

زین دو هزاران من و ما

کار شده در مجله نافه، سال دوازدهم، شماره ۶، اسفند ۱۳۹۰ و فروردین ۱۳۹۱

یکی از ابیات داستان موسی و شبان، حاوی نکته‌ای عمیق و در خور تأمل است:

چند بی خود گشت و چند آمد بخود چند پرید از ازل سوی ابد^۱

این بیت ناظر به مقام «بی خودی» است که در این بخش به منظور شرح آن، نخست نکاتی را درباره یکی از مقولات مرتبط با آن مطرح خواهیم کرد. این مقوله که صبغه عرفانی و فلسفی دارد و در ماثورات عرفانی چون مثنوی مولوی و تمهیدات عین القضاة همدانی نیز از آن سخن به میان آمده، مفهوم "من" است. عرفا و فلاسفه تلقی‌های گوناگونی از "من" داشته‌اند. در این بخش، درباره سه معنای "من" سخن خواهیم گفت تا دریابیم عرفا و خصوصاً عارفی چون مولانا، در مجموعه آثار خود به کدام معنا یا معانی از "من" نظر داشته‌اند. این سه معنای متفاوت را می‌توان تحت عناوین "من روانشناختی"، "من متافیزیکی یا عرفانی" و "من استعلایی" از یکدیگر باز شناخت. به منظور ایضاح مطلب، خوبست سه غزل از غزلیات دیوان شمس را در نظر آوریم:

دزدیده چون جان می‌روی اندر میان جان من	سرو خرامان منی ای رونق بستان من
چون می‌روی بی‌من مرو ای جانِ جان بی‌تن مرو	از چشم من بیرون مشو ای شعله تابان من
هفت آسمان را بردرم و ز هفت دریا بگذرم	چون دلبرانه بنگری در جان سرگردان من
تا آمدی اندر برم شد کفر و ایمان چاکرم	ای دیدن تو دین من و ای روی تو ایمان من
بی‌پا و سر کردی مرا بی‌خواب و خور کردی مرا	سر مست و خندان اندر آ ای یوسف کنعان من
از لطف تو جان شدم وز خویشتن پنهان شدم	ای هست تو پنهان شده در هستی پنهان من
گل جامه در از دست تو ای چشم نرگس مست تو	ای شاخه‌ها آبست تو ای باغ بی‌پایان من
یک لحظه داغم می‌کشی یک دم به باغم می‌کشی	پیش چراغم می‌کشی تا وا شود چشمان من
ای جانِ پیش از جانها ای کان پیش از کانها	ای آن پیش از آن‌ها ای آن من ای آن من
منزلگه ما خاک نی گرفتن بریزد باک نی	اندیشه‌ام افلاک نی ای وصل تو من
جانم چو ذره در هوا چون شد زهر ثقلی جدا	بی‌تو چرا باشم چرا ای اصل چهار ارکان من
ای شه صلاح الدین من، زهدان من، ره‌بین من	ای فارغ از تمکین من ای برتر از امکان من ^۲

۱. مثنوی؛ ۱۷۷۴/۲.

۲. مولوی؛ گزیده دیوان شمس؛ غزل ۲۸۵.

این غزل به توضیحی که خواهیم دید، به یک معنا از معانی متصوره " من "، در منظومه مولانا نظر می‌کند. غزل دوم به معنای متفاوتی از " من " اشاره دارد:

گوش بده عربده را دست مننه بر دهنم	زین دو هزاران منو ما ای عجا من چه منم
گر بنهی پا بنهم هر چه بیایم شکنم	چونکه من از دست شدم در ره من شیشه منه
گر طربی در طربم گر حزنی در حزنم	ز آنکه دلم هر نقشی رنگ خیال تو بود
با تو خوش است ای صنم لب شکر خوش صغرم	تلخ کنی، تلخ شوم لطف کنی لطف شوم
ور همه خارم ز تو من جمله گل و یاسمنم	اصل تویی من چه کسم آینه‌ای در کف من
هر نقشی کوزه خود بر در ساقی شکنم	دم به دم از خون جگر ساغر خونا بکشم
تا بخرشد رخ من تا بدرد پیرهنم	دست برم هر نقشی سوی گریبان بتی
شمع دل است او به جهان من کیم؟ او را لگنم ^۳	لطف صلاح دل و دین میان دل من

غزل سوم هم از غزلیات مشهور دیوان شمس است:

کی بینیم مرا که چنان که منم	آه چه بی‌رنگ و بی‌نشان که منم
کو میان اندرین میان که منم	گفتی اسرار در میان آور
اینچنین ساکن روان که منم	کی شو این روان من ساکن
بوالعجب بحر بیکران که منم	بحر من غرقه گشت هم درخویش
کین دو گم شد در آن جهان که منم	این جهان و آن جهان مرا مطلب
طرفه بی‌سود و بی‌زیان که منم	فارغ از سودم و از این زیان چو عدم
گفت عین چبود در عین عیان که منم	گفتم ای جان تو عین مایی
در زبان نامدهاست آنکه منم	گفتم آنی بگفت های خموش
اینست گویی بی‌زبان که منم	گفتم اند زبان چو درنامه
اینست بی‌پای پا دوان که منم	می‌شد اندر فتا چومه بی‌پا
در چنین ظاهر نهران که منم	بانگ آمد چه می‌دوی بنگر
نادره بحر و گنج و کان که منم ^۴	شمس تبریز را چو دیدم من

۳. مولوی؛ گزیده دیوان شمس؛ غزل ۲۱۲.

۴. مولوی؛ گزیده دیوان شمس؛ غزل ۲۸۱.

از میان این سه غزل، غزل اول و سوم به یک معنای " من " راجع اند و غزل دوم به معنایی دیگر. غزل‌های اول و سوم به من متافیزیکی یا من غیر متشخص ناظرند؛ منی که در آن، تشخص فرد در وادی سلوک، رخت برمی‌بندد. من دیگر، من روانشناختی است که در غزل دوم و برخی دیگر از ابیات مثنوی آمده است. من سوم، هم من استعلایی است که صبغه فلسفی دارد و در آثار مولانا، اساساً ظهور و بروزی ندارد. پیش از آن که وارد بحث شویم و اصناف سه گانه من را شرح دهیم، به نظر می‌آید که توضیحی فلسفی - عرفانی به منظور پرتوافکنی بیشتر بر بحث لازم باشد.

در انسانیکه یک موجود گوشت و پوست و خون‌دار است و در زمانی خاص در مکانی مشخص حاضر است، چند ساحت را می‌توان از هم تفکیک کرد. ساحت نخست، بدن است. هر یک از ما بدنی با گوشت و پوست و خون داریم؛ بدنی که محتوم به تبعیت از قوانین طبیعت است. کانت معتقد بود آنچه قوام‌بخش انسانیت انسان است، جسم او نیست؛ چراکه جسم میان انسان و حیوان و اشیا مشترک است و هیچ تفاوتی از این حیث میان آن‌ها وجود ندارد. اما علاوه بر جسم، هر یک از ما صاحب ذهنی هم هستیم. یعنی آنچه که عبارت است از مجموعه معتقدات، احساسات، عواطف، کنش‌ها و خواسته‌های " من ". این امور همان mentality یا ذهنیت است. پس در مجموع، هر شخصی یک بدن و یک ذهن دارد و هر دوی این‌ها مشخصاً متعلق به اوست؛ به طوری که می‌توان گفت بدن هر یک از ما، متفاوت با دیگری است. حتی خواهران و برادران دوقلو هم بدن‌های کاملاً یکسانی ندارند. به همین ترتیب، ذهنیت هر یک از ما نیز متفاوت با دیگری است. لازم به ذکر است که در این‌جا واژه ذهنیت را توسعاً به کار می‌بریم که هم مبتنی بر اندیشه‌های ما است و هم خواسته‌ها و آرزوها و تمینات و ایده‌های ما (من). به تعبیر فیلسوفان، ذهن علاوه بر باورها شامل امیال و خواسته‌های ما نیز می‌شود. اما علاوه بر ساحت بدن و ذهن، ساحت سومی هم داریم که به آن، ساحت self می‌گویند که با دو ساحت پیشین متفاوت است و معادل آن در فارسی، " خود " است. باید توجه داشت که این ساحت رانمی‌توان معادل با ساحت چهارمی موسوم به روح یا soul قرار داد؛ چون در soul بر خلاف self هیچ تشخص و تعینی وجود ندارد؛ به این معنا که اگر mind مجموعه معتقدات، عواطف، احساسات و کنشهای ما را می‌سازد، self سازنده مجموعه شخصیت و روحیات ماست. پس می‌توان چهار ساحت بدن، ذهن، خود و روح را در وجود آدمی از یکدیگر تفکیک کرد. البته ممکن است برخی قائل به ساحت چهارم یعنی روح نباشند.

اما از میان من‌های سه‌گانه، من روانشناختی میان ساحت دوم و سوم در نوسان است و صبغه شخصی دارد؛ به این معنا که من روانشناختی هر یک از ما می‌تواند متفاوت از دیگری باشد؛ زیرا احوالات ما با یکدیگر متفاوت است. به عنوان مثال، پیشینه معرفتی، تربیتی و خانوادگی ما با یکدیگر متفاوت است و از این حیث، اشتراکات و افتراقات زیادی با یکدیگر داریم. من روانشناختی مجتمع بر جمیع احوالات، احساسات، عواطف و شخصیت ما (من) است. اگر انسانی زود رنج، حلیم، خجالتی یا مواردی از این دست باشیم، تمام اینها بخشی از ما (من) است. احساسات، عواطف، شخصیت و هر آنچه که در طول زمان ما را (مرا) ساخته است، ما (من) را این‌گونه کرده است. به طور کلی، آنچه به لحاظ روانشناختی مجموعه رفتار فرد را می‌سازد، همان من روانشناختی اوست. امروزه اعتقاد بر این است که ارتباط

وثیقی میان اوصاف روانی و جسم برقرار است و بسیاری از امور روانی، تبیین فیزیولوژیک هم برمی‌دارد؛ اما این که آیا این دو قابل تحویل به یکدیگرند یا خیر، اکنون محل بحث ما نیست. کسانی بوده‌اند که قائل به این ارتباط تنگاتنگ نبوده‌اند و مسأله را این‌گونه تقریر کرده‌اند که ما علاوه بر یک سطح فیزیولوژیک - نورولوژیک، یک سطح روانی هم داریم که مشتمل بر احوال روانی ماست. به هر حال، بسته به این که چه نوع ارتباطی میان این دو سطح قائل باشیم، می‌توانیم درباره‌ی من از منظر روانشناختی بحث کنیم.

اما من متافیزیکی، یعنی منی که ناظر به روح است، ساحتی است که در آن، مطابق ادعای عرفا، گویی تمام تعینات و تشخیصات من، از میان رخت بر می‌بندد و منی که محدود و تخته‌بند زمان و مکان است، به یک امر بیکران یا به امری که متعلق به ساحتی غیر از عالم کون و فساد است، متصل می‌شود و پس از اتصال، در آن مستحیل می‌گردد. به منظور درک این مطلب می‌توان این تمثیل را در نظر گرفت که در آن، قطرات آب با اندازه‌های متفاوت به دریا متصل می‌شوند و پس از اتصال در آن مستحیل و مندک می‌گردند. نمی‌توان گفت که قطره با همان تشخیص خود به دریا اتصال می‌یابد، بلکه وقتی وارد دریا می‌شود کاملاً در درون آن استحاله می‌یابد و دریا صفت می‌شود. به همان سان، منی که تشخیص و تعین دارد، یا به عبارت دیگر جسم یا همان من گوشت و پوست و خون‌دار، اگر به امر بیکران متصل گردد، در آن مستحیل می‌شود؛ چنان‌که گویی تمام تشخیص و تعین آن از بین می‌رود. می‌توان نام این من را، من متافیزیکی نهاد؛ یعنی همان منی که عاری از هرگونه تشخیص و تعین است.

اما فلاسفه، درباره‌ی نوع دیگری از من نیز سخن گفته‌اند که می‌توان آن را «من استعلایی» نامید. مطابق با دیدگاه کانت و هگل و دیگر فیلسوفان معاصر، من استعلایی، منی عاری از تشخیص و تعین است و مقابل من تجربی قرار دارد. به همین دلیل می‌توان آن را جهان شمول نیز دانست؛ به طوری که می‌توان گفت که در همه‌ی انسان‌ها یکسان است. اما نکته‌ی درخور توجه این است که من بیش از آنکه یک امر متعین قابل درک باشد، از جنس شروط است. مطابق توضیحات کانت، اگر این من نباشد، من تجربی نمی‌تواند به فهم جهان پیرامون همت گمارد؛ زیرا من استعلایی، از جنس شروطی است که تحقق معرفت ما درباره‌ی عالم پیرامون یا امکان سخن گفتن معنادار درباره‌ی عالم پیرامون را میسر می‌سازد. به عقیده‌ی کانت «من استعلایی» یا *transcendental I*، همان من گوشت و پوست و خون‌دار نیست؛ چون این من در این جهان است اما من استعلایی در مرز عالم است. در لسان فلاسفه، این من، تعبیری مسامحه‌ای است؛ به این معنا که بیش از آن‌که ناظر به کسی باشد که واجد تشخیص و تعین است، از یک‌سری شروط پرده برمی‌گیرد که در مرز عالم واقع شده‌اند؛ شروطی که معرفت ما را به جهان پیرامون امکان‌پذیر می‌سازند. به منظور فهم مطلب، فرض کنید که داخل اتاق تاریکی هستیم که هیچ چیز را نمی‌توان در آن دید؛ به طوری که هر چه می‌کوشیم تا درکی از پیرامون خود داشته باشیم، نمی‌توانیم و نمی‌دانیم که چیزی در اتاق قرار دارد. پس از گذشت مدتی، ناگهان چراغ‌های سقفی اتاق روشن می‌شوند و در این حالت، آن‌چه در اتاق قرار دارد، به مثابه‌ی ابژه‌ای برای ما که سوژه هستیم، ظاهر می‌شود. به تعبیر فلسفی مادامی که چراغ‌ها روشن نشده‌اند و ما در ظلمات محض به سر می‌بریم، نمی‌توانیم تشخیص

دهیم که شیئی چون لیوان، ابژه‌ای است که می‌تواند متعلق آگاهی ما قرار گیرد و هیچ نشانه‌ای از این‌که اموری در این عالم هستند که می‌توانند متعلق معرفت ما قرار بگیرند، یافت نمی‌شود. در این تمثیل، چراغ‌های سقفی، در حکم همان من استعلایی در نظام کانتی هستند که تا مفروض نباشند، اساساً اموری که در عالم هستند، شناختی نخواهند بود. پس ما باید این شروط را، یعنی آن شروطی که بر من پرتو می‌افکند و نیز اموری که متعلق آگاهی من قرار می‌گیرند، در نظر بگیریم. به عبارت دیگر، این شروط هم بر من سوژه و هم بر ابژه‌ای که متعلق آگاهی من قرار گرفته است، پرتو می‌افکنند تا بتوان آن‌ها را به مثابه یک ابژه تجربه کرد. کانت در نقد عقل محض از شروط پیشینی (سابق بر تجربه‌ای) پرده برگرفت که به من سوژه تجربی این امکان را می‌دهند تا اموری که در عالم هستند، متعلق آگاهی من قرار گیرند. نام این شروط همان من استعلایی است که نخستین بار، کانت آن را مطرح کرد و در نظام عرفانی ما، هیچ سخنی ناظر به این سخن از من، گفته نشده است. دلیل مطرح شدن این من توسط کانت در تاریخ فلسفه روشن است؛ زیرا وی هم میراث‌بر سنت تجربه‌گرایی انگلیسی یعنی کسانی چون لاک، بارکلی و هیوم بود و هم میراث‌بر عقل‌گرایانی چون دکارت و لایبنیتس. از این رو، به جمع‌بندی آموزه‌های این دو سنت فلسفی پرداخت و به این نتیجه رسید که معرفت علاوه بر مؤلفه‌های پسینی تجربی، می‌تواند مؤلفه‌های پیشینی هم داشته باشد. پیشینی در فلسفه کانت به اموری گفته می‌شود که متصف به اوصاف کلیت و ضرورت هستند و از عالم پیرامون برگرفته نشده‌اند و دقیقاً در مرز عالم واقع شده‌اند. در واقع، اگر این عالم با تمام عظمتش مرزهایی داشته باشد، شروط مذکور در آن‌جا واقع شده‌اند و تا این شروط را مفروض نگیریم، معرفت به جهان پیرامون میسر نمی‌شود.

مراد از این توضیحات این بود که دریابیم، وقتی فلاسفه جدید از من به مثابه من استعلایی سخن می‌گویند، سخن آنان ناظر به چه مؤلفه‌ها و مقوماتی است. من تجربی، همان من گوشت و پوست و خون‌دار است اما من استعلایی، منی است که از ما علو می‌یابد و به سروعات مرزهای عالم می‌رود. لازم به ذکر است که این معنا از من، نسبت چندانی با مقوله استعلایی نزد حکمایی چون ملاصدرا و دیگران ندارد. در واقع، کانت به آن معنا که قدمای ما متافیزیسیست بودند، متافیزیسیست نبود و قصد نداشت که از ساحات دیگر وجود، پرده بردارد. شروط استعلایی نزد کانت، به معنای سخن-گفتن از ساحات دیگر وجود نبود بلکه بنا به توضیحی که آمد از مرز عالم سخن می‌گفت.

بیش از این، به بحث درباره من استعلایی نمی‌پردازیم؛ هدف از بحث درباره من استعلایی این بود که به مصداق تعرف الاشیاء باضدادها، دریابیم هنگامی که از من استعلایی، که نسب‌نامه‌ای کانتی-هگلی دارد، سخن به میان می‌آید، معنای آن چیست و دیگر اینکه، عرفا ناظر به این تلقی از من اصلاً سخن نگفته‌اند. به دلیل این که نگاه آنان، نگاه فلسفی نبود و مقولاتی چون کلیت و ضرورت به آن معنا که مطمح نظر فیلسوفی چون کانت بود، مد نظر ایشان نبود. پرسش آن‌ها، پرسش امکانی در معنای کانتی و استعلایی کلمه نبود و از منظر دیگری در این عالم می‌نگرستند. علاوه بر تمام این موارد، جهان آن‌ها بسیار فراخ بود و این‌گونه نبود که صرفاً ناظر به این ساحات از ساحات وجود، که عالم کون و فساد یا، به تعبیر کانت، جهان پدیداری است، سخن بگویند بلکه ناظر به ساحات دیگری هم سخن می‌گفتند.

در حالی که در میان فلاسفه جدید این سخن سخن گفتن دربارهٔ ساحات دیگر وجود توأم با احتیاط است؛ احتیاطی که عرفا بدان پایبند نبودند. زمانی که کانت در مباحث اخلاقی خود از جهان‌شمولی و احکام اخلاقی کلی و ضروری سخن می‌گفت، از همین سوژه استعلایی مدد می‌جست. به همین دلیل اخلاق وی، ناظر به جهان خارج نیست. به بیان دیگر، اسباب و ادوات خود را از جهان خارج بر نمی‌گیرد بلکه از مرز عالم می‌گیرد.

از من استعلایی که بگذریم، به دو تلقی از من می‌رسیم که پیش از این، نکاتی را به نحو مختصر دربارهٔ آن‌ها گفتیم. یکی از این دو مورد، من تجربی است و دیگری من متافیزیکی. مطابق با تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای که در ابتدای بحث مطرح شد، من تجربی همان من روانشناختی است و من متافیزیکی به همین نام خوانده می‌شود.

در بحث‌های جدید روانکاوانه هم می‌توان پاره‌ای از بحث‌هایی را که عرفا دربارهٔ من روانشناختی یا من تجربی مطرح کرده‌اند، سراغ گرفت. من روانشناختی بیش از هر چیز ناظر به احوال گوناگونی است که هر یک از ما، مادامی که در حصار تنیم و متفطن به بودن خویش هستیم، واجد آنیم. به عبارت دیگر، تا هنگامی که از احوال گوناگون یک موجود کرانمند که در حصار تن است، سخن می‌گوییم، ناظر به من روانشناختی او سخن گفته‌ایم. جمیع احوالی که بر فرد می‌رود و گاه غمگین است و دچار احوال قبض می‌شود و گاه احوال بسط در او روی می‌دهد، ناظر به من روانشناختی است. گاهی اوقات، آدمی نسبت به این امر که موجودی زوال‌پذیر است و قرار است از دنیا برود، متفطن است و گاه بسیار شاد است و احساس می‌کند که به اهداف خود رسیده و مورد احترام واقع شده است. عموم افراد هنگامی که در مراسم خاکسپاری عزیزی شرکت می‌کنند، دچار احوال خاصی می‌شوند و بسیار نادر است که کسی در این‌گونه مکان‌ها حاضر شود و احوالی دیگرگون نیابد. به همین منوال، به هنگام شرکت در مراسم شادی و عروسی یا محافل دوستانه نیز، احوال دیگری بر فرد حادث می‌شود. این سخن از احوال ناظر به همان دو هزار من و مایی است که مولانا از آن سخن گفته است. توجه داشته باشیم که شرط مهم تحقق آن این است که فرد تخته بند زمان و مکان و در کالبد خویش باشد و به این دلیل آن را من روانشناختی نامیده‌اند که فرد در میان ساحات گوناگون خویش نوسان می‌کند. غزل دومی که در ابتدای این بخش آورده شد، ناظر به همین من است. مولانا در جای دیگری هم می‌گوید:

چه کَسَم من چه کَسَم من که بسی وسوسه مندم
نفسی رهزن غولم، نفسی تند و ملولم
که از این سوی کشندم که از آن سوی کشندم
نفسی زین دو برونم که بر آن بام بلندم^۵

این احوال، همان احوال اگزیزستانسلی است که در آن، گاه حال بسط بروز می‌یابد و گاه حال قبض. علاوه بر آن، تفکیک میان خود عالی و خود دانی را می‌توان ناظر به همین معنا از من در نظر گرفت. لازم به ذکر است که هر یک از ما دارای خود دانی و خود عالی هستیم. گاه توجه ما به پاره‌ای از احتیاجات، نیازها و تنظیم روابطمان جلب می‌شود که ناظر به خود دانی ماست. خود دانی کاشفیتی از احتیاجات «مازلو» وار ما دارد؛ احتیاجاتی چون، خوردن، خوابیدن،

۵. مولوی؛ گزیده دیوان شمس؛ غزل ۲۵۸.

آشامیدن و اموری از این دست که مطابق با هرم و سلسله مراتب مازلو، همان نیازها و حاجات اولیه انسان است. عموم انسان‌ها، در طول زندگی خود به این احتیاجات می‌پردازند. مثلاً کسب شهرت، کسب ثروت و کسب قدرت از جمله اموری است که هر یک از ما، به قدر و مرتبه خودمان، در خود سراغ داریم و از این حیث تفاوتی با یکدیگر نداریم. یک فرد عادی برای خود شخصیتی قائل است و یکسری از نیازهای اولیه را طلب می‌کند و کسی هم که مراتب بالاتری را نصیب برده به نحو دیگری طالب این نیازهاست. چنانچه بخواهیم این مسأله را صورت‌بندی روشن‌تری کنیم، می‌توانیم بگوییم که عموم انسان‌ها در زندگی خود، در پی دو چیزند: یکی احراز هویت و دیگری ابراز هویت. جمع فعالیت‌های افراد در سطح خود دانی، به یک معنا، در ذیل این مقوله قرار داد. هر یک از ما نخست احراز هویت می‌کنیم و سپس در مقام ابراز آن برمی‌آییم. البته با توجه به این که مکانیسم‌های روانی آدمیان، همگام با گذر عمر پیچیده‌تر می‌شود، نحوه ابراز وجود ما نیز در طول زمان متفاوت می‌شود. مطابق این تئوری، یک کودک در ابراز وجود کردن، تفاوت ماهوی با کسی که بزرگتر از اوست ندارد، اما نحوه بروز و ظهور آن در این دو نفر متفاوت است. کودک مایل است هنگامی که چیزی را تعریف می‌کند و یا نقاشی خود را نشان می‌دهد، همه او را ببینند و تفاوت او با ما صرفاً در این است که او به نحو خام پیش می‌آید و هنگامی که مشغول حرف‌زدن است و احساس می‌کند که نگاه‌ها متوجه او نیست، عصبانی می‌شود و فریاد می‌زند و از دیگران می‌خواهد که به او توجه کنند. این رفتاری است که در یک سطح از مکانیسم روانی ما جاری و ساری است. یعنی کودک برای اینکه توجه دیگران را به خود جلب کند، در مقام ابراز هویت برمی‌آید و در این راستا، ناگزیر از اسباب و ادوات بسیار ابتدایی که شامل جیغ‌زدن و ابراز ناراحتی به نحو عیان است، استفاده می‌کند. اما در سنین بالاتر و همگام با پیچیده‌تر شدن شخصیت انسان، مکانیسم‌های روانی هم پیچیده‌تر می‌شود. یعنی فرد طالب توجه، در منظر و مرئای دیگران چیزی نمی‌گوید، اما رفتارش به نحوی است که توجه دیگران را به خود جلب می‌کند تا ابراز هویت او را ببینند. از یک حیث، حتی می‌توان جمیع کارهایی که افراد می‌کنند، بدین نحو دید. مثلاً یک تاجر موفق، پیش از هر چیز از تمکن مالی‌ای که دارد لذت می‌برد، اما در عین حال مایل است که دیگران هم او را فرد موفق بدانند و او را تحت این عنوان ببینند. پس نخست، به نحو موجه یا غیرموجه که در اینجا محل بحث ما نیست، هویت را احراز می‌کند و سپس آن را ابراز می‌کند و این دو مقوله، مقولاتی جداگانه محسوب می‌شوند.

به هر حال، این بخشی از وجود ماست و بسیار هم پررنگ است. مجموعه مناسبات و روابط ما در هر سطح، ناظر به احراز و سپس ابراز هویت است. این حالت حتی در سطوح بالاتر هم برقرار است و انسان‌های شخیص و مشهور نیز ممکن است برای اینکه بر شهرتشان افزوده شود، با دیگران دربیچند. تمام این موارد، ناظر به خود دانی است و در ذیل احراز و ابراز هویت، صورت‌بندی می‌شود.

علاوه بر نیازهای پایه که شامل خوردن و خوابیدن و امنیت و بهداشت... است، می‌توان تمامی فعالیت‌های انسان را کم و بیش در ذیل این مقولات احراز و ابراز هویت قرار داد. حتی لازم نیست که شخص این میل خود را بر زبان آورد

بلکه از رفتار او می‌توان این امر را در وجود او دریافت. چنین گرایشی، علی‌الظاهر، گریزناپذیر است و بخش لایتخلف وجود انسان‌ها به شمار می‌آید. البته این گرایش انسانی، تبیین‌های زیستی و بیولوژیک نیز دارد. مثلاً بر اساس تلقی تکاملی از اخلاق، این میل معادل با ارزش ابقایی آدمی است. یعنی ما آدمیان تمایل داریم در این عالم باقی بمانیم. می‌دانیم که پس از آنکه، ارگانیسم پیچیده‌ای موسوم به انسان سر برآورد و در طول زمان تطوّر پیدا کرد، از مرحله زندگی جمعی - فردی وارد زندگی جمعی شد. برخی از امور، ارزش ابقایی دارند. به طور کلی، انسان برای اینکه در این دنیا باقی بماند، باید قدری خودخواهی در او باشد. تئوریهای داروینی، چنین حدود و ثغوری دارد و در اخلاق هم، همین صورت‌بندی را می‌یابد. مدلول آن هم این است که انسانها بسیار خودخواهند و در وهله نخست به بقای خود می‌اندیشند.

بحث جان استوارت میل درباره لذت دانی و لذت عالی نیز کم و بیش ناظر به بحث کنونی ماست. وی به منظور فهم چیستی خوبی و بدی معتقد بود پاره‌ای لذات عالی هم وجود دارد که به عنوان مثال می‌توان از خوبی، دوستی، عشق، محبت و آگاهی یاد کرد. در هر صورت، تعبیر لذت، متناظر با بحث ما نیست؛ هر چند مُلهم از آن است. اما خود عالی، چیست؟ خود عالی در نگاه روانشناختی یا من‌روانشناسانه، هنگامی مطرح می‌شود که فرد به خودش نظر دارد اما توجه او در این حالت، معطوف به نیازهای متعارف نیست. بلکه در ساعاتی از شبانه روز یا ساعاتی از ماه و در مورد برخی از افراد، حتی ساعاتی از سال، فرد به اموری چون مرگ، زوال، عشق، آگاهی، معنای زندگی و سایر اموری که ناظر بر حاجات عالیّه انسان است می‌اندیشد. این هم‌گونه‌ای مواجهه با خویشتن و تعامل با محیط اطراف است که آن را خود عالی یا تعامل با جهان پیرامون مبتنی بر خود عالی می‌نامیم.

با این وصف، توجه هر یک از ما در پاره‌ای از ساعات شبانه‌روز، به تعبیر جان استوارت میل و جرمی بنتام، ناظر به یک سنخ از لذات است و به اموری چون خوردن و خوابیدن و گشنی کردن معطوفیم. در پاره‌ای از اوقات کسی (منی) که در حصار تن است و از کالبد خویش بیرون نیامده است، به اموری چون خوردن و خوابیدن به طور کلی اموری که صبغه این‌جایی - اکنونی - انضمامی دارد، می‌اندیشد. نگاه پسینی، تجربی، تاریخی به انسان و روند بروز و ظهورش در طول تاریخ، چنین نگاهی است. مادامی که انسان کرانمند و تخته‌بند زمان و مکان است، این حیثیت را هم دارد. این ابیات از مثنوی نیز شاید ناظر بر همین خصلت تو بر توی انسان باشد:

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 گفته است آن نهان
نه توگویی هم به گوش خویشتن	نه من و نه غیر من ای هم تو من
تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق	بلک گردونی و دریای عمیق ^۶

البته، بیت آخر ناظر به من متافیزیکی است که بعداً به آن خواهیم پرداخت. اما در مجموع به نظر می‌رسد که سخن مولانا در این جا ناظر بر تو بر تویی انسان است و این معنا را که «من» ساحات گوناگون دارد، مورد توجه قرار می‌دهد و از آن پرده برمی‌دارد. اینکه مولانا می‌گوید:

زین دو هزاران من و ما ای عجباً من چه مانم!
گوش بده عربده را دست منه بر دهنم،

نیز ناظر به همین تطور احوال «من» است؛ منی که تخته‌بند زمان و مکان است و اصناف تمایلات و ایده‌ها و آرزوها و امیال دارد و گاه به امور روزمره و گاه به امور متعالی چون معنای زندگی می‌اندیشد. به هر حال، از این دو هزاران من و ما، پاره‌ای از من و ماها، من و ماهایی هستند که رو به نیازهای ثانویه یا عالی بشریت دارند.

در این میان، مقوله‌ای چون فنا همواره مطمح نظر آدمی بوده است و آدمیان تمنای پایدارشدن یا به تعبیری تمنای زندگی ابدی را در سر می‌پروراندند؛ در حالی که می‌دانند سرنوشتی جز زوال، در انتظار آنها نیست. حتی این امر که انسان‌های متدین به جهان‌های دیگری هم باور دارند، در اصل مسأله خللی وارد نمی‌سازد. ما موجودات مانایی نیستیم و این نکته‌ای است که وقتی تخته‌بند زمان و مکان هستیم و به امور روزمره می‌اندیشیم یا مشغول برآوردن حاجات و نیازهای خود دانی هستیم، شاید چندان مورد توجهمان نباشد؛ هر چند عارفی چون مولانا، این زوال و میرایی را با مانایی تعویض می‌کند یا به تعبیری معتقد است که در پس پشت این میرایی، نوعی مانایی در پیش است:

روزها گر رفت، گو رو باک نیست
تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست

اما به هر حال اندیشیدن به این مقوله، اندیشیدن به وجه تراژیک زندگی محسوب می‌شود، چرا که آدمی می‌داند که روزی باید در خاک فرو رود. به تعبیر خیام: از خاک برآمدیم و بر باد شدیم.

خود یا من روانشناختی از نظر عارفی چون مولانا، دقیقاً به همین معناست. مولانا توصیه می‌کند که این من را از اموری که غیر من هستند یا از اصناف زوائد و کثی‌ها بیبراییم؛ چراکه ما یک من من‌تر داریم:

دردو چشم من نشین ای آنکه از من‌تری
تا قمر را وا نمایم کز قمر گلشن‌تری

این توصیه ناظر بر زنگارزدایی از وجود آدمی است و مراد این است که مادامی که هوشیار و تخته‌بند زمان و مکانیم و با من روانشناختی سر و کار داریم، باید، این من روانشناختی را از اصناف رذائل بزدایم.

آینه ات دانی چرا غماز نیست
زانکه زنگار از رخس ممتاز نیست

پس اگر زنگارزدایی صورت نگیرد، این من بروز نمی‌کند. من تجربی، همچون آینه‌ای است که زنگار دارد؛ به اعتقاد عرفا باید آینه دل را صیقل زد تا حقیقت آینه‌صفت، در این دل صیقل داده شده، بازتابیده شود. پس من روانشناختی که

شایسته است نسبت به آن هوشیار باشیم و قدر آن را بدانیم و متفطن به شئون مختلف آن باشیم، باید از اصناف زنگارها زدوده شود.

در مجموع، منِ روانشناختی، منِ کرانمندی است که ساحات گوناگون دارد و معطوف به امور گوناگون است؛ یعنی هم به امور متعارف زندگی توجه دارد و هم در پاره‌ای از موارد متوجه اموری است که از سرشت سوزناک زندگی پرده برمی‌گیرد. اینکه مولانا می‌گفت:

در زمین مردمان خانه مکن کار خود کن کار بیگانه مکن

ناظر به همین تلقی از من است. منی که علی‌الاصول ممکن است آغشته به کژی‌ها، پلشتی‌ها و زنگارها شود و احیاناً از مسیر صواب خارج شود.

من سوم به نظر می‌آید همان منی است که از منِ روانشناختی یا از همان منی که در حصار خود واقع است، آغاز می‌کند و از این حصارها به در می‌آید و به soul یا روح یا امر نامتعین و نامتشخص پیوند و گره می‌خورد. در منظومه عرفا، این امر نیز من نامیده شده، اما منی که مبادی و مبانی آن، من تجربی است اما از آن فراتر می‌رود و به یک امر بیکران و بی‌نهایت اتصال می‌یابد. به نظر می‌آید در منظومه کسی چون مولانا، غایت قصوای سلوک رسیدن به این تلقی از من است.

دزدیده چون جان می‌روی اندر میان جان من سرو خرامان منی رونق بُستان من
از لطف تو چون جان شدم وز خویشتن پنهان شدم ای هست تو پنهان شده در هستی پنهان من

نکته مندرج در این ابیات، این است که ما جانی داریم و جانِ جانانی که دزدیده در جان ما حرکت می‌کند. این جانِ جان، نمادی از بیکرانگی است. خطاب مولانا در این ابیات، ناظر به امر بی‌صورت یا همان مقوله‌ای است که شخص را به بی‌کرانگی و بی‌نهایت متصل می‌کند و من را از من بودن می‌ستاند؛ زیرا هنگامی که در فارسی می‌گوییم من، متعلق این "من" امر کرانمند است. من تا هنگامی که در حصار خویشتم، "من" هستم و مرز من، دیگری است؛ این خصوصیت همه ما است؛ ما همه کرانمندیم. حال اگر در یک سیاق، "من" کرانه‌های خود را از دست بدهد، دیگر نمی‌توان درباره آن، همچون سابق سخن گفت. با این وصف، جانی داریم و یک جانِ جانی که دزدیده و نرم‌نرمک در ما حرکت می‌کند؛ چنان‌که گویی ما را احاطه می‌کند و در بر می‌گیرد. تعابیر «احاطه کردن» یا به قول سپهری «دچار شدن»، تعابیر مهمی برای فهم منظومه عرفا محسوب می‌شوند. اما چگونه ممکن است کسی در بر گرفته شود یا کاملاً احساس کند که دیگری او را در بر گرفته است؟ مولانا به منظور شرح این موضوع، تمثیل آهو و شیر را به کار برده است. به تعبیر وی، هنگامی که آهوئی در مصاف با شیر قرار می‌گیرد، هستی‌اش در هستی او روپوش می‌شود:

پیش شیری آهوئی بیهوش شد

هستی اش در هست او روپوش شد^۷

مضمون بیت این است که آهو چنان در مغناطیس عظمت شیر قرار می‌گیرد که گویی از خود چیزی ندارد. هنگامی که شیر قوی‌هیکل و تنومندی در آستانه پاره پاره کردن آهوست، تمام وجود او را ترس احاطه می‌کند یا، به تعبیر مولانا، هستی او در هستی شیر روپوش می‌شود؛ چنان که گویی هیچ تشخص و تعینی از او باقی نمی‌ماند. پس تمام هستی آهوئی که در مصاف شیر قرار می‌گیرد و دچار ترس می‌شود، از بین می‌رود و گویی هستی او در هستی شیر مستحیل می‌شود.

در این سنخ از مواجهات که عرفا از آن سخن گفته‌اند، منی که تا کنون تحت عنوان من روانشناختی از آن سخن گفتیم، در مصاف با امر بیکران، مرزهایش درنوردیده می‌شود؛ همچون حبابی که مرزهایی دارد و هنگامی که هوای بیشتری به درون آن برود، می‌ترکد و از بین می‌رود و مرزی برای آن بر جای نمی‌ماند. توجه داشته باشیم که مفهوم مرز اهمیت زیادی دارد چون به لحاظ انتولوژیک، توسط مرزها می‌توان امور را از یکدیگر تشخیص داد. در زبان هم، همین حالت برقرار است و یکی از کارکردهای مفاهیم تعیین بخشیدن به مرزهاست. مثلاً هدف از کاربرد واژه صندلی این است که مصادیق صندلی را از غیر صندلی جدا کنیم. به عبارت دیگر، دایره مصادیق صندلی در عالم خارج حدود و ثغوری دارد و از آن حد به بعد، ما با غیر صندلی مواجهیم. به طور کلی، معرفت ما ارتباط وثیقی با حد و مرزها دارد و از بین رفتن مرزها، به معنای رخت بر بستن حدودی است که قوای فاهمه و ناطقه ما را میدد می‌رسانند. با این وصف، من متافیزیکی نیز ناظر به همین تجربه است و هنگامی درمی‌رسد که در تجربه مواجهه با امر بیکران، حالتی روی می‌دهد که گویی مرزها در حال گسستن و درهم فرورفتند.

در مقام تمثیل، می‌توانیم خود را در کنار ساحل دریا، در حالت درازکشیده و خوابیده تصور کنیم. در این حالت، آب آرام آرام جلو می‌آید و بدون آنکه متوجه باشیم، ما را در بر می‌گیرد. بطوریکه اگر ناگهان از خواب بیدار شویم، متوجه می‌شویم که تمام بدنمان در دریاست و آب تمام جسم‌مان را فرا گرفته است. «دزدیده چون جان رفتن»، حالتی مشابه این تمثیل است. پس از آن مولوی می‌گوید:

تا آمدی اندر برَم، شد کفر و ایمان چاکرم
ای دیدن تو دین من وی روی تو ایمان من
بی‌پا و سر کردی مرا بی‌خواب و خور کردی مرا
سرمست و خندان اندر آ ای یوسف کنعان من
و نیز این بیت که مضمون بلندی دارد:
از لطف تو چون جان شدم وز خویشتن پنهان شدم
ای هست تو پنهان شده در هستی پنهان من

وقتی شخص به مصاف امر بی‌کراں می‌رود یا آن تجربه را از سر می‌گذرانند، گویی از خود نیز پنهان می‌شود. به عبارت دیگر، آن کرانه‌های خویشتن که وجه تمایز او با دیگری بود، دریده می‌شود و مرزها رخت بر می‌بندد و گویی

۷. مثنوی؛ ۳/۳۶۷۵.

او (من) از خویشتن نیز جدا یا پنهان می‌شود. باید توجه داشت که در این حالت به سمت و سویی حرکت می‌کنیم که تشخیص و تعین میسوزد و به ساحت soul یا روح پا می‌گذاریم.

در غزل سومی که در ابتدا آورده شد، شاید به یک معنا، آنچه تاکنون مطرح کرده‌ایم مشخص‌تر باشد. بیت نخست، ناظر به زمانی است که شخص، در حال از سر گذراندن تجربه‌ی اتصال به امر بیکران است؛ به طوری که حتی درک او از خود نیز در حال تغییر است. این حالت، همان سوختن کرانه‌هاست که گویی شخص رفته‌رفته بدان متفطن می‌شود:

گفتی اسرار در میان آور کو میان اندرین میان که منم

تخاطب هنگامی معنا دارد که "میانی" در کار باشد. اما در این حالت که تشخیص و تعین از میان رخت بر بسته، دیگر میانی وجود ندارد و فرد به بحر بیکران تبدیل شده است. در پاسخ به این پرسش که منی که یک موجود کرانمند است، چگونه به یک امر بیکران تبدیل می‌شود، باید گفت که وقتی کرانه‌ها از میان رخت برمی‌بندد و فرد به امر بیکران متصل می‌شود، دیگر نمی‌تواند خود را از آن جدا سازد و حدود و ثغور خویش را معین سازد. از این رو، اعلام می‌کند که او هم به بحر بیکران بدل شده است. تا پیش از وقوع این حالت، شخص خود را مستحیل در امر بیکران نمی‌انگارد، چراکه فردی است با مرزها و حدود و ثغور مشخص.

پس عدم گردهم چون ارغنون گویدم که انا الیه راجعون^۸

پیش از این گفتیم که به عقیده‌ی عرفا، عالم عدم عالمی است که پس از عالم ماده درمی‌رسد و به معنای هیچ و پوچ نیست؛ در این حالت، شخص به یک ساحت از ساحات وجودی می‌پیوندد. گفتیم که به عقیده‌ی عرفا، ما با سه عالم تن، خیال و عدم مواجهیم:

من شدم عربان ز تن او از خیال می‌خرامم در نهایت الوصال^۹

یا در جای دیگری می‌گوید: چون خیالی از خیالات توأم.
در عالم تن، ماده و صورت داریم که با ما هم هستند. مثلاً یک کتاب هم ماده یعنی کاغذ دارد و هم صورت. اما عالم خیال، عالمی است که در آن ماده نیست اما صورت هست. مانند خوابهایی که می‌بینیم. در خواب ممکن است، مسیر دو شهر را طی چند ثانیه هم بتوان طی کرد و یا از دیوار عبور کرد. علت آن این است که در پدیده‌ی خواب صورت داریم اما ماده نداریم. چنانچه بخواهیم در این جهان، یعنی، عالم کون و فساد، از دیوار عبور کنیم، این امر شدنی

۸. مثنوی؛ ۳/۳۹۰۵.

۹. مثنوی؛ ۶/۴۶۱۸.

نیست؛ چون با ماده مواجهیم و به دیوار برخورد می‌کنیم. به هر حال، ما فعال مایشاء نیستیم و به دلیل اصناف قیودی که داریم، قادر به انجام هر کاری نیستیم. مطابق با آموزه‌های عرفا، عالم عدم، عالمی است که در آن نه ماده هست نه صورت. البته این امر به معنای نیستی و پوچی نیست، بلکه متضمن گذرکردن از اضداد است. عالم کون و فساد مشتمل بر اصناف دوگانه‌ها، چون غم و شادی، فقر و غنا، بلندی و پستی، سود و زیان و ... است. این عالم را به این دلیل کون و فساد نامیده‌اند که در آن، این دوگانه‌ها به طور دائم در تراحم با یکدیگر هستند و تأثیر و تأثر آن‌ها بر یکدیگر، جهان ما را می‌سازد. اما مطابق با این نگاه عرفانی، مرتبه‌ای هم وجود دارد که ما از دوگانه‌ها، فراتر می‌رویم.

هر کبوتر می‌پرد در مذهبی
وین کبوتر جانب بی جانبی
ما نه مرغان هوا نه خانگی
دانه ما دانه بی‌دانگی^{۱۰}

علاوه بر دوگانه‌هایی که بر شمردیم می‌توان از دوگانه کفر و ایمان هم یاد کرد که یکی از مقومات این عالم است. به هر حال، یکی از مشخصات عالم کون و فساد این است که پر از اضداد است. توجه به مفهوم رقابت نیز در این جا حائز اهمیت است. اینکه در نزاع‌های انتخاباتی یا ورزشی، عده‌ای برنده می‌شوند و عده‌ای بازنده، حاکی از این امر است که وقوع همزمان هر دو امر امکان‌پذیر نیست. اساساً یک مسابقه حساس بدون برنده، شدنی نیست و لطف آن به همین است. هر چند اموری از این دست به عقیده عرفا، در کنه خود، غفلتی بیش نیست. البته پذیرفتن باخت‌ها یا وجه منفی و تلخ اضداد دشوار است و افراد همیشه به وجه دیگر متمایلند و از امور تراژیک می‌گزینند. مثلاً مایل به دیدن مرگ یا غم و ناداری نیستند و این قبیل امور برایشان خوشایند نیست. اما در هر حال، این امور از مقومات این عالم محسوب می‌شوند و اگر وجود نداشتند، بسیاری از مسائل هم در زندگی پیش نمی‌آمد. مثلاً، اختلاف طبقاتی هم از مشخصات این عالم است، عده‌ای فقیرند و عده‌ای غنی و این امر رفع شدنی نیست؛ دیدیم که حتی سوسیالیست‌ها و مارکسیست‌ها هم که خواهان چنین امری بودند، در این زمینه توفیق چشمگیری نداشتند. وجود فقر و غنا و ظلم و عدل در این عالم امری محرز است و بخشی از عالم محسوب می‌شود. به هر حال تا ظلمی نباشد، عدالتی دیده نمی‌شود. از میان ساحات سه‌گانه‌ای که بر شمردیم، ساحت عدم، ساحتی است که شخص از این دوگانه‌ها فارغ شده و در واقع به مرتبه‌ای رسیده که نه دچار سود می‌شود و نه زیان:

فارغ از سودم و زیان چو عدم
طرفه بی سود و بی زیان که منم

پس از آن می‌گوید:
گفتم ای جان تو عین مایی
گفت عین چبود در این عیان که منم

۱۰. مثنوی ۳۵۲/۵-۳۵۱.

هنگامی می‌توان گفت که چیزی عین یا شبیه چیز دیگر است که از دو امر مستقل سخن به میان آید. مثلاً می‌گوییم این کتاب عین آن کتاب است و مانند آن. در این حال این پرسش معنا دارد که آیا این کتاب عین آن کتاب هست یا خیر. در پاسخ نیز می‌توان شباهت‌ها و تفاوت‌های آن دو را برشمرد. پس "عین" و "عینیت" هنگامی معنا می‌یابد که دو مقوله‌ای که از آن سخن به میان می‌آوریم، مستقل از یکدیگر باشند و به تعبیر فلاسفه، تعین انتولوژیک جدا از هم داشته باشند. اما هنگامی که مرزها در هم فرو می‌رود و من متافیزیکی ظهور می‌یابد، این پرسش، پرسش بی‌معنایی خواهد بود؛ زیرا کرانه‌ها از میان رخت برمی‌بندد و تجربه استحاله و اندک‌اکی در فرد صورت می‌گیرد و به ساحت soul نزدیک می‌شود و به سمت امر غیر متشخص می‌رود که یکسان و در عین حال بیگانه است.

گفتم اندر زبان چو در نامند اینت! گویای بی‌زبان که منم

در این حال، شخص دچار خاموشی و سکوت دلالت‌شناختی می‌شود؛ به این معنا که وقتی عارف از حالت مدهوشی به هوشیاری می‌رسد، نمی‌تواند کما هو حقه ناظر به آن حقیقت بیکران سخن بگوید.

می‌شدم در فنا چو مَه بی‌پا اینت بی‌پای پا دوان که منم

این بیت نیز ناظر به همان تجربه از میان رخت بر بستن تشخص و تعین و کرانمندی است.

بانگ آمد چه می‌دوی بنگر در چنین ظاهر نهان که منم

تعبیر ظاهر نهان، طنین قرآنی هم دارد. در قرآن آمده است که هو الاول و الآخر الظاهر و الباطن. شاید تعبیر ظاهر نهان در این بیت اشاره‌ای هم به این آیه از قرآن داشته باشد. به هر حال به امری اشاره دارد که توأمان هم ظاهر است و هم نهان؛ هم کرانمند و هم بیکران؛ هم سوژکتیو است و هم ابژکتیو.

در مجموع، با تمسک جستن به سه غزلی که در این بخش آورده شد، می‌توان گفت که مولانا درباره دو تلقی از من سخن گفته است. پاره‌ای از مواقع، درباره من روانشناختی یا خودی که می‌تواند آغشته به اصناف رذائل و فضائل باشد، سخن گفته و توصیه به زنگارزدایی کرده است که بحث‌های روانشناختی جدید هم می‌تواند متناسب و متلائم با آن باشد. من روانشناختی در میان همه ما مشترک است. این "من" گاهی احساس ابتهاج و گشادگی می‌کند و گاهی هم غمگین است و سرزمین وجود او سرد و زمستانی و فسرده است.

اما یک معنای دیگر از من هم قابل طرح است و آن من متافیزیکی است؛ منی که کرانه‌های آن می‌سوزد و بدل به دریا می‌گردد. به تعبیر دقیق‌تر، همان منی است که از سویه‌های کرانمند آغاز می‌کند و به یک روح یا امر بیکران ختم می‌شود که به عقیده عرفا غایت قصوای سلوک است. هر چند مدلول این سخن، آن نیست که اگر کسی قادر به رسیدن به این مرحله نیست مرحله پایین را رها کند، بلکه هر دو را باید پاس داشت. مادامی که ملتفت و متفطن به کرانمندی

خود هستیم، باید پاس آن خود را بداریم و آن "من" را مدّ نظر قرار دهیم و به زنگارزدایی و غم‌نخوردن و اموری از این دست همت گماریم؛ اما هنگامی که از کرانمندی عبور می‌کنیم، مقام مدهوشی درمی‌رسد که درباره آن نمی‌توان سخن چندانی گفت، چرا که کمیت زبان در آنجا لنگ می‌شود

من چه گویم یک رگم هوشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست^{۱۱}

عموم مباحثی که درباره "من" صورت می‌گیرد، یا صبغه استعلایی دارد؛ یا صبغه متافیزیکی و عرفانی و یا صبغه تجربی و روانشناختی. هنگامی که به فعالیتی روانکاوانه همت می‌گماریم، یا به یک فعالیت تجربی یا عرفانی و یا فلسفی می‌اندیشیم، می‌توان گفت که به مقوله "من" از جوانب گوناگون پرداخته‌ایم.

زیستن معنوی در جهان جدید، متضمن پرداختن به من متافیزیکی و من تجربی به نحو توأمان است. یعنی فرد باید من روانشناختی و مؤلفه‌های آنرا خوب بشناسد تا دریابد که با چه اموری باصطلاح گرم می‌شود و وقتش خوش می‌گردد. این امر متضمن واکاوی خویشتن، شناخت تیپولوژی و حرکت کردن به سمت کمال لایق خویش است. هنگامیکه مولوی می‌گوید:

آن نفسی که با خودی همچو خزان فسرده‌ای وان نفسی که بی‌خودی دی چو بهار آیدت^{۱۲}

باخودی و بی‌خودی در معنای روانشناختی، به معنای خالی‌شدن از این‌گونه خودپرستی‌هاست. این سخن صحیح است، اما دامنه بحث بیش از این است. به طوری که می‌توان گفت مولانا معنایی انتولوژیک هم از مفهوم بی‌خودی در این بیت مراد می‌کند.

آن نفسی که با خودی بسته ابر غصه‌ای و آن نفسی که بی‌خودی مه به کنار آیدت^{۱۳}

این بیت نیز در گام نخست متضمن معنایی روانشناختی است؛ یعنی خودخواهی و خودشیفتگی معنا و مصداق اتم و اکمل با خودی است. کسی که به این معنا باخود است، ملول است و مرتکب ردائل اخلاقی چندی نیز میشود. اما هنگامی که مولانا از بی‌خودی در مقابل باخودی سخن می‌گوید، قصه بدین‌جا ختم نمی‌شود. مولانا از این‌جا آغاز می‌کند اما مراتب دیگری را هم در می‌نوردد و آن مرتبه بالاتر، مرتبه‌ای است که شخص می‌کوشد تا جایی که ممکن است، جمیع اوصافی را که قوام‌بخش من بودن و تشخیص و تعین او هستند، به کناری نهد. اما بی‌خودی در کجا صورت می‌گیرد؟ هنگامی که شخص، بیشتر به اموری که ناظر به خود عالی اوست، بپردازد و مطابق با تلقی عرفا، به

۱۱. مثنوی؛ ۱/۱۳۰.

۱۲. مولوی؛ گزیده دیوان شمس؛ غزل ۵۲.

۱۳. همان.

میزانی که سالک بتواند غیر را بزدايد و عرصه را برای وارد شدن امر بیکران و یکی شدن با آن خالی کند، می توان گفت که برای رسیدن به مقام بی خودی آماده تر و کامیاب تر است. پس شرط اول قدم این است که شخص بیش از آنک به خود دانی بیندیشد، معطوف به خود عالی باشد. اینچنین است که سالک رفته رفته آماده می شود برای عبور از من تجربی و به سر وقت من عرفانی و متافیزیکی رفتن و خود را با ابدیت و امر بیکران یکی دیدن و انگاشتن. همان که سپهری می گفت: برویم و ابدیت را زمزمه کنیم.

به میزانی که شخص در آغوش ابدیت غوطه می خورد و فارغ از خود دانی است و در اندیشه خود عالی و مستحیل شدن در ابدیت، به غایت قصوای سلوک نزدیک تر است.