



## مقاله پژوهشی

عابدین درویش‌پور<sup>۱</sup>

مهرداد امیری<sup>۲</sup>

خوانشی بر کیفیت طی الارض در نگاه عرفانی مولوی\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۸

## چکیده

عرفان یک جریان معرفتی مبتنی بر شهود و برخاسته از تهذیب نفس است که مبانی نظری آن در متون دینی و آثار عرفانی و ادبی تجلی یافته است. مسئله طی الارض در عرفان به عنوان یکی از اقتضانات برخاسته از مراتب کشف صوری در راستای تجلی اسماء و صفات الهی تحلیل و ارزیابی شده است. مراحل کمال آدمی از نگاه مولوی براساس تحول و تبدیل وجود انسان از نقص به سوی کمال نامنتهای شکل می‌گیرد. این تبدیل و تحول، افزون بر تأثیر باطنی، در کالبد جسم مادی او نیز اثر گذار است. از این رو از دید مولوی کیفیت طی الارض در این حوزه قابل تبیین می‌باشد. بر این اساس، باطن انبیاء و اولیاء الهی دارای صفات و قابلیت‌های خاصی است که جسم آنان را از دیگر افراد متمایز می‌کند و با توجه به تکامل و تعالی جسم در اثر سیر و سلوک، زمینه لازم برای پذیرش کراماتی همچون طی الارض را فراهم می‌کند. در این جستار پس از بررسی مفهوم طی الارض و مبانی طرح این مسئله در نگاه مولوی، به تشریح و تبیین کیفیت تحقق آن می‌پردازیم.

**واژگان کلیدی:** مولوی، طی الارض، اسماء الهی، تکامل جسم.

darvishpour.a@lu.ac.ir

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه لرستان (نویسنده مسئول)

amiri.m@lu.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه لرستان



## مقدمه

مسئله نفس و بدن که جلوه ای روشن از ارتباط میان مجرد و ماده است، از جمله مسائل مهم مطرح در تمام مکاتب دینی به شمار آمده و منشاء شکل‌گیری مباحث متعددی در فلسفه و عرفان شده است. براین اساس نفس ناطقه انسان، ذاتا از سنخ مجردات است و پیوند نفس با بدن و علائق مادی و اشتغالات نفسانی، حجاب و مانع او از اتصال به عالم مجردات می‌گردد. هرگاه حجاب مادیات از نفس و عالم مجردات برداشته شود و به مبادی عالیته متصل گردد، صوری که در عالم مجردات موجود هستند در نفس انسانی نقش می‌بندد و به هر نسبت که حجاب‌ها بیشتر از میان برداشته شود، نقش‌ها روشن‌تر و صاف‌تر خواهد بود (همایی، ۱۳۶۷: ۹۲-۹۱). یکی از فروعات پذیرش این دیدگاه که ذیل کیفیت ارتباط نفس و بدن مطرح می‌شود، مسئله طی الارض است که در تفکرات عرفانی بسیاری از عرفا جلوه‌گری می‌کند. (امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۲۳۴) تلاش فلاسفه در تبیین امور خارق‌العاده‌ای همچون طی الارض، بیشتر به بررسی کارکرد قوای نفس معطوف شده و با این رویکرد به اثبات ارتباط میان معجزات انبیا با قانون علیت پرداخته‌اند. (همایی، همان: ص ۱۰۴) در این میان، عرفاء و محققان عرفان نظری به این مسئله عمیق‌تر نگریده‌اند و بر اساس آموزه‌های عرفان اسلامی - که برگرفته از متون دینی و شهودات آن‌هاست - به تبیین کیفیت تحقق طی الارض پرداخته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۱۳)

نوشتار حاضر در پی تبیین چگونگی تحقق طی الارض از نگاه عرفانی مولوی است؛ از این رو پس از بیان کوتاهی درباره معنا و مفهوم طی الارض و مبانی اثرگذار عرفانی در پذیرش آن، به‌طور خاص به بررسی دیدگاه مولوی در این‌باره می‌پردازیم.

## ۱. طی الارض در نگاه مولوی

### ۱-۱. مفهوم شناسی طی الارض

واژه «طی» در لغت به معنای گذر لحظه‌ای، دفعه‌ای و کوتاه آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ق ۵۳۳) و در لغت‌نامه دهخدا نیز طی الارض به نوعی کرامت تعریف شده که در آن به جای گام برداشتن فرد بر روی زمین، زمین به تندی پیچیده شده و شخص در مدت کوتاهی به مقصد (هر چند دور) خویش می‌رسد (دهخدا، واژه طی الارض)



برخی نیز گفته‌اند طی الارض نوعی دورنوردی است که در آن فاعل با اتکا به اراده خویش، بدون حرکت، از مکانی به مکان دیگر منتقل می‌شود (حسینی تهرانی، ۱۴۱۹ق: ۸۳).

در قرآن کریم نیز به حرکت سریع از مکانی به مکان دیگر اشاراتی شده است؛ از جمله در آیه نخست سوره اسراء، از سیر شبانه پیامبر ﷺ از مسجدالحرام به مسجدالاقصی سخن به میان آمده است که مفسرین معتقدند این سیر و بازگشت، بیش از یک شب طول نکشیده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۶۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۸: ۲۸۹). سوره نمل نیز از انتقال تخت ملکه سبا در کمتر از چشم به هم زدن سخن گفته است (نمل/ ۴۰-۳۸)؛ از این رو برخی ریشه طی الارض را در این داستان قرآنی می‌دانند و آن را به آصف بن برخیا، وزیر سلیمان نسبت می‌دهند. (رازی، ۱۳۷۹: ۵۵۶۹) در بعضی از تفاسیر نیز در شرح کیفیت تحقق انتقال تخت ملکه سرزمین سبا از یمن به نزد سلیمان نظرات و احتمالاتی مطرح شده است که از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: انتقال توسط ملائکه یا اجنه با اذن الهی، انتقال به سبب باد یا دخالت مستقیم خداوند و ایجاد حرکات متوالی در تخت ملکه سبا و انتقال به مکان حضرت سلیمان عليه السلام است (طبرسی، همان: ۱۶۸) در روایتی نیز از امام صادق عليه السلام نقل شده است: «خداوند آن را در همان جایگاه خودش معدوم کرده و دوباره در مجلس حضرت سلیمان اعاده نموده است» (عیاشی، ۱۳۸۰، ۳: ۳۴) ابن عربی مقوله طی الارض را با توجه به تبیینی که از ظهور مظاهر هستی در دو قوس نزول و صعود الهی ارائه می‌دهد، تبیین می‌کند و آن را از نوع اقتضانات و تصرفات برخاسته از انواع کشف صوری می‌داند (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۵۳-۱۵۴). ابن سینا نیز مدعی است در طی الارض، نفس کامله می‌تواند بدن خود را در مکانی از امکانه قبض نموده و در مکانی دیگر (دور یا نزدیک) بسط نماید و بدیهی است که باید میان این قبض و بسط زمانی، متخلخل نباشد (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳۰).

## ۱-۲. ضرورت یگانگی نفس و بدن در تبیین طی الارض

از نگاه عرفانی، فلسفه وجودی ارتباط و یگانگی نفس و بدن، ظهور کمالات ذاتی نفس و به فعلیت رساندن آن است تا از طریق بدن و ظهور قوای نفس در آن، شرایط استکمال وجودی اش مهیا شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۰۰) در واقع، اتحاد و یگانگی نفس و بدن، پیش فرض بسیاری از مسائل کلیدی در انسان‌شناسی عرفانی مولوی است و یکی



از ضروریات تبیین کیفیت طی الارض در نگاه مولوی به شمار می‌آید. ایشان این اتحاد و یگانگی را در قالب تمثیلات و عباراتی شیوا بیان داشته است که در ادامه به برخی از مهمترین آن‌ها اشاره می‌شود.

### ۱-۲-۱. امتزاج معنوی

امتزاج جایی است که یک عنصر به نحوی در عناصر دیگر ترکیب شود که از برآیند انفعالات میان آن‌ها کیفیتی جدیدی، حاصل آید که هیچ کدام کیفیت عناصر قبلی را به تنهایی ندارد (عبودیت، ۱۳۸۷: ۱۳۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۲-۳۳). در نگاه عرفانی، انسان حاصل امتزاج معنوی نفس و بدن است (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۲۲۷) و در نتیجه، جان آدمی در جسمش، ترکیب امتزاجی داشته و همچون کره‌ای است که در دوغ پنهان می‌باشد و تهذیب نفس راهی برای یافتن آن است (شهیدی، ۱۳۷۶، ۸: ۴۳۹)

هم‌چو طعم روغن اندر طعم دوغ	جوهر صدقت خفی شد در دروغ
راستت آن جان ربانی بود	آن دروغت این تن فانی بود
روغن جان اندر وفانی و لاش	سال‌ها این دوغ تن پیدا و فاش
(مولوی، ۱۳۸۲، ۴: ۳۰۳۱-۳۰۲۹)	

### ۱-۲-۲. احدیت

انسان به عنوان اشرف مخلوقات، مظهر جامع احدیت اسم الله است (جامی، ۱۳۷۰: ۹۴). همان طور که اسم الله، در عین وحدت، جامع جمیع اسماء و صفات الهی است، انسان کامل نیز در میان مخلوقات خداوند متعال، نسخه کامل وجودی می‌باشد که جامع جمیع مراتب وجود نام گرفته است. (عفیفی، ۱۳۶۶: ۱۲۰) این مقام احدیت جمع، تنها با یگانگی میان روح و بدن، در واحد انسانی تبیین می‌گردد و معجزات انبیا و کرامات اولیا از برکت این اسم اعظم، مفتاح همه مشکلات است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۶۶)

کان فسون و اسم اعظم را که من  
بر کر و بر کور خواندم شد حسن

(مولوی، ۱۳۸۲، ۲: ۱۴۲)



بنابراین مقام احدیت در عارف با یگانگی نفس و بدن و انقطاع از غیر خدا حاصل می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۵۹) که در این صورت، سالک در وحدانیت حق تعالی فانی گشته و کلید تمام درها می‌شود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۵۹)

### ۱-۲-۳. جانشینی

مقام خلیفه‌اللهی انسان که قرآن از آن پرده برداشته (بقره/ ۳۱) نوعی خلافت تکوینی است نه امری اعتباری و قراردادی؛ زیرا جامعیت اسما و صفات خداوند متعال، او را شایسته مقام خلافت الهی کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۲: ۲۶۴) و رمز استحقاق انسان برای تصدی این مقام خلافت الهی، هم‌سویی و اتحاد میان بدن و نفس وی است، که حق تعالی فیض را متناسب با هر یک از جنبه‌های ظاهری و باطنی به او اعطا می‌کند. (همان: ۲۶۸)

تا بود شاهیش را آینه‌ای	پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای
وانگه از ظلمت ضدش بنهاد او	بس صفای بی حدودش داد او
(مولوی، ۱۳۸۲، ۳: ۲۱۵۵-۲۱۵۴)	

بنابراین مقام جانشینی خداوند که محصول آن فنا در خالق و آراسته شدن به صفات و اسماء الهی است با یگانگی و اتحاد نفس و بدن محقق می‌گردد. (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۲۱۶) زیرا اگر جهت بدنی و جسمانی از حقیقت انسانی خارج باشد، شرط لازم خلافت - که همان مناسبت خلیفه با مخلوقات و مستخلف‌علیهم باشد - منتفی خواهد شد. «إنما جعل الخلافة للمجموع لأنه بالنشأة الروحانية آخذ من الله، و بالنشأة الجسمانية مُبَلَّغٌ إلى الخلق، و بالمجموع تتم دولته و تکمل مرتبته» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۱).

### ۱-۲-۴. روح سازنده

روح و جسم با وجود تمام تفاوت‌ها و اختلاف در کیفیت‌شان، ارتباطی تنگاتنگ و متقابل دارند و روح، بدن ما را می‌سازد. مولوی معتقد است جان آدمیان مانند زنبوران و بدن آن‌ها همانند موم است، زنبور با الهام از پروردگار، موم را خانه‌خانه کرده و آن را پر از عسل می‌کند، روح ما نیز به اذن خدا، بدن‌های ما را می‌سازد و هر روح، کالبد خود را به اقتضای استعدادش از عسل علم و معرفت پر می‌کند (اکبرآبادی، ۱۳۸۷: ۱۸۳).



ما چو زنبوریم و قالب ها چو موم      خانه خانه کرده قالب را، چو موم  
(مولوی، ۱۳۸۲، ۳: ۵۷۰)

### ۱-۳. کیفیت طی الارض

طی الارض در نگاه مولوی را می توان از رهگذر تهذیب و تزکیه نفس و تأثیر متقابل روح و بدن توجیه و تبیین نمود. در واقع از نگاه عرفانی مولانا، نفس، استعداد و فاعلیتی فراتر از جسم مادی دارد (شهیدی، ۱۳۷۶: ۵۹). در سایه تهذیب نفس و ایجاد اتحاد و هماهنگی میان ظاهر و باطن، مغایرت ظاهری میان نفس و بدن از بین می رود. (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۱۱)

آنچه می ماند کنی دفنش تو زود      اینچنین زشتی بدان چون گشته بود  
جان چوبی این جیفه بنماید جمال      من نتانم گفتم لطف آن وصال  
تا که این ترکیبها را برد در مرغ      هر جزوی به اصل خود پرت  
(مولوی، ۱۳۸۲، ۱: ۳۸۴-۳۸۷)

در واقع، عارف با رام کردن نفس، کراماتی همانند طی الارض را از رهگذر تزکیه نفس و ایجاد تعادل و هماهنگی در ابعاد ظاهری و باطنی نفس و بدن ممکن می کند. بر این اساس، جهت تصفیه درون و صیقل جان، باید جسم را نیز به ریاضت کشاند تا تزکیه نفس و ریاضت جسم، همزمان زمینه ساز کمالاتی مانند طی الارض را فراهم آورد (شهیدی، ۱۳۷۶: ۴۱۳)

لیک تا آب از قذی خالی شدن      تنقیه شرط است در جوی بدن  
تا نماند تیرگی و خس در او      تا امین گردد نماید عکس رو  
جز گلابه در تنت کوای مقل      آب صافی کن ز گیل  
(مولوی، ۱۳۸۲، ۳: ۱۱۸۵-۱۱۸۲)



از نگاه مولوی همان طور که خداوند با قدرت و اراده لایزال خویش به کوه سینا استعداد درک و دریافت تجلی خود را می‌بخشد، به جان آدمی نیز استعدادی می‌دهد تا اسرار الهی را دریابد و با ریاضت نفس و جایگزینی صفات الهی به جایی صفات نفسانی، هستی خود را به هستی الهی مبدل نماید که در این مرتبه از تجلی، جان او از تعلق جسم و صفات جسمانی عبور می‌کند (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۱۴۶)

کوه طور اندر تجلی حلق یافت	تا که می نوشید و می را برتافت
صار دکاً منه و انشق الجبل هل	رأیتُم من جبل رقص الجمل
	(مولوی، ۱۳۸۲، ۳: ۵۳-۵۱)

در نگاه مولوی، نفس آدمی در عین کثرت در عالم ماده، دارای نوعی وحدت و یگانگی در قواست که با ریاضت نفس می‌تواند تمام جوارح و حواس ادراکی را تحت فرمان خود قرار دهد، به نحوی که تمام اعضا و جوارح او همانند آینه‌ای شفاف، حقایق الهی را نشان داده و به ادراک و شهود، مبدل شود. (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۸۲-۱۸۱)

این خیال سمع چون مبصر شود	حیز چه بود رستمی مضطر شود
جهد کن کز گوش در چشمت رَوَد	آنچه کان باطل بدست آن حق شود
جهد کن تا این خیال افزون شود	تا دلاله رهبر مجنون شود
	(مولوی، ۱۳۸۲، ۵: ۳۹۲۱-۳۹۱۹)

بنابراین تهذیب نفس و بندگی خداوند، سبب تجلی اوصاف الهی در انسان گردیده و او را از دام کثرت‌ها رها کرده، به وحدت حقه الهی می‌رساند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۴۵)

در باور مولوی، خداوند به جسم اولیا خاصیت و طبیعت روح را اعطا کرده که می‌تواند فاصله‌های بسیار طولانی را در زمانی کوتاه طی کند. (سبزواری، ۱۴۱۳، ۲: ۲۶۴)

دل به کعبه می‌رود در هر زمان	جسم طبع دل بگیرد ز امتنان
این دراز و کوتاهی مر جسم راست	چه دراز و کوتاه آنجا که خداست
چون خدا مر جسم را تبدیل کند	رفتنش بی فرسخ و بی میل کند



(مولوی، ۱۳۸۲، ۴: ۳۷۶۳-۳۷۶۰)

از این رو اولیاء الهی در اثر ریاضت و با از میان بردن آثار و عوارض جسم، سبک‌بال گشته و مسافت‌های طولانی را از برق تندتر طی می‌کنند (شهیدی، ۱۳۷۶، ۸: ۸۷). به همین جهت مولوی به حرکت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام به سوی مجمع‌البحرین اشاره کرده و می‌گوید رسیدن به مجمع‌البحرین راهی بود که در طول هفت صد سال باید طی می‌شد، اما برای آن حضرت به اندازه پیمودن پهنای یک گلیم بود.

جَبَدًا اسبجان رام پیش‌ش‌رو	نه سپس رونه حرونی را گرو
گرم رو چون جسم موسی کلیم	تا به بحریش چو پهنای گلیم
هست هفتصد ساله راه آن حقب	که بکرد او عزم در سیران حب

(مولوی، ۱۳۸۲، ۴: ۶۲۴-۶۲۱)

استاد فروزانفر با بیان اینکه این ابیات به منازل جان اشارت دارد معتقد است که در حقیقت جان سترگ و روح قوی عارفان جسم مادی را از حصار زمان و مکان رهایی بخشیده و سیر مکان را در قالب طی الارض ممکن می‌سازد (فروزانفر، ۱۳۷۹، ۲: ۵۳۷). پس همان گونه که خداوند قطره آب را به مروارید گرانها و سنگ سخت را به طلای ناب مبدل می‌کند، جسم خاکی عارفان بالله را نیز به نور و روشنائی تبدیل می‌کند که همانند نور ماه، همه جهان را تحت سلطه خود درآورد (نثری، ۱۳۷۵، ۶: ۱۷۵).

آنچنان‌که داد سنگی را هنر	تا عزیز خلق شد یعنی که زر
قطره‌ی آبی بیابد لطف حق	گوهری گردد بَرَد از زر سبق
جسم خاک است و چو حق تابیش داد	در جهان‌گیری چو مه شد اوستاد

(مولوی، ۱۳۸۲، ۳: ۳۴۹۱-۳۴۸۹)

از نگاه مولوی جسم مردان حق که قوت و غذای خود را از دیدار آفریننده‌هستی می‌گیرند، به نورالهی مبدل گشته است به حدی که از فرشتگان و روح‌القدس نیز به خداوند نزدیک‌تر می‌شوند؛ از این رو در سرآغاز دفتر سوم، خطاب به حسام‌الدین چلبی به‌عنوان یکی از مردان حق و یا ابدال آمده است:





نز عروقی کز حرارت می جهد	قوّتت از قوّت حق می زهد
نز فتیل و پنبه و روغن بود	این چراغ شمس کوروشن بود
بود از دیدار خلاق وجود	قوّت جبریل از مطبخ نبود
هم ز حق دان، نز طعام و از طبق	همچنان این قوّت ابدال حق
تا ز روح و از ملک بگذشته اند	جسمشان راهم ز نور اسرشته اند

(مولوی، ۱۳۸۲، ۳: ۱۰-۶)

جسم عارفان چون قوت ربانی به خود بگیرد، جسم ابدال هم مبدل به جان شده و در این حالت دیگر در کمند جسم گرفتار نمی گردد و کمال همنشینی جان در جسم سالک اثر گذاشته و کارهای خارق العاده ای همانند طی الارض برای وی سهل و آسان می گرد. (سبزواری، ۱۴۱۳، ۲: ۱۰)

مولوی با تبیین اثرپذیری جسم از روح معتقد است مزاج مردان خدا بر اثر مقاومت برابر تمایلات نفس، تغییر یافته و دیگر مانند مزاج افراد معمولی تابع تأثیر عناصر مادی نیست، بلکه مزاج او تابع عالم منبسطی است که در آن ترکیب راه نداشته و هستی محض است؛ از این رو بر ماده و عناصر مادی غلبه دارد.

هر مزاجی را عناصر مایه است	وین مزاجت برتر از هر پایه است
این مزاجت از جهان منبسط	وصف وحدت را کنون شد ملتقط

(مولوی، ۱۳۸۲، ۳: ۱۵-۱۵)

نیروی مردان حق، نیروی مادی نیست و مانند چشمه ای از نیروی حق است که می جوشد و همانند نیروی فرشتگان از دیدار و رابطه با خدای مهربان سرچشمه می گیرد، نه غذای مادی (افضلی، ۱۳۸۸: ۸۴) در بینش مولوی، بر اثر مجاهده با نفس، جسم نیز مبدل می شود و دارای خاصیت روح می گردد.

غفلت از تن بود چون تن روح شد	بیند او اسرار ر بی هیچ بد
چون زمین برخاست از جو فلک	نه شب و نه سایه باشد لی و لک

(مولوی، ۱۳۸۲، ۳: ۳۵۶۶-۳۵۶۷)



مولوی تأکید می‌کند در اثر تزکیه نفس، جسم دیگر تابع قوانین حاکم بر عالم طبیعت نیست. وی با استناد به روایت بر روی آب راه رفتن حضرت عیسی علیه السلام می‌افزاید، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: اگر یقین عیسی علیه السلام زیادتر بود بر هوا نیز می‌رفت، همان‌گونه که من در شب معراج بر هوا سوار شدم (یعنی بر قدرت جاذبه زمین مسلط شدم). این مطلب نشان‌گر آن است که مولوی، عروج پیامبر را عروج جسمانی و روحانی می‌داند که در آن طی الارض زمینی و معراج آسمانی همراه با هم رخ داده است (زرین‌کوب، ۱۳۷۲: ۲۳۵).

کایمینی از غرقه در آب حیات	همچو عیسی بر سرش گیرد فرات
خود هواش مرکب و مأمون بُدی	گوید احمد گر یقین افزون بُدی
در شب معراج مستصحب شدم	همچو من که بر هوا راکب شدم
(مولوی، ۱۳۸۲، ۶: ۶۷۱۴-۶۷۱۱)	

به نظر قرآن، مبدأ قابلی معراج، عبودیت سالک است (اسراء/۱) که دیگر مقامات انسان کامل نیز در پرتو همین عبودیت به‌دست می‌آید:

من نگنجم هیچ در بالا و پستکایمینی	گفت پیغمبر که حق فرموده است
می‌نگنجم اینیقین دان ای عزیز	در زمین و آسمان و عرش نیز
گر مرا جویی از آن دلها طلب	در دل مؤمن بگنجم ای عجب
(مولوی، ۱۳۸۲، ۱: ۱۱۹۲-۱۱۹۰)	

از این رو می‌توان گفت در نگاه مولوی، حقیقت روح دارای عظمت و مراتبی است، که جسم و تن تنها ابزار مراحل سیر و سلوک روح آدمی است (نصری، ۱۳۷۶: ۲۲۲) بنابراین بر اثر مجاهده با نفس و دوری از عالم ماده، هستی جسم و جان به هستی الهی تبدیل می‌شود و جسم، وسیله‌ای در اختیار خداوند قرار می‌گیرد.

غفلت از تن بود چون تن روح شد	بیند او اسرار ر بی هیچ بد
چون زمین برخاست از جو فلک	نه شب و نه سایه باشد لی و لک
	(مولوی، ۱۳۸۲، ۱: ۱۱۹۲-۱۱۹۰)



در نگاه مولوی، جسم انبیاء و اولیای الهی (همانند جان‌شان) در اثر بندگی و اطاعت از کثرت‌ها به وحدت در آمده، و تجلی‌گاه صفات وحدت الهی می‌گردد (جعفری، ۱۳۷۶: ۲۶۴) و به همین جهت، خداوند در مورد رسول خدا ﷺ فرمود: «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال/۱۷) و همچنین در حدیثی حضرت محمد ﷺ می‌فرماید: «من رآنی فقد رأى الحق»؛ «هر کس مرا دید، هر آنچه خدا را دیده است» (مجلسی، ۱۳۷۸، ۶۱: ۲۳۵).

شرم دار ای احول از شاه‌غیور	خواجه را چون غیر گفتمی از قصور
جنس این موشان تاریکی مگیر	خواجه را که درگذشته است از اثیر
مغز بین او را مبینش استخوان	خواجه را جان بین مبین جسم گران

(مولوی، ۱۳۸۲، ۶: ۶۹۱۷-۶۹۱۴)

از این رو در سیر الی‌الله، انبیا و اولیا از لحاظ مقام معنوی و روحانی از اولیا برترند، بنابراین پاکی و صفا در جسم آنان بیشتر از اولیاست. اولیای الهی تنها دارای عروج روحانی هستند، در حالی که انبیا افزون بر روح، جسم‌شان نیز قابلیت عروج دارد. (سبزواری، ۱۴۱۳، ۲: ۴۵۶)

علی هجویری در کتاب کشف المحجوب، ضمن بحث در برتری انبیا نسبت به اولیا می‌گوید: «معراج اولیا با سرّ و باطن است، اما معراج انبیا به جسد؛ زیرا جسد انبیا از لحاظ صفا و پاکی و قرب حق، همانند دل اولیاست، همان‌گونه که اولیا با دل و باطن خود عروج می‌کنند، انبیا با جسد خود عروج می‌نمایند. (هجویری، ۱۳۸۳: ۶۰۳)

بنابراین مولوی در مثنوی معتقد است بر اثر ریاضت و مجاهده با نفس نه تنها درون اولیای الهی تغییر می‌کند و در مسیر یک کمال بی‌نهایت قرار می‌گیرد، بلکه جسم آنان نیز تعالی یافته و پاک و با صفا گشته و خواص روح فرامادی را به خود می‌گیرد، تا آنجا که امور خارق‌العاده‌ای همانند طی الارض برای وی سهل و آسان می‌گردد.



## نتیجه گیری

۱. دیدگاه مولوی درباره تکامل و تعالی جسم در اثر سیروسسلوک، آمادگی ذهنی انسان را برای پذیرش بعضی کرامات و خرق عادات مانند طی الارض آماده می‌کند.
۲. مولوی با پذیرش امکان طی الارض، منشاء تحقق این نوع کرامات را برای اولیای الهی سلوک روح و ارتباط نفس و بدن می‌داند.
۳. مولوی معتقد است جان انسان عارف در اثر ترکیه نفس و ریاضت جسم و فنای نفسانیات و مبارزه با تمایلات دنیوی، چنان تبدیل می‌شود که این تبدیل نه تنها باطن و درون عارف، بلکه جسم را هم مبدل کرده و به آن خاصیت فرامادی می‌بخشد. در این هنگام جسم او دیگر در قالب زمان و مکان نمی‌گنجد و مستعد طی الارض می‌گردد.
۴. امتزاج جان و جسم عارف، در پی از بین رفتن صفات پلید نفسانی موجب می‌شود پ جسم او، استعدادی همانند روح یافته و بتواند فاصله‌های بسیار طولانی را در یک لحظه طی نماید.
۵. جسم اولیای الهی همانند روح، در بند زمان و مکان محدود نمی‌گردد، از این رو هم نوایی جسم و جان اولیای الهی، به علت کمال درونی و قرب الهی است، و این امر سبب گردیده افزون بر معراج روحانی، جسم آن‌ها نیز قابلیت عروج به عالم بالا و کراماتی از قبیل طی الارض داشته باشد.



## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن ترکه اصفهانی، علی بن محمد (۱۴۱۱ق)، تمهید القواعد، تهران: چاپ جلال الدین آشتیانی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، الاشارات و التنبیها، تهران: دفتر نشر کتاب.
۴. ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۳)، الفتوحات المکیه فی اسرار المالکیه و الملکیه، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
۵. افضلی، محمدرضا (۱۳۸۸)، سروش آسمانی، چاپ اول، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله.
۶. امینی نژاد، علی (۱۳۹۴)، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۷. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۵)، کیمیای عشق، چاپ سوم، تهران: نشر اطلاعات.
۸. اکبرآبادی، ولی محمد (۱۳۸۳)، شرح مثنوی مولوی، چاپ اول، تهران: نشر قطره.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱۲، قم: اسراء.
۱۰. جهانگیری، محسن (۱۳۶۷)، محی الدین عربی چهرهء برجستهء عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران: مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، عیون مسائل النفس، تهران: امیرکبیر.
۱۳. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، (۱۴۱۹)، مهرتابان، چاپ نهم، تهران: علامه طباطبایی.
۱۴. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۵)، لغت نامه دهخدا، تهران: سیروس.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم.
۱۶. رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۹)، تفسیر کبیر مفاتیح الغیب، ترجمه: علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
۱۷. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۲)، بحر در کوزه، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی.
۱۸. سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۳)، شرح المنظومه، ج ۴، تصحیح و تعلیق علامه حسن زاده آملی، تهران: ناب.
۱۹. شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۶)، شرح مثنوی، تهران: نشر اطلاعات.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، تحقیق محمد جواد بلاغی، چاپ سوم تهران: ناصر خسرو.
۲۱. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۰)، شرح مثنوی شریف، تهران: انتشارات زوار.



۲۲. قیصری، محمد داوود (۱۳۷۵)، مقدمه شرح فصوص الحکم شرح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: تبلیغات اسلامی.
۲۳. کاشانی، عبد الرزاق (۱۳۷۰)، اصطلاحات الصوفیه، قم: انتشارات بیدار.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، ج ۱ و ۲، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامی.
۲۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰)، التفسیر مصحح رسولی هاشم، تهران: مکتبه العلمیه.
۲۶. غیفی، ابوالعلا (۱۳۶۶)، تصحیح و تعلیق فصوص الحکم، تهران: الزهرا.
۲۷. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷)، نظام حکمت صدرایی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۸. مولوی، جلال‌الدین، محمد (۱۳۸۲)، مثنوی معنوی، به اهتمام توفیق سبحانی، تهران: روزنه.
۲۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۰. مجلسی، محمد تقی (۱۳۷۸)، بحار الانوار، تهران: انتشارات اسلامیه.
۳۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱) آموزش فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۲. همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۷)، مقدمه مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تهران: نشر هما.
۳۳. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳)، کشف المحجوب، تصحیح دکتر محمود عابدی، چاپ اول، تهران: سروش.
۳۴. نثری، موسی (۱۳۷۵)، نثر و شرح مثنوی مولوی، محقق محمد رمضان، ج ۱، چاپ اول، تهران: کلاله خاور.
۳۵. نصری، عبدالله (۱۳۷۶)، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.