

جایگاه عشق در نظریه اخلاقی مولوی

* احد فرامرز قراملکی

** شهرام محمدپور

چکیده

عشق، جایگاهی مبنایی در نظریه اخلاقی مولوی دارد. هویت زمانی یا «خود» محصول فکر زمان‌اندیش و مختصاتی محدود بین گره‌های زمانی ماضی و مستقبل است؛ هویتی که مطلوب نفس آماره بوده، از طرف آن پشتیبانی می‌شود. مولانا حیات نفس را در گرو تغذیه از تخم غرض‌هایی می‌داند که در کشتگاه‌های زمانی آینده و گذشته به ثمر می‌نشینند. در نتیجه الگوی اخلاقی کلان وی در اطفای رذایل نفسانی، منقبض کردن این عرصه‌های زمانی است؛ زیرا فعلیت نفس در گرو زمان‌اندیشی معطوف به آینده و گذشته است؛ اما صعوبت این کار با توجه به بروز اول فجور و تکوینی بودن آنها در انسان از عهده عقل خارج است و پای عشق را به میان می‌کشد. چاشنی «بی‌هشی» یا رهایی از «خود» مطلوب‌ترین فرآورده عشق و آرزوی تکوینی انسان است؛ زیرا شخص در پرتو آن از رنج‌های آمیخته به «خود» رهایی می‌یابد و به مطلوبیت فطری موردنظر خود خواهد رسید.

واژگان کلیدی

زمان‌اندیشی، بی‌هشی، عشق، خود، نفس، زمان، مولوی.

akhlagh_85@yahoo.com

smohamadpoor@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۱/۲/۲۴

*. استاد دانشگاه تهران.

** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۱۵

طرح مسئله

آموزه‌های اخلاقی، یکی از مهم‌ترین اضلاع معرفتی در مثنوی است. در تعلیمی بودن این کتاب کمتر تردید شده است و بیشتر آن را تعلیم سلوک عرفانی دانسته‌اند. مولوی هم در این کتاب و هم در دیوان شمس همانند آثار منثورش، مجالس سبعه و فیه مافیة، در مقام یک مروج و مربی اخلاق است. او فراتر از دیدگاه‌های اخلاقی، نظریه اخلاقی‌ای دارد که تاکنون مطالعه نظام‌مندی درباره آن سامان نیافته است. با توجه به اسلوب خاص مولوی در متون نظم و نثر، معرفی نظریه اخلاقی وی با همه عناصر و ارکانش امری دشوار است. در این پژوهش، وجود نظریه اخلاقی وی پیش‌فرض گرفته می‌شود و عنصری مهم از آن نظریه به‌منزله مسئله تحقیق بررسی خواهد شد: «عشق» در نظریه اخلاقی مولوی چه نقشی دارد؟

دغدغه این تحقیق، جستجو درباره نقش و کارکرد عشق از منظر مولوی به‌صورت عام نیست؛ زیرا شش دفتر مثنوی و ۳۲۶۰ غزل دیوان شمس و ۱۸۶۶ رباعی همه عشق‌نامه هستند. در تقسیم‌بندی روشی جریان‌های اخلاق‌پژوهی، اخلاق در نگاه مولوی را از یک جهت می‌توان در دامنه اخلاق سلوکی و عرفانی قرار داد؛ اما نویسندگان کتاب شناخت اخلاق اسلامی در گزارش آثار اخلاق عرفانی از مثنوی یا مجالس سبعه و فیه مافیة نامی نبرده‌اند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵: ۲۵۳ - ۱۵۹) از یک جهت نیز می‌توان آن را مکتب اخلاق تلفیقی دانست. نویسندگان کتاب یادشده در گزارش از آثار مکتب اخلاق تلفیق نیز از آثار مولوی یاد نکرده‌اند. (همان: ۴۱۰ - ۳۳۹)

فراوانی خیره‌کننده منابع مورد استفاده مولوی، حاکی از آگاهی او بر میراث معرفتی دانشمندان مسلمان است. او همان‌گونه که بر میراث عرفانی و تصوف روزگار پیش از خود واقف است، از منابع اخلاقی دانشمندان پیشین نیز آگاهی دارد. او جریان اخلاق‌انگاری سلامت‌محور را که با طب‌انگاری اخلاق در پی شناخت، پیشگیری و بهبود بیماری‌های نفس بوده‌اند، می‌شناخت؛ از جمله اینکه با طب روحانی محمدبن زکریای رازی آشنایی داشت. (بنگرید به: فرامرز قراملکی، ۱۳۹۰؛ نیز بنگرید به: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵: ۱۳۶ - ۱۱۵)

جریان اخلاقی کمال‌محور نیز که به‌همت ابوعلی مسکویه (۴۲۱ - ۳۲۰ ق) بالنده شده بود و هم‌عصر مولوی، خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ - ۵۹۷ ق) تحت تأثیر آن قرار گرفت، چنین است. مولوی از غزالی هم متأثر است و احیاءالعلوم غزالی نمونه‌ای از رهیافت تلفیق‌گرایانه به

اخلاق است. مولوی در بیان آموزه‌های اخلاقی، هم از شناخت، پیشگیری و درمان بیماری‌های نفس و ردایل اخلاقی مانند حرص، کبر و حسد سخن می‌گوید و هم از کمال انسان؛ البته نه به معنای رایج آن نزد فیلسوفان مشایی.

او در نگاه‌های گوناگون به عشق تأمل می‌کند و می‌داند که عشق در پی تلقی‌های مختلف، نام‌های گوناگونی یافته است: «ای عشق، پیش هر کسی نام و لقب داری بسی». (مولوی، ۱۳۸۱: غزل ۵، بیت ۱۱) در ماجرای خواجه‌ای که در کوی عاشقان، پای در گل فرو رفته بود، بازیچه‌انگاری عشق را از وی چنین گزارش می‌کند: «تسخرکنان بر عاشقان بازیچه دیده عشق را». (همان: غزل ۱، بیت ۲) او بیماری‌انگاری عشق را هم در دیدگاه جاحظ (م. ۲۵۵ ق) در رساله *القیان* (اخوان الصفا، ۱۴۰۵: ۱۴۲ - ۱۸۲) و هم محمدبن زکریای رازی (۳۱۳ - ۲۵۰ ق) در *طب روحانی* بررسی و نقد کرده است.

بیت نوزده مثنوی، سرآغاز تعلیم اخلاقی مولوی است:

بند بگسل باش آزاد ای پسر چند باشی بند سیم و بند زر
(مولوی، ۱۳۸۹: ۱ / ۱۹)

اسلوب سخن، فراتر از یک توصیه صرف، بیان استدلالی و روشن‌گری را در پرهیز دادن از وابستگی به زر ارائه می‌کند:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد قسمت یک روزه‌ای
(همان: ۲۰)

استدلال دیگر وی، پایان‌ناپذیری حرص و نشان دادن نقش و کارکرد قناعت است:

کوزه چشم حریصان پر نشد تا صدف قانع نشد، پُر دُر نشد
(همان: ۲۱)

مولوی با هوشیاری ستودنی، خود را در برابر سؤال به‌زبان‌نیامده مخاطب می‌بیند. اگر کوزه چشم حریصان پرشدنی نیست، چگونه می‌توان حرص را درمان کرد؟ این مسئله به‌تنهایی می‌تواند کارآمدی نظریه‌های اخلاقی پیشینیان را نقد کند. مواجهه مولوی با این مسئله، تلقی او

از اخلاق را نشان می‌دهد. مثنوی پند و پیمان یا برنامه پیشگیری و درمان؟ او سؤال مطرح‌نشده را به روشنی چنین پاسخ می‌دهد که نه تنها حرص، که همه رذایل اخلاقی با اکسیر عشق درمان می‌شوند و کافی است جامه کسی از عشق چاک گردد. مولوی عشق را درمانگر و طبیب می‌خواند و آن را افلاطون و جالینوس می‌داند. (همان: ۲۴)

این دیدگاه آشکارا با نظریه کسانی مانند محمدبن زکریای رازی که عشق را بیماری می‌انگارند، در تقابل است. عشق برای درمانگری فرد، شیوه‌های گوناگونی دارد. گاهی همچون عصای موسی، ازدهای نفس بیمارگونه را می‌بلعد و گاهی پوزبند و سوسه‌های نفسانی است. غزل بیست و هفتم دیوان شمس سبک و سیاق تعلیمی مثنوی را دارد. در این غزل، ماجرای خواجه‌ای بازگو شده است که همانند «مرغ پرآن در هوا، از دام‌ها فرد و جدا» و از بسیاری از رذایل اخلاقی رهاست؛ اما مولوی چند رذیلت برای او بیان می‌کند: عجب و مست خداوندی خود، بیمار شده با چاپلوسی گدایان، شاعران و بیهوده‌گویان و کبر ناشی از کرم.

وی این رذیلت‌ها را در سطح وجودی و نه صرف صفات و خلق و خوی ترسیم می‌کند:

فرعون و شدادی شده، خیکی پر از بادی شده موری بده ماری شده وان مار گشته ازدها
(مولوی، ۱۳۸۱: غزل ۲۷، بیت ۹)

خواجه به دلیل چنین اموری از حقیقت عشق غفلت می‌ورزد و غافلانه بر عاشقان طعنه می‌زند؛ اما عشق از سر قدوسی‌ای همچون عصای موسایی:

بر خواجه روی زمین بگشاد از گردون کمین تیری زدش کز زخم او همچون کمانی شد دوتا
(همان: غزل ۲۷، بیت ۱۱ - ۱۰)

پایان این ماجرا، درمان خواجه از بیماری‌های یادشده و نیز بیماری‌هایی همچون ناسزاگویی و بدزبانی است.

درمانگری عشق

در درمانگر دانستن عشق، چند پرسش به میان می‌آید: یکی اینکه منظور کدام عشق است؟ تعبیر وی - اگر نگوییم به ضرورت شعری - نکره است و افاده عموم می‌کند:

هرکه را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
(مولوی، ۱۳۸۹: ۱ / ۲۲)

آیا این عشق می‌تواند شامل عشق زمینی نیز باشد؟ وی در نخستین داستان مثنوی تصریح می‌کند:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود، عاقبت ننگی بود
(همان: ۱ / ۲۰۵)

یعنی عشق معطوف به رنگ را از اساس، عشق نمی‌نامد؛ اما در جای دیگر، عشق به انسان را همچون شمشیر چوبین می‌داند که جنگجو فرزند خود را با آن تعلیم می‌دهد:

عشقی که بر انسان بود، شمشیر چوبین آن بود. (مولوی، ۱۳۸۱: غزل ۲۷،
بیت ۲۵)

و در جایی «المجاز قنطرة الحقیقة» را به میان می‌آورد:

عشق مجازی را گذر بر عشق حق است انتها. (همان: بیت ۲۳)

مسئله دوم، فرآیند درمانگری عشق است که در نوشتار حاضر بررسی می‌شود. تحلیل محتوایی مثنوی بر این دیدگاه استوار است که این اثر پیوستاری با «نظام تألیفی باز»^۱ و دارای

۱. مثنوی کتابی سر بسته و تک‌لایه نیست که با یک یا دو بار خواندن، پرونده آن بسته شود. همچنین در زمره آثاری با «نظام تألیفی بسته» قرار نمی‌گیرد که خود مؤلف، گزاره‌ها را به نتیجه رسانده باشد و مخاطب را از نتیجه‌گیری‌های جدید محروم می‌کند؛ بلکه در ردیف آثاری قرار دارد که دارای «نظام تألیفی باز» هستند؛ بدین معنا که سرنوشت اندیشه مؤلف در آنها به «هوش هرمنیوتیکی» مخاطب گره خورده است و تراوش معنا با سطح آگاهی خواننده رابطه مستقیمی دارد. در این نگاه، مثنوی کتابی «زایا» است و خصوصیت چنین آثاری، تألیف خاص و غیرمعمول است؛ ویژگی‌ای که در قرآن بارزتر است و در دیوان حافظ نیز دیده می‌شود؛ دو کتابی که دارای پیوستار تألیفی ویژه و باز بوده، «خود مکمل» هستند و تأویل و تفسیر آنها در سایه آگاهی مخاطب شکل می‌گیرد. به دیگر سخن، زایش معانی نو در آنها مستلزم آگاهی کلی مخاطب از شاکله این آثار در سایه مطالعه تناوبی و تزویج و ترکیب گزاره‌های آنها در قیاس‌های مکرر ذهنی است. هوش هرمنیوتیکی در افرادی بروز می‌یابد که افق روحی - روانی نزدیکی با مؤلف «اثر تألیفی باز» پیدا کنند.

گزاره‌های پایه^۱ است که تراوش معنا از آن در پرتو ترکیب ابیات منتشر در دفاتر شش‌گانه میسر می‌شود. در این نگاه، مثنوی کتابی «زایا» است که نظریه‌های اخلاقی - عرفانی، فلسفی و کلامی به صورت «تدوین منتشر» در قالب تکبیت‌هایی در گستره شش دفتر آن توزیع شده‌اند و زایش معانی نو از آن 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 معراج‌انگاری عشق، فرآیند درمانگری آن را ترسیم می‌کند: «عشق معراجی است سوی بام سلطان جمال». (همان: غزل ۱۳۳، بیت ۴) حال 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 ۱۳۲، بیت ۲) و چنان‌که بیان خواهد شد، این محال‌انگاری به بنیادی‌ترین بیماری ختم می‌شود؛ ولی عشق با گشودن راه برون‌رفت از زندان مکان درمانگری می‌کند: «عشق گوید: راه هست و رفته‌ام من بارها». (همان)

معراج در اصطلاح مولوی، تنها فراتر رفتن از مکان نیست؛ بلکه گذر از زمان را نیز در پی دارد. به همین سبب، بدون شناخت دیدگاه او درباره زمان‌مندی و مکان‌مندی و بیماری‌زایی آنها نمی‌توان از فرآیند 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 معمولاً شخص در هر اعتباری، 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.

در غالب موارد، انسان بدون خودآگاهی و به صورت ناخودآگاه، پرده‌های زمان را دریده، پا در عرصه‌های مجازی گذشته و آینده می‌نهد. به همین دلیل، شاید بتوان ادعا کرد حداکثری‌ترین طیف از انسان‌ها اسیر «خوی واپس‌نگری» یا «خوی پیش‌نگری» و عوارض ناشی از این عادات سوءذهنی هستند. اگر حال، گذشته و آینده را به سه بازه زمانی تشبیه کنیم، بازه حال در مقایسه

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

با گذشته و آینده برای بیشتر افراد، کمترین پهنا را دارد. به عبارتی، بیشتر افراد معمولاً در گستره‌های مجازی و موهوم گذشته و آینده به سر می‌برند؛ اما به دلیل 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 یا هوش مشخصی نیست. به عبارتی، وجود این شاخص تحت‌تأثیر 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.

البته اشتراک این شاخص در بین انسان‌ها به معنای اشتراک آنها در مصادیق کمال‌موردنظر آنها نیست. به بیانی دیگر، تصور افراد از کمال می‌تواند متفاوت باشد و مصداق آن برای کسی «تحصیل»، برای دیگری «ثروت»، برای برخی «شهرت» و برای عده‌ای «قدرت» باشد.

انسان کمال‌گرا خواه‌ناخواه و با توجه به نسبتی که با ماده دارد، محکوم به مکان‌مندی و به دنبال آن ناگزیر از زمان‌مند بودن است. این ویژگی در تعارض کامل با شاخص کمال‌گرایی افراطی انسان‌هاست؛ چراکه کمال‌گرایی، مؤلفه‌ای بی‌حد و مرز و در تقابل با محدودیت‌های زمانی - مکانی است. این محدودیت‌ها گنجایش خواسته‌های بدون دامنه انسان‌ها را ندارند؛ چراکه فراهم شدن تمامی خواهش‌های انسان - همانند هر پدیده دیگری در عالم ماده - نیازمند گذشت زمان و مجبور به تأخیر در تحقق است. در معرض کشش متخالف این دو عامل، هویت زمانی انسان شکل می‌گیرد؛ زیرا شخص در چنین شرایطی، پرده‌های زمانی را دریده، خود را همراه با کمالات‌موردنظرش در آینده‌ای نیامده تصور می‌کند. بنابراین از تراحم و تخالف این دو عامل و «اصطکاک روانی» حاصل از آن، «خود» انسان شکل می‌گیرد؛ هویتی آرمانی و کمال‌گرایانه که حاصل سازگاری غریزی ذهن با زمان است.

می‌توان گفت: «خود» محصول فکر زمان‌اندیش و برآیند دو عامل میل فراوان به کمال و مقید شدن در حصار زمان است. این هویت دارای مرزهایی قابل قبض و بسط است و با سفرهای

ذهنی انسان به گذشته و آینده فربه‌تر می‌شود. تمام پرسه‌زدن‌های ذهنی انسان در زمان برای ترمیم، تکمیل و رخنه‌پوشی این هویت زمانی صورت می‌گیرد. این هویت، منشأ تمام رفتارها و عامل همه رنج‌ها و روان‌نژندی‌های مختلف در انسان‌هاست؛ چراکه رفتارهای انسان همگی در جهت حراست و تکمیل این قالب زمان است و هرگونه تأخیر در انعقاد این هویت و هر نوع مانع در تشکیل و ترمیم آن، منشأ استهلاک روانی و عامل فرسایش ذهنی در انسان‌ها خواهد بود. این قالب به دلیل کران‌مندی و دامنه محدود، قابل دستیابی است و شخص به محض ترمیم و تشکیل آن درصدد انبساط کرانه‌هایش برمی‌آید. به عبارتی دیگر، شاخص «قالب‌گریزی» غریزی انسان که مولود میل شدید وی به کمال است، او را وامی‌دارد تا قالبی جدید با مرزهای منبسط‌تر تصور و اختیار کند.

این چرخه ذهنی - رفتاری به صورت پیوسته در افراد زمان‌اندیش ادامه یافته، 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
(مولوی، ۱۳۸۹: د ۱ / ب ۲۲۰۱ - ۲۲۰۰)	

وی در این ابیات، «فنا» یا «لاخودی» را در تضاد با «هشیاری» دانسته و هشیاری را زائیده «یاد ماضی» یا فکر زمان‌اندیش معرفی کرده است. منشأ مشکلات ذهنی انسان، پرسه‌زدن فکر در آینده و گذشته است:

فکرت از ماضی و مستقبل بود	چون از این دو رست، مشکل حل شود
(همان: د ۲ / ب ۱۷۷)	

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

جایگاه عشق در نظریه اخلاقی مولوی □ ۱۵

احتما کن احتما ز اندیشه‌ها	فکر شیر و گور و دل‌ها بیشه‌ها
احتماها بر دواها سرور است	ز آنکه خاریدن فزونی گر است
احتما اصل دوا آمد یقین	احتما کن قوت جان را ببین

(همان: د ۱ / ب ۲۹۱۱ - ۲۹۰۹)

پیکان توجه مولوی به‌سوی طیف خاصی از اندیشه‌هاست؛ 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 احاطه کرده‌اند:

جمله خلقان سخره اندیشه‌اند	ز آن سبب خسته دل و غم پیشه‌اند
من چو مرغ اوجم اندیشه مگس	کی بود بر من مگس را دسترس

(همان: د ۲ / ب ۳۵۵۹ و ۳۵۶۱)

عالمان اخلاق در سده‌های آغازین هجری، مانند کندی (۲۶۰ - ۱۸۵ق) در *رسالة فی الحزن*، محمدین زکریای رازی در *الطب الروحانی* (ص ۶۹ - ۶۱) و ابوعلی مسکویه (۴۲۱ - ۳۲۰ق) در *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق* (ص ۱۸۰) مسئله حزن و غم را به‌منزله یکی از چالش‌های اخلاقی تحلیل می‌کردند و در جستجوی علل و شیوه‌های پیشگیری و درمان آن برمی‌آمدند.

آن چنان که عور اندر آب جست	تا در آب از زخم زنبوران برست
آب ذکر حق و زنبور این زمان	هست یاد آن فلانه و آن فلان

(همان: د ۴ / ب ۴۳۵ و ۴۳۷)

* * *

فکر زنبورست و آن خواب تو آب	چون شوی بیدار باز آید دُباب
چند زنبور خیالی در پرد	می‌کشد این‌سو و آن‌سو می‌برد

(همان: د ۵ / ب ۷۳۲ - ۷۳۱)

وی در این ابیات، خواب را راه فراری مقطعی و تسکین‌دهنده‌ای کوتاه‌مدت برای رهایی از آسیب زمان‌اندیشی قلمداد کرده است. زیرا در خواب فرد بی‌سو می‌رود:

در خواب بی‌سو می‌روی، در کوی بی‌کو می‌روی

شش سو مرو، وز سو مگو چون غیر سو آموختم

(حافظ، ۱۳۸۰: غزل ۷۹، بیت ۱۰۱۰)

اما تصریح می‌کند که پس از بیداری، زنبور و دُباب افکار مزاحم به ذهن انسان هجوم آورده، چرخهٔ زمان‌اندیشی وی ادامه خواهد یافت. از نگاه وی، رهایی از چنبرهٔ غم و اندوه در گرو دوری گزیدن از هوا و آرزوهاست:

این همه غم‌ها که اندر سینه‌هاست از بخار و گرد بود و باد ماست

این غمان بیخ کن چون داس ماست این چنین شد و آن چنان وسواس ماست

(مولوی، ۱۳۸۹: د ۱ / ب ۲۲۹۷ - ۲۲۹۶)

* * *

باد در مردم هوا و آرزوست چون هوا بگذاشتی پیغام هوست

(همان: ب ۱۱۰۱)

* * *

با هوا و آرزو کم باش دوست چون یضَلِّک عن سبیل الله اوست

(همان: ب ۲۹۵۷)

بنابراین هویت زمانی یا «خود»، منشأ آلام روحی و عامل اصلی زخم‌های ذهنی - روانی در انسان‌هاست و رهایی از حصار این هویت به‌معنای 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، ۱۳۸۴: ۲۴۹)

مولوی معتقد است «هستی‌گریزی» سرشت اولی ساختار روانی انسان است و هر شخصی

به‌طور ناخودآگاه از «خودی» به «بی‌خودی» می‌گریزد؛ اما این گریز بیشتر از دریاچه عادت‌های

سوء رخ می‌دهد:

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 فح است
فکر و ذکر اختیاری دوزخ است
می‌گیرند از خودی در بی‌خودی
یا به مستی یا به شغل ای مُهتدی!
(مولوی، ۱۳۸۹: د ۶ / ب ۲۲۷ - ۲۲۴)

* * *

خاصیت بنهاده در کفّ حشیش
کاو زمانی می‌رهاند از خودیش
(همان: د ۴ / ب ۲۶۸۴)

انسان اسیرِ قالب و زمان، به دلیل خوی فطری قالب‌گریزی، از حصار تنگ و هویت منقبض «خود» گریزان است و به‌طور ناخودآگاه و غریزی در تلاش برای رهایی از این قالب جان‌فرسا رو به مسکن‌های مقطعی بی‌هشی‌زا می‌آورد؛ اعتیاد، شرب خمر، تماشای بیش‌از اندازه تلویزیون و عادت‌های مرضی معاصر مانند روی آوردن افراطی به بازی‌های رایانه‌ای و تلفن همراه، همگی تلاش‌هایی ناخودآگاه برای حصول بی‌هشی مقطعی و گریز از هویت زمانی‌اند. انسان به‌طور ناخودآگاه دریافته است که می‌تواند از این طریق برای مدت کوتاهی از هویت زمانی خود و رنج‌های آمیخته به آن فراغت یابد؛ اما رنج خُماری و تشدید زمان‌اندیشی پس از هُشیاری، دلیلی قاطع بر ناکارآمدی ابزارهای یادشده است.

انسان اسیر زمان و قالب «من»، فردی پرنرج، پرترس و محروم و ناتوان است؛ انسانی است که در درون خود فقیر، بی‌ریشه و بی‌عمق است و چنین فردی از خود و خانه خود ناراضی است. بنابراین همیشه به‌گونه‌ای از این خانه ناخوش فرار می‌کند و به دنبال «سراب آینده» و «سراب شدن» یا دست و پا زدن در گرداب ناکامی‌های گذشته است. او از شکستن قالب تُرد و شکننده‌ای می‌ترسد که از خویش ترسیم کرده و تمام تلاش او برای رسیدن به سایه‌ای است که از ذهن خود او به بیرون منعکس شده است.

رنج‌های ناشی از پیری، بی‌عرضگی، مهم یا مشهور نبودن، نداشتن جای پای در ارزش‌های اجتماعی و ... 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 پیش‌پاافتاده بینگارند، همه‌وهمه محصول تصویر موهومی است که انسان در ذهن خود از خود ساخته است.

تصویری که شخص «هشیار» و «زمان‌اندیش» از خود دارد، این است که «من آدم مهمی هستم

یا باید آدم مهمی باشم» و ترس و نگرانی او از این است که آیا محیط اطراف او یا خود او طوری با وی 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 با او در شأن یک آدم مهم رفتار کنند یا نه؟ بنابراین تصاویر شخصیتی، علت عمده رنج‌های انسان و دلیل اصلی ولگردی‌های ذهن در زمان هستند.

شخص هشیار و زمان‌اندیش همیشه در حال خلع ولبس تصاویر فکری و صورتک‌های متفاوت در جهت ارضای هویت زمانی یا «من» خویش است. چنین شخصی دارای صرافت طبع کمی است و تمام رفتارهای «آگاهانه» او محدود و مشروط بین دو شاخص «حفظ قالب خود» و «تنظیم و تطبیق این قالب با تصورات دیگران» است.

وجود تصاویر ذهنی، عین بی‌اخلاقی و بی‌فضیلتی هستند. چگونه می‌توان انسانی را که تصور می‌کند همه چیز باید گرد مرکز شخصیتی او دور بزند و از او شروع و به او ختم شود، با فضیلت و با اخلاق دانست؟ چگونه ممکن است کسی که اسیر «خودمرکزیت» است و این مرکز را مهم‌ترین و عزیزترین پدیده عالم می‌پندارد، با فضیلت باشد؟ آیا انسانی که هر حرکت و عملش، تلاشی برای به نمایش گذاشتن این مرکز است، می‌تواند در فضای اخلاق و فضیلت باشد؟ چنین کسی حتی اخلاق و فضیلت را برای این می‌خواهد که در نمایشگاه شخصیت خود به نمایش و تماشا بگذارد.

تمام ردایل اخلاقی، مولود این تصاویر ذهنی و زاییده زمان‌اندیشی هستند. انسان اسیر زمان در معرض ریا، دروغ، حسد، عُجب و خودپسندی قرار دارد. «ریا» تلاشی است که شخص زمان‌اندیش برای تطبیق تصورات دیگران با هویت زمانی خود انجام می‌دهد و «دروغ» وسیله‌ای است تا تصورات دیگران در مورد خود را ترمیم کند یا از طریق آن، شکاف‌های هویت زمانی خود را بپوشاند. او «ریا» می‌ورزد تا تصورات دیگران در مورد خود را تنزیه کند و «دروغ» می‌گوید تا رخنه‌های شخصیتی‌اش را پوشش دهد. «حسد» نیز زاییده مقایسه هویت زمانی ناقص خود با تصویری است که شخص از دیگران دارد. خودبزرگ‌بینی و عقده حقارت نیز در زمین مجازی این‌گونه تصورات ریشه دارند و حاصل بازی‌گوشی‌های فکری انسان و پرسه‌زدن‌های ذهن او در زمان‌اند.

تمام درگیری‌ها و مشکلات بین‌بشری نیز به تداخل خواسته‌های ذهن زمان‌اندیش وی برمی‌گردد. هرگاه منافع افراد زمان‌اندیش در تزاخم با یکدیگر قرار گیرد، موجب تنش روانی و واکنش متقابل آنها می‌شود و 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، نگرده سیر آن ور کشد بار این، نگرده او گران
بلکه این شادی کند از مرگ او از حسد میرد چون بیند برگ او
(همان: د ۴ / ب ۴۱۳ - ۴۱۱)

در مقابل، با از بین رفتن مرزهای زمانی و تخریب قالب «خود»، افق روانی افراد به یکدیگر نزدیک شده، زاویه بین خواسته‌های آنها به کمترین مقدار می‌رسد و در نتیجه منافع آنها به‌نحو بیشینه با یکدیگر تطابق می‌یابد:

جان گرگان و سگان هریک جداست متحد جان‌های شیران خداست
(همان: ب ۴۱۴)

* * *

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان
چون نماند خانه‌ها را قاعده مؤمنان مانند نفس واحده
(همان: ب ۴۱۸ - ۴۱۶)

* * *

زان همه جنگ‌اند این اصحاب ما جنگ کس نشنید اندر انبیا
(همان: ب ۴۵۰)

* * *

خود دو پیغمبر به هم کی ضد شدند معجزات از همدگر کی بستند
(همان: ب ۱۶۵۲)

«هستی‌گریزی» یا رهایی از حصار «خود» از نگاه مولوی 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، یعنی از «پیش‌گره‌های ماضی» و «پس‌گره‌های مستقبل» پیراسته شده باشد. 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: ۱ د / ب ۲۲۰۲ - ۲۲۰۰)

بی‌هشی فرآیندی کاملاً متضاد با هشیاری است. «خود» محصول فکر زمان‌اندیش است؛ درحالی‌که بی‌هشی یا «لاخودی» کیفیتی است که ذهن در «حال» حرکت کرده، پابه‌پای زمان «حال» پیش می‌رود. در این ابیات، گره‌های روانی محصول زمان‌اندیشی انسان یا هشیاری او دانسته شده‌اند؛ به عبارتی مولوی پرگروه‌بودن نی را زاییده گذشته و آینده شمرده، شرط سلیس شدن روان را تخریب گره‌های حاصل از زمان می‌داند. «نی» خام و پرگروه برای موسیقی و آوا مناسب نیست و به همین دلیل باید گره‌های درونی آن را با سوزاندن از بین برد تا درخور آوا شود:

تا گره بانی بود همراز نیست همنشین آن لب و آواز نیست
(همان: ب ۲۲۰۳)

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

لب بر لب دلدار چو خواهی که نهی تو از خویش تهی باش و بیاموز تو از نی
(مولوی، ۱۳۸۱: ترجیعات ۳۳۹۵، بیت ۷)

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

آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد، نیست باد
جوشش عشق است کاندر می‌فتاد آتش عشق است کاندر نی فتاد
(مولوی، ۱۳۸۹: ۱ د / ب ۱۰ - ۹)

بنابراین تخریب کلی گره‌های روانی حاصل از زمان فقط در پرتو آتش عشق صورت‌پذیر است. در نتیجه «نیست باد» در مصرع دوم، برخلاف برداشت عمومی در «نفرین» پنداشتن آن، سیاقی «بایایی» داشته، حکایت از آن دارد که برای ادراک آتش عشق باید به «نیستی» یا «بی‌هشی» نائل شد؛ همان‌گونه که حافظ نیز ورود به جرگه عشاق را مشروط به «ترک هوش» یا «نیستی» می‌داند:

بر هوشمند سلسله ننه‌د دست عشق خواهی که زلف یار کشی، ترک هوش کن
(حافظ، ۱۳۸۰: غزل ۳۹۸)

ارتباط تنگاتنگ «نفس» و «خود» ما را بر آن می‌دارد تا پیش از تشریح فرآیند «زمان‌زدایی» آتش‌ناک عشق، به شرح رابطه نفس و زمان بپردازیم.

رابطه نفس و زمان

همان‌گونه که در مقدمه ذکر شد، استخراج نظریه اخلاقی مولوی از آثار وی امر دشوار است و این مجال محدود، فرصت و حوصله پرداختن به این مهم را از ما سلب می‌کند. اکنون برآنیم تا با تحلیل رابطه نفس و زمان، پرتویی بر گره‌گاه‌ها و نقاط تلاقی این دو بیفکنیم تا بتوانیم الگویی کلان برای اطفای رذایل اخلاقی ارائه دهیم.

در الگوی اخلاق اسلامی، تمامی رذایل اخلاقی با دامنه‌ها و تعاریف گوناگون به نفس امّاره نسبت داده می‌شوند. از نگاه مولوی، غذای نفس امّاره و منشأ حیات وی «تخم غرض»‌هایی است که در ذهن انسان می‌کارد. نفس امّاره با تحریک کمال‌طلبی انسان و سوءاستفاده از «جهل» وی به آینده، کمال موردنظر خود را به ذهن تزریق می‌کند و همه تلاش‌های وی در جهت ترغیب انسان برای دستیابی به کمال مزبور است. بنابراین «حیات نفس امّاره در گرو سوءاستفاده از کمال‌طلبی غریزی انسان در سایه جهل وی به آینده است»:

ز انکارت بروید پرده‌هایی 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 مَلک بسپار

غذای نفس، تخم آن غرض‌هاست	چو کاریدی، بروید آن به‌ناچار
نزاید گری، لطف روی یوسف	و نی طاووس زاید بیضه مار
به طرّاری ربود این عمرها را	به پس‌فردا و فردا نفس طرّار
همه عمرت هم امروزست لاغیر	تو مشنو وعده این طبع عیار
کمر بگشا ز 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 هوش دار

(مولوی، ۱۳۸۱: ب ۹ به بعد)

مولانا کشتگاه غذای نفس و اغراض نفسانی را «فردا و پس‌فرداهایی» می‌داند که از میدان آگاهی شخص خارج‌اند و الگوی پیشنهادی وی برای رهایی از شرّ نفس «کمر گشودن از هستی» یا «بی‌هشی» است. وی «اکنون‌زی» بودن را مانع زمان‌اندیشی 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. اکنون‌زی 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 آینده و گذشته، یعنی دو بازه زمانی است که کشتگاه اغراض نفسانی و مزرعه ردایل اخلاقی هستند؛ زیرا نفس فقط در یک عالم زمان‌مند که دارای اعتبارات زمانی آینده، گذشته و حال است، فعلیت می‌یابد و در صورتی که آن را با یک واقعیت زمانی (زمان حال) مواجه کنیم، خودبه‌خود در قوه و کمون باقی مانده، فعلیت نمی‌یابد. مولوی در سراسر مثنوی و دیگر آثارش برخوردی تند و نامهربان با نفس دارد و مخاطب را به تأخیر در اجابت خواسته‌های آن دعوت می‌کند:

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

(مولوی، ۱۳۸۹: د ۴ / ب ۳۶۲۱)

نفس در مثنوی ماهیتی اژدهاگونه، 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 شمرده می‌شود:

از غم بی‌آلتی افسرده است	نفست اژدهاست او کی مرده است
پشهای گردد ز جاه و مال صقر	کرمک است آن اژدها از دست فقر
هین مکش او را به خورشید عراق	اژدها را دار در برف فراق
(همان: د ۳ / ب ۱۰۵۳، ۱۰۵۶ و ۱۰۵۷)	

* * *

خنجر و شمشیر اندر آستین	نفس را تسبیح و مصحف در یمین
خویش با او همسر و همسر مکن	مصحف و سالوس او باور مکن
(همان: ب ۲۵۵۵ - ۲۵۵۴)	

* * *

کش زدن سازد نه حجت گفتنش	نفس سوفسطایی آمد می‌زنش
(همان: د ۲ / ب ۳۵۰۰)	

* * *

پیش موسی سر نهد لابه‌کنان	او چو فرعون است در قحط آن چنان
خر چو بار انداخت، اسکیزه زند	چون که مستغنی شد، او طاغی شود
(همان: د ۴ / ب ۳۶۲۷ - ۳۶۲۶)	

وی در این ابیات، ضمن معرفی ویژگی‌های ماهوی نفس، راهکارهای مواجهه با آن را بیان کرده و بیشتر به عدم زمینه‌سازی برای جلوگیری از بروز فعلیت‌های آن توصیه نموده است. در ابیات زیر از «صبر» به ابزار مهارکننده نفس یاد شده است؛ ابزاری که خوی شکمبارگی و ناشکیبایی را از وی گرفته، آن را نحیف نگه می‌دارد. صبر فرآیندی است که از پرش‌های زمانی نفس به آینده جلوگیری می‌کند و آن را مقید به «حال» نگه می‌دارد؛ چنان‌که «توکل» تصفیة ذهن از سیطره افکار و دغدغه‌های آینده‌محور است. تمام تلاش مولوی در برخورد با نفس، تنگ کردن عرصه‌های زمانی بر وی است:

بد کند با تو چو نیکویی کنی	این بُود خوی لثیمان دنی
----------------------------	-------------------------

نفس را زین صبر می‌کن مُنحَنِیش
که لئیم است و نسازد نیکویش
با لئیمی چون کنی قهر و جفا
بنده‌ای گردد ترا بس باوفا
(همان: د ۳ / ب ۲۹۸۱ - ۲۹۷۹)

* * *

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 هستی‌نواز
همچو مس در کیمیا اندر گداز
در من و ما سخت کرده ستی دو
هست این جمله خرابی از دو هست
(همان: د ۱ / ب ۳۰۰۲، ۳۰۱۲ - ۳۰۱۰)

* * *

دوزخ است این نفس و دوزخ
کاو به دریاها نگردد کم و کاست
(همان: د ۱ / ب ۳۰۰۲، ۳۰۱۲ - ۳۰۱۰)

براساس تفکر مولوی، مهار این هیولای سرکش در رهایی از هستی یا هویت زمانی است:

کمر بگشا ز 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 پیش‌گره‌های ماضی و پس‌گره‌های مستقبل است؛ موانعی که شخص را در هویت زمانی‌اش محبوس می‌کنند. اکنون‌زی‌بودن موجب فراخ شدن تدریجی زمان حال تا کرانه‌های حداکثری آن خواهد شد؛ تا جایی که شخص بر کل زمان احاطه پیدا می‌کند 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 «إن شاء الله، بهستی باشم!»

گفتم «باری، پیش من إن شاء الله نیست. مرا دیر است که تمام معلوم شده است

و از معلوم گذشته است و «حال» شده است.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۸۱)

در حیوانات به‌دلیل عدم هویت زمانی یا وجود هویت زمانی نافر به - علی‌رغم خرد کمتر

نسبت به انسان - حواس اشتداد یافته و گسترده تری دیده می شود که حاصل آن گستردگی بیشتر زمان برای آنها نسبت به انسان است. به همین دلیل، آنها یا دست کم برخی از آنها دارای زمان حال گسترده تری نسبت به انسان هستند. آنها از برخی حوادث نیامده مانند زلزله و سیل، زودتر از انسان آگاه می شوند و حتی برخی از آنها طیف های وسیع تری از رنگ ها و انوار را حس می کنند. به عبارت روشن تر، آنها به دلیل عدم بهره مندی از «خود» یا هویت زمانی و مراجعات ذهنی کمتری به آینده و گذشته، دارای تمرکز بیشتر، حواسی قوی تر و در نتیجه آگاهی بیشتر از آینده هستند.

مولوی در ایباتی، تنگی فهم عوام یا انقباض آگاهی آنها را حاصل تکثیر و تقسیم ذهن آنها بر آرزوها و نتیجه دل بستگی به مال و ثروت یا «طِمّ و رِم» می داند. دل بستگی به طِمّ و رِم و آرزوها، ذهن را در زمان توزیع کرده، مانع تمرکز شخص می شود و هویت منقبض زمانی حاصل از این تقسیم ذهنی از انبساط آگاهی وی جلوگیری می کند:

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

(مولوی، ۱۳۸۹: ۴ د / ب ۳۲۸۹ - ۳۲۸۶)

بنابراین از نگاه مولوی «تکثر ذهنی حاصل از آرزو خویی غفلت زاست و وحدت حواس انبساط آگاهی را در پی دارد». از این رو «برای تمرکز بر زمان حال، رقیق کردن و کاهش دامنه آرزوها ضروری به نظر می رسد». کم کردن دامنه آرزوها با توجه به چاشنی زمانی آنها به معنای انقباض بازه زمانی آینده و موجب تصفیة روان از هواهای نفسانی است:

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

(همان: ۱ د / ب ۱۱۰۱)

* * *

با هوا و آرزو کم باش دوست	چون یضِ لک عن سبیل الله اوست
---------------------------	------------------------------

(همان: ب ۲۹۵۷)

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

این زمان بیند به چشم خویشتن	آنچه در ده سال خواهد آمدن
غیبت و مستقبل بیند خیر و شر	همچنین هر کس به اندازه نظر
شد گزاره چشم و لوح غیب خواند	چون که سد پیش و سد پس نماند
ماجرا و آغاز هستی رو نمود	چون نظر پس کرد تا بدو وجود
پیش می‌بیند عیان تا روز فصل	پس ز پس می‌بیند او تا اصل اصل

(همان: د ۴ / ب ۲۹۰۸ - ۲۹۰۲)

این روند به «بی‌هشی» تدریجی نفس می‌انجامد؛ زیرا تخریب «خود» که هویت مطلوب نفس است، به معنای قطع شاه‌رگ حیات وی یا خشکاندن مزارع زمانی آینده و گذشته است و خشکاندن کشتگاه اغراض نفسانی، موجب پاک شدن صفحه روان از ردای اخلاقی است. پس همان‌گونه 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.

در آیات «و نفس و ماسوگها فآلمها ففورها و تقوئها قد أفلح من زکها و قد خاب من دسها» (شمس / ۱۰ - ۷) تقدم فجور بر تقوا مؤید این نکته است که ردای اخلاقی در انسان به نسبت فضایل و تقوا بروز اولی دارند و فضایل نفسانی معمولاً پس از تزکیه نفس از ردای جلوه‌گر می‌شوند. نکته دیگر اینکه در این آیات فقط به تزکیه نفس از ردای اخلاقی دستور داده شده است؛ گو اینکه فضایل و تقوا زمینه اصلی و اولی نفس انسان هستند که غبار فجور بر آنها نشسته است.

در قرآن، اولین لغزش انسانی پس از هبوط زمانی و زمینی به «نفس» قایل نسبت داده شده است؛ (مائده / ۳۰) همان‌گونه که اولین اغوای شیطان برای انسان پس از جسمانیت و به دنبال آن زمان‌مند شدن او صورت گرفته است. (حجر / ۳۹ - ۲۶) نفس و شیطان در مثنوی هم‌زاد یکدیگر معرفی شده‌اند:

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

(همان: د ۳ / ب ۴۰۵۳)

این دو از مجرای تولید آرزو و وعده، اقدام به فریب انسان می‌کنند:

يَعِدُّهُمْ وَيَتَّبِعُهُمْ وَ مَا يَعِدُّهُمْ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُوبًا. (نساء / ۱۲۰)

به آنها وعده می‌دهد و به آرزویشان می‌افکند و شیطان آنها را جز به فریب وعده نمی‌دهد.

«آرزوخویی» و «وعده‌پذیری» دو عامل عمده‌ زمان‌اندیشی در انسان و مولود میل افراطی وی به کمال هستند. شیطان در اولین اقدام علیه آدم و حوا برای ترغیب آنها به تناول «میوه ممنوعه بهشتی» یا «گندم جنت»، خوردن آن را موجب نیل به کمالات فرشته‌خویی و جاودانگی معرفی می‌کند:

فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وَّرِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَتَيْهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا

عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ. (اعراف / ۲۰)

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 فرود	از دل آدم سلیمی را ربود
پس دروغ و عشوه‌ات را گوش کرد	غره گشت و زهر قاتل نوش کرد
کزدم از گندم ندانست آن نفس	می‌پرد تمییز از مست هوس
خلق مست آرزویند و هوا	ز آن پذیراینند دستان تو را
هر که خود را از هوا خو باز کرد	چشم خود را آشنای راز کرد

(همان: د ۲ / ب ۲۷۴۳ - ۲۷۳۸)

«حرص» و «هوس» دو شاخص نفسانی هستند که ریشه در میل شدید انسان به کمال دارند یا به تعبیری انحراف از معیار این میل بشمار 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 فراوان به کمال است، وعده‌پذیری وی از نفس و شیطان تشدید می‌شود:

الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ. (بقره / ۲۶۸)

شیطان شما به فقر وعده داده و به کارهای زشت وا می‌دارد.

آن‌چنان کز فقر می‌ترسند خلق
زیر آب شور رفته تا به حلق
جمله‌شان از خوف غم در عین غم
در پی هستی فتاده در عدم
(همان: د ۳ / ب ۲۲۰۵ و ۲۲۰۷)

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، نفس و شیطان با سوءاستفاده از کمال‌طلبی انسان و جهل وی به آینده، از مجرای «آرزوخویی» و «وعده‌پذیری» به او ضربه می‌زنند. بنابراین بهترین الگو برای مبارزه با نفس و اطفای آتش رذایل اخلاقی، توسعه دادن زمان حال در پرتو کاهش دامنه آرزوها و دل‌بستگی‌ها خواهد بود. همه دستورات اخلاقی - عرفانی در جهت تنگ کردن عرصه‌های زمانی گذشته و آینده و به‌منظور خشکاندن کشتگاه رذایل نفسانی وضع شده‌اند. در رأس این توصیه‌ها امر به «صبر» و «توکل» قرار دارد تا اینکه ذهن از سیطره زمان‌اندیشی و پرش‌های فکری تصفیه شود؛ همان‌گونه که کاهش آرزوها از انتشار ذهن در زمان جلوگیری کرده، مایه انبساط زمان حال در انسان‌ها می‌شود:

إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَىٰ أُمَّتِي الْهُوَىٰ وَ طُولُ الْأَمَلِ. (نهج‌الفصاحه: ۲۴)

ترسناک‌ترین چیزی که نسبت به امتم از آن می‌ترسم، هوا و هوس و بلندی آرزوست.

أَشْرَفُ الْغِنَىٰ تَرْكُ الْمُنَىٰ. (نهج‌البلاغه: ۸۱۰)

شریف‌ترین بی‌نیازی ترک آرزوست.

قرآن فقط کسانی را که بر خدا توکل می‌کنند، از آسیب و چیرگی شیطان مصون می‌داند. این افراد در مقایسه با دیگران اکنون‌زی‌تر هستند؛ چراکه دغدغه‌های ذهنی مربوط به امور آینده در آنها به کمترین مقدار تقلیل یافته است. به همین جهت، از آسیب «وعده‌پذیری» و «آرزوخویی» که مجرای نفوذ شیطان و نفس اماره هستند، مصون خواهند ماند:

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ

آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. (نحل / ۹۹ - ۹۸)

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 مولوی از نفس اماره ترسیم می‌کند، مهار آن از عهده و ارادهٔ انسان خارج به‌نظر می‌رسد:

کشتن این، کار عقل و هوش نیست شیر باطن سُخرهٔ خرگوش نیست
دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست کاو به دریاها نگردد کم و کاست
(مولوی، ۱۳۸۹: د ۱ / ب ۱۳۷۵ - ۱۳۷۴)

* * *

این قدم حق را بود کاو را کشد غیر حق خود کی کمان او کشد
(همان: ب ۱۳۸۳)

سختی مهار نفس در آن است که فجور و مشتتهیاتِ سوء نفسانی، واقعیت مکنون و تکوینی نفس انسان است و بروز اولی آنها به‌علت آسان‌یابی و لذت‌بخشی، کنترل آنها را بسیار مشکل می‌کند. این قوا در انسان قابل انعدام نیستند و فقط باید از فعلیت آنها جلوگیری کرد. مولوی در دستورات اخلاقی خود بیشتر از عدم زمینه‌سازی برای بروز فعلیت نفس سخن می‌راند تا از کشتن آن. در نتیجه نفس را فقط باید بی‌هش و خمود نگه داشت. مولانا داروی بی‌هشی‌زای نفس و اکسیر زمان‌زدای ذهن را عشق می‌داند:

آتش عشق است کاندر نی فتاد جوشش عشق است کاندر می فتاد
آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد، نیست باد
(همان: ب ۱۰ - ۹)

معراج‌انگاری عشق

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

عشق‌ها جداست	عشق‌ها جداست
عاشقی گر زین سر و گر زان سر است	عاشقی گر زین سر و گر زان سر است
هرچه گویم عشق را شرح و بیان	هرچه گویم عشق را شرح و بیان
گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است	گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت	چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت
عقل در شرحش چو خر در گل بخت	عقل در شرحش چو خر در گل بخت
آفتاب آمد دلیل آفتاب	آفتاب آمد دلیل آفتاب

(همان: ب ۱۱۵ - ۱۱۰)

مولوی درگیر تعریف عشق و تحلیل مؤلفه‌های مفهومی آن نمی‌شود؛ چراکه عشق پدیده‌ای تجربی است که از بند حروف و واژه می‌گریزد. برخلاف این تعریف‌گریزی، آثار او پر از کارکردهای مثبت این پدیده است:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد
او ز حرص و عیب کئی پاک شد

(همان: ب ۲۲)

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

عشق‌ها جداست	عشق‌ها جداست
عشق‌ها جداست	عشق‌ها جداست

(همان: ب ۱۱۰)

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

پوزبند وسوسه عشق است و بس
ورنه کی وسواس را بسته‌ست کس

(همان: د ۵ / ب ۳۳۰)

وی اجزای توزیع‌شده عقل و هوش در زمان را فقط تحت فرآیند عشق قابل جمع شدن می‌داند:

هوش را توزیع کردی بر جهات
می نیرزد تَره‌ای آن تَرهات
آب هُش را می‌کشد هر بیخ خار
آب هوشت چون رسد سوی ثمار
(همان: ب ۱۰۸۵ - ۱۰۸۴)

* * *

عقل تو قسمت شده بر صد مهم
بر هزاران آرزو و طمّ و یرم
جمع باید کرد اجزا را به عشق
تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق
(همان: د ۴ / ب ۳۲۸۹ - ۳۲۸۸)

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

می‌گریزند از خودی در بیخودی
یا به مستی یا به شغل ای مُهتدی
(همان: د ۶ / ب ۲۲۷)

هنگام اشتغال، به دلیل بریدن از دغدغه‌های زمانی و مجتمع شدن در «حال»، گذشت زمان روان‌تر به نظر می‌رسد؛ در حالی که هنگام بیکاری، زمان برای شخص کندتر سپری می‌شود. چاشنی لذت نیز می‌تواند در ادراک شخص از گذشت زمان مؤثر باشد؛ هرچه چاشنی لذت در امری بیشتر باشد، زمان بر شخص روان‌تر خواهد گذشت.

برای نمونه، گذشت نود دقیقه‌ای یک کلاس درس ممکن است برای دانش‌آموزی که به آن درس علاقه‌مند نیست، بسیار کند و ناهموار احساس شود؛ حال آنکه 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 در اثر تمرکز حواس و لذت‌بخشی امور نوسان‌پذیر است. در عشق به دلیل چاشنی بالای لذت و تمرکز زیاد، سیر زمان بسیار روان‌تر از معمول است؛ به طوری که تمام دغدغه‌های زمانی مربوط به گذشته و آینده از ذهن محو می‌شوند. به عبارتی دیگر، گره‌های زمانی که مختصات «خود» را شکل می‌دهند، در سایه عشق گشوده خواهند شد:

عشق و سودا چون که پر بودش بدن می‌نبودش چاره از بیخود شدن
(همان: د ۴ / ب ۱۵۳۶)

پس «عشق پالاینده ذهن از زمان است»:

ناگهان اندر دویدم پیش وی بانگ بر زد مست عشق او که هی
هیچ می‌دانی چه خونریز است او چون تویی را زهره کی بوده است کی
شکران در عشق او بگداختند سر بریده ناله کن مانند نی
پاک کن رگ‌های خود در عشق او تا نبرد تیغ او پایت ز پی
(مولوی، ۱۳۸۱: غزل ۲۹۱۴، ابیات ۴ - ۱)

عشق رگ و پی انسان را از گره‌های زمانی پاک می‌کند؛ تاجایی که هویت زمانی او برطرف شده، به فنا یا «نیستی» نائل می‌شود.

اما کارکرد حداکثری عشق را باید در نی‌نامه یا گزاره‌های پایه‌ی مثنوی جستجو کرد:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
(مولوی، ۱۳۸۹: د ۱ / ب ۲۵)

مولوی در این بیت از عشق به‌مثابه عامل معراج کیهانی نام می‌برد. معراج فرآیندی است که بسته به ظرفیت‌های روحی افراد متفاوت است؛ چنان‌که معراج رسول اکرم ﷺ با معراج حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَام تفاوت ماهوی دارد. با این همه، رهایی از قید زمان و هویت زمانی، شرط مشترک و لازم برای انواع معراج است: (بنگرید به: امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۵۹ - ۱۵۸)

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
(مولوی، ۱۳۸۹: د ۳ / ب ۴۵۱۴ - ۴۵۱۳)

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

در صف معراجیان گر بیستی
خوش براقی گشت خنگ نیستی
چون بُراقت برکشاند نیستی
سوی هستی آردت گر بیستی
(همان: د ۴ / ب ۵۵۲ و ۵۵۵)

این پدیده، مستلزم فراتر رفتن از زمان و مکان است:

لامکانی که در او نور خداست
ماضی و مستقبلش نسبت به توست
ماضی و مستقبل و حال از کجاست
هر دو یک چیزند پنداری که دوست
(همان: د ۳ / ب ۱۱۵۲ - ۱۱۵۱)

تجربه معراج و ورود به پسامکان^۱ با توجه به مختصات فرازمانی آن، منوط به داشتن هویتی غیرزمانی است که در پرتو اکسیر زمان زدای عشق حاصل می‌شود. مولوی عبور از حصار زمان را - تحت شرایط خاص «نیستی» و از طریق «تجاویف» یا حفره‌ها و چاله‌های آسمان برین - مختص به «عاشقان» می‌داند:

لیس للجنّ و لا لِلانّس أن
لا نفوذ الآ بسـلطانِ الهـدی
لا هـدی الا بسـلطانِ یقی
هیچ کس را تا نگردد او فنا
چیست معراج فلک این نیستی
ینفـذوا من حبس اقطار الزمـن
من تجاویف السـموات العلی
من حراس الشهب روح المتقی
نیستت ره در بارگاه کبریا
عاشقان را مذهب و دین نیستی
(همان: د ۶ / ب ۲۳۳ - ۲۲۹)

ادراک چنین فضای بی‌زمانی از ظرفیت ذهنی - روانی افراد زمان‌اندیش خارج است و هویتی منبسط و بی‌گره را طلب می‌کند. مولوی شرط ورود به «تجاویف» یا حفره‌های کیهانی و خروج از عالم ماده را - که لازمه معراج آسمانی است - نیستی می‌داند. از این رو گذر از زمان و عالم ماده از طاق‌ت افراد زمان‌اندیش فراتر است و ذهنی فارغ از زمان می‌طلبد. زمان حال این افراد از نگاه مولوی پنجاه هزار بار گسترده‌تر از زمان حال افراد دیگر است:

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

گرچه زاهد را بود روزی شگرف کی بود یک روز او خمسین الف
قدر هر روزی ز عمر مرد کار باشد از سال جهان پنجه هزار
(همان: د ۵ / ب ۲۱۸۲ - ۲۱۸۱)

نتیجه

الگوی کلان اخلاقی مولوی در کمترین حدود آن، رهایی از «خود» و رنج‌های آمیخته به آن را در پی دارد و در کارکرد پیشینه‌اش، 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 زمان‌اندیش وی است. این هویت، مختصاتی محدود بین گره‌های زمانی ماضی و مستقبل بوده، حیات نفس در گرو وجود این هویت و زمان‌اندیشی 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 ردایل اخلاقی می‌شود. گریز از «خود» و هویت زمانی، کاری سخت و جان‌فرساست؛ اما در دامنه عشق، کمترین هزینه ذهنی - روانی را دربردارد؛ زیرا در فرآیند عشق، مختصات زمانی ذهن تغییر کرده، «خود» به شدت رقیق و نحیف می‌شود؛ به طوری که گذشتن از خود و «ایثار»، خوی آسان نفس خواهد شد. ایثار پربسامدترین شاخص در رفتار عاشقان است.

بنابراین آتش عشق از نگاه مولوی، زداینده گره‌های زمانی ذهن و نوشداروی تمام زخم‌های ذهنی - روانی انسان است. از دید وی «بی‌خودی» یا رستن از هویت زمانی، لازم‌بی‌واسطه عشق است؛ چراکه عقل جزئی که تدبیرات «خود» و رخنه‌پوشی هویت زمانی را برعهده دارد، در «سودای عشق» رنگ خواهد باخت. نیل به «بی‌هشی» علی‌رغم زحمت‌زایی نسبی، لذت‌بخش‌ترین فرآورده روانی است و می‌توان تصور کرد که در کیفیت «لاخودی» هیچ رنجی برای انسان باقی نمی‌ماند و فراغت کامل از اندوه که آرزوی تکوینی نفس است، برای وی حاصل خواهد شد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.

۳. ابن مسکویه، ابوعلی، ۱۹۶۱م، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، بیروت، دارالمکتبة الحیاة و قم، بیدار، ۱۴۱۰ق.
۴. اخوان الصفاء، ۱۴۰۵ هـ، *الرسائل*، قم، مرکز النشر.
۵. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۶، *مصباح الهدایه الی الخلفه و الولایه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، *کتاب‌شناخت اخلاق اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ اول.
۷. حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۰، *دیوان حافظ با شرح عرفانی*، تهران، حافظ نوین.
۸. الرازی، ابوبکر محمدبن زکریا، *الطب الروحانی*، در: الرازی، رسائل فلسفیه.
۹. شمس تبریزی، محمد بن علی، ۱۳۸۴، *مقالات شمس*، تهران، مرکز.
۱۰. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۹۰، «چالش رازی و مولوی در عشق و دوستی»، *پژوهشنامه عرفان*، ش ۵، ص ۱۳۶ - ۱۱۵.
۱۱. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۱۳۸۱، *کلیات شمس تبریزی*، مطابق با نسخه تصحیح شده بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، پیمان.
۱۲. _____، ۱۳۸۹، *مثنوی معنوی*، به اهتمام رینولد نیکلسون، تهران، نشر ثالث.
۱۳. _____، ۱۳۸۳، *مقالات مولانا (فیه مافیة)*، تهران، نشر مرکز.
۱۴. میرزایی، علی‌اکبر، ۱۳۸۷، *نهج‌الفصاحه*، قم، چاف.