

## جایگاه عشق در نظریه اخلاقی مولوی

احد فرامرز قراملکی\*

شهرام محمدپور\*\*

### چکیده

نظریه اخلاقی مولوی اضلاع پنهان و پژوهش نشده‌ای دارد. تلقی مولوی از عشق جایگاه مبنایی را به آن در نظریه اخلاقی داده است: معراج انگاری عشق. مولوی در جهت‌گیری سلامت محور در اخلاق عشق را پالایشگر روان انسان از تمام عیوب نفسانی معرفی می‌کند. فرایند درمانگری اخلاقی عشق از دیدگاه مولوی مساله تحقیق حاضر است. زمان/اندیشی یا توزیع اندیشه در زمان علت عمده رذایل اخلاقی در انسان‌هاست. هویت زمانی یا «خود» محصول فکر زمان اندیش و مختصاتی محدود مابین گره‌های زمانی ماضی و مستقبل است، هویتی که مطلوب نفس اماره بوده و به شدت از طرف وی پشتیبانی می‌شود. مولانا حیات نفس را در گرو تغذیه از تخم غرض‌هایی می‌داند که در کشتگاه‌های زمانی آینده و گذشته به ثمر می‌نشینند لذا الگوی اخلاقی کلان وی در اطفاء رذایل نفسانی، منقبض کردن این عرصه‌های زمانی است زیرا فعلیت نفس در گرو زمان اندیشی معطوف به آینده و گذشته است اما صعوبت اینکار با توجه به بروز اولی فجور و تکوینی بودن آنها در انسان از عهده عقل خارج بوده و پای عشق را به میان می‌کشد. چاشنی لذت و تمرکز شدید در فرآیند عشق، نسبت انسان به زمان را تغییر داده و از پرش‌های فکری و توزیع ذهن در زمان جلوگیری می‌کند. لذا عشق از نگاه مولانا اکسیر زمان زدای ذهن است که بی‌هشی یا اکنون‌زی بودن در دامنه آن تسریع می‌شود. «بی‌هشی» یا رهایی از «خود» مطلوب‌ترین فرآورده عشق و آرزوی تکوینی انسان است زیرا شخص در پرتو آن از رنج‌های منضم به «خود» رهایی یافته و به مطلوبیت فطری مورد نظرش خواهد رسید.

### واژگان کلیدی

زمان اندیشی، بی‌هشی، عشق، خود، نفس، زمان، مولوی

## طرح مسئله

الف، آموزه‌های اخلاقی یکی از مهم‌ترین اضلاع معرفتی در مثنوی است. در تعلیمی بودن مثنوی کمتر تردید شده است اما آن را بیشتر تعلیم سلوک عرفانی دانسته‌اند. مولوی هم در مثنوی و هم در دیوان شمس همانند آثار منثورش، مجالس سبعة و فیه ما فیه در مقام مروج و مربی اخلاق است. مولوی فراتر از دیدگاه‌های اخلاقی، نظریه اخلاقی دارد. در تحلیل نظریه اخلاقی مولوی کمتر مطالعه‌ای شده است. کتاب اخلاق در نگاه مولانا: چیستی و هستی یکی از این مطالعات نادر است. با توجه به اسلوب خاص مولوی در متون نظم و نثر، معرفی نظریه اخلاقی وی با همه عناصر و ارکانش امر دشوار است. در این پژوهش وجود نظریه اخلاقی مولوی پیش فرض اخذ می‌شود و عنصری مهم از آن نظریه به منزله مسئله تحقیق موضوع بحث قرار می‌گیرد: «عشق» در نظریه اخلاقی مولوی چه نقشی دارد؟ مساله تحقیق، جستجو از نقش و کارکرد عشق نزد مولوی به صورت عام نیست زیرا شش دفتر مثنوی و سه هزار و دویست و شصت غزل دیوان شمس و هزار و هشتصد و شصت و شش رباعی همه عشق نام‌اند. اخلاق مولوی را در تقسیم‌بندی روشی جریان‌های اخلاق پژوهی به یک جهت می‌توان در اخلاق سلوکی و عرفانی قرار داد اما نویسندگان کتابشناخت اخلاق اسلامی در گزارش از آثار اخلاق عرفانی از مثنوی مولوی و یا مجالس سبعة و فیه ما فیه نامی نبرده‌اند (ص 253-159) و به یک جهت آن را می‌توان مکتب اخلاق تلفیقی دانست. نویسندگان کتاب یاد شده در گزارش از آثار مکتب اخلاق تلفیق نیز از آثار مولوی یاد نکرده‌اند (ص 410-329).

فراوانی خیره‌کننده منابع مورد استفاده مولوی از آگاهی او بر میراث معرفتی دانشمندان مسلمان حکایت می‌کند. او همانگونه که بر میراث عرفانی و تصوف روزگار پیش از خود واقف است، از منابع اخلاقی دانشمندان پیشین نیز آگاهی دارد. او جریان اخلاق انگاری سلامت محور را که با طب انگاری اخلاق در پی شناخت، پیشگیری و بهبود بیماری‌های نفس بوده‌اند می‌شناخت (به عنوان نمونه، آشنایی مولوی با طب روحانی محمدبن زکریای رازی را نک: فرامرز قراملکی، «چالش رازی و مولوی در عشق و دوستی»، ص 136-115).

همچنین است جریان اخلاقی کمال محور را که به دست ابوعلی مسکویه (320-421 ق) بالنده شده بود و هم‌عصر مولوی، خواجه نصیرالدین طوسی (597-672 ق) تحت تأثیر آن قرار گرفت. مولوی از غزالی هم متأثر است و احیاءالعلوم غزالی نمونه‌ای از رهیافت تلفیق‌گرایانه به اخلاق است. مولوی در آموزه‌های اخلاقی هم از شناخت، پیشگیری و درمان بیماری‌های نفس و رذایل اخلاقی چون حرص، کبر و حسد سخن می‌گوید و هم از کمال انسان اما نه به معنای رایج آن نزد فیلسوفان مشایی.

ب، مولوی بر نگاه‌های گوناگون به عشق تأمل می‌کند. او می‌داند که عشق در پی تلقی‌های مختلف کسان نام‌های گوناگون یافته است. «ای عشق، پیش هر کسی نام و لقب داری بسی (دیوان، غزل 7، بیت 11)». در ماجرای آن خواجه که در کوی عاشقان پای در گل فرو رفته است، بازیچه انگاری عشق را از وی گزارش می‌کند: «تسخرکنان بر عاشقان بازیچه دیده عشق را (دیوان، غزل 1، بیت 2)». بیماری انگاری عشق را هم در دیدگاه جاحظ (د. 255) در رساله القیان (نک: رسائل، ج 2، ص 142-182) و محمدبن زکریای رازی (313-250 ق) در طب روحانی لحاظ و آن را نقد کرده است.

بیت نوزده مثنوی به یک معنا سرآغاز تعلیم اخلاقی مولوی است: بند بگسل باش آزاد ای پسر / چند باشی بند سیم و بند زر (مثنوی، 19/1) اسلوب سخن فراتر از توصیه صرف، بیان استدلالی و روشنگری را در پرهیز دادن از وابستگی به سیم و زر ارایه می‌کند. «گر بریزی بحر را در کوزه ای / چند گنجد قسمت یک روزه ای (همان، 20/1)». استدلال دیگر پایان‌ناپذیری حرص و نشان دادن نقش و کارکرد قناعت است. «کوزه چشم

حریصان پر نشد/ تا صدف قانع نشد پر در نشد (همان، 21/1)». مولوی با هوشیاری ستودنی، خود را در برابر سؤال به زبان نیامده مخاطب می بیند. اگر کوزه چشم حریصان پر شدنی نیست چگونه می توان حرص را درمان کرد؟ این مسئله به تنهایی می تواند کارآمدی نظریه های اخلاقی پیشینیان را نقد کند. مواجهه مولوی با این مسئله می تواند تلقی او از اخلاق را نشان دهد. مثنوی پند و پیمان یا برنامه پیشگیری و درمان. او سؤال به زبان نیامده را به وضوح پاسخ می دهد: نه تنها حرص بلکه همه رذایل اخلاقی با اکسیر عشق درمان می شوند. کافی است جامه کسی از عشق چاک گردد. مولوی عشق را درمانگر و طبیب می خواند و او را افلاطون و جالینوس می داند (همان، 24/1) این دیدگاه آشکارا با نظریه کسانی چون محمد بن زکریای رازی که عشق را بیماری می انگارند تقابل دارد. عشق در درمانگری فرد شیوه های مختلف دارد. گاهی همچون عصای موسی، اژدهای نفس بیمارگونه را می بلعد و گاهی پوزبند و سوسه های نفسانی است. غزل بیست و هفتم دیوان شمس سبک و سیاق تعلیمی مثنوی را دارد. در این غزل ماجرای خواجه ای به میان آمده است که همانند «مرغ پرآن در هوا، از دامها فرد و جدا» و از بسیاری از رذایل اخلاقی رهاست اما مولوی چند رذیلت را در او بیان می کند: عجب و مست خداوندی خود، بیمار شده به وسیله چاپلوسی گدایان، شاعران و بیهوده گویان و کبر ناشی از کرم. مولوی این رذیلت ها را در سطح وجودی و نه صرف صفات و خلق و خوی ترسیم می کند: «فرعون و شدادی شده، خیکی پر از بادی شده/ موری بده ماری شده و آن مار گشته اژدها (دیوان، غزل 27، بیت 9)». خواجه به دلیل چنین اموری از حقیقت عشق غفلت می ورزد و غافلانه بر عاشقان طعنه می زند اما عشق از سر قدوسی ای همچون عصای موسی ای «بر خواجه روی زمین بگشاد از گردون کمین/ تیری زدش کز زخم او همچون کمائی شد دوتا (همان، غزل 27، بیت 10 و 11)». پایان ماجرا درمان پذیری خواجه از بیماری های یاد شده و نیز بیماری هایی چون ناسزاگویی و بدزبانی است.

چند مسئله در درمانگر دانستن عشق به میان می آید: یک، کدام عشق؟ تعبیر وی، اگر نگوییم به ضرورت شعری، نکره است و افاده عموم می کند. «هر که را جامه زعشقی چاک شد/ او زحرص و جمله عیبی پاک شد (مثنوی، 22/1)». آیا این عشق می تواند شامل عشق زمینی نیز باشد؟ وی در نخستین داستان مثنوی تصریح می کند: عشق هایی کز پی رنگی بود/ عشق نبود عاقبت ننگی بود (همان، 205/1) یعنی عشق معطوف به رنگ را اساساً عشق نمی نامد اما در جای دیگر عشق به انسان را همچون شمشیر چوبین می داند که جنگجو فرزند خود را با آن تعلیم می دهد: عشقی که بر انسان بود شمشیر چوبین آن بود (دیوان، غزل 27، بیت 25) و «المجاز قنطره الحقیقه» را به میان می آورد: «عشق مجازی را گذر بر عشق حقیقت انتها (همان، بیت 23). مسئله دوم فرایند درمانگری عشق است که در نوشتار حاضر مورد بررسی قرار می گیرد. تحلیل محتوایی مثنوی بر این دیدگاه استوار است که این اثر پیوستاری با «نظام تألیفی باز»<sup>1</sup> و دارای گزاره های پایه<sup>1</sup> است که تراوش معنا از

---

1. مثنوی کتابی سر بسته و تک لایه نیست که با یک یا دو بار خواندن پرونده آن بسته شود و همچنین در زمره آثاری با «نظام تألیفی بسته» قرار نمی گیرد که خود مؤلف گزاره ها را به نتیجه رسانده و مخاطب را از نتیجه گیری های جدید تا حدود زیادی محروم می کند بلکه در ردیف آثاری قرار دارد که دارای «نظام تألیفی باز» اند بدین معنا که سرنوشت اندیشه مؤلف در آنها به «هوش هرمنیوتیکی» مخاطب گره خورده و تراوش معنا با سطح آگاهی خواننده رابطه مستقیم دارد. در این نگاه مثنوی کتابی «زایا» است و اصولاً خصوصیت چنین آثاری تألیف خاص و غیر معمول است ویژگی ای که در قرآن بارزتر است و در دیوان حافظ نیز دیده می شود دو کتابی که از پیوستار تألیفی ویژه و باز برخوردار بوده و «خود مکملند» و تأویل و تفسیر آنها در سایه آگاهی مخاطب شکل می گیرد یعنی زایش معانی نو در آنها مستلزم آگاهی کلی مخاطب از شاکله این آثار در سایه مطالعه تناوبی و تزویج و ترکیب گزاره های آنها در قیاس های مکرر ذهنی است. هوش هرمنیوتیکی در افرادی بروز می یابد که افق روحی - روانی نزدیکی با مؤلف «اثر تألیفی باز» پیدا کنند.

آن در پرتو ترکیب ابیات منتشر در دفاتر شش‌گانه میسر است. در این نگاه مثنوی کتابی «زایا» است که نظریه‌های اخلاقی - عرفانی، فلسفی و کلامی به صورت «تدوین منتشر» در قالب تک بیت‌هایی در گستره شش دفتر آن توزیع شده‌اند و زایش معانی نو از مثنوی در سایه آگاهی اجمالی مخاطب از شاکله کلی آن و در پرتو مطالعه تناوبی و ترکیب قیاسی گزاره‌های آن میسر است.

برحسب فرضیه این تحقیق مولوی براساس معراج انگاری عشق، فرایند درمانگری آن را ترسیم می‌کند: «عشق معراجی است سوی بام سلطان جمال (دیوان، غزل 133، بیت 4)». معراج چیست؟ فراتر رفتن از مکان، چیزی که عقل آن را ناممکن می‌انگارد: «عقل گوید شش جهت حدّ است و بیرون راه نیست (همان، غزل 132، بیت 2)» و چنانچه بیان خواهد شد این محال انگاری منجر به بنیادی ترین بیماری می شود ولی عشق با گشودن راه برون شو از زندان مکان درمانگری می کند: عشق گوید: «راه هست و رفته ام من بارها (همان)». معراج در اصطلاح مولوی صرفاً فراتر رفتن از مکان نیست بلکه گذر از زمان را نیز در پی دارد. به همین سبب بدون شناخت دیدگاه مولوی در خصوص زمانمندی و مکانمندی و بیماری‌زایی آنها نمی توان از فرایند درمانگری عشق سخن گفت. محور این نوشتار تحلیل ارتباط ذهنی انسان و زمان با رویکرد روانشناختی و عرفانی است. زمان در ظرف ذهن با سه اعتبار گذشته، حال و آینده ادراک می‌شود و در هر اعتباری معمولاً شخص خود را در لباس آن زمان ادراک می‌کند، بدین معنا که انسان در ساده‌ترین اعتبار و ادراک ذهنی - نه ادراکات دقیق و انتزاعی - برای درک زمان‌های گذشته و آینده خود را در یک موقعیت زمانی «ماضی» یا «مستقبل» تصور می‌کند و این در صورتی است که ادراک زمان با چاشنی خودآگاهی همراه باشد.

اما در غالب موارد انسان بدون خودآگاهی و به صورت ناخودآگاه پرده‌های زمان را دریده و پا در عرصه‌های مجازی گذشته و آینده می‌نهد. به همین دلیل شاید بتوان ادعا کرد که حداکثری‌ترین طیف از انسانها اسیر «خوی واپس‌نگری» یا «خوی پیش‌نگری» و عوارض ناشی از این عادات سوءذهنی هستند، بدین معنا که اگر حال، گذشته و آینده را به سه بازه زمانی تشبیه کنیم، بازه حال در مقایسه با گذشته و آینده برای اکثر افراد از کمترین پهنا برخوردار است، به عبارتی بیشتر افراد معمولاً در گستره‌های مجازی و موهوم گذشته و آینده به سر می‌برند اما به دلیل عمومیت و شیوع این عارضه، عمق ناهنجاری حاصل از آن بر ذهن خوگر آنها پنهان می‌ماند. پرسه زدن ذهن در زمان را اصطلاحاً «زمان‌اندیشی» می‌نامیم و در ادامه به بررسی مختصات ذهن زمان‌اندیش خواهیم پرداخت:

### ذهن زمان‌اندیش

«میل به کمال» حداکثری‌ترین شاخص مشترک در بین تمام انسان‌هاست، شاخصی که محدود به زمان و جغرافیایی خاص، نژادی معین، مذهبی ویژه و سطح علمی و یا هوشی مشخصی نیست به عبارتی وجود این شاخص تحت تأثیر عوامل زمانی و مکانی و ویژگی‌های ذهنی - روانی افراد قرار ندارد و در تمام انسان‌ها می‌توان آثار آن را مشاهده کرد. میل به کمال اساس بسیاری از نظام‌های اخلاقی و رهیافت‌های روان‌شناختی و انسان‌شناختی است.

اما اشتراک این شاخص در بین انسان‌ها به معنای اشتراک آنها در مصادیق کمال مورد نظرشان نیست به بیانی دیگر تصور افراد از کمال می‌تواند متفاوت باشد؛ کمال ممکن است برای کسی «تحصیل» برای دیگری «ثروت» و برای برخی «شهرت» و برای عده‌ای «قدرت» تلقی شود.

1. سی و پنج بیت نخست دفتر اول یا ابیات «نی‌نامه» الگوی پژوهشی مثنوی‌اند و حکم گزاره‌های پایه را برای این اثر دارند به طوریکه توفیق هر پژوهش‌جامع و برش کلانی از مثنوی منوط به انتاج و سازگاری آن در کنار این مقدمات است.

انسان کمال‌گرا خواه ناخواه و با توجه به نسبتی که با ماده دارد، محکوم به مکانمندی و به تبع آن ناگزیر از زمانمند بودن است. این ویژگی در تعارض تام با شاخص کمال‌گرایی مفرط انسان‌هاست چرا که کمال‌گرایی مؤلفه‌ای بی‌حد و مرز بوده و با محدودیت‌های زمانی و مکانی در تقابل است، به بیان دیگر محدودیت‌های زمانی - مکانی ظرفیت و گنجایش خواسته‌های بی‌سقف و دامنه‌ انسان‌ها را ندارند چرا که حصول تمامی خواهش‌های انسان همانند هر پدیده دیگری در عالم ماده محکوم به گذشت زمان و مجبور به تأخیر در تحقق است. در معرض کشش متخالف این دو عامل هویت زمانی انسان شکل می‌گیرد زیرا تحت چنین شرایطی شخص پرده‌های زمانی را دریده و خود را با کمالات مورد نظرش در آینده‌ای نیامده تصور می‌کند، لذا از تزاحم و تخالف این دو عامل و «اصطکاک روانی» حاصل از آن «خود» انسان شکل می‌گیرد؛ هویتی آرمانی و کمال‌گرایانه که حاصل تطبیق و سازگاری غریزی ذهن با زمان است. می‌توان گفت: «خود محصول فکر زمان‌اندیش و برآیند دو عامل میل مفرط به کمال و مقید شدن در حصار زمان است». این هویت دارای مرزهایی قابل قبض و بسط است و از سفرهای ذهنی انسان به گذشته و آینده فربهی می‌یابد. تمام پرسه زدن‌های ذهنی انسان در زمان برای ترمیم، تکمیل و رخنه‌پوشی این هویت زمانی صورت می‌پذیرد. این هویت منشاء تمام رفتارها و عامل کلیه رنجها و روان‌نژندی‌های مختلف در انسان‌هاست چرا که رفتارهای انسان همگی در جهت حراست و تکمیل این قالب زمان وابسته است و هرگونه تأخیر در انعقاد این هویت و هر نوع مانع در تشکیل و ترمیم آن منشاء استهلاک روانی و عامل فرسایش ذهنی در انسان‌هاست.

این قالب به دلیل کرانمندی و دامنه محدود، قابل وصول بوده و شخص به مجرد ترمیم و تشکیل آن درصدد انبساط کرانه‌هایش برمی‌آید به عبارتی شاخص «قالب‌گریزی» غریزی انسان که مولود میل شدید وی به کمال است او را می‌دارد که قالبی جدید با مرزهای منبسط‌تر تصور و اختیار کند. این چرخه ذهنی - رفتاری به صورت لاینقطع در افراد زمان‌اندیش ادامه یافته و هیچگاه به مطلوبیت موردنظر آنها منجر نخواهد شد و شخص زمان‌اندیش برای همیشه درگیر ترمیم حفره‌های شخصیتی و رخنه‌های ذهنی - روانی «خود» باقی می‌ماند.

مولوی «هشیاری» را مرادف با «هستی» یا «خودی» و «بی‌هشی» را مترادف با «نیستی»، «فنا» و «لاخودی» معرفی می‌کند:

راه فانی گشته راهی دیگر است	ز آنکه هشیاری گناهی دیگر است
هست هشیاری ز یاد ماضی	ماضی و مستقبلت پرده خدا

(مثنوی، 1/ 2200 و 2201)

مولانا در این ابیات «فنا» یا «لاخودی» را در تضاد با «هشیاری» دانسته و هشیاری را زاییده «یاد ماضی» یا فکر زمان‌اندیش معرفی کرده است. وی منشاء مشکلات ذهنی انسان را پرسه زدن فکر در آینده و گذشته می‌داند:

فکرت از ماضی و مستقبل بود	چون از این دو رست مشکل حل شود
---------------------------	-------------------------------

(همان، 2/ 177)

او صراحتاً فراغت از زمان‌اندیشی را حلال مشکلات ذهنی می‌داند و راه پیشگیری از زخمهای ذهنی - روانی را پرهیز و «احتما» از اندیشه‌ها قلمداد می‌کند:

احتما کن احتما ز اندیشه‌ها	فکر شیر و گور و دلها بیشه‌ها
----------------------------	------------------------------

ز آنکه خاریدن فزونیّ گر است  
احتما کن قوّت جان را ببین

احتماها بر دواها سرور است  
احتما اصل دوا آمد یقین

(همان، 1/ 2909 و 2910 و 2911)

پیکان توجه مولانا رو به طیف خاصی از اندیشه است، اندیشه‌هایی مگس‌وار و زنبورگونه که از مجرای یادآوری خاطرات و پرداختن به آرزوها ذهن را درگیر مزاحمت‌های خود می‌کنند. «یاد» و «آرزو» فرآیندهایی فکری با چاشنی زمانی هستند که بخش عمده‌ای از جغرافیای ذهنی افراد زمان‌اندیش را در برمی‌گیرند:

ز آن سبب خسته دل و غم پیشه‌اند  
کی بود بر من مگس را دسترس

جمله خلقان سخره اندیشه‌اند  
من چو مرغ اوجم اندیشه مگس

(همان، 2/ 3559 و 3561)

عالمان اخلاق در سده‌های آغازین هجری، کسانی چون کندی (260-185ق) در رساله فی الحزن، محمدبن زکریای رازی در طب روحانی (ص 69-61) و ابوعلی مسکویه (320-421ق) در تهذیب الاخلاق و تطهیرالاعراق (ص 180) مساله حزن و غم را به منزله یکی از معضلات اخلاقی تحلیل می‌کردند و از علل و شیوه‌های پیشگیری و درمان آن جستجو می‌کردند.

تا در آب از زخم زنبوران برست  
هست یاد آن فلانه و آن فلان

آن چنان که عور اندر آب جست  
آب ذکر حق و زنبور این زمان

(مثنوی، 4/ 435 و 437)

چون شوی بیدار باز آید دُباب  
می‌کشد این سو و آن سو می‌برد

فکر زنبورست و آن خواب تو آب  
چند زنبور خیالی در پرد

(همان، 5/ 731 و 732)

در این ابیات مولانا خواب را مفردی مقطعی و مُسکنی کوتاه مدت برای رهایی از آسیب زمان‌اندیشی قلمداد کرده است. زیرا در خواب فرد بی سو می‌رود: «در خواب بی سو می‌روی، در کوی بی کو می‌روی/ شش سو مرو، وز سو مگو چون غیر سو آموختم (دیوان، غزل 79، بیت 1010)». اما تصریح می‌کند که پس از بیداری زنبور و دُباب افکار مزاحم به ذهن انسان هجوم آورده و چرخه زمان‌اندیشی وی ادامه خواهد یافت. از نگاه وی رهایی از چنبره غم و اندوه در گرو عدم مؤانست با هوا و آرزوست:

از بخار و گرد بود و باد ماست  
این چنین شد و آن چنان وسواس ماست

این همه غم‌ها که اندر سینه‌هاست  
این غمان بیخ کن چون داس ماست

(مثنوی، 1/ 2296 و 2297)

چون هوا بگذاشتی پیغام هوست

باد در مردم هوا و آرزوست

(همان، 1/ 1101)

با هوا و آرزو کم باش دوست

چون یضُّک عن سبیل الله اوست

(همان، 1/ 2957)

بنابراین هویت زمانی یا «خود» منشاء آلام روحی و عامل اصلی زخم‌های ذهنی - روانی در انسان‌هاست و رهایی از حصار این هویت به معنای آزادی از چنبرهٔ رنج‌های ذهنی و آلام روانی است.  
«... هیچ مرا با رنج نسبتی نیست. هستی من نماند - که رنج از هستی بود. وجود من پر از خوشی است...»  
(شمس تبریزی، 1384: 249).

مولانا معتقد است که «هستی‌گریزی» سرشت اولی ساختار روانی انسان است و هر شخصی به طور ناخودآگاه و سرشت‌انگیخته از «خودی» به «بی‌خودی» می‌گریزد اما این گریز اغلب از مجرای عادات سوء صورت می‌پذیرد:

جمله عالم ز اختیار و هست خود	می‌گریزد در سرِ سر مست خود
تا دمی از هوشیاری وارهند	ننگ خمر و زمر بر خود می‌نهند
جمله دانسته که این هستی فُخ است	فکر و ذکر اختیاری دوزخ است
می‌گریزند از خودی در بی‌خودی	یا به مستی یا به شغل ای مهتدی

(مثنوی، 6/ 224، 225 و 226 و 227)

کاو زمانی می‌رهاند از خودیش

خاصیت بنهاده در کفّ حشیش

(همان، 4/ 2684)

انسان اسیر قالب و زمان، به دلیل خوی فطری قالب‌گریزی، از حصار تنگ و هویت منقبض «خود» گریزان بوده و به طور ناخودآگاه و غریزی در تلاش برای رهایی از این قالب جان‌فرسا رو به مسکن‌های مقطعی بی‌هشی‌زا می‌آورد؛ اعتیاد، شرب خمر، تماشای مفرط تلویزیون و عادات‌های مرضی معاصر مانند روی آوردن افراطی به بازیهای رایانه‌ای و تلفن همراه همگی تلاش‌هایی ناخودآگاه برای حصول بی‌هشی مقطعی و گریز از هویت زمانی‌اند به عبارتی انسان به طور ناخودآگاه دریافته است که می‌تواند از این طریق برای مدت کوتاهی از هویت زمانی خود و رنج‌های منضم به آن فراغت یابد اما رنج خُمار و تشدید زمان اندیشی پس از هُشیاری، دلیلی قاطع بر ناکارآمدی ابزارهای یاد شده است.

انسان اسیر زمان و اسیر قالب «من» انسانی پرنج، پرترس و محروم و ناتوان است، انسانی است که در درون خودش فقیر، بی‌ریشه و بی‌عمق است چنین انسانی از خود و خانهٔ خودش ناراضی است بنابراین مجبور است مُدام به طریقی از این خانهٔ ناخوش فرار کرده و به دنبال «سراب آینده» و «سراب شدن» و پا زدن در گرداب ناکامی‌های گذشته باشد. ترس او از شکستن قالب تُرد و شکننده‌ای است که از خویش ترسیم کرده و تمام تلاش او برای رسیدن به سایه‌ای است که از ذهن خود او به بیرون منعکس شده است.

رنج‌هایی مانند رنج پیری، رنج بی‌عرضگی، رنج مهم نبودن یا مشهور نبودن، رنج نداشتن جای پای در ارزش‌های اجتماعی و نظایر اینها رنج‌هایی هستند که خالق آن‌ها ذهن خود انسان است رنج‌هایی که در کادر تصویر شخصیتی است نه رنج‌های خارجی و فیزیولوژیکی؛ رنج مورد سؤال قرار گرفتن و ندانستن و رنج اینکه سؤال ما را غیرمنطقی یا پیش‌پا افتاده بیانگارند، همه و همه محصول تصویر موهومی است که انسان در ذهن خود از خود ساخته است. تصویری که شخص «هشیار» و زمان اندیش از خود دارد اینست که «من آدم مهمی هستم یا باید آدم مهمی باشم» حال ترس و نگرانی او از اینست که آیا محیط او و یا خودش طوری با او رفتار خواهند کرد که در جهت تأیید این تصویر باشد؟ اگر وی از خود چنین تصویری نداشت، آیا هیچگاه نگران این مسئله بود که

محیط او در شأن یک آدم مهم با او رفتار کنند یا نه؟ بنابراین تصاویر شخصیتی علت عمده رنج‌های انسان و دلیل اصلی ولگردی‌های ذهن در زمان‌اند.

شخص «هشیار» و زمان اندیش مدام در حال خلع و اُبس تصاویر فکری و صورتک‌های متفاوت در جهت ارضای هویت زمانی یا «من» خویش است. چنین شخصی از صرافتِ طبع کمی برخوردار بوده و تمام رفتارهای «آگاهانه» او محدود و مشروط بین دو شاخص «حفظِ قالبِ خود» و «تنظیم و تطبیق این قالب با تصورات دیگران» است.

وجود تصاویر ذهنی عین بی‌اخلاقی و بی‌فضیلتی‌اند. چگونه می‌توان انسانی را با فضیلت و با اخلاق دانست که تصور می‌کند همه چیز باید حول مرکز شخصیتی او دور زده و از او شروع و به او ختم شود؟ کسی که اسیر «خود مرکزیت» است و این مرکز را مهم‌ترین و عزیزترین پدیده‌ی عالم می‌پندارد، چگونه ممکن است با فضیلت باشد؟ انسانی که هر حرکت و عملش تلاشی برای به نمایش گذاشتن این مرکز است، آیا می‌تواند در اخلاق و فضیلت باشد؟ چنین کسی حتی اخلاق و فضیلت را می‌خواهد برای اینکه در نمایشگاه شخصیت خود به نمایش و تماشا بگذارد. لذا تمام رذایل اخلاقی مولود این تصاویر ذهنی و زاینده‌ی زمان اندیشی‌اند. انسان اسیر زمان در معرض ریا، دروغ، حسد، عُجب و خودپسندی قرار دارد. «ریا» تلاشی است که شخص زمان اندیش برای تطبیقِ تصورات دیگران با هویت زمانی خود انجام می‌دهد و «دروغ» وسیله‌ای است تا تصورات دیگران در مورد خود را ترمیم کرده و یا از طریق آن شکاف‌های هویت زمانی خود را بیوشاند. به عبارتی «ریا» می‌ورزد تا تصورات دیگران در مورد خود را تنزیه کند و «دروغ» می‌گوید تا رخنه‌های شخصیتی‌اش را پوشش دهد. «حسد» نیز زاینده‌ی مقایسه‌ی هویت زمانی ناقص خود با تصویری است که شخص از دیگران دارد. عُجب و خودبزرگ بینی و عقده‌ی حقارت نیز در زمین مجازی اینگونه تصورات ریشه دارند و حاصل بازی گوشه‌های فکری انسان و پرسه زدن‌های ذهن او در زمان‌اند.

تمام درگیری‌ها و مشکلات بین بشری نیز به تداخل خواسته‌های ذهن زمان اندیش وی برمی‌گردد. هرگاه منافع افراد زمان اندیش در تزاخم با یکدیگر قرار گیرد موجب تنش روانی و واکنش متقابل آنها می‌شود به عبارتی چالش‌های بین انسان‌ها از تداخل مرزهای «خود» و تزاخم منافع آن در افراد برمی‌خیزد:

جان حیوانی ندارد اتحاد	تو مجو این اتحاد از روح باد
گر خورد این نان نگردد سیر آن	ور کشد بار این، نگردد او گران
بلکه این شادی کند از مرگ او	از حسد میرد چون بیند برگ او

(همان، 411 / 4 و 412 و 413)

در مقابل با از بین رفتن مرزهای زمانی و تخریب قالب «خود»، افق روانی افراد به یکدیگر نزدیک شده و زاویه بین خواسته‌هایشان به حداقل می‌رسد لذا منافع آنها به نحو حداکثری با یکدیگر تطابق می‌یابد:

جان گرگان و سگان هر یک جداست	متحد جانهای شیران خداست
------------------------------	-------------------------

(همان، 414 / 4)

همچو آن یک نور خورشید سما	صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان	چونکه برگیری تو دیوار از میان
چون نماند خانه‌ها را قاعده	مؤمنان مانند نفس واحده



(همان، 4/ 416 و 417 و 418)

جنگ کس نشنید اندر انبیا

زان همه جنگند این اصحاب ما

(مثنوی 4/ 450)

معجزات از همدگر کی بستند

خود دو پیغمبر به هم کی ضد شدند

(همان، 4/ 1652)

«هستی‌گریزی» یا رهایی از حصار «خود» از نگاه مولانا منوط به تخریب گره‌های روانی حاصل از زمان است. «نی» در مثنوی نماد «بی‌هشی» و سمبل کسی است که از تمام گره‌های کور روانی و عقده‌های پنهان روحی پیراسته شده، یعنی از «پیش‌گره‌های ماضی» و «پس‌گره‌های مستقبل». تخریب این گره‌ها در دامنه بی‌هشی یا «لاخودی» میسر است فرآیندی که در سایه آن مرزهای زمانی ذهن انسان استحاله تدریجی می‌یابند:

راه فانی گشته راهی دیگر است	ز آنکه هشیاری گناهی دیگر است
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 چو نی

(همان، 1/ 2200 و 2201 و 2202)

بی‌هشی فرآیندی کاملاً متضاد با هشیاری است. «خود» محصول فکر زمان اندیش است در حالیکه بی‌هشی یا «لاخودی» کیفیتی است که ذهن در «حال» حرکت کرده و پایه پای زمان «حال» پیش می‌رود. در این ابیات گره‌های روانی محصول زمان اندیشی انسان یا هشیاری او دانسته شده‌اند به عبارتی مولانا پرگره بودن نی را زاییده ماضی و مستقبل دانسته و شرط سلیس شدن روان را تخریب گره‌های حاصل از زمان می‌داند. «نی» خام و پرگره مفید موسیقی و آوا نیست به همین دلیل گره‌های درونی آنرا با سوزاندن از بین برده تا در خور آوا شود:

همنشین آن لب و آواز نیست

تا گره بانی بود همراز نیست

(همان، 1/ 2203)

این گره‌ها مختصات و مرزهای «خود» را تشکیل داده و تخریب آنها به معنای انهدام «خود» و رهایی از رنجهای منضم به آن است:

از خویش تهی باش و بیاموز تو از نی

لب بر لب دلدار چو خواهی که نهی تو

(دیوان، ترجیعات 3395، بیت 7)

وقتی این ابیات را در کنار مقدمات و گزاره‌های پایه مثنوی قرار می‌دهیم در خواهیم یافت که توصیه مولوی صرف تشبیهی شاعرانه نبوده و به ضرورت شعری از «آتش» به عنوان مخرب گره‌های زمانی یاد نکرده است چرا که در نی‌نامه یا مدخل مثنوی که ابیات آن در حکم گزاره‌های پایه برای ساختار کلی این اثر هستند، می‌گوید:

هر که این آتش ندارد نیست باد

آتش است این بانگ نای و نیست باد

جوشش عشق است کاندر می فتاد

آتش عشق است کاندر نی فتاد

(مثنوی، 9/1 و 10)

بنابراین تخریب کلی گره‌های روانی حاصل از زمان فقط در پرتو آتش عشق صورت پذیر است. لذا «نیست باد» در مصرع دوم، بر خلاف برداشت عمومی بر «نفرین» پنداشتن آن، سیاقی «بایایی» داشته و حکایت از آن دارد که برای ادراک آتش عشق بایستی به «نیستی» یا «بی‌هشی» نایل شد همانگونه که حافظ نیز ورود به جرگه عشاق را مشروط به «ترک هوش» یا «نیستی» می‌داند:

بر هوشمند سلسله ننهاده دست عشق  
خواهی که زلف یار کشی ترک هوش کن

(دیوان حافظ، غزل 398)

ارتباط تنگاتنگ «نفس» و «خود» مقتضی آنست که پیش از تشریح فرآیند «زمان زدائی» آشناک عشق، به شرح رابطه نفس و زمان بپردازیم:

### رابطه نفس و زمان از نگاه مولانا

همانگونه که در مقدمه ذکر شد استخراج نظریه اخلاقی مولانا از آثار وی امر دشواریاب است و این مجال محدود فرصت و حوصله پرداختن به این مهم را از ما سلب می‌کند لذا برآنیم که با تحلیل رابطه نفس و زمان پرتوی بر گره‌گاه‌ها و نقاط تلاقی ایندو افکنده تا بتوانیم الگویی کلان برای اطفاء رذایل اخلاقی ارائه دهیم. تمامی رذایل اخلاقی با دامنه‌ها و تعاریف متفاوت در الگوی اخلاق اسلامی به نفس امّاره نسبت داده می‌شوند. از نگاه مولانا غذای نفس امّاره و منشاء حیات وی «تخم غرض»هایی است که در ذهن انسان می‌کارد. نفس با تحریک کمال طلبی انسان و سوءاستفاده از «جهل» وی به آینده، کمال مورد نظر خود را به ذهن تزریق کرده و تمام تلاش‌های وی در جهت ترغیب و تشویق انسان برای دست‌یابی به کمال مزبور است. بنابراین «حیات نفس در گرو سوءاستفاده از کمال طلبی غریزی انسان در سایه جهل وی به آینده است»:

ز انکارت بروید پرده‌هائی	مکن در کار آن دلبر تو انکار
چو گرگی می‌نمودی روی یوسف	چو آن پرده غرض می‌گشت اظهار
ز جان آدمی زاید حسدها	مَلک باش و به آدم مُلک بسپار
غذای نفس تخم آن غرضهاست	چو کاریدی بروید آن بناچار
نزاید گِردگ، لطف روی یوسف	و نی طاووس زاید بیضه مار
به طرّاری ربود این عمرها را	به پس فردا و فردا نفس طرّار
همه عمرت هم امروزست لاغیر	تو مشنو وعده این طبع عیار
کمر بگشاز هستی و کمر بند	به خدمت تا رهی ز این نفس اغیار
چو تو خر بنده باشی نفس خود را	به حلقه نازنینان باشی بس خوار
اگر خواهی عطای رایگانی	ز عالمهای باقی ملک بسیار
چنان جامی که ویرانی هوش است	ز شمس حق و دین بستان و هشدار

(دیوان، غزل 1048، بیت 9 و بعد)

مولانا کشتگاه غذای نفس و اغراض نفسانی را «فردا و پس فردا/هایی» می‌داند که از میدان آگاهی شخص خارج‌اند و الگوی پیشنهادی وی برای رهایی از شرّ نفس «کمر گشودن از هستی» یا «بی‌هشی» است. وی «کنون زی» بودن را مانع زمان اندیشی و فریب خوردن انسان از وعده‌های نفس عیار می‌داند. «وعده» کیفیتی احتمالی با

چاشنی زمانی است که در آینده ممکن به ثمر می‌نشیند. مولانا «ویرانی هوش» یا «نیستی» را داروی رهایی از شرّ نفس معرفی می‌کند. اکنون زی بودن موجب گستردگی بازه زمانی حال و تنگ شدن بازه‌های زمانی گذشته و آینده خواهد شد و تنگ شدن این بازه‌های زمانی به معنای در تنگنا نگه داشتن نفس یا مسدود کردن تدریجی مجرای تغذیه وی است.

بنابراین بهترین الگو برای خلع سلاح نفس تنگ کردن عرصه‌های زمانی آیند و گذشته است، دو بازه زمانی که کشتگاه اغراض نفسانی و مزرعه رذایل اخلاقی‌اند، زیرا:

«نفس فقط در یک عالم زمانمند که دارای اعتبارات زمانی آینده، گذشته و حال است فعلیت می‌یابد» و در صورتیکه وی را مواجه با یک واقعیت زمانی - یعنی زمان حال - کنیم خود به خود در قوه و کمون باقی مانده و فعلیت نمی‌یابد.

مولانا در سراسر مثنوی و دیگر آثارش برخوردی تند و نامهربان با نفس داشته و مخاطب را دعوت به تأخیر در اجابت خواسته‌های وی می‌کند:

نفس فرعونی است هان سیرش مکن      تا نیآرد یاد از آن کفر کهن

(مثنوی، 4/ 3621)

نفس در مثنوی ماهیتی ازدها گونه، فریبکار و ناشکیبا دارد که در صورت مهار نشدن عالمی را به کام خود می‌کشد و این به دلیل سیری ناپذیری ذاتی وی است، مؤلفه‌ای که انحراف از معیار میل مفرط انسان به کمال است:

نفس ازدهاست او کی مرده است      از غم بی آلتی افسرده است  
کرمک است آن ازدها از دست فقر      پشه‌ای گردد ز جاه و مال صقر  
ازدها را دار در برف فراق      هین مکش او را به خورشید عراق

(همان، 3/ 1053 و 1056 و 1057)

نفس را تسبیح و مصحف در یمین      خنجر و شمشیر اندر آستین  
مصحف و سالوس او باور مکن      خویش با او همسر و همسر مکن

(همان، 3/ 2554 و 2555)

نفس سופسطایی آمد می زنش      کش زدن سازد نه حجت گفتنش

(همان، 2/ 3500)

او چو فرعون است در قحط آنچنان      پیش موسی سر نهد لابه کنان  
چونکه مستغی شد او طاغی شود      خر چو بار انداخت اسکیزه زند

(همان، 4/ 3626 و 3627)

وی در این ابیات ضمن معرفی ویژگی های ماهوی نفس، راهکارهای مواجهه با آنرا بیان کرده و بیشتر توصیه به عدم زمینه‌سازی برای جلوگیری از بروز فعلیت‌های وی می‌کند.

در ابیات زیر از «صبر» به عنوان ابزار مهار کننده نفس یاد شده است ابزاری که خوی شکمبارگی و ناشکیبایی را از وی گرفته و آنرا نحیف نگه می‌دارد به عبارتی «صبر فرآیندی است که از پرش‌های زمانی نفس به آینده جلوگیری کرده و وی را مقید به «حال» نگه می‌دارد چنانکه «توکل» تصفیة ذهن از سیطره افکار و دغدغه‌های آینده محور است». تمام تلاش مولانا در نوع برخورد با نفس تنگ کردن عرصه‌های زمانی بر وی است:

این بُود خوی لثیمان دنی	بد کند با تو چو نیکوئی کنی
نفس را زین صبر می‌کن مُحنیش	که لثیم است و نسازد نیکویش
با لثیمی چون کنی قهر و جفا	بنده‌ای گردد ترا بس با وفا

(همان، 3/ 2979 و 2980 و 2981)

ای برادر صبر کن بر درد نیش	تا رهی از نیش نفس گبر خویش
گر همی خواهی که بفروزی چو روز	هستی همچون شب خود را بسوز
هستی‌ات در هست آن هستی نواز	همچو مس در کیمیا اندر گداز
در من و ما سخت کرده ستی دو دست	هست این جمله خرابی از دو هست

(همان، 1/ 3002 و 3010 و 3011 و 3012)

دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست	کاو به دریاها نگردهد کم و کاست
---------------------------------	--------------------------------

(همان، 1/ 1375)

مهار این هیولای سرکش به اعتبار سخنان مولانا در رهایی از هستی یا هویت زمانی است:	کمر بگشاز هستی و کمر بند
	به خدمت تا رهی زین نفس اغیار

رهایی از هستی یا «خود» نیز همانگونه که گفته شد مستلزم پاک شدن ذهن و روان از گره‌های زمانی یا پیش گره‌های ماضی و پس گره‌های مستقبل است، موانعی که شخص را در هویت زمانی‌اش محبوس می‌کنند. اکنون زی بودن موجب اتساع تدریجی زمان حال تا حدود حداکثری آن خواهد شد تا جائیکه شخص بر کل زمان احاطه پیدا کرده و تمام زوایای پنهان آن بر او آشکار خواهد شد:

پرسید پسر علا که «خوشی چه باشد؟»

گفتم «این ساعت، حضور شما!» مغلطه زدم.

بانگ می‌زند که «این شاء الله، بهستی باشم!»

گفتم «باری، پیش من این شاء الله نیست. مرا دیر است که تمام معلوم شده است و از معلوم گذشته است و «حال» شده است.» (شمس تبریزی، 1384: 81)

در حیوانات به دلیل عدم هویت زمانی یا به دلیل هویت زمانی نافرجه - علیرغم خرد کمتر نسبت به انسان - حواس اشتداد یافته و گسترده‌تری دیده می‌شود که حاصل آن اتساع بیشتر زمان برای آنها نسبت به انسان است به همین دلیل آنها یا حداقل برخی از آنها از زمان حال گسترده‌تری نسبت به انسان برخوردارند لذا از برخی حوادث نیامده مانند زلزله و سیل زودتر از انسان آگاهی می‌یابند و حتی برخی از آنها طیفهای وسیعتری از رنگها

و انوار را حس می کنند به عبارت روشن تر آنها به دلیل عدم برخورداری از «خود» یا هویت زمانی و مراجعات ذهنی کمتر به آینده و گذشته دارای تمرکز بیشتر، حواس قوی تر و نتیجتاً دارای آگاهی بیشتر از آینده‌اند. مولانا در ابیاتی که در پی می‌آید تنگی فهم عوام یا انقباض آگاهی‌شان را حاصل تکثیر و تقسیم ذهن آنها بر آرزوها و نتیجه دل بستگی به مال و ثروت یا «طِمْ و رِم» می‌داند. به عبارتی دل بستگی به طِمْ و رِم و آرزوها ذهن را در زمان توزیع کرده و مانع تمرکز شخص می‌شود و هویت منقبض زمانی حاصل از این تقسیم ذهنی از انبساط آگاهی وی جلوگیری می‌کند:

در خور فهم عوام این گفته شد	از سخن باقی آن بنهفته شد
زرّ عقلت ریزه است ای متهم	بر قراضه مهر سکه چون نهم
عقل تو قسمت شده بر صد مهم	بر هزاران آرزو و طِمْ و رِم
جمع باید کرد اجزاء را به عشق	تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق

(مثنوی، 4/ 3286 تا 3289)

لذا از نگاه مولانا «تکثر ذهنی حاصل از آرزوخواهی غفلت‌زاست و وحدت حواس انبساط آگاهی را در پی دارد» از اینرو «برای تمرکز بر زمان حال رقیق کردن و کاهش دامنه آرزوها ضروری به نظر می‌رسد». کم کردن دامنه آرزوها با توجه به چاشنی زمانی‌شان به معنای انقباض بازه زمانی آینده و موجب تصفیه روان از هواهای نفسانی است:

باد در مردم هوا و آرزوست	چون هوا بگذاشتی پیغام هوست
--------------------------	----------------------------

(همان، 1/ 1101)

با هوا و آرزو کم باش دوست	چون یضَلِّکَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ اوست
---------------------------	--

(همان، 1/ 2957)

با این وصف به نسبت تصفیه ذهن از زمان و نحیف شدن هویت زمانی، احاطه شخص به زمان بیشتر شده و زمان برای وی متنوع تر خواهد شد:

آنچه در ده سال خواهد آمدن	این زمان بیند به چشم خویشتن
همچنین هر کس به اندازه نظر	غیبت و مستقبل بیند خیر و شر
چونکه سدّ پیش و سدّ پس نماند	شد گزاره چشم و لوح غیب خواند
چون نظر پس کرد تا بدو وجود	ماجرا و آغاز هستی رو نمود
بحثِ املاک زمین با کبریا	در خلیفه کردن بابای ما
چون نظر در پیش افکند او بدید	آنچه خواهد بود تا محشر پدید
پس ز پس می‌بیند او تا اصل اصل	پیش می‌بیند عیان تا روز فصل

(همان، 4/ 2902 تا 2908)

این روند منجر به «بی‌هشی» تدریجی نفس خواهد شد زیرا تخریب «خود» که هویت مطلوب نفس است به معنای قطع ورید حیات وی یا خشکاندن مزارع زمانی آینده و گذشته است و خشکاندن کشتگاه اغراض نفسانی موجب پاک شدن صفحه روان از رذایل اخلاقی است. پس همان گونه که اشاره شد خلع سلاح نفس در گرو نگه

داشتن وی در زمان حال است چرا که نفس فقط در یک فضای دارای اعتبارات زمانی گذشته و آینده فعلیت می‌یابد.

«و نفسٍ و ماسوئتها. فآلهمها فُجورَها و تقوئها. قَد أفلَحَ من زكَّها و قَد خابَ من دسَّها» (شمس / 7 و 8 و 9). تقدم فُجور بر تقوا در این آیات مؤید این نکته است که رذایل اخلاقی در انسان به نسبت فضایل و تقوا بروز اولی دارند و معمولاً فضایل نفسانی پس از تزکیه نفس از رذایل جلوه‌گر می‌شوند. نکته دیگر اینکه در آیات مزبور فقط دستور به تزکیه نفس از رذایل اخلاقی داده شده است گو اینکه فضایل و تقوا زمینه اصلی و اولی نفس انسانند که غبار فُجور بر آنها نشسته است.

در قرآن اولین لغزش انسانی پس از هبوط زمانی و زمینی به «نفس» قابل نسبت داده شده است (مائده / 30) همانگونه که اولین اغوای شیطان از انسان پس از جسمانیت و به تبع آن زانمند شدن او صورت گرفته است (حجر/26 الی 39). نفس و شیطان در مثنوی همزاد یکدیگر معرفی شده‌اند:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند در دو صورت خویش را بنموده‌اند

(مثنوی، 3 / 4053)

ایندو از مجرای تولید آرزو و وعده اقدام به فریب انسان می‌کنند:  
«يَعِدُ هُمْ و يَمْنِيهِمْ و ما يَعِدُهُم الشَّيْطَانُ إِلَّا عُرْوًا» (نساء / 120)

«به آنها وعده می‌دهد و به آرزوشان می‌افکند و شیطان آنها را جز به فریب وعده نمی‌دهد».

«آرزو خویی» و «وعده پذیری» دو عامل عمده زمان اندیشی در انسان بوده و مولود میل مفرط وی به کمال‌اند. شیطان در اولین اقدام علیه آدم (ع) و حوا (ع) برای ترغیب آنها به تناول «میوه ممنوعه بهشتی» یا «گندم جنت»، خوردن آنها موجب نیل به کمالات فرشته خویی و جاودانگی معرفی می‌کند:  
«فَوَسَّوسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا ما وَّرَىٰ عَنْهُمَا مِنَ سَوِّئَاتِهِمَا و قَالَ ما نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَکَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ» (اعراف / 20).

«پس شیطان آن دو را وسوسه کرد، تا شرمگاهشان را که از آنها پوشیده بود در نظرشان آشکار کند. و گفت پروردگارتان شما را از این درخت منع کرد تا مباد از فرشتگان یا جاویدانان شوید».

چون شود از رنج و علت دل سلیم	طعم کذب و راست را باشد علیم
حرص آدم چون سوی گندم فزود	از دل آدم سلیمی را ربود
پس دروغ و عشوهات را گوش کرد	غره گشت و زهر قاتل نوش کرد
کژدم از گندم ندانست آن نفس	می‌پرد تمییز از مست هوس
خلق مست آرزویند و هوا	ز آن پذیرایند دستان ترا
هر که خود را از هوا خو باز کرد	چشم خود را آشنای راز کرد

(مثنوی، 2 / 2738 تا 2743)

«حرص» و «هوس» دو شاخص نفسانی‌اند که ریشه در میل شدید انسان به کمال دارند یا به تعبیری انحراف از معیار این میل به شمار می‌روند و در این ابیات مجرای ضربه‌پذیری انسان از شیطان قلمداد شده‌اند. از طرفی به دلیل نفرت شدید انسان از نقص و «فقر» که لازمه میل مفرط به کمال است وعده‌پذیری وی از نفس و شیطان تشدید می‌شود:

«الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ» (بقره / 268) «شیطان شما به فقر وعده داده و به کارهای زشت و می‌دارد».

آن چنان کز فقر می‌ترسند خلق  
زیر آب شور رفته تا به حلق  
جمله‌شان از خوف غم در عین غم  
در پی هستی فتاده در عدم

(مثنوی، 3/ 2205 و 2207)

همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد نفس و شیطان با سوءاستفاده از کمال طلبی مفرط انسان و جهل وی به آینده از مجرای «آرزو خویی» و «وعده‌پذیری» به او ضربه می‌زنند لذا بهترین الگو برای مبارزه با نفس و اطفاء آتش رذایل اخلاقی اتساع زمان حال در پرتو تقلیل دامنه‌ آرزوها و دلبستگی‌هاست و به جرأت می‌توان گفت که تمام دستورات اخلاقی - عرفانی در جهت تنگ کردن عرصه‌های زمانی گذشته و آینده و به منظور خشکاندن کشتگاه رذایل نفسانی وضع شده‌اند. در رأس این توصیه‌ها امر به «صبر» و «توکل» قرار دارد تا ذهن از سیطره‌ زمان اندیشی و پرش‌های فکری تصفیه شود همانگونه که تقلیل آرزوها از انتشار ذهن در زمان جلوگیری کرده و سبب انبساط زمان حال در انسان‌هاست:

«إِنَّ آخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي الْهَوَىٰ وَ طَوْلَ الْأَمَلِ» رسول اکرم (ص) (نهج الفصاحه: 24).

«ترسناکترین چیزی که نسبت به امتم از آن می‌ترسم هوی و هوس و بلندی آرزوست».

«أَشْرَفُ الْغِنَىٰ تَرْكُ الْمُنَىٰ» علی (ع) (نهج البلاغه: 810) «شریف‌ترین بی‌نیازی ترک آرزوست».

قرآن فقط کسانی را که بر خدا توکل می‌کنند از آسیب و چیرگی شیطان مصون می‌داند. این افراد نسبت به دیگران اکنون زی‌ترند چرا که دغدغه‌های ذهنی مربوط به امور آینده در آنها به حداقل تقلیل یافته است به همین خاطر از آسیب «وعده‌پذیری» و «آرزو خویی» که مجرای نفوذ شیطان و نفس اماره‌اند مصون خواهند ماند؛ «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَنٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (نحل / 98 و 99).

«به هنگام تلاوت قرآن از شر شیطان به خدا پناه بیاور. که شیطان بر کسانی که به خدا توکل می‌کنند، تسلط ندارد.»

با مختصات هولناکی که مولانا از نفس اماره ترسیم می‌کند مهار آن از عهده و اراده‌ انسان خارج به نظر می‌رسد:

کشتن این کار عقل و هوش نیست  
شیر باطن سُخره‌ خرگوش نیست  
دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست  
کاو به دریاها نگردد کم و کاست

(مثنوی، 1/ 1374 و 1375)

این قدم حق را بود کاو را کشد  
غیر حق خود کی کمان او کشد

(همان، 1/ 1383)

سختی مهار نفس در آنست که فجور و مشتهیاتِ سوء نفسانی واقعیت مکنون و تکوینی نفس انسان بوده و بروز اوّلی آنها به علت آسان‌یابی و لذت‌بخشی، کنترل‌شان را بسیار مشکل می‌کند. این قوا در انسان قابل انعدام نیستند و فقط باید از فعلیت آنها جلوگیری کرد. مولانا در دستورات خود اغلب از عدم زمینه‌سازی برای بروز

فعلیت نفس سخن می‌راند تا از کشتن آن. لذا «نفس را فقط باید بی‌هش و خمود نگه داشت. مولانا داروی بی‌هشی‌زای نفس و اکسیر زمان زدای ذهن را عشق می‌داند»:

آتش عشق است کاندنر نی فتاد  
جوشش عشق است کاندنر می‌فتاد  
آتش است این بانگ نای و نیست باد  
هر که این آتش ندارد نیست باد

(همان، 9/1 و 10)

### معراج انگاری عشق از نگاه مولانا

مولانا در دفتر اول عشق را تعریف نشده رها کرده و فقط از ویژگی‌های هیجان‌زای آن سخن می‌گوید. وی هرگاه پا در رکاب عشق می‌نهد عنان قلم را از دست داده و برخلاف سیاق غالب مثنوی درگیر شوریدگی طوفان‌زای عشق می‌شود:

علت عاشق ز علت‌ها جداست  
عاشقی گر زین سر و گر زان سر است  
هر چه گویم عشق را شرح و بیان  
گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است  
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت  
عقل در شرحش چو خر در گل بخت  
آفتاب آمد دلیل آفتاب  
عشق اَصْطُرْلاب اسرار خداست  
عاقبت ما را بد آن سر رهبر است  
چون به عشق آیم خجل باشم از آن  
لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است  
چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت  
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت  
گر دلیلت باید از وی رو متاب

(همان، 110/1 تا 115)

مولانا درگیر تعریف عشق و تحلیل مؤلفه‌های مفهومی آن نمی‌شود چرا که عشق پدیده‌ای تجربی است که به شدت از بند حروف و واژه می‌گریزد. بر خلاف این تعریف گریزی، آثار او مملو از کارکردهای مثبت این پدیده است:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد  
او ز حرص و عیبِ کَلّی پاک شد

(همان، 22/1)

جالینوس عشق طیب جمله علت‌هاست و افلاطون عشق دانای تمام اسرار خدا:

علت عاشق ز علت‌ها جداست  
عشق اَصْطُرْلاب اسرار خداست

(همان، 110/1)

مولانا عشق را «پوزبند وسوسه» می‌داند و این تعبیر خاص حکایت از آن دارد که وسوسه در انسان تکوینی بوده و قابل انعدام نیست و پوزه نفس فقط با مهار عشق بسته میشود:

پوزبند وسوسه عشق است و بس  
ورنه کی وسواس را بسته ست کس



(همان، 5/ 3230)

مولانا اجزای توزیع شده عقل و هوش در زمان را فقط تحت فرآیند عشق قابل جمع شدن می‌داند:  
هوش را توزیع کردی بر جهات  
آب هوش را می‌کشد هر بیخ خار  
می‌نیرزد تَره‌ای آن تَرهات  
آب هوشت چون رسد سوی ثمار

(همان، 5/ 1084 و 1085)

عقل تو قسمت شده بر صد مهم  
جمع باید کرد اجزاء را به عشق  
بر هزاران آرزو و طمّ و رم  
تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق

(همان، 4/ 3288 و 3289)

عشق با هر کیفیتی چه زمینی و رنگی و چه آسمانی وی رنگ- دغدغه‌های شخص را مفرد می‌کند. در فرآیند عشق سرعت سیر زمان در ذهن تغییر می‌کند. هر چه تمرکز انسان بر امری زیادتر باشد گذشت زمان را روان‌تر احساس خواهد کرد. مولانا روی آوردن به شغل را برای رهایی از هستی یا زمان‌زدائی ذهن مؤثر می‌داند:

می‌گریزند از خودی در بیخودی  
یا به مستی یا به شغل ای مَهتدی

(همان، 6/ 227)

هنگام اشتغال به دلیل بریدن از دغدغه‌های زمانی و مجتمع شدن در «حال»، گذشت زمان روان‌تر به نظر می‌رسد در حالیکه به هنگام بیکاری زمان برای شخص کندتر سپری می‌شود. چاشنی لذت نیز می‌تواند در ادراک شخص از گذشت زمان مؤثر باشد؛ هر چه چاشنی لذت در امری بیشتر باشد زمان بر شخص روان‌تر خواهد گذشت. به عنوان مثال گذشت نود دقیقه‌ای یک کلاس درس ممکن است برای دانش‌آموزی که به آن درس علاقمند نیست بسیار کند و ناهموار احساس شود در صورتیکه تماشای یک بازی نود دقیقه‌ای فوتبال برای وی به مراتب سریع‌تر و روان‌تر به نظر خواهد رسید. این امر حکایت از آن دارد که «ادراک ما از گذشت زمان تحت تأثیر تمرکز حواس و لذت بخشی امور نوسان‌پذیر است». در عشق به دلیل چاشنی بالای لذت و تمرکز زیاد، سیر زمان بسیار روان‌تر از معمول بوده به طوریکه تمام دغدغه‌های زمانی مربوط به گذشته و آینده از ذهن محو می‌شوند یا به عبارتی گره‌های زمانی که مختصات «خود» را شکل می‌دهند در سایه عشق گشوده خواهند شد:

عشق و سودا چونکه پر بودش بدن  
می‌نبودش چاره از بیخود شدن

(همان، 4/ 1536)

پس «عشق پالاینده ذهن از زمان است»:  
ناگهان اندر دویدم پیش وی  
هیچ می‌دانی چه خونریز است او  
شکران در عشق او بگداختند  
پاک کن رگ‌های خود در عشق او  
بانگ بر زد مست عشق او که هی  
چون تویی را زهره کی بوده است کی  
سر بریده ناله کن مانند نی  
تا نبرد تیغ او پایت ز پی

(دیوان، غزل 2914، بیت 1 تا 4)

عشق رگ و پی انسان را از گره‌های زمانی پاک می‌کند تا جائیکه هویت زمانی او کاملاً مندک شده و به فنا یا «نیستی» نایل می‌شود.

اما کارکرد حداکثری عشق را باید در نی نامه یا گزاره های پایهٔ مثنوی جستجو کرد:  
جسم خاک از عشق بر افلاک شد      کوه در رقص آمد و چالاک شد

(مثنوی، 1/ 25)

در این بیت مولانا از عشق به عنوان عامل معراج کیهانی نام می‌برد. معراج فرآیندی است که بسته به ظرفیت‌های روحی افراد متفاوت است چنانکه معراج رسول اکرم (ص) با معراج حضرت یونس (ع) تفاوت ماهوی دارد. با اینهمه رهایی از قید زمان و هویت زمانی شرط مشترک و لازم برای انواع معراج است: (آشنایی با مبانی نظری و حالت‌های مختلف معراج را نک: امام خمینی، 1386: 158-159)

گفت پیغمبر که معراج مرا      نیست بر معراج یونس اجتبا  
آن من بر چرخ و آن او نشیب      ز آنکه قرب حق برون است از حسیب  
قرب نه بالا نه پستی رفتن است      قرب حق از حبس هستی رستن است

(مثنوی، 3/ 4512 و 4513 و 4514)

معراج در پرتو «رستن/ از قید هستی» که قرائت دیگری از «نیستی» است، صورت می‌پذیرد:

در صف معراجیان گر بیستی      چون بُراقت برکشاند نیستی  
خوش براقی گشت خنگ نیستی      سوی هستی آردت گر بیستی

(همان، 4/ 552 و 555)

این پدیده مستلزم فراتر رفتن از زمان و مکان است:

لامکانی که در او نور خداست      ماضی و مستقبل و حال از کجاست  
ماضی و مستقبلش نسبت به توست      هر دو یک چیزند پنداری که دوست  
(همان، 3/ 1151 و 1152)

تجربهٔ معراج و ورود به پسامکان<sup>1</sup> با توجه به مختصات فرازمانی اش منوط به داشتن هویتی غیرزمانی است که در پرتو اکسیر زمان زدای عشق حاصل می‌شود. مولانا عبور از حصار زمان را - تحت شرایط خاص «نیستی» و از طریق «تجاویف» یا حفره‌ها و چاله‌های آسمان برین - مختص به «عاشقان» می‌داند:

لیس للجَنِّ و لا لِلانْسِ اَنْ      یَنْفُذُوا مِنْ حَبْسِ اَقْطَارِ الزَّمَنِ  
لا نَفُوذُ الاَّ بِسُلْطَانِ الْهُدٰی      مِنْ تَجَاوِیْفِ السَّمٰوٰتِ الْعُلٰی  
لا هُودٰی الاَّ بِسُلْطَانِ یَقٰی      مِنْ حِرَاسِ الشَّهْبِ رُوْحِ الْمُتَقٰی  
هیچ کس را تا نگردد او فنا      نیست ره در بارگاه کبریا

1. پسامکان معادل واژهٔ «لامکان» در مثنوی و به معنای عالم عاری از زمان و مکان است.

(همان، 6/ 229 تا 233)

ادراک چنين فضای بی‌زمانی از ظرفیت ذهنی - روانی افراد زمان اندیش خارج بوده و هویتی منبسط و بی‌گره را اقتضاء می‌کند. مولانا شرط ورود به «تجاویف» یا حفره‌های کیهانی و خروج از عالم ماده را - که لازمه معراج آسمانی است - نیستی می‌داند. از اینرو گذر از زمان و عالم ماده از طاق‌ت افراد زمان اندیش فراتر است و ذهنی بسیار گسترده و متسع از لحاظ زمانی را اقتضاء می‌کند. زمان حال این افراد از نگاه مولانا پنجاه هزار بار گسترده‌تر از زمان حال افراد دیگر است:

کی بود یک روز او خمسين الف  
باشد از سال جهان پنجه هزار  
(همان، 5/ 2181 و 2182)

گرچه زاهد را بود روزی شگرف  
قدر هر روزی ز عمر مرد کار

### نتیجه

الگوی کلان اخلاقی مولانا در حدود حداقلی‌اش رهایی از «خود» و رنجهای منضم به آن را در پی داشته و در حداکثری‌ترین کارکردش تجربه معراج و گذر از زمان را در پی خواهد داشت. رهایی از «خود» در دامنه عشق تسریع می‌شود. «خود» هویت زمانی انسان و محصول ذهن زمان اندیش وی است این هویت مختصاتی محدود بین گره‌های زمانی ماضی و مستقبل بوده و حیات نفس در گرو وجود این هویت و زمان اندیشی معطوف به گذشته و آینده است از اینرو انقباض این گستره‌های زمانی سبب جلوگیری از فعلیت یافتن نفس و در پی آن موجب خشکاندن تخم رذایل اخلاقی است. گریز از «خود» و هویت زمانی کاری سخت و جان فرسا است اما در دامنه عشق کمترین هزینه ذهنی - روانی را در بردارد، زیرا «در فرآیند عشق مختصات زمانی ذهن تغییر کرده و «خود» به شدت رقیق و نحیف می‌شود بطوریکه گذشتن از خود و «ایثار» خوی آسان نفس خواهد شد». ایثار پربسامدترین شاخص در رفتار عاشقان است. بنابراین آتش عشق از نگاه مولوی زداينده گره‌های زمانی ذهن و نوشداروی تمام زخمهای ذهنی - روانی انسان است. از دید وی «بی‌خودی» یا رستن از هویت زمانی لازم بی- واسطه عشق است چرا که عقل جزئی که تدبیرات «خود» و رخنه پوشی هویت زمانی را عهده‌دار است در «سودای عشق» رنگ خواهد باخت. نیل به «بی‌هشی» علیرغم زحمت‌زائی نسبی، لذت‌بخش‌ترین فرآورده روانی است و می‌توان تصور کرد که در کیفیت «لاخودی» هیچ رنجی برای انسان باقی نمانده و فراغت کامل از اندوه که آرزوی تکوینی نفس است برای وی حاصل خواهد شد به بیان دیگر بی‌هشی حاصل از عشق مناسب‌ترین محصول روانی و سالم‌ترین خوراک برای عطش غریزی انسان به کمال است و هر کیفیتی غیر از آن غذای ثانوی روح بوده و سوءهاضمه روانی را به دنبال خواهد داشت. نارضایتی نسبی انسان از وضعیت‌های موجود و میل ارتقاء به وضعیت فراتر گواه این ادعا بوده و هر کسی به بداهت روان می‌تواند آنرا در خود وجدان کند.

### منابع و مآخذ

1. قرآن کریم .
2. ابن‌مسکویه، ابوعلی، 1961، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، بیروت، دارالمکتبه الحیاء و قم: بیدار، 1410ق.
3. اخوان الصفاء، 1405 هـ، الرسائل، قم: مرکز النشر.

4. جمعی از نویسندگان، 1385، کتاب *شناخت اخلاق اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
5. حافظ، شمس الدین محمد، 1380، *دیوان حافظ با شرح عرفانی*، تهران، حافظ نوین.
6. الرازی ابوبکر محمدبن زکریا، *الطب الروحانی*، در: الرازی، رسائل فلسفیه.
7. رضی، سید شریف، 1379، *نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
8. شمس تبریزی، محمد بن علی، 1384، *مقالات شمس*، تهران، مرکز.
9. فرامرز قراملکی، احد، 1390، «*چالش رازی و مولوی در عشق و دوستی*»، پژوهشنامه عرفان، ش 5، ص 115-136.
10. قانع مهناز، 1388، *اخلاق در نگاه مولانا: چیستی و هستی*، تهران، نگاه معاصر.
11. موسوی خمینی، سید روح الله (امام)، 1386، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
12. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، 1381، *کلیات شمس تبریزی*، مطابق با نسخه تصحیح شده بدیع الزمان فروزانفر، تهران، پیمان.
13. \_\_\_\_\_، 1389، *مثنوی معنوی*، به اهتمام رینولد نیکلسون، تهران، ثالث.
14. \_\_\_\_\_، 1383، *مقالات مولانا (فیه مافیہ)*، تهران، مرکز.
15. میرزایی، علی اکبر، 1387، *نهج الفصاحه*، قم، چاف.