛ بدین معنا که تصور انسان از خود پس از تسمیه به نام یا صفتی خاص صورت می‌گیرد و نام و صفت از نظر مولوی خیال‌زا هستند. بنابراین شناخت حقیقی، شناخت غیرزبانی ذات خود است که در پرتو آن شناخت غیر صورت می‌گیرد و شناختی که محدود به نام‌گذاری خود است، شناختی غیر معتبر است و شناخت غیر نیز به تبع آن شناختی صرفاً نامی و از درجه اعتبار ساقط است:

یک چند به تقلید گزیدم خود را نادیده همی نام شنیدم خود را
در خود بودم زان نسزیدم خود را از خود چو برون شدم بدیدم خود را
(همو، ۱۳۷۹: ۱۲۹۶)

بنابراین به نظر می‌رسد تمام شناخت انسان از خودش، حداقل محدود به نام و حداکثر محدود به صفت است و همان گونه که گفتیم، مجموعه این نام‌ها و اوصاف که شخص آن را خود می‌پندارد، حاصل حضور دیگری و ارتباط زبانی با اوست. از ارتباط زبانی ما با دیگران و انعکاس هویت آن‌ها در ما تصویری در ذهن انسان از خودش شکل می‌گیرد که از مصالح موجود در حافظه برای ترمیم و تکمیل آن بهره می‌برد. اشیاء ضبط‌شده در حافظه به دلیل ماهیت زمانی، مدفون در غبار زمان گذشته‌اند و چون اشیاء ماضی برای تشکیل خود ناکافی و ناکارآمدند، ذهن به ناچار دست به خلق اشیاء زبانی‌زمانی از جنس آینده می‌زند تا رخنه‌های هویت مطلوبش را بپوشاند. بر این اساس، ذهن به‌طور پیوسته در رفت‌وآمد میان آینده و گذشته است^{۱۰} تا تصویری را که حاصل قرار گرفتن در میدان هویتی دیگران است تکمیل کند، لذا هیچ‌گاه قادر به ارتباط سلیس و بی‌پرده با دیگری نیست.^{۱۱} در واقع ارتباط زبانی انسان با خود مانع شناخت صحیح او از خودش است. از طرفی ارتباط زبانی صرف با خود مستلزم ارتباط زبانی صرف با دیگران است، لذا شناخت ما از خود که به دلیل ارتباط زبانی با خود تبدیل به شناختی زبانی می‌شود، مستلزم شناخت صرفاً زبانی از دیگران است. در حقیقت می‌توان عبارت «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» را با تعمیم این چنین تفسیر کرد که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ غَيْرَهُ». علاوه بر این، با توجه به محوریت شناخت خود در گزاره شرطی «هرکس خود را شناخت خدا را می‌شناسد»، نوع شناخت حق

نیز تابع نوع شناخت از خود است؛ یعنی هر نوع شناخت از خود همان نوع شناخت از خدا را در پی دارد. بر این اساس می‌توان سه مرتبه از شناخت خود را متصور شد که سه نوع متمایز از شناخت خدا را در پی دارد:

الف. شناخت نامی از خود، ملازم با شناخت نامی از خداست.

ب. شناخت وصفی خود، ملازم با شناخت وصفی از خداست.

ج. شناخت ذات خود، ملازم با شناخت ذات حق است.^{۱۲}

بنابراین درجه آمیختگی شناخت با زبان و خیال، بیانگر درجه اعتبار شناخت است. از طرفی می‌توان شناخت زبانی انسان از خودش را شناختی حافظه‌محور و به تبع آن آمیخته با خیال دانست. به بیانی دیگر او خود را نمی‌شناسد بلکه صرفاً نام و اوصاف خود را به یاد دارد، زیرا هویت او هویتی است برساخته از تصاویر ضبط‌شده در حافظه و همان گونه که اشاره شد، این تصاویر مشتمل بر نام‌ها و صفات و عباراتی است که آمیخته با خیال‌اند. به بیانی دیگر، آنچه انسان به عنوان خود می‌شناسد، مجموعه‌ای است از عناصر زبانی ضبط‌شده در حافظه. به عبارت دیگر، «هویت زبانی» حافظه وابسته است و این از اعتبار آن به شدت می‌کاهد، زیرا هرگونه تغییری در حافظه اساس هویت را دچار تغییر و تزلزل می‌کند. از طرفی به دلیل خویشاوندی خیال و حافظه، اصالت محفوظات ذهنی مخدوش به نظر می‌رسد. خویشاوندی قوه خیال و قوه حافظه مبحثی آشنا در سنت فلسفی ماست:

«معنای جزئی پس از [قوه] واهمه به حافظه منتقل می‌شود. پس حافظه همان نقشی را برای واهمه دارد که خیال برای حس مشترک داشت: نفس با قوه حافظه معنایی را که وهم درک کرده است از زوال حفظ می‌کند و به اصطلاح حافظه مخزن معانی است، چنان‌که خیال مخزن صور. پس این قوه مبدأ فعل است نه انفعال و احکامی شبیه خیال دارد» (عبودیت، ۱۳۹۱: ۱۶۵).

ابن سینا در *شفا*، ذیل مبحث قوای نفس به نقش حفظ صورت توسط قوه خیال اشاره می‌کند: «ثُمَّ إِنَّ الْقُوَّةَ الَّتِي هِيَ الْحَاسُ الْمَشْتَرِكُ تُوَدَّى الصُّورَةَ إِلَى جُزْءٍ مِنَ الرُّوحِ

[الذی] یَتَّصِلُ بِجُزْءٍ مِنَ الرُّوحِ الحَامِلِ لَهَا، فَتَنْطَبِعُ فِيهِ تِلْكَ الصُّورَةُ وَيُخْزِنُهَا هُنَاكَ عِنْدَ الْقُوَّةِ الْمُصَوِّرَةِ وَ هِيَ الْخَيَالِيَّةُ... فَإِنَّ الْحَسَّ الْمَشْتَرَكَ قَابِلٌ لِلصُّورَةِ لَا حَافِظٌ وَالْقُوَّةُ الْخَيَالِيَّةُ حَافِظَةٌ لِمَا قَبِلَتْ تِلْكَ» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۳۳).

با توجه به آنچه گفته شد، جان اول در مولوی جانی است که در حجاب هویت زبانی زمانی پنهان است و جان دوم جانی است عاری از این حجاب. لذا ارتباط انسان واجدِ جان دوم با خود، بدون واسطه اسم‌ها و نام‌هاست و بر این اساس ارتباطش با غیر نیز بی‌واسطه نام و صفت و زبان است. نتیجه اینکه جان دوم یا جان خدادان معنا را، که بنا بر قول مولوی همان (تجلیات) خداوند است: «گفت المعنی هو الله شیخ دین/ بحر معنی‌های رب العالمین» (مولوی، ۱۳۸۴: ج ۱، ۳۳۳۸)، نه در قالب کلمات بلکه بی‌واسطه زبان دریافت می‌کند. به بیان دیگر برخلاف جان اول که مُظْهِرِ زبان است، جان دوم مُظْهِرِ خداوند است.

نتیجه‌گیری

۱. مولوی جان انسان را مقوله‌ای تشکیک‌پذیر و از سنخ آگاهی می‌داند که پیوستگی و گسیختگی‌اش تحت تأثیر زبان، بیانگر شدت و ضعف آگاهی است.

۲. وی با ایجاد تمایز بین جان اول و جان دوم، به تفاوت نوع شناخت انسان در این دو مرتبه می‌پردازد. از نظر وی جان اول یا جان منقطع جانی است که شناختش از هستی از هم گسیخته و منقطع است؛ زیرا آگاهی‌هایش در قالب زبان شکل می‌گیرند، ولی جان دوم یا جان مستمر که حاصل نفخه الهی «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» است، به دلیل اینکه عاری از محدودیت‌های زبانی است، عین آگاهی و شناخت محض است. لذا صاحبِ جان دوم، حقیقت وجودی خود و اشیاء را آن‌گونه که هستند ادراک می‌کند و شناخت وی از خداوند نیز شناختی فرازبانی است.

۳. شناخت جان اول از خود و هستی، در حد اوصاف و نام‌ها محدود می‌ماند؛ زیرا جان اول ساختاری زبانی دارد، درحالی‌که جان دوم ذات خود و اشیاء را آن‌گونه که هستند می‌شناسد.

۴. شرط معرفت به حق از نظر مولوی زوال زبان است، تا معنا که حقیقت هستی و تجلی خداوند است، نه از مجرای زبان بلکه از مجلای دل دریافت شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. مراد از بودِ انسان، درکی است که از وجود داشتن خود یا دیگری دارد، بدون اینکه مستلزم شناخت ذات این وجود باشد. برای مثال انسان می‌تواند وجود دیگری را تصدیق کند اما از درک ذات این وجود عاجز باشد.

۲. مولوی دل را حقیقت وجود انسان می‌داند: پس بود دل جوهر و عالم عرض / سایه دل چون بود دل را غرض (مولوی، ۱۳۸۴: ج ۳، ۲۲۶۶). برای توضیحات بیشتر نک: محمدپور و قراملکی، ۱۳۹۲: ۱۸-۱۷.

۳. در آثار مولوی، معنی در مواضع بسیاری به آب تشبیه می‌شود: «خمش کن آبِ معنی را به دلو معنوی برکش / که معنی در نمی‌گنجد درین الفاظ مستعمل» (مولوی، ۱۳۷۹: ترجیع‌بند شانزدهم).

۴. سینه در مولوی گاهی به معنای دل و گاهی (به مانند این بیت) به معنای ذهن به کار رفته است: «از سینه پاک کردم افکار فلسفی را / در دیده جای کردم اشکال یوسفی را» (همان: ۸۱). واژه ذهن تنها یک بار در مثنوی به کار رفته است: «شمس جان کاو خارج آمد از اثر / نبودش در ذهن و در خارج نظیر» (همو، ۱۳۸۴: ج ۱، ۱۲۱).

۵. خیال در این معنا، مترادف با وهم است و مراد از آن تصور ذهنی غیرمستند به واقعیت است. به نظر می‌رسد که منشأ پیدایش خیال تصورات انباشته‌شده در انبار حافظه باشد؛ بدین معنا که ذهن از تزویج دو یا چند تصور یا تصویر ضبط‌شده در حافظه، تصویری نو می‌سازد که مطابق با واقع نیست ولی در فرایند استنتاج و تعریف و دیگر فرایندهای شناختی از آن‌ها استفاده می‌کند. بر اساس اینکه هر تصور شاکله‌ای زبانی دارد و محصول سازوکارهای زبانی است، تصورات برساخته‌شده در قالب خیال نیز ریختی زبانی دارند. برای مثال پس از مقابله حسی و تجربی با یک کوه واژه کوه به ذهن متبادر می‌شود لذا تصور یک کوه واژه‌ای است ملازم با تصویر دیداری یا شنیداری از یک کوه. لذا هر تصویری الزاماً همراه با تسمیه است و تسمیه یک فن زبانی است. حال ذهن می‌تواند از این تصور مطابق با واقعیت، تصویری غیر مستند به واقعیت به نام کوه قاف بسازد که پس از تبادر نام به ذهن شکل می‌گیرد. لذا هر تصویری اعم از خیالی یا غیرخیالی ریختی زبانی دارد با این تفاوت که تصورات مستند به واقع عموماً پس از تجربه حسی نام می‌پذیرند و تصورات غیر مستند به واقع و خیالی پیش از شکل‌گیری، نام می‌پذیرند.

۶. مولوی بر اساس آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ...» (اسراء: ۷۰)، انسان را موجودی

دارای قابلیت زیست روحی در دریای روح و زیست مادی در خشکیِ عالم ماده می‌داند و به فراخور این دو زیست او را دارای حواس باطنی برای ادراکات روحی و دارای حواس ظاهری برای ادراکات مادی توصیف می‌کند (نک: مولوی، ۱۳۸۴: ج ۶، ۳۷۰۴-۳۷۰۵ و ج ۲، ۳۷۶۶-۳۷۷۶).

۷. نیز نک: شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۳، ۳۳۰ و ۴۶۱، ج ۶، ۱۰۹، ج ۸، ۱۳، ۳۸، ۱۴۷، ۳۲۶، ۳۳۳ و ۳۳۴، ۳۳۴-۳۷۸، ۳۹۳ و ج ۹، ۸۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۶۴-۲۶۶ و ۲۷۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۳۶، ۵۳۷ و ۵۵۸؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۸۸ و ۸۹، ۱۱۹ و ۱۲۰، ۱۶۹ و ۱۷۰؛ همو، بی‌تا: ۲۴۵ و ۵۰۶ و ۵۱۲؛ همو، ۱۳۹۱ق: ۶۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۲۶، ۱۳۵ و ۱۳۶.

۸. مولوی انسان را به نی‌ای تشبیه می‌کند که دارای گره‌های هویتی حاصل از زمان‌اندیشی و زبان‌اندیشی است و معتقد است مادامی که این گره‌های هویتی در ذهن انسان وجود دارند خداوند روح خود را در او نمی‌دمد: «هست هشیاری ز یاد ماضی / ماضی و مستقبلت پردهٔ خدا // آتش اندر زن به هر دو تا به کی / پُر گره باشی از این هر دو چو نی // تا گره با نی بود همراز نیست / همنشین آن لب و آواز نیست» (مولوی، ۱۳۸۴: ج ۱، ۲۲۰۱-۲۲۰۳).

۹. مولانا در حکایت دژ هشر با در دفتر ششم مثنوی نیز از دو سطح هویتی اول و دوم صحبت می‌کند: «او تو است اما نه این تو آن تو است / که در آخر واقف بیرون شو است // توی آخر سوی توی اولت / آمدست از بهر تنبیه و صِلت // توی تو در دیگری آمد دَین / من غلام مرد خودبینی چنین» (همان: ج ۶، ۳۷۷۴-۳۷۷۶). این ابیات در کنار ابیاتی که در پی می‌آیند نیز مؤید فرضیهٔ ما در این تحقیق‌اند: «جنبش خلق از قضا و وعده است / تیزی دندان ز سوز معده است // نفس اول راند بر نفس دوم / ماهی از سر گنده باشد نی ز دُم // تو نمی‌دانی کز این دو کیستی / جهد کن چندان که بینی چیستی» (همان: ج ۳، ۳۰۷۹، ۳۰۸۰ و ۳۰۸۲). اکثر شارحان مثنوی بر این باورند که واژهٔ «گنده» در این ابیات، به فتح «گاف» و به معنای گندیده است (شهیدی، ۱۳۸۲: ۴۷۲؛ گولپینارلی، ۱۳۷۱: ج ۳، ۳۱۳؛ استعلامی، ۱۳۷۹: ۳۷۴-۳۷۵؛ همایی، ۱۳۷۶: ج ۱: ۴۷۶ و ۴۸۳؛ انقروی، ۱۳۷۹: ۱۱۹۷-۱۱۹۸؛ نثری، ۱۳۲۹: ۱۹۵-۱۹۶؛ جعفری، ۱۳۵۴: ۲۸۱-۲۸۲؛ عماد حالی، بی‌تا: ۱۰۲). از سوی دیگر برخی مانند خواجه ایوب در *اسرار الغیوب* (۱۳۷۷: ج ۲، ۱۰۹۵) این واژه را با ضمّ «گاف» و به معنای بزرگ و ستر درست دانسته‌اند، دلیل خواجه ایوب به نگاه ادبی ایشان به ابیات مذکور برمی‌گردد. وی معتقد است بین بیت «نفس اول راند بر نفس دوم / ماهی از سر گنده باشد نی ز دُم» و مصراع اول بیت قبلی یعنی «جنبش خلق از قضا و وعده است» لفّ و نشر نامرتب برقرار است؛ بدین معنا که «نفس اول» نشر «قضا و وعده» و «نفس دوم» نشر «جنبش خلق» است، بنابراین اگر «گنده» را به فتح گاف تلفظ کنیم با این معنا که «قضای الهی» به سر ماهی تشبیه شده و «جنبش خلق» به دُم آن، تناقض دارد. با توجه به دیدگاه این نوشتار، نگارنده نیز بر این باور است که گنده به ضمّ گاف و به معنای بزرگ است و تعامل جان اول با جان دوم از طریق ذهن و طی فرایند «تذکر»

حاصل می شود؛ تعاملی که باعث فربهی و گندگی جان دوم و در پی آن شناخت شفاف تر حقیقت از طریق سَر می شود (نک: محمدپور و قراملکی، ۱۳۹۲: ۲۴-۲۹).

۱۰. علت ولگردی های ذهن در زمان برای ترمیم رخنه های هویتی، تصویری است که انسان از خود دارد؛ وی تصور می کند که «من آدم مهمی هستم یا باید آدم مهمی باشم» و اگر این تصور با تصدیق خود و دیگران همراه نباشد، تشویش خاطر به دنبال دارد. این تشویش باطنی را می توان به طور کلی شامل «ترس» و «غم» دانست؛ عناصری که معطوف به زمان های آینده یا گذشته اند. بدین معنا که غم عمدتاً معطوف به تصورات گذشته از خود و ترس معمولاً متوجه تصورات آینده از خود است. لذا قرآن در موضع بسیاری انسان معیار را انسانی عاری از خوف و حزن وصف می کند: (بقره: ۳۸، ۶۲، ۱۱۲، ۲۶۲، ۲۷۴ و ۲۷۷؛ آل عمران: ۱۷۰؛ مائده: ۶۹؛ انعام: ۴۸؛ اعراف: ۳۵؛ یونس: ۶۲؛ زمر: ۶۱؛ احقاف: ۱۳).

۱۱. دیگری در این تعریف اعم از خود و اشیاء انسانی و غیرانسانی است.

۱۲. بنا بر قول اولیا و عرفا، شناخت ذات حق تعالی از طاقبت بشری خارج است. لذا با توجه به حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و تمایز مفهومی رب از الله، مراد از شناخت حق در اینجا شناخت رب مضاف به ضمیر متصل «ه» است؛ یعنی هرکس که خود را بشناسد به فراخور سعۀ وجودی و طاقبت روحی اش حق را خواهد شناخت.

منابع

- قرآن کریم.

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء، ده جلدی، قم: مکتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی.

- استعلامی، محمد (۱۳۷۹)، مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی، تهران: سخن.

- انقروی، اسماعیل (۱۳۷۹)، شرح کبیر بر مثنوی معنوی مولوی، ترجمۀ عصمت ستارزاده، ارومیه: انتشارات انزلی.

- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۴)، در سایه آفتاب، تهران: سخن.

- توکلی، حمیدرضا (۱۳۸۹)، از اشارت های دریا (بوطیقای روایت در مثنوی)، تهران: مروارید.

- جعفری، محمدتقی (۱۳۵۴)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مولوی، تهران: چاپخانه حیدری.

- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۸۰)، دیوان حافظ با شرح عرفانی، چ ۲، تهران: حافظ نوین.

- خواجه ایوب (۱۳۷۷)، اسرار الغیوب: شرح مثنوی معنوی، تهران: اساتید.

- شهیدی، سید جعفر (۱۳۸۲)، شرح مثنوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

- _____ (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (مشهور به اسفار)، چ ۲، بیروت: دار

احیاء التراث العربی.

- _____ (۱۳۸۲)، *شواهد الربوبیه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ *تعلیق بر حکمة الاشراق*، چاپ سنگی.
- _____ (۱۳۹۱ق)، *شرح اصول الکافی*، چاپ سنگی، تهران: مکتبه المحمودی.
- _____ (۱۳۶۱)، *عرشیه*، تهران: مولی.
- _____ (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمألهین*، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ عماد حالی، حاج میرزامحسن (بی تا)، *شرح مثنوی معنوی*، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- _____ گولینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۱)، *ترجمه و شرح مثنوی شریف*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ فرامرز قراملکی، احد و شهرام محمدپور (۱۳۹۱)، «گذر از درگاه‌های کیهانی از نگاه مولوی»، *پژوهشنامه عرفان*، شماره هفتم، ۱۱۱-۱۴۹.
- _____ محجوب، فرشته (۱۳۹۴)، «تحلیل و واکاوی حدیث شریف من عرف نفسه فقد عرف ربه در متون عرفانی»، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهرگویا)*، سال نهم، شماره ۱، ۱۴۳-۱۶۶.
- _____ محلاتی مشتاق عسکری، ذبیح الله (۱۴۰۱ق)، *کشف الخفاء عن تذکرة الاولیا*، بیروت: مؤسسه اهل البیت.
- _____ محمدپور، شهرام و احد فرامرز قراملکی (۱۳۹۰)، «جایگاه عشق در نظریه اخلاقی مولوی»، *پژوهشنامه اخلاق*، سال چهارم، شماره ۱۴، ۷-۳۶.
- _____ (۱۳۹۲)، «تأثیر سه سطح هویتی انسان (نفسانی، عقلانی و روحانی) بر رشد اخلاقی او بر اساس سه مرتبه نفس (آماره، لوازمه و مطمئنه) در مثنوی مولوی»، *پژوهشنامه اخلاق*، سال ششم، شماره ۲۱، ۷-۳۹.
- _____ مولوی، جلال الدین محمد بن محمد (۱۳۷۹)، *کلیات شمس تبریزی*، چ ۴، تهران: پیمان.
- _____ (۱۳۸۴)، *مثنوی معنوی*، تهران: کتاب آبان.
- _____ (۱۳۸۳)، *مقالات مولانا [فیه مافیه]*، چ ۵، تهران: مرکز.
- _____ مهریزی، مهدی و علی صدرایی (۱۳۷۷)، *میزان حدیث شیعه*، تهران: مؤسسه فرهنگی دارالحديث.
- _____ همایی، جلال الدین (۱۳۷۶)، *مولوی نامه*، چ ۹، تهران: نشر هما.
- _____ نثری، موسی (۱۳۲۹)، *نثر و شرح مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی*، ناشر: محمدرضا مضافی دارنده کلاله خاور.