

## تأثیر سه سطح هویتی انسان (نفسانی، عقلانی و روحانی) بر رشد اخلاقی او براساس سه مرتبه نفس (اماره، لوامه و مطمئنه) در مثنوی مولوی

شهرام محمدپور\*

احد فرامرز قراملکی\*\*

### چکیده

مولوی در مثنوی براساس سیر تحولی - تشکیکی هویت انسان سه مرتبه هویتی را برای او قائل است. بر این اساس شخص در مرتبه نفسانی تحت کشش محرک‌های نفسانی و میدان هویتی بیرون از خود رفتار کرده، بازتاب هویت جمعی را «خود» خویش قلمداد می‌کند آدمی در این سطح هویتی در قبال استیفای حقوق خود از محیط، کمترین وظیفه را به محیط ارائه می‌دهد. در مرتبه هویت عقلانی، شخص بدون چشم‌پوشی از حقوق خود، در قبال حقوق محیط برای خویش وظایف تعیین شده‌ای قائل است. گفتگوهای درون‌شخصی حاصل مشاجرات عقل و نفس در این بازه هویتی است. اما هویت روحانی انسان که مولوی آن را نفس دوم یا هویت ازلی قلمداد می‌کند، در یک محیط بدون زمان به نام پسامکان تعریف می‌شود. تعامل بین سطح هشیار یا «خود» انسان با این سطح هویتی، صرفاً از طریق «ذکر» حاصل شده و منجر به فرهیگی فکری شخص می‌شود. در این سطح هویتی، شخص در قبال حقوق اندک محیط بیشترین وظیفه را ارائه می‌دهد. مولوی الگوی چنین رفتارهایی را انبیا می‌داند. فرایند توبه، مقوله اختیار و زمان‌اندیشی (توزیع اندیشه در زمان‌های گذشته و آینده)، با ارتقای هویت انسانی دستخوش تغییر شده و در آستانه‌های خاصی کاملاً از بین می‌روند. عناصر یادشده در سطوح تحتانی هویت انسان پررنگ‌تر از سطوح میانی و فوقانی است.

### واژگان کلیدی

هویت نفسانی، هویت عقلانی، هویت روحانی، هشپاری، بی‌هشی، نفس اماره، نفس لوامه، نفس مطمئنه، مولوی، اخلاق، زمان‌اندیشی.

smohamadpoor@ymail.com

akhlagh\_85@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۲۱

\*. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران.

\*\* استاد دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۸

## طرح مسئله

در این نوشتار سیر هویتی انسان از مرتبه هویت نفسانی به هویت‌های عقلانی و روحانی، تحت‌تأثیر متغیر زمان نزد مولوی بررسی می‌شود. پیش‌فرض این نوشتار، تشکیکی بودن هویت انسان است. از این رو، مراتب تشکیکی هویت او را در دو بازه «هشیاری» و «بی‌هشی» بررسی می‌کنیم. «هشیاری» اصطلاحی است که مولوی آن را معادل «هستی» یا «خودی» به کار می‌برد. «بی‌هشی» در اصطلاح وی مترادف با «نیستی» یا «لاخودی» است. هشیاری، بازه‌ای بین سطح هویت نفسانی و مرز هویت روحانی را دربرمی‌گیرد و بی‌هشی نیز دامنه‌ای بین هویت روحانی تا فنای مطلق را شامل می‌گردد. شاخص‌های این نوشتار برای سنجش سطح هشیاری و بی‌هشی، فرایندهای «توبه»، «زمان‌اندیشی» «اختیار» و «اخلاق» است. «توبه» فرایند بازگشت از هویت نفسانی به هویت روحانی است و مقوم آن پشیمانی از وضعیت گذشته است.

«زمان‌اندیشی» توزیع اندیشه در گستره‌های زمانی آینده و گذشته است.

«اختیار» امری است که قدرت شخص را در انتخاب یک یا چند گزینه از بین حداقل دو گزینه نشان می‌دهد.

«اخلاق» براساس یک تعریف، الگوی رفتار ارتباطی درون‌شخصی و برون‌شخصی مبتنی بر رعایت حقوق طرف ارتباط است. این تعریف بر مسئولیت‌پذیری طرفین رفتار اخلاقی در قبال یکدیگر تأکید می‌کند؛ بدین معنا که شخص «الف» در قبال حقوق طرف ارتباط، وظایفی دارد و شخص «ب» نیز در ازای حقوق طرف اول وظایفی را به او ارائه می‌دهد. (ر.ک: فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱: ۱۲۸ - ۱۲۰)

این مراتب منطبق بر سه مرتبه هویتی، یعنی نفس اماره، نفس لوامه و نفس مطمئنه است؛ چراکه مولوی مرتبه انسان را مرتبه‌ای بین ملائک یا عقول مجرده و حیوانات می‌داند:

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گره را جمله عقل و علم و جود	آن فرشته است و نداند جز سجود
یک گروه دیگر از دانش تهی	همچو حیوان از علف در فربهی
این سوم هست آدمی‌زاد و بشر	از فرشته نیم او نیمش ز خر

نگاه مولوی به سه مرتبه یادشده، تحولی است. (مولوی، ۱۳۸۹: دفتر ۳ / ۳۹۴۸ و ۳۹۵۳)

بنابراین مولوی در مثنوی سه سطح هویتی را در انسان بررسی می‌کند: هویت نفسانی، هویت عقلانی و هویت روحانی. در ادامه، انطباق این سه با سه مرتبه نفس اماره، لوامه و مطمئنه و تأثیر آن را بر رشد اخلاق انسان بررسی می‌کنیم.

### الف) توصیف مولوی از هویت نفسانی انسان

مولوی هویت نفسانی را مولود زمان‌اندیشی و حاصل تطبیق غریزی ذهن با زمان تعریف کرده، آن را مرتبه «هوشیاری» یا «خود» انسان توصیف می‌کند. دامنه هشیاری بازه‌ای بین هویت نفسانی تا مرز هویت روحانی را دربرمی‌گیرد؛ به گونه‌ای که این دامنه با سیر از هویت نفسانی به هویت روحانی «خود» رقیق‌تر می‌شود و در آستانه هویت روحانی کاملاً رنگ می‌بازد.

انسان کمال‌گرا خواه ناخواه و با توجه به نسبی 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؛ چراکه کمال‌گرایی مؤلفه‌ای بی‌حد و مرز بوده و با محدودیت‌های زمانی و مکانی در تقابل است. به بیان دیگر، محدودیت‌های زمانی - مکانی ظرفیت خواسته‌های تمام‌ناشدنی انسان‌ها را ندارند؛ زیرا حصول تمامی خواهش‌های انسان همانند هر پدیده دیگر در عالم ماده محکوم به گذشت زمان و مجبور به تأخیر در تحقق است. بر اثر کشش متخالف این دو عامل، هویت زمانی انسان شکل می‌گیرد؛ چه آنکه در چنین شرایطی شخص پرده‌های زمانی را می‌درد و خود را با کمالات مورد نظرش در آینده‌ای نیامده تصور می‌کند. از همین رو، از تزام 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. بنابراین «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 فری می‌یابد. تمام پرسه زدن‌های ذهنی انسان در زمان، برای ترمیم، تکمیل و رخنه‌پوشی این هویت زمانی صورت می‌پذیرد.

راه فانی‌گشته راهی دیگر است      زآنکه هشیاری گناهی دیگر است  
هست هشیاری زیاد ما مزی      ماضی و مستقبلت پرده خدا  
(مولوی، ۱۳۸۹: دفتر ۱ / ۲۲۰۱ - ۲۲۰۰)

مولوی در این ابیات فنا یا لاخودی را در تضاد با «هوشیاری» می‌داند و هشیاری را زائیده «یاد ماضی» یا فکر زمان‌اندیش معرفی می‌کند. وی در جایی دیگر نفس اماره را محرک زمان‌اندیشی و مولد این پدیده ذهنی می‌شمرد:

به طراری ربود این عمرها را      به پس فردا و فردا نفس طرّار  
همه عمرت هم امروز است لاغیر      تو مشنو وعده این نفس اغیار  
(مولوی، ۱۳۸۱: ۷ - ۶)

شخص در این سطح هویتی تصاویر ذهنی‌اش را «خود» خویش قلمداد کرده، گاهی تن و اندام فیزیکی‌اش را به‌عنوان «من» تلقی می‌کند، ولی مولوی خود - تن‌پنداری و تلقی هویتی از تصاویر ذهنی را بیگانگی از خود می‌پندارد و این‌گونه تصاویر را زایدۀ فکر انسان معرفی می‌نماید: «کیست بیگانه تن خاکی تو». (مولوی، ۱۳۸۹: ۲ / ۲۶۴)

دیگران را تو ز خود نشناخته	ای تو در پیکار خود را باخته
که منم این، والله آن تو نیستی	تو به هر صورت که آیی بیستی
(مولوی، ۱۳۸۹: ۴ / ۸۱ و ۸۱۲)	
وین صور هم از چه زاینده از فکر	آن عرض‌ها از چه زاینده از صور
(مولوی، ۱۳۸۹: ۲ / ۹۸۴)	

مولوی معتقد است که این تصاویر هویتی حاصل از بازتاب هویت جمعی در ذهن زمان‌اندیش انسان است. او از این پدیده به «تافتن هستی» یاد می‌کند که می‌توان آن را هویت انعکاسی نامید.

**بازتاب هویتی یا هویت انعکاسی:** مولوی هویت شکل‌گرفته در سطح اول یا هویت نفسانی را که در بین انسان‌ها شیوع بیشینه‌ای دارد، هویتی کاملاً انتزاعی - ذهنی می‌داند. انسان نفسانی دچار پندار شناخت از خود است. به بیانی انسان «او» را «خود» می‌پندارد و «خود» را «او». در این نوشتار از این پدیده به‌عنوان «بازتاب هویتی» یا «هویت انعکاسی» یاد می‌شود:

دیگران را تو ز خود نشناخته	ای تو در پیکار خود را باخته
که منم این، والله آن تو نیستی	تو به هر صورت که آیی بیستی
(مولوی، ۱۳۸۹: ۴ / ۸۱ و ۸۱۲)	

شخص هشیار صورت‌های ذهنی حاصل از قرار گرفتن در میدان هویتی جمعی را «خود» خویش قلمداد می‌کند. به بیانی هویتی که به صورت ناخودآگاه در شخص هشیار شکل می‌گیرد، برآیند تعامل‌های مستمر بین «من» فرد و «من‌های محیط»، یا حاصل تطبیق غریزی ذهن وی با محیط است؛ یعنی «من» او نتیجه جاذبه‌ها و دافعه‌های بین او و دیگران است. مولوی شخص قرارگرفته در این سطح هویتی را مشغول «صید مُدام دیگران» معرفی می‌کند:

وز نتیجه و فایده آن بی‌خبر	همت او صید خلق از خیر و شر
صید مردم کردن از دام و داد	کارت این بودست از وقت ولاد
تو به جد در صید خلقانی هنوز	بیشتر رفته است و بی‌گاهست روز

آن یکی می‌گیر و آن می‌هل ز دام      وین دگر را صید می‌کن چون لئام  
شب شود در دام تو یک صید نی      دام بر تو جز صداع و قید نی  
پس تو خود را صید می‌کردی به دام      که شدی محبوس و محرومی ز کام  
در زمانه صاحب دامی بود      همچو ما احمق که صید خود کند  
(همان: ۵ / ۳۹۶ به بعد)

این بدان معناست که شخص در هر شرایط محیطی، چه در فرایند دفعی یا «رد» دیگران و چه در جذب آنها، در جذب ایشان و تثبیت هویت هشیار خود می‌کوشد. به بیانی دیگر، وی انکار «من‌های محیط» را وسیله «اثبات خویش» قرار می‌دهد:<sup>۱</sup>

هیچ نبود منکری گر بنگری      منکری‌اش بهر عین منکری  
بل برای قهر خصم اندر حسد      یا فزونی جستن و اظهار خود  
(همان: ۴ / ۳۰۱۳ - ۳۰۱۲)

چون هویت وی محیط وابسته و پیرو هویت دیگران است، ثبات و تحکیم ضعیفی دارد. به همین دلیل مولوی این هویت را «هوی ضعیف بی‌قرار» تعریف می‌کند: «ز آنکه این هوی ضعیف بی‌قرار ...» (همان: ۴ / ۲۶۳۳)

به بیانی چون این هویت حاصل تطبیق غریزی شخص با محیط بوده و میدان هویتی محیط همواره در حال تغییر و تبدیل است، این هویت نیز ضرورتاً دچار تغییر و تبدیل خواهد شد. از این رو، مولوی این گونه افراد را بیگانه از خود معرفی، و آنها را به صورت‌انگاری از خویش متهم می‌کند. وی متذکر می‌شود که صورت یا تصویری که شخص هشیار از خود دارد، بازتاب هویت جمعی محیط در ذهن اوست. بدیهی است که این تصویر از اصالت و اعتبار برخوردار نیست؛ چراکه شخص در یک فرایند دو مرحله‌ای، تصویری از تصور دیگران در مورد خود را در ذهن پرداخته و آن را مبنای رفتارهای خود قرار داده است. از همین رو، درجه اعتبار و صحت این تصور مورد تردید قرار می‌گیرد؛ چراکه مستلزم آگاهی شخص از آگاهی دیگران است. مولوی در ابیات زیر این گونه افراد را به

۱. برای مثال، شخصی بزهار که قالب هویتی شرارت را برای خود انتخاب کرده و از آن خرسند است، در تنش با من‌های محیطی که در آن قرار داشته و می‌پندارد که وی را انسانی بی‌باک و قوی محسوب می‌کنند، در تلاش برای حفظ و تثبیت قالب هویتی خود - که مطابق پنداشت آنهاست - در کتک‌کاری با آنها احساس رضایت به او دست می‌دهد؛ چراکه به‌زعم او محیط وی هنوز او را شخصی بی‌باک می‌پندارد. به همین دلیل وی از این طریق سعی می‌کند «من‌های محیط» را جذب کند. او بقای هویت پنداری‌اش را به‌شدت وابسته به تصورات آنها می‌پندارد. از این رو در صورت تخریب این قالب هویتی، سخت دچار تشویش خواهد شد.

نقش‌هایی «زیبا از برای دیگران» تشبیه کرده که از «چاشنی جان» بی‌بهره‌اند:

نقش اگر خود نقش سلطان یا غنی است      صورت است از جان خود بی‌چاشنی است  
 زینت او از برای دیگران      باز کرده بیهوده چشم و دهان  
 ای تو در پیکار خود را باخته      دیگران را تو ز خود نشناخته  
 (همان: ۴ / ۸۱۱ - ۸۰۹)

مولوی در ادامه این ابیات بر چنین افرادی نهیب می‌زند که هویت حقیقی شما آن‌چنان غنی و پربر است که شما را از صید دیگران بی‌نیاز می‌کند. وی این هویت را در مقابل هویت تصویری - ذهنی، هویتی «اوحد» و دارای وحدت معرفی می‌کند:

تو به هر صورت که آیی بیستی      که منم این، والله آن تو نیستی  
 یکزمان تنها بمانی تو ز خلق      در غم و اندیشه مانی تا به خلق  
 این تو کی باشی که تو آن اوحدی      که خوش و زیبا و سرمست خودی  
 مرغ خویشی صید خویشی دام خویش      صدر خویشی فرش خویشی بام خویش  
 (همان: ۴ / ۸۱۵ - ۸۱۲)

وی در ابیات زیر نیز بر وجود هویت انعکاسی بیشتر تأکید می‌ورزد و رفتار و گفتار و همهٔ احوالات شخص هشیار را عکس و تصویر هویت دیگران توصیف می‌کند:

چون تو عاشق نیستی ای نرگدا      همچو کوهی بی‌خبر داری صدا  
 کوه را گفتار کی باشد ز خود      عکس غیر است آن صدا ای معتمد  
 گفت تو ز آن سان که عکس دیگری است      جمله احوالت بجز هم عکس نیست  
 خشم و ذوق هر دو عکس دیگران      شادی قواده و خشم عوان  
 تا به کی عکس خیال لامعه      جهد کن تا گرددت این واقعه  
 تا که گفتارت ز حال تو بود      سیر تو با پروبال تو بود  
 (همان: ۶ / ۴۶۶۸ - ۴۶۶۲)

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

ای چو شیری در تک این چاه دهر      نفس چون خرگوش چون کشتت به قهر  
نفس خرگوشت به صحرا در چرا      تو به قعر این چه چون و چرا  
(همان: ۱ / ۱۳۸۵ - ۱۳۸۴)

مولوی عنوان «تافتن هستی» را بر بازتابش هویتی متقابل افراد بر یکدیگر به کار می‌برد، ولی آن را مولود کژبینی حاصل از هستی اول یا سطح هویت هشیار انسان معرفی می‌کند:

این منی و هستی اول بود      که از او دیده کژ و احوال بود  
(همان: ۴ / ۳۵۸۵)

شیر خود را دید در چه وز غلو      خویش را نشناخت آندم از عدو  
عکس خود را او عدوی خویش دید      لاجرم بر خویش شمشیری کشید  
ای بسا ظلمی که بینی در کسان      خوی تو باشد در ایشان ای فلان  
اندر ایشان تافتنه هستی تو      از نفاق و ظلم و بد مستی تو  
آن تویی و آن زخم بر خود می‌زنی      بر خود آندم تار لعنت می‌تنی  
در خود آن بد را نمی‌بینی عیان      ورنه دشمن بوده‌ای خود را به جان  
حمله بر خود می‌کنی ای ساده مرد      همچو آن شیری که بر خود حمله کرد  
چون به قعر خوی خود اندر رسی      پس بدانی کز تو بود آن ناکسی  
شیر را در قعر پیدا شد که بود      نقش او آنکش دگر کس می‌نمود  
(همان: ۱ / ۱۳۵۸ - ۱۳۵۱)

مراد مولوی این است که اگر در شخص هشیار یک صفت هویتی وجود نداشته باشد، نمی‌تواند آن را در دیگران تشخیص دهد. به بیانی واکنش شخص هشیار به کنش‌های محیط حاکی از آشنایی وی با این گونه کنش‌هاست و بدیهی است که آشنایی او، از وجود منبع درونی این گونه رفتارها در خود وی حکایت می‌کند. مولوی تأکید می‌کند که شخص هشیار به دلیل عدم خودشناسی و خو کردن به عیوب خود، نسبت به آنها واکنش نشان نمی‌دهد، به سخن دیگر، چون مجموعه این خواهها محرک تشکیل «من» وی و منبع رفتارهای او شده‌اند، طبیعی است که شخص نسبت به آنها واکنشی نشان نمی‌دهد و علیه خویش قیام نمی‌کند. البته شایان ذکر است که گاهی صفات انسان در لایه‌های پنهان هویت وی مکتوم شده و به دلیل مناسب نبودن شرایط فرصت بروز پیدا نمی‌کنند. بنابراین گاهی ممکن است شخص هشیار به رفتار دیگران واکنش نشان دهد، ولی آن رفتار از خود وی بروز پیدا نکند:

آنچه در فرعون بود اندر تو هست  
ای دریغ این جمله احوال تو است  
گر ز تو گویند وحشت زایدت  
چه خرابیت می‌کند نفس لعین  
آشت را هیزم فرعون نیست  
لیک اژدهاست محبوس چه است  
تو بر آن فرعون بر خواهی بست  
ور ز دیگر آن فسان بنمایدت  
دور می‌اندازدت سخت این قرین  
ورنه چون فرعون او شعله زنیست  
(همان: ۳ / ۹۸۵ - ۹۸۱)

مولوی در فیه مافیه نیز این پدیده را در قالب نثر بیان کرده است:

اگر در برادر خود عیب می‌بینی، آن عیب در توست که در او می‌بینی. عالم آینه است؛ نقش خود را در او می‌بینی. آن عیب را از خود جدا کن؛ زیرا آنچه از او می‌رنجی، از خود می‌رنجی. همه اخلاق بد چون در توست، نمی‌رنجی، [ولی] چون آن را در دیگری می‌بینی، می‌رنجی. پس بدان که از خود می‌رنجی و می‌رمی. (مولوی، ۱۳۸۳: ۱۹)

مولوی برای تفهیم نظریه خود می‌گوید: همچنان که انسان از دیدن زخم و عفونت بدن خود دچار رنجش خاطر نشده، ولی از دیدن بدن زخمی و عفونی دیگران ملول می‌شود، درمورد عیوب خود و دیگران نیز چنین رفتاری خواهد داشت.

دیدن عیب دیگران، برای افراد دارای هویت‌های سطوح میانی و ناهشیار نیز اتفاق می‌افتد؛ حال آنکه ممکن است فاقد آن عیب بوده باشند. از این رو مولوی معیاری ممیز برای وجود عیب یا نبود آن در افراد به دست می‌دهد و آن میزان و نوع واکنش شخص به آن عیوب است. او قیدی بر نظریه خود می‌افزاید که در افراد بی‌هش، این واکنش‌ها ناشی از شدت دلسوزی برای هدایت دیگران است:

چون خلاف خوی تو گوید کسی  
چون نباشد خوی بد سرکش در او  
کینه‌ها خیزد ترا با او بسی  
کی فروزد از خلاف آتش در او  
(مولوی، ۱۳۸۹: ۲ / ۳۵۲۵ - ۳۵۲۳)

هر که را دیدی شکایت می‌کند  
این شکایتگر بدان که بد خو است  
ز آنکه خوشخو آن بود در خمول  
لیک در شیخ آن گله ز امر خداست  
آن شکایت نیست هست اصلاح جان  
که فلان کس راست طبع و خوی بد  
که مر آن بد خوی را او بدگو است  
باشد از بدخو و بد طبعان حمول  
نی پی خشم و ممارات و هوی است  
چون شکایت کردن پیغمبران  
(همان: ۴ / ۷۸۴ - ۷۸۰)



بنابراین ممکن است یک شخص روان‌درمانگر با رویکرد درمانی به ریشه‌های رفتار و خلقیات سوء افراد پی برد، ولی نسبت به آن رفتارها واکنش منفی نشان ندهد. از این‌رو، میزان در وجود عیب مشابه در شخص ناظر، نوع واکنش و میزان آگاهی او نسبت به ریشه رفتارهای سوء است.

### ب) بررسی هویت عقلانی انسان

هویت عقلانی که در مثنوی واسطه بین دو هویت فراتر و مادون خود است، وظیفه حراست از خود حقیقی و تأدیب هویت نفسانی را برعهده دارد:

عقل ایمانی چو شحنه عادل است      پاسبان و حاکم شهر دل است<sup>۱</sup>  
(همان: ۴ / ۲۰۰۳)

از خرد غافل شود بر بد تند      بعد آن عقلش ملامت می‌کند  
(همان: ۴ / ۳۷۰۴)

در این ابیات بر عقل و خرد به‌عنوان حارس هویت حقیقی و ملامتگر هویت نفسانی تأکید شده است. بنابراین فرایند خودتأدیبی از چالش‌های بین عقل و نفس حاصل می‌شود. به عبارتی تمام گفتگوهای پنهان درونی حاصل مشاجرات و نتیجه تعامل بین این دو سطح هویتی است. «نصوح» - یکی از شخصیت‌های دفتر پنجم مثنوی - نمونه بارز این نوع گفتگوهاست که در این نوشتار به چالش‌های درون‌شخصی وی از دیدگاه مولوی خواهیم پرداخت.

توبه (بازگشت از خود نفسانی به خود حقیقی) و تفکر زمان وابسته، در این محدوده هویتی صورت می‌پذیرد. مولوی در داستان پیر چنگی در دفتر اول توبه را مربوط به سطح هشتمی که بازه‌ای بین هویت نفسانی و هویت روحانی است، توصیف می‌کند:

پس عمر گفتش که این زاری تو      هست هم آثار هوشیاری تو  
راه فانی گشته راهی دیگر است      زآنکه هشیاری گناهی دیگر است  
هست هوشیاری زیاد ماضی      ماضی و مستقبلت پرده خدا  
ای تو از حال گذشته توبه جو      کی کنی توبه از این توبه بگو  
(همان: ۱ / ۲۲۶۲ - ۲۲۵۵)

۱. در ادامه این نوشتار به بررسی هویت حقیقی انسان که از نگاه مولوی «دل» نامیده می‌شود، خواهیم پرداخت.

بروز هویت عقلانی در خلوت و تنهایی برجسته‌تر است:

تو به هر صورت که آیی بیستی      که منم این، والله آن تو نیستی  
 یک زمان تنها بمانی تو ز خلق      در غم اندیشه مانی تا به خلق  
 (همان: ۴ / ۸۱۳ - ۸۱۲)

بدین بیان، هویت تصویری که همان «خود هشیار» انسان است، در میدان هویتی جمع بروز می‌یابد، اما در خلوت و تنهایی روبه‌رو شدن با هویت حقیقی و احساس دوری از آن هویت، شخص را با اندیشه و اندوه درگیر می‌کند؛ اندوهی که حاصل تعقل و ملامت‌های درون‌شخصی و نتیجه چالش‌های بین هویت نفسانی و هویت عقلانی انسان است.

این در حالی است که هویت نفسانی - که مولوی آن را برآیند هویت جمعی یا نتیجه تعامل «من» و «او» و تحت تأثیر من‌های پیرامون می‌داند - بیشتر در جمع انسانی بروز می‌یابد. این پدیده در داستان مشهور مارگیر در دفتر سوم مثنوی به‌خوبی توصیف می‌شود؛ جایی که فردی مارگیر ماری بی‌هش را که دچار کرختی حاصل از سرما شده است، از کوهسار صید می‌کند و برای نمایش به میان مردم می‌آورد. اما تف خورشید عراق و هنگامه جمعیت، مار به‌ظاهر مرده را بیدار کرده، باعث مرگ مارگیر می‌شود. مولوی در ابیات پایانی این داستان «مار» را همان نفس اماره یا به تعبیر این نوشتار، مولد هویت نفسانی - زمانی انسان توصیف می‌کند:

مارگیری رفت سوی کوهسار      تا بگیرد او به افسون‌هایش مار  
 مارگیر اندر زمستان شدید      مار می‌جست ازدهایی مرده دید  
 خویشتن نشناخت مسکین آدمی      از فزونی آمد و شد در کمی  
 صد هزاران مار و گه حیران اوست      او چرا حیران شدست و مار دوست  
 مارگیر آن ازدها را بر گرفت      سوی بغداد آمد از بهر شگفت  
 جمع آمد صد هزاران خام ریش      صید او گشته چو او از ابله‌بیش  
 آفتاب گرم سیرش گرم کرد      رفت از اعضای او اخلاط سرد  
 بندها بگسست و بیرون شد ز زیر      ازدهایی زشت غران همچو شیر  
 در هزیمت بس خلایق کشته شد      از فتاده و کشتگان صد پشته شد  
 ازدها یک لقمه کرد آن گاج را      سهل باشد خون خوری حجاج را  
 نفس ازدهاست او کی مرده است      از غم بی‌آلتی افسرده است  
 ازدها را دار در برف فراق      هین مکش او را به خورشید عراق  
 (همان: ۳ / ۱۰۶۷ - ۹۸۷)

مولوی در این داستان بر عدم زمینه‌سازی برای بارور شدن استعدادهای نفسانی تأکید می‌ورزد و شرط خمودی نفس را دور نگه داشتن آن از میدان هویتی جمع می‌داند. وی در مواردی دیگر بر تنگ کردن عرصه‌های زمانی آینده و گذشته برای نحیف نگاه داشتن نفس انگشت تأکید می‌نهد؛ چراکه از نظر وی نفس فقط در یک فضای ذهنی - زمانی که دارای اعتبارات گذشته و آینده است، فعلیت می‌یابد. بنابراین تخریب «خود» که هویت مطلوب نفس اماره است، به معنای قطع شاهرگ حیات او یا خشکاندن مزارع زمانی آینده و گذشته بوده و خشکاندن کشتگاه اغراض نفسانی موجب پاک شدن صفحه روان از ردای اخلاقی است. (فرامرزی قراملکی و محمدپور، ۱۳۹۰: ۳۷ - ۷)

کمر بگشا ز هستی و کمر بند به خدمت تا رهی زاین نفس اغیار

در این بیت مولوی «کمر گشودن از هستی»<sup>۱</sup> را که همان خود زمانی انسان است، شرط رهایی از شرّ نفس اماره توصیف می‌کند.

۱. **هویت روحانی انسان:** بالاترین سطح هویتی در مثنوی به هویت فرازمانی یا روحانی اختصاص داده می‌شود. در این سطح هویتی عقل ایمانی جای خود را به «عشق» می‌دهد؛ شاخصی که مبنای شکل‌گیری هویت حقیقی انسان در مثنوی است:

پس چه باشد عشق، دریای عدم<sup>۲</sup> در شکسته عقل را آنجا قدم  
(مولوی، ۱۳۸۹: ۳ / ۴۷۷۴)

مولوی از این سطح هویتی به عنوان «دل» یا جوهر حقیقی انسان یاد می‌کند:

تو به هر صورت که ای بیستی	که منم این والله آن تو نیستی
این تو کی باشی که تو آن اوحدی	که خوش و زیبا و سرمست خودی
جوهر آن باشد که قایم با خود است	آن عرض باشد که فرع او شده است

۱. مولوی در مثنوی «هستی»، «خود» و «هشیاری» را مترادف همدیگر به کار گرفته است:

جمله عالم ز اختیار و هست خود	می‌گریزد در سر سرمست خود
تا دمی از هوشیاری وارهند	ننگ خمر و زمر بر خود می‌نهند
می‌گریزند از خودی در بی‌خودی	یا به مستی یا به شغل ای مهتدی
(۶ / ۲۲۵ - ۲۲۴ و ۲۲۷)	

۲. عالم عدم یا لامکان عالمی است بدون زمان و مکان که مولوی هویت حقیقی یا فرازمانی انسان را در آن تعریف می‌کند. در این نوشتار از این عالم به «پسامکان» یاد می‌شود.

گر تو آدم زاده‌ای چون او نشین  
چيست اندر خم که اندر نهر نيست  
جمله ذريات را در خود بين  
اين جهان خم است و دل چون جوی آب  
چيست اندر خانه کاندلر شهر نيست  
اين جهان حجره است و دل شهر عجب  
(همان: ۸۱۹ / ۴ - ۸۱۱)

ز آنکه دل جوهر بود گفتن عرض  
پس طفيل آمد عرض جوهر عرض  
(همان: ۱۷۷۵ / ۲)

وی افزون بر مراتب مادون هویت روحانی، یعنی هویت عقلانی و نفسانی، کل عالم را در مقابل جوهر دل، عرض می‌داند:

لطف شیر و انگبین عکس دل است  
پس بود دل جوهر و عالم عرض  
هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است  
سایه دل چون بود دل را غرض  
دل محیط است اندر این خطه وجود  
زر همی افشاند از احسان و جود  
(همان: ۲۳۰۲ - ۲۳۰۱ - ۲۳۰۸)

مولوی در جایی دیگر پا را از این‌ها فراتر می‌نهد و تمام عالم ماده و آسمان‌ها را عکس مدرکات آدمی، متقوم به ذات و باطن نفوس حقیقی می‌داند:

تا بدانی که آسمان‌های سمی  
هست عکس مدرکات آدمی  
(همان: ۱۹۳۸ / ۶)

وز نفوس پاک اختر و شمد  
ظاهر آن اختران قوام ما  
سوی اخترهای گردون می‌رسد  
باطن ما گشته قوام سما  
(همان: ۵۲۷ / ۴ - ۵۲۶)

مؤید این ادعای مولوی آیه «سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...» است؛ آیه‌ای که محتوای کل سماوات و ارض را مسخر انسان معرفی می‌کند.

پدیده توبه در این سطح هویتی در سودای عشق رنگ می‌بازد و مقهور آن می‌گردد. بلال حبشی مؤذن پیغمبر ﷺ شخصیتی است که در حالت «هشیاری» و عقلانیت، از اینکه دین خود را در حضور خواجه جهودش ابراز می‌دارد و مورد شکنجه وی قرار گیرد، بارها توبه می‌کند، اما عشق به حق تعالی و پیغمبر ﷺ هر بار توبه او را می‌شکند:

تن فدای خار می کرد آن بلال  
که چرا تو یاد احمد می کنی  
روز دیگر از پگه صدیق تفت  
باز احد بشنید و ضرب زخم کار  
باز پندش داد باز او توبه کرد  
توبه کردن زین نمط بسیار شد  
توبه را زین پس ز دل بیرون کنم  
عشق قهارست و من مقهور عشق

خواجeh اش می زد برای گوشمال  
بنده بد منکر دین منی  
آن طرف از بهر کاری می برفت  
برفروزید از دلش سوز و شرار  
عشق آمد توبه او را بخورد  
عاقبت از توبه او بیزار شد  
از حیات خُلد توبه چون کنم  
چون شکر شیرین شدم از شور عشق

(همان: ۶ / ۹۰۵ - ۸۹۱)

«توبه» در سطح هویت روحانی - به دلیل فنای هویت نفسانی - صورت نمی پذیرد؛ چراکه توبه را فرایندی دانستیم که مترتب بر دو سطح هویتی و حاصل رجوع از من نفسانی به من روحانی است. از این رو با فنای هویت زمانی، اعتبار این نوع توبه از بین می رود.<sup>۱</sup> اما «اختیار» معیار دیگری است که در مثنوی برای سنجش سطح هویت روحانی در نظر گرفته شده است. مولوی ادراک و حواس افراد فانی را مستحیل در قبضه اراده و قدرت حق تعالی می داند و معتقد است که «سمع و ادراک و بصر» این گونه افراد مجرای ظهور اراده الهی است؛

گفت نوح ای سرکشان من من نیم  
چون بمردم از حواس بوالبشر  
من ز جان مُردم به جانان می زیم  
حق مرا شد سمع و ادراک و بصر

(همان: ۱ / ۳۱۹۰ و ۳۱۹۲)

بدیهی است که در این حالت گزینش موقعیت ها برای افرادی با هویت روحانی گزینش احسن است. از این رو، عدم اختیار آنها به معنای جبر اصطلاحی مذموم نیست، بلکه نوعی جبر ممدوح یا به تعبیر مولوی جباری است؛ چراکه حواس و ادراک آنها مجرای اراده «منی» شده است که «از من به من نزدیک تر است». بنابراین تعارضی که در جبر اصطلاحی از اصطکاک بین دو اراده متخالف حاصل می شود، در اینجا بی معناست:

داد خود از کس نیابم جز مگر  
ز آنکه هست از من به من نزدیک تر  
کین منی از وی رسد دمدم مرا  
پس ورا بینم چون این شد کم مرا

(همان: ۱ / ۲۲۵۳ - ۲۲۵۲)

۱. البته مراد از توبه در این نوشتار توبه نفسانی است و بدیهی است که تعریف توبه در سطح هویت روحانی تغییر یابد و با فریبهی هویت حقیقی، شاخص های ظریف تری برای سنجش آن به کار گرفته شود. از این رو در متون دینی به فراوانی از استغفار انبیا و اولیا یاد شده است.

بنابراین مولوی اختیار انسان فانی را در عرض اختیار حق تعالی قرار نمی‌دهد او اختیار حق تعالی را منجر به گزینش احسن دانسته در طول اختیار آدمی قرار می‌دهد:

اختیارش اختیار ما کند      امر شد بر اختیاری مستند  
(همان: ۵ / ۳۰۸۸)

این در حالی است که در سطح هویت نفسانی تردید بین انتخاب چند گزینه، احتمال گزینش احسن را کاهش می‌دهد و درصد خطا و لغزش را بالا می‌برد:

جهد کن کز جام حق یابی نوی      بی‌خود و بی‌اختیار آنگه شوی  
کی کند آن مست جز عدل و صواب      که ز جام حق کشیده است او شراب  
(همان: ۵ / ۳۱۰۵ و ۳۱۰۸)

به همین دلیل مولوی در قالب آرزو و استغاثه از «دو شاخه اختیار» می‌نالد و استحالته آن را آرزو می‌کند:

الغیث ای تو غیث المستغیث      زین دو شاخه اختیارات خبیث  
من که باشم چرخ با صد کار و بار      زین کمین فریاد کرد از اختیار  
این تردد هست در دل چون و غا      کین بود به یا که آن حال مرا  
در تردد می‌زند بر همدگر      خوف امید بهی در کرّ و فرّ  
(همان: ۶ / ۲۰۹ - ۲۰۰)

مولوی تفکر اصطلاحی به معنای سیر از مجهول برای کشف معلوم را نیز در این سطح هویتی منکر می‌شود:

بی‌دماغ و دل پر از فکرت بُدند      بی‌سپاه و جنگ بر نصرت زدند  
این عیان نسبت به ایشان فکرت است      و نه خود نسبت به دوران رؤیت است  
فکرت<sup>۱</sup> از ماضی و مسقبل بود      چون از این دو رست مشکل حل شود  
(همان: ۲ / ۱۷۸ - ۱۷۶)

عقل را قربان کن اندر عشق دوست      عقل‌ها باری از آنسویست کوست  
زین سر از حیرت گر این عقلت رود      هر سر مویت سر و عقلی شود  
نیست آنسو رنج فکرت بر دماغ      که دماغ و عقل روید دشت و باغ  
(همان: ۴ / ۱۴۳۸ - ۱۴۳۵)

۱. حرف «ت» در اینجا مضاف‌الیه نبوده و تایی مصدری است. بنابراین این لغت با توجه به بیت پیشین به معنای تفکر است.

مولوی در ابیات یادشده «فکرت» را زمان وابسته دانسته، عدم زمان‌اندیشی را در گرو رهایی ذهن از ماضی و مستقبل می‌داند. این بدان معناست که با انبساط ذهن و ادراک آدمی فاصله زمانی بین مجهول و کشف معلوم برای وی به حداقل می‌رسد؛ آن‌گونه که در افراد خاص دارای هویت روحانی، این بازه زمانی به سمت صفر میل می‌کند و مجهولات ذهنی در زمان حال برای آنها مکشوف می‌شود و این به دلیل اتساع حداکثری ذهن آنها از لحاظ زمانی است.

مولوی سیر تفکر در این‌گونه افراد را بسیار سریع‌تر از افراد معمولی می‌داند:

هست خاشاک تو صورت‌های فکر	نو به نو در می‌رسد اشکال بکر
روی آب جوی فکر اندر روش	نیست بی‌خاشاک محبوب و وحش
آب چون انبه تر آید در گذر	زو کند قشر صور زوتر گذر
چون به غایت تیز شد این جو روان	غم نیاید در ضمیر عرفان
چون به غایت ممتلی بود و شتاب	پس ننگجد اندر او آ که آب

(مولوی، ۱۳۸۹: ۲ / ۳۳۵۰ - ۳۳۴۳)

این ابیات به‌خوبی مؤید نظریه مولویست مبنی بر گستردگی ذهنی عرفا و بی‌نیازیشان از تفکر صورتمند. تفکر زمان‌اندیش نیز در سطح هویت روحانی به صفر میل می‌کند؛ چراکه تردهای ذهنی شخص در زمان صرفاً برای ترمیم هویت زمانی - نفسانی صورت می‌پذیرد، حال آنکه این‌گونه افراد به دلیل انعدام هویت زمانی و انبساط فوق‌العاده ذهنشان از لحاظ زمانی، از زمان‌اندیشی معطوف به آینده و گذشته بی‌نیازند و زمان حال آنها بسیار منبسط‌تر از افراد دیگر است؛ به‌گونه‌ای که زمان حال آنها گذشته و آینده دیگران را پوشش می‌دهد. از این رو آن‌گونه که گذشت، تفکر اصطلاحی به‌معنای سیر از مجهول برای کشف معلوم نیز در آنها به حداقل می‌رسد؛ زیرا فاصله زمانی بین مجهول و کشف معلوم برای آنها وجود ندارد. به تعبیری دیگر انبساط زمانی ذهن این افراد، امکان انبساط آگاهی و در نتیجه اشراف بر تمام زوایای مجهول را به آنها می‌دهد. از این روی، مولوی آنها را از رنج فکرت معاف دانسته (نیست آنجا رنج فکرت بر دماغ)، این فکرت را زمان وابسته تعریف می‌کند: «فکرت از ماضی و مستقبل بود / چون از این دو رست مشکل حل شود»؛ ضمن آنکه این سخن از تفکر را موجب خدشه‌دار شدن «نفس مطمئنه» می‌داند:

روی نفس مطمئنه در جسد	زخم ناخن‌های فکرت می‌کشد
-----------------------	--------------------------

(همان: ۵ / ۵۵۷)

بنابراین از دیدگاه وی شرط ارتقا به سطح نفس مطمئنه و شنیدن «خطاب ارجعی»، تعطیلی تفکر زمان‌اندیش است:

بی‌حس و بی‌گوش و بی‌فکرت شوید      تا خطاب ارجعی را بشوید  
(همان: ۱ / ۵۷۵)

### تأثیر سطح هویتی انسان بر اختیار وی

مولوی اختیار را شاخص ممیز هویت زمانی - نفسانی و هویت حقیقی انسان معرفی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که اختیار با فریبی هویتی و سیر از هویت نفسانی به هویت روحانی کمرنگ‌تر می‌شود، تا جایی که در هویت روحانی به تعبیر مولوی منتهای اختیار و نبود آن را مشاهده کنیم:

منتهای اختیار آن است خود      که اختیارش گردد اینجا مُفتقد  
اختیاری را نبودی چاشنی      گر نگشتی آخر او محو از منی  
(همان: ۴ / ۴۱۰ - ۴۰۹)

در حقیقت مولوی بلوغ و نقطه عطف اختیار انسان را استحاله و فنای آن در اختیار حق تعالی می‌داند و آن را مشروط به «محو از منی» یا رهایی از قید هویت زمانی - نفسانی توصیف می‌کند. وی خلع سلاح نفس را در گرو سلب اختیار یا محدود کردن دامنه اختیار او می‌داند:

می‌گریزند از خودی در بی‌خودی      یا به مستی یا به شغل ای مُهتدی  
نفس را ز آن نیستی وا می‌کشی      ز آنکه بی‌فرمان شد اندر بیهشی  
(همان: ۶ / ۲۲۸ - ۲۲۷)

وی برای پرهیز از جبری‌انگاری تأکید می‌کند که اختیار مانند سلاحی است که نباید در دست نفس ناپرهیزگار باشد:

اختیار آن را نکو باشد که او      مالک خود باشد اندر ایتقوا  
چون نباشد حفظ و تقوی زینهار      دور کن آلت، بیانداز اختیار  
(همان: ۵ / ۶۵۰ - ۶۴۹)

### تجلی سه سطح هویتی نفسانی، عقلانی و روحانی در شخصیت نصوح

مولوی این سه سطح هویتی را معادل سه الگوی نفس اماره، نفس لوآمه و نفس مطمئنه می‌شمرد.



«نصوح» شخصیتی است که در مثنوی این سه سطح هویتی را تجربه می‌کند. وی پیش از توبه مشهورش در مرتبه هویت نفسانی - زمانی است:

توبه‌ها می‌کرد و پا در می‌کشید      نفس کافر توبه‌اش را می‌درید  
(همان: ۵ / ۲۲۳۵)

نصوح به دلیل خوف شدید حاصل از شرایط اضطراری - اتهامی، به سطح هویت روحانی یا به تعبیر مولوی به «اصل خویشتن» می‌رسد و ساختار زمانی ذهن وی به شدت تغییر می‌یابد:

جمله را جستیم پیش آی ای نصوح      گشت بی‌هش آن زمان پرید روح  
چونکه هوشش رفت از تن بی‌امان      سر او با حق بیبوست آن زمان  
چونکه جاننش وارھید از ننگ تن      رفت شادان پیش اصل خویشتن  
(همان: ۵ / ۲۲۷۳، ۲۲۷۵ و ۲۲۷۹)

وی تغییرات ساختار ذهنی نصوح را پس از بازگشت به سطح هویت عقلانی چنین بیان می‌کند:

آن نصوح رفته باز آمد به خویش      دید چشمش تابش صد روز پیش  
(همان: ۵ / ۲۲۹۱)

پیش از این به خود - ملامتگری نصوح و بازگشت وی به سطح هویت عقلانی اشاره شد. وی پس از تبرئه شدن از طرف دیگران و بی‌گناه پنداشته شدنش از سوی آنها، به تخطئه درونی خود می‌پردازد:

این حلالی‌ها از او می‌خواستند      وز برای عذر برمی‌خواستند  
گفت بُد فضل خدای دادگر      ورنه ز آنچه‌ام گفته شد هستم بتر  
چه حلالی خواست می‌باید ز من      که منم مجرم‌تر اهل زمن  
کس چه می‌داند ز من جز اندکی      از هزاران جرم و بد فعلم یکی  
(همان: ۵ / ۲۳۰۳ - ۲۳۰۰)

مولوی در داستان دژ هُش‌ربا در انتهای مثنوی این‌گونه ملامتگری‌های درون‌شخصی را به نفس لوّامه یا عقل نسبت می‌دهد. وی در ادامه یکی از عناوین این داستان، در مورد سه برادری که از نصیحت پدر سر باز زده و وارد قلعه هُش‌ربا شده‌اند، می‌گوید: «و می‌گفتند ایشان را نفوس لوّامه أَلَمْ یأتکم نذیر. ایشان می‌گفتند گریان و پشیمان: لَوْکُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا کُنَّا فی أَصْحَابِ السَّعیرِ». (همان: پیش از بیت ۳۶۹۹)

در این عبارت از انذار عقل که در سطح نفس لوآمه صورت می‌پذیرد، سخن گفته شده و عنصر «پشیمانی» بر عدم تعقل در «گذشته» مترتب شده است:

چون شدند از منع و نهیش گرم‌تر      سوی آن قلعه برآوردند سر  
بر ستیز قول شاه مجتبی      تا به قلعه صبر سوز هشربا  
آمدند از رغم عقل پند توز      در شب تاریک برگشته ز روز  
(همان: ۶ / ۳۷۰۵ - ۳۷۰۳)

در این ابیات مولوی از اصطلاح «قلعه هُشربا» به‌عنوان مرتبه‌ای فراتر از عقل یا سطح هویت ناهشیار یاد کرده و شرط ورود به این حیطة را عبور از مرتبه عقل یا سطح هویت عقلانی معرفی نموده است.

### بررسی نحوه تعامل هویت زمانی با هویت فرازمانی

اما نقطه عطف کلام مولوی در حکایت دژ هُشربا آنجایی است که وی از دو سطح هویتی اول و دوم انسان سخن می‌داند:

او توست اما نه این تو آن توست      که در آخر واقف بیرون شوست  
توی آخر سوی توی اولت      آمدست از بهر تنبیه و صلت  
توی تو در دیگری آمد دفین      من غلام مرد خودبینی چنین  
(همان: ۶ / ۳۷۷۹ - ۳۷۷۷)

وقتی این ابیات را در کنار ابیاتی از دفتر سوم - که معرکه آرای شارحان شده‌اند - قرار می‌دهیم، نتایج تازه‌ای از آنها حاصل می‌شود:

جنیش خلق از قضا و وعده است      تیزی دندان ز سوز معده است  
نفس اول راند بر نفس دوم      ماهی از سر گنده باشد نی زدم  
تو نمیدانی کز این دو کیستی      جهد کن چندانکه بینی چیستی  
(همان: ۳ / ۳۱۲۶ - ۳۱۲۴)

بیشتر شارحان مثنوی بر این باورند که واژه «گنده» در این ابیات به فتح «گاف» به‌معنای گندیده است. (شهیدی، ۱۳۸۲: ۴۷۲؛ گلپینارلی، ۱۳۷۱: ۳۱۳؛ استعلامی، ۱۳۷۹: ۳۷۵ - ۳۷۴؛ جعفری، ۱۳۵۴: ۲۸۲ - ۲۸۱؛ عماد حالی، بی‌تا: ۱۰۲)

از سوی دیگر، برخی مانند خواجه ایوب (۱۳۷۷: ۲ / ۱۰۹۵) این واژه را به ضمّ «گاف» به معنای بزرگ و ستبر دانسته‌اند. دلیل خواجه ایوب به نگاه ادبی ایشان به ابیات مذکور باز می‌گردد. وی معتقد است بین بیت «نفس اول راند بر نفس دوم / ماهی از سر گنده باشد نی ز دم» و مصراع اول بیت قبلی (جنبش خلق از قضا و وعده است) لف و نشر نامرتب برقرار است؛ بدین معنا که «نفس اول» نشر «قضا و وعده» و «نفس دوم» نشر «جنبش خلق» است. بنابراین اگر «گنده» را به فتح گاف تلفظ کنیم، «قضای الهی» به سر ماهی تشبیه می‌شود که در این صورت «جنبش خلق» با دم آن تناقض دارد.

دلیل دسته اول - که در بین آنها استاد جلال‌الدین همایی با تفصیل و تأکید بیشتری بر فتح گاف و معنای گنبدگی اصرار دارد - خلاصه‌وار چنین است: طبق قضا و قدر الهی هرگاه آب از سرچشمه (سر ماهی) گل‌آلود باشد، الزاماً به پایین دست (دم ماهی) نیز سرایت می‌کند؛ حال آنکه اگر این واژه را به ضمّ گاف تلفظ کنیم با این معنا سازگار نیست؛ چراکه ستبری و بزرگی سر ماهی به دم آن سرایت نمی‌یابد.

در این دیدگاه بر تلفظ «گنده» به ضمّ گاف تأکید خواهد شد، بی‌آنکه از دیدگاه خواجه ایوب در شرح *اسرارالغیوب* دفاع شود؛ چراکه ایشان «نفس اول» را به معنای «قضای الهی» و نفس دوم را به معنای «کردار خلق» تفسیر کرده که با تلقی نگارنده این پژوهش ناسازگار است؛ زیرا براساس سیاق این نوشتار از نفس اول به سطح هشیار یا هویت زمانی انسان، و از نفس دوم به مرتبه هویت فرازمانی تعبیر می‌شود. اما دلیل ما برای رد آرای دسته اول با توجه به قرآینی است که در پس و پیش ابیات مورد نظر به چشم می‌خورد. در این ابیات ماهی نمادی برای سالک الی الله تلقی می‌شود. بنابراین نمی‌توان «گنبدگی» را به معنای فساد ذهنی - روانی به او نسبت داد؛ ضمن آنکه در ابیات نی‌نامه یا مدخل مثنوی که ما از آن به الگوی پژوهشی<sup>۱</sup> مثنوی یاد کرده‌ایم (فرامرز قراملکی احد، ۱۳۹۰)، بیت مشهور «هر که جز ماهی ز آبش سیر شد ...» (مولوی، ۱۳۸۹: ۱ / ۱۷)، بر این دلالت دارد که «ماهی» در مثنوی هویتی سمبلیک دارد؛ چراکه این بیت بین دو بیت «محرم این هوش جز بی‌هوش نیست ...» (همان: ۱ / ۱۴) و «در نیابد حال پخته هیچ خام ...» (همان: ۱ / ۱۸) قرار گرفته است. از این‌رو، نگارنده بر آن است که بین الفاظ «بی‌هوش»، «ماهی» و «پخته» در مقابل «هشیار»، «غیر ماهی» و «خام» ارتباط معنایی برقرار است.

مولوی در حکایتی که دقیقاً پیش از این ابیات بدان پرداخته، داستان غلامی را می‌آورد که با توجه به انس شدید به نماز، امیر و خواجه خود را ساعت‌ها بر در مسجد منتظر نگاه می‌دارد. وی در جواب اعتراض

۱. نگارنده بر این باور است که تمام مفاهیم کلیدی مثنوی در نی‌نامه و در قالب هویت‌های سمبلیک آورده شده که از آن جمله می‌توان به ماهی نماد سالک الی الله، موسی علیه السلام نماد انبیای الهی، آینه نماد دل و نی نماد شخص بی‌هش اشاره کرد. (ر.ک: مثنوی، نی‌نامه، ۱ / ۳۵ - ۱)

امیر می‌گوید: «مرا نمی‌گذارند که بیرون بیایم.» اما خواجه متوجه می‌شود که جز غلام کسی در مسجد نیست. وی وقتی از غلامش می‌پرسد که چه کسی مانع بیرون آمدن توست، این پاسخ را دریافت می‌کند:

گفت آنکه بسته استت از برون      بسته است او هم مرا در اندرون  
 ماهیان را بحر نگذارد برون      خاکیان را بحر نگذارد درون  
 اصل ماهی آب و حیوان از گل است      حيله و تدبير اینجا باطل است  
 (همان: ۳۱۱۳ و ۳۱۱۷ - ۳۱۱۶)

این ابیات در کنار عبارت زیر از فیه مافیه درستی نظریه ما را قوت می‌بخشد:

... زیرا روح عالم دریاست؛ آن را نهایت نیست. جسم ساحل و خشکی است؛ محدود  
 باشد و مقدر. پس صلوات دایم جز روح را نباشد. ... (مولوی، ۱۳۸۳: ۷۸)

حال با توجه به فاصله کوتاه هفت بیتی این ماهی از «ماهی» مورد بحث ما، نمی‌توان گنبدگی را به آن نسبت داد؛ زیرا با توجه به آنچه گذشت، ماهی در این ابیات نماد «غلام مولع در نماز» یا همان روح دائم الصلوات است که دور از ساحل خشک عالم جسم در دریای روح غوطه‌ور است. افزون بر قراین مذکور، مولوی به دفعات از شرافت «سر» نسبت به «دم» سخن گفته و سر را محل تفکر و دم را نماد شهوت معرفی کرده است. از این رو، نسبت دادن گنبدگی یا فریبی ذهنی به «سر» منطقی‌تر از نسبت دادن گنبدگی به آن است. به عبارتی ماهی قابلیت گنبد شدن از طرف سر را دارد، نه از طرف دم:

شادی اندر گرده و غم در جگر      عقل چون شمعی درون مغز سر  
 (مولوی، ۱۳۸۹: ۲ / ۱۱۸۹)

هر که او بی‌سر بجنبد دم بود      جنبشش چون جنبش کژدم بود  
 (همان: ۴ / ۱۴۴۰)

لیک بعضی رو سوی دم کرده‌اند      گرچه سر اصل است سر گم کرده‌اند  
 (همان: ۶ / ۳۷۹۵)

دم این استور نفست شهوتست      زین سبب پس پس رود آن خودپرست  
 چون ببندی شهوتش را از رغیف      سرکند آن شهوت از عقل شریف  
 (همان: ۶ / ۱۱۲۴ و ۱۱۲۶)

قرینه‌ای که در ادامه ابیات مورد نظر دیده می‌شود، گواه ادعای ماست، مبنی بر اینکه مراد از نفس

اول هویت زمانی، و مراد از نفس دوم هویت فرازمانی است؛ چراکه پس از بیت مورد نظر (نفس اول راند بر نفس دوم ...) این بیت آورده شده است:

تو نمیدانی کز این دو کیستی      جهد کن چندانکه بینی چیستی  
(همان: ۳ / ۳۱۲۷)

بدین معنا، تو نمی‌دانی که از بین این دو نفس (اول یا دوم) کدام یک حقیقت هویتی تو را تشکیل می‌دهد. بنابراین جهد کن تا به کُنه چیستی و کیستی خود پی ببری. وقتی این ابیات را در کنار ابیات زیر قرار می‌دهیم، درمی‌یابیم که در مثنوی مفاهیم مترادف «هستی اول»، «نفس اول» و «توی اول» در مقابل مفاهیم «هستی دوم»، «نفس دوم» و «توی آخر» جای گرفته‌اند:

او توست اما نه این تو آن توست      که در آخر واقف بیرون شوست  
توی آخر سوی توی اولت      آمدست از بهر تنبیه و صلت  
توی تو در دیگری آمد دفیسن      من غلام مرد خودبینی چنین  
آنچه در آئینه می‌بیند جوان      پیر اندر خشت بیند پیش از آن  
(همان: ۶ / ۳۷۷۹ - ۳۷۷۷)

این منی و هستی اول بود      که از او دیده کژ و احول بود  
آن منی و هستی ات باشد حلال      که در او بینی صفات ذوالجلال  
(همان: ۴ / ۳۵۸۵ و ۳۵۹۶)

مولوی کشف هستی دوم یا هویت فرازمانی را منوط به فنای هستی اول می‌داند. وی ضمن اینکه هستی اول را منشأ آلام، بلا و «عنا» می‌شمرد، هستی دوم را «انای ازلی» یا فرازمانی - که از تغییر و تبدیل میراست - معرفی می‌کند:

نک انما مائیم رسته از اننا      از انای پسر بلای پرغنا  
از انایی ازل دل دنگ شد      این انایی سرد گشت و ننگ شد  
ز آن انای بی‌انا خوش گشت جان      شد جهان او از انایی جهان  
از انا چون رست اکنون شد اننا      آفرین‌ها بر انای بی‌عنا  
اندرین بحث ار خرد ره بین بُدی      فخر رازی رازدار دین بُدی  
کی شود کشف از تفکر این اننا      آن انا مکشوف شد بعد از فنا  
(همان: ۵ / ۴۱۳۰ به بعد)

در این ابیات شرط مکشوف شدن آنای دوم یا ازلی، فنای از آنای اول یا زمانی دانسته شده است؛ یعنی رسیدن از سطح هویت هشیار یا زمانی به سطح بی‌هشی یا هویت فرازمانی. مولوی این هویت را در فضایی عاری از زمان تعریف می‌کند:

تو مکانی اصل تو در لامکان این دکان بر بند و بگشا آن دکان

بدین معنا، هویت حقیقی انسان در ورای عالم ماده - که مولوی آن را «لامکان» و ما آن را «پسامکان» می‌نامیم - قرار دارد؛ عالمی که به دلیل نبود مکان و ماده، زمان نیز در آن تعریف نمی‌شود.

لامکانی که در او نور خداست ماضی و مستقبل و حال از کجاست  
 ماضی و مستقبلش نسبت بتوست هر دو یک چیزند پنداری که دوست  
 (همان: ۳ / ۱۱۶۲ - ۱۱۶۱)

بدیهی است که هویت مُدرکه به حواس مدرکه نیاز دارد و این حواس باید منطبق بر کیفیت هویت مورد نظر شد. برای مثال، حواس فیزیکی انسان با توجه به کیفیت جسمانی وی و قرار گرفتن در میان مدرکات جسمانی باید بر ذهن و جسم انسان و عالم خارج از او منطبق باشد. به همین دلیل حواس خاص هویت فرازمانی که در اصطلاح مولوی حواس باطن نامیده شده نیز در فضای «بیرون حین» یا خارج از زمان تعریف می‌شود:

گوش ظاهر این سخن را ضبط کن گوش جانش جاذب اسرار کن  
 چشم ظاهر ضابط حلیه بشر چشم سر حیران مازاع البصر  
 پای ظاهر در صف مسجد طواف پای معنی فوق گردون در طواف  
 جزو جزوش را تو بشمر همچنین این درون وقت و آن بیرون حین  
 این که در وقت است باشد تا اجل و آن دگر یار ابد قرن ازل  
 (همان: ۵ / ۳۶۰۷ - ۳۶۰۴)

در دیدگاه وی بین حواس باطنی و حواس ظاهری تعامل و ارتباط برقرار است. برای مثال، چشم باطن انسان هر کیفیتی که داشته باشد، چشم ظاهر نیز از آن پیروی می‌کند:

یوسف اندر چشم اخوان چون ستور هم وی اندر چشم یعقوبی چو حور  
 از خیال بد مر او را زشت دید چشم فرع و چشم اصلی ناپدید  
 چشم ظاهر سایه آن چشم دان هر چه آن بیند بگردد این بدان  
 تو مکانی اصل تو در لا مکان این دکان بر بند و بگشا آن دکان  
 (همان: ۲ / ۶۱۵ - ۶۱۲)

با این وصف راندن نفس اول بر نفس دوم، از تعامل هویت زمانی و فرازمانی حکایت می‌کند؛ چراکه در بیت بعدی از راندن به‌عنوان حرکت از مبدئی به‌سوی یک مقصد یاد می‌شود:

نیک هم می‌دان و خر میران چو تیر      چونکه بَلغ گفت حق شد ناگزیر  
(همان: ۳ / ۳۱۲۶)

مولوی تعامل و راندن نفس اول بر نفس دوم را از ناحیه سر جسمانی - که محل قوای مدرکه انسان است - می‌داند. از این رو با توجه به آنچه گفته شد، سالک به‌وسیله تقاضای مستمر و شدید که مولوی از آن به «ذکر» تعبیر می‌کند، با سطح ناهشیار هویت خود یا نفس دوم ارتباط برقرار می‌کند:

عقل جزو از کل پذیرا نیستی      گر تقاضا بر تقاضا نیستی  
چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد      موج آن دریا بدین جا می‌رسد  
(همان: ۱ / ۲۲۷۱ - ۲۲۷۰)

بنابر قراین موجود در این ابیات، ماهی سیری‌ناپذیر روح انسان، امواج دریای روح را با ذکر مداوم و از ناحیه سر دریافت می‌دارد و به‌تدریج به فریبی ذهنی یا به تعبیر مولوی به «گندگی» فکری می‌رسد:

این قدر گفتیم باقی فکر کن      فکر اگر جامد بود رو ذکر کن  
ذکر آرد فکر را در اهتزاز      ذکر را خورشید این افسرده ساز  
(همان: ۶ / ۱۴۷۹ - ۱۴۷۸)

بنابراین مولوی رسیدن به سطح هویت ناهشیار یا روحانی را مشروط به تقاضای مستمر از طریق «ذکر» می‌داند:

این جهان دریاست تن ماهی و روح      یونس محبوب از نور صبح  
گر مسبح باشد از ماهی رهید      ورنه در وی هضم گشت و ناپدید  
(همان: ۲ / ۳۱۸۳ و ۳۱۸۵)

کرامت انسان با توجه به هویت حقیقی وی یکی از مسائل عمده در اخلاق که در نظام اخلاق دینی نقش راهبردی دارد، کرامت ذاتی انسان است. امروزه چالش‌های زیادی در خصوص کرامت انسان پدید آمده است. با دیدگاه سه سطحی مولوی به هویت انسان، این چالش‌ها پاسخ می‌یابند. مولوی هویت حقیقی انسان را هویتی بی‌کران، عمیق، غنی و

دارای لایه‌های مختلف توصیف می‌کند و به‌شدت بر کرامت او تأکید می‌ورزد:

ای هزاران جبرئیل اندر بشر  
سجده‌گاه لامکانی در مکان  
ای مسیحان نهان در جوف خر  
مر بلیسان را ز تو ویران دکان  
(همان: ۴۵۸۹-۴۵۸۷ / ۶)

پس به صورت آدمی فرع جهان  
ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ  
و ز صفت اصل جهان این را بدان  
باطنش باشد محیط هفت چرخ  
(همان: ۳۷۹۰-۳۷۸۹ / ۴)

تو ز چرخ و اختران هم برتری  
میر آخر دیگر و خر دیگرست  
گرچه بهر مصلحت در آخری  
نه هر آنکه اندر آخر شد خروست  
(همان: ۲۵۵۰ / ۵ - ۲۵۴۹)

تو خوش و خوبی و کان هر خوشی  
تاج کرمناست بر فرق سرت  
تو چرا خود منت باده کشی  
طوق اعطیناک آویز بـَرت  
جوهر است انسان و چرخ او را عرض  
ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش  
چون چینی خویش را ارزان فروش  
(همان: ۳۵۷۶ - ۳۵۷۳ / ۵)

وی در این ابیات بر «تو در تو بودن» هویت حقیقی انسان تأکید می‌ورزد:

چیز دیگر مانند اما گفتنش  
نی تو گویی هم به گوش خویشتن  
با تو روح‌القدس گوید بی‌منش  
نی من و نی غیر من ای هم تو من  
تو ز پیش خود به پیش خود شوی  
با تو اندر خواب گفتست آن نهان  
بلکه گردونی و دریای عمیق  
قلم است و غرقه‌گاه صد تو است  
آن توئی زفت است کان نهصد تو است  
بشنوی از خویش و پنداری فلان  
تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق  
(همان: ۱۳۱۴ / ۳ - ۱۳۰۹)

مولوی در تأیید «تو در تو بودن» هویت انسان می‌گوید:

او توست اما نه این تو آن توست  
توی آخر سوی توی اولت  
که در آخر واقف بیرون تو است  
آمدست از بهر تنبیه و صلت  
(همان: ۳۷۷۸ - ۳۷۷۷ / ۶)



در ابیات یادشده نیز بر تعامل بین سطوح مختلف هویت انسان تأکید شده و «توی دوم» یا سطح ناهشیار هویت انسان «منبّه» سطح هشیار تلقی شده است. بنابراین هویت «اوحد» یا فرازمانی انسان که در پسامکان قرار دارد، بر سطوح هویتی دیگر وی اشراف تام دارد. با توجه به ملازمه بین متغیر زمان و هویت انسان بدیهی است که در پسامکان به دلیل عدم تغییرات زمانی و مکانی، هویت فرازمانی دستخوش تغییرات و تبدیلات نخواهد شد.

### ملازمه بین اخلاق و سطح هویتی انسان

از آن رو که اخلاق را الگوی رفتار ارتباطی درون شخصی و برون شخصی مبتنی بر رعایت حقوق طرف ارتباط دانستیم، به بررسی ملازمه بین اخلاق و مرتبه هویتی انسان خواهیم پرداخت. شخص «هشیار» و زمان اندیش از خود چنین تصویری دارد که «من آدم مهمی هستم، یا باید آدم مهمی باشم». حال ترس و نگرانی او از این است که آیا محیط او و یا خودش به گونه‌ای 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 کند؟ بنابراین تصاویر شخصیتی علت عمده رنج‌های انسان و دلیل اصلی ولگردی‌های ذهن در زمان است.

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 صرافت طبع کمی برخوردار بوده و تمام رفتارهای «آگاهانه» او محدود و مشروط بین دو شاخص است: «حفظ قالب خود» و «تنظیم و تطبیق این قالب با تصورات دیگران».

وجود تصاویر ذهنی عین بی‌اخلاقی و بی‌فضیلتی است. چگونه می‌توان انسانی را با فضیلت و با اخلاق دانست که تصور می‌کند همه چیز باید گرد مرکز شخصیتی او دور زند و از او شروع و بدو ختم شود؟ کسی که اسیر «خود مرکزیت» است و این مرکز را مهم‌ترین و عزیزترین پدیده عالم می‌پندارد، چگونه ممکن است با فضیلت باشد؟ انسانی که هر حرکت و عملش تلاشی برای به نمایش گذاشتن این مرکز است، آیا می‌تواند فردی اخلاقی باشد؟ چنین کسی اخلاق و فضیلت را برای این می‌خواهد که در نمایشگاه شخصیت خود به نمایش و تماشا بگذارد. از این رو، تمام رذایل اخلاقی مولود این تصاویر ذهنی و زاییده زمان اندیشی است. انسان اسیر زمان در معرض ریا، دروغ، حسد و خودپسندی قرار دارد. «ریا» تلاشی است که شخص زمان اندیش برای تطبیق تصورات دیگران با هویت زمانی خود انجام می‌دهد. «دروغ» وسیله‌ای است تا تصورات دیگران را در مورد خود ترمیم کند و یا از طریق آن شکاف‌های هویت زمانی خود را بپوشاند. به

بیانی دیگر، فرد «ریا» می‌ورزد تا تصورات دیگران را در مورد خود تنزیه کند و «دروغ» می‌گوید تا رخنه‌های شخصیتی‌اش را پوشش دهد. «حسد» نیز زائیده مقایسه هويت زمانی ناقص خود با تصویری است که شخص از دیگران دارد. عجب و خودبزرگ‌بینی و عقده حقارت نیز در زمین مجازی این گونه تصورات ریشه دارند و حاصل بازی گوشی‌های فکری انسان و پرسه زدن‌های ذهن او در زمان‌اند. (محمدپور شهرام، ۱۳۹۱)

بنابراین تمام تلاش شخص هشیار یا زمان‌اندیش آن است که قالب شکننده‌ای را که از خویش ترسیم کرده و حاصل تراوش‌های ذهنی اوست، حفظ کند. به عبارتی تمام سعی وی در رسیدن به سایه‌ای است که از ذهن خود او به بیرون منعکس شده است.

با این وصف، بدیهی است که چنین شخصی تمام عناصر محیط درون و بیرون از خود را برای ترمیم و حفظ قالب هویتی خویش به کار برد. از جمله این عناصر «اخلاق» است که وی آن را ابزاری برای ترمیم رخنه‌های هویتی خود قرار می‌دهد. به سخنی دیگر، وی «اخلاق» را صرفاً «زینتی» می‌داند تا قالب هویتی خود را بیاراید و به نمایش بگذارد.

پیش‌تر فعلیت یافتن نفس را منوط به وجود گستره‌های زمانی گذشته و آینده در ذهن دانستیم و بهترین الگو برای نحیف نگاه داشتن نفس را رقیق کردن هویت زمانی (از طریق انقباض عرصه‌های زمانی آینده و گذشته یا عدم زمان‌اندیشی) معرفی کردیم. از این روی، رذایل اخلاقی - که در الگوی اخلاق اسلامی به نفس نسبت داده می‌شود - با میزان زمان‌اندیشی شخص نسبت مستقیم دارد. بنابراین اخلاق به عنوان یک رفتار ارتباطی دو طرفه، در سطح هویت نفسانی تعریف‌پذیر نیست؛ چراکه حتی رفتارهای به ظاهر اخلاقی شخص در این سطح باطناً غیراخلاقی و یا حتی ضداخلاقی بوده و از درجه اعتبار ساقط است؛ زیرا پیش‌شرط امر اخلاقی رعایت حقوق درونی یا اخلاق درون‌شخصی است و چون انسان نفسانی حقوق من حقیقی خود را رعایت نمی‌کند، فعل به ظاهر اخلاقی او اعتبار اخلاقی ندارد و جزء فعل ریاکارانه محسوب می‌شود.

مولوی معتقد است که شخص نفسانی به دلیل ناسازگاری درون‌شخصی با من حقیقی خویش، توان سازگاری با محیط را نیز ندارد و به همین دلیل امر اخلاقی از وی سر نمی‌زند:

هست احوالم خلاف همدگر هر یکی با هم مخالف در اثر  
چونکه هر دم راه خود را می‌زنم با دگر کس سازگاری چون کنم  
(مولوی، ۱۳۸۹: ۶ / ۵۲ - ۵۱)

از همین‌رو، شخص در این سطح هویتی در قبال حق اندک محیط، حقوق تام و تمامی برای خود قائل بوده و در برابر وظیفه اندک خود وظیفه زیادی را از محیط انتظار دارد. وی در تعامل با من حقیقی

خویش یا در ارتباط درون‌شخصی با خود نیز از الگویی مشابه تعبیت می‌کند؛ یعنی حقوق بیشینه نفسانی خود را در مقابل حقوق اندک من حقیقی قرار می‌دهد.

در این سطح هویتی، تداخل خواسته‌های ذهن زمان‌اندیش افراد با یکدیگر موجب تنش روانی و واکنش متقابل آنها می‌شود. به عبارتی چالش‌های بین انسان‌ها، از تداخل مرزهای «خود» و تزامم منافع آن در افراد برمی‌خیزد. از این‌رو، بدیهی است که امر اخلاقی در تعامل هویتی چنین افرادی قابل تعریف نباشد:

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: ۴ / ۴۱۳ - ۴۱۱)

اما در سطح هویت عقلانی تعامل افراد با یکدیگر براساس توازن حقوق و وظایف متقابل تعریف می‌شود. از همین‌رو در این سطح شخص خواهان استیفای حقوق تعریف‌شده خود از محیط بیرونی بوده و چشم‌پوشی از آن را ترجیح نمی‌دهد و در مقابل حقوق افراد نیز وظایف معقولی را برای خود تعریف می‌کند. مولوی نمونه این‌گونه تعامل را در داستان شیر و طایفه نخجیران (چرندگان) در دفتر اول مثنوی آورده است. طایفه نخجیران برای اینکه از مواهب «چراگاه‌های خوش» بهره بیشتری برند، با شیری که پیوسته آنها را مورد حمله قرار می‌داد، عهدنامه‌ای می‌بندند مبنی بر اینکه هر بار یکی از آنها داوطلبانه خود را «وظیفه» و صید شیر کند تا بدین وسیله ایام بیشتری را زنده بمانند؛ به شرط آنکه شیر نیز متقابلاً به چراگاه‌های آنها حمله نکند:

طایفه نخجیر در وادی خوش	بودشان از شیر دایم کش مکش
بس که آن شیر از کمین در می‌ربود	آن چرا بر جمله ناخوش گشته بود
حیله کردند آمدند ایشان به شیر	کز وظیفه ما ترا داریم سیر
جز وظیفه در پی صیدی میا	تا نگرده تلخ بر ما این گیا

(همان: ۱ / ۹۱۶ - ۹۱۳)

مولوی پایبندی به این‌گونه قراردادهای دوسویه را زاینده مرتبه عقلانی بشر می‌داند:

عقل را باشد وفای عهدها	تو نداری عهد رو ای خربها
عقل را یاد آید از پیمان خود	پرده نسیان بدراند خرد

(همان: ۴ / ۲۳۰۸ - ۲۳۰۷)

اما با سیر از هویت عقلانی به هویت روحانی، به دلیل کم‌رنگ‌تر شدن چاشنی عقل و جایگزینی «سلطان عشق»، کفه ترازوی وظایف شخص نسبت به حقوق «من» سنگین‌تر می‌شود:

عقل چون شحنه است سلطان چون رسید      شحنه بیچاره در کنجی خزید  
(همان: ۴ / ۲۱۲۷)

پس چه باشد عشق، دریای عدم      در شکسته عقل را آنجا قدم  
(همان: ۳ / ۴۷۷۴)

بنابراین در منتهای سطح هویت عقلانی و مرز هویت روحانی استیفای حقوق شخص از محیط بیرون به سمت صفر میل می‌کند و در سطح هویت روحانی فقط وظایف شخص در قبال حقوق محیط تعریف می‌شود. اما در مقابل، شخص خود را در برابر حقوق من حقیقی خویش مسئول می‌پندارد. از این رو با سیر از هویت عقلانی به روحانی، انتظار حقوق از محیط نحیف و در عوض حقوق درون شخصی فربه‌تر می‌شود. به عبارتی در این سطح هویتی شخص خود را در برابر حقوق محیط بیرون و درون مسئول می‌پندارد؛ درحالی‌که انتظار خود از محیط بیرونی را به حداقل می‌رساند. مولوی این‌گونه افراد را «مشفق‌تر» از انسان به خویش قلمداد می‌کند و در وصف آنها می‌گوید:

راست می‌فرمود آن بحر کرم      بر شما من از شما مشفق‌ترم  
من نشسته بر کنار آتشی      با فروغ و شعله بس ناخوشی  
همچو پروانه شما زان سو دوان      هر دو دست من شده پروانه ران  
(همان: ۲ / ۲۸۹۴ - ۲۸۹۲)

مؤید این ادعای مولوی آیات قرآنی فراوانی است که دعوت «بی‌مزد و منت» انبیا را توصیف می‌کند:

و ما أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ. (شعراء / ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۶۴ و ۱۸۰)

این در حالی است که در ادامه این آیات شدت خوف انبیا از سوء عاقبت مدعوین بیان شده است:

إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ. (شعراء / ۱۳۵)

مولوی در دفتر سوم در ذیل داستان «آمدن پیغامبران حق به نصیحت اهل سبا» این فرایند را چنین

توصیف می‌کند:

هیچ ما را به قبولی کار نیست  
او بفرمودستمان این بندگی  
جان برای امر او داریم ما  
غیر حق جان نبی را یار نیست  
مزد تبلیغ رسالاتش از اوست  
زشت و دشمن رو شدیم از بهر دوست  
کار ما تسلیم و فرمان کردنیست  
نیست ما را از خود این گویندگی  
گر به ریگی گوید او کاریم ما  
با قبول و ردّ خلقش کار نیست  
(همان: ۳ / ۲۹۷۴ - ۲۹۷۰)

وی در ادامه همین حکایت پس از نومیادی انبیا از پذیرش اهل سباء، انبیا را همان نفس دوم یا هویت حقیقی انسان می‌داند که رسول «دعوت به الله» یا «رجوع انسان از نفس اماره به سوی نفس مطمئنه» هستند:

انبیا گفتند با خاطر که چند  
چند کوبیم آهن سردی ز غی  
می‌دهیم این را و آن را وعظ و پند  
در دمیدن در قفس هین تا به کی  
تیزی دندان ز سوز معده است  
نفس اول راند بر نفس دوم  
ماهی از سر گنده باشد نی زدم

در این ابیات میزان انگیزش پیغمبران علیهم‌السلام برای دعوت یا «تیزی دندان تبلیغ» آنها مستلزم عشق مدعویین یا «سوزش معده آنها» دانسته شده است. ابیات یادشده در کنار ابیاتی که در دفتر ششم به همین موضوع اشاره می‌کنند، معنادارتر می‌نمایند؛ جایی که مولوی در حکایت دژ هش‌ربا «توی آخر» یا نفس دوم انسان را انبیایی دانسته که با وقوف بر «آخر کار»، نفس اول یا «توی اول» را به رجعت به سوی «الله» در کسوت نفس مطمئنه دعوت می‌کنند:

انبیا را حق بسیارست از آن  
او توست اما نه این تو آن تو است  
توی آخر سوی توی اولت  
توی تو در دیگری آمد دفین  
که خبر کردند از پایانمان  
که در آخر واقف بیرون شوست  
آمدست از بهر تنبیه و صلت  
من غلام مرد خودبینی چنین  
(همان: ۶ / ۳۷۷۹ - ۳۷۷۳)

در مقابل دعوت «بی‌مزد و اجر» انبیا در سوره شعرا که به آن اشاره شد، ساحران فرعون - هنگامی که در مرتبه هویت عقلانی قرار دارند - در قبال پیروزی بر موسی علیه‌السلام از فرعون «مزد» می‌طلبند:

فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّا لَنَأَجْرُ الْغَالِبِينَ. (شعراء / ۴۱)

اما همین ساحران پس از مشاهده آیات الهی از سوی حضرت موسی علیه‌السلام - چون در مرتبه عقلانی قرار دارند و مستعد رسیدن به سطح هویت روحانی اند - بر اثر یک «شوک هویتی» به مرتبه روحانی

نفس خود بازمی‌گردند و بی‌درنگ تغییر موضع می‌دهند؛ تا جایی که حتی در مقابل تهدیدات فرعون بر قطع دست و پایشان، ناله بی‌باکانه «لاضیر» را به تمنای منقلب شدن یا رجوع به ربّ خود، سر می‌دهند؛ چراکه از هویت هشیار «خود» رسته و وارد هویت روحانی شده‌اند:

قال أمتنم له قبل أن آذن لكم إنه لكبيركم الذي علمكم السحر فلسوف تعلمون لا قطعن أيديكم و  
أرجلكم من خلاف و لأصلينكم أجمعين قالوا لاضير إنا إلي ربنا منقلبون.<sup>۱</sup> (شعراء / ۵۰ - ۴۹)

مولوی در دفتر پنجم «شوک هویتی» وارد شده بر ساحران را این‌گونه توصیف می‌کند:

نعره «لاضیر» بشنید آسمان	چرخ گویی شد پی آن صولجان <sup>۲</sup>
ضربت فرعون ما را نیست ضیر	لطف حق غالب بود بر قهر غیر
هین بدار از مصر ای فرعون دست	در میان مصر جان صد مصر هست
تو انا ربّ همی گویی به عام	غافل از ماهیت این هر دو نام
ربّ بر مربوب کی لرزان بود	کی انا دان بند جسم و جان بود
نک انا مائیم رسته از انا	از انا ای پر بلای پر غنا
از انا ای ازل دل دنگ شد	این انا ای سرد گشت و ننگ شد
ز آن انا بی‌خوش گشت جان	شد جهان او از انا ای جهان
از انا چون رست اکنون شد انا	آفرینها بر انا ای بی‌غنا
کی شود کشف از تفکر این انا	آن انا مکشوف شد بعد از فنا

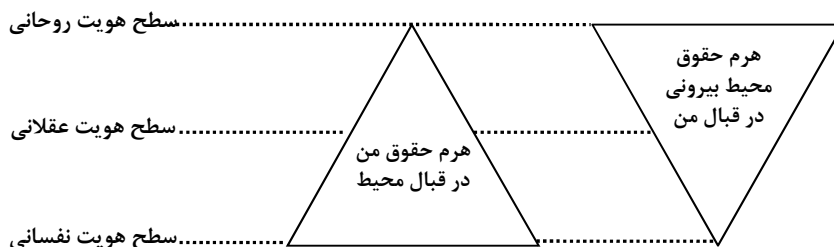
(همان: ۵ / ۴۱۲۰ به بعد)

مولوی در این ایات رسیدن ساحرین به سطح «انای ازلی» یا فرازمانی را منوط به فنا از انای زمانی یا «انای جهانی» می‌داند و شاخص ممیز این دو سطح هویتی را «بی‌عنایی» یا عدم رنج‌های روحی توصیف می‌کند؛ بدین معنا که اگر کسی به سطح هویت فرازمانی - که با تمرکز ذهن بر زمان حال یا اکنون زی‌بودن حاصل می‌شود - برسد، صفحه روان او از تمام دغدغه‌های ذهنی و زخم‌های روحی پیراسته خواهد شد.

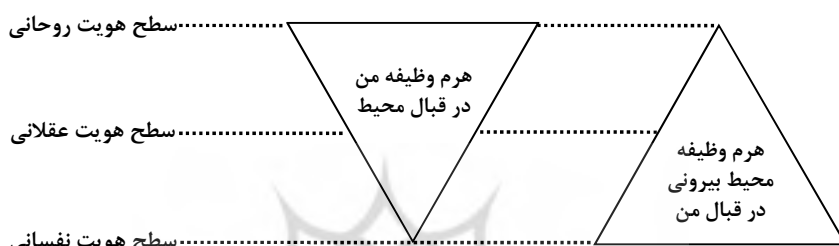
بنابراین مولوی با توجه به سه سطح هویتی مذکور، الگوی اخلاقی مبتنی بر حقوق و وظایف متقابل افراد را به صورت «هرمی» وصف کرده؛ بدین معنا که در سطح هویت نفسانی حقوق «فرد» قاعدهٔ هرم، و در سطح هویت روحانی حقوق شخص نوک آن است (نمودار الف). در مقابل، وظایف شخص نفسانی نوک هرم

۱. [فرعون] گفت «پیش از اینکه به شما اجازه دهم، به او ایمان آوردید؟! مسلماً او بزرگ و استاد شماست که به شما سحر آموخته، اما به‌زودی خواهید دانست! دست‌ها و پاهای شما را به عکس یکدیگر قطع می‌کنم و همه شما را به دار می‌آویزم!» [ساحران] گفتند: باکی نیست ما نزد پروردگارمان بازمی‌گردیم.  
۲. صولجان مُعَرَّب کلمه چوگان است. (کریم زمانی)

وارون «وظایف» و وظایف من روحانی قاعده آن را به خود اختصاص می‌دهد (نمودار ب)؛ درحالی‌که این روند درمورد هرم حقوق و وظایف محیط معکوس است، چراکه من نفسانی بیشترین حقوق را در قبال کمترین وظایف از محیط استیفا می‌کند؛ حال آنکه من روحانی در قبال کمترین حق محیط بیشترین وظیفه را دارد (نمودار ج)، ضمن اینکه در تمام هرم‌های مذکور هویت عقلانی میانهٔ هرم را به خود اختصاص می‌دهد:



الف) نمودار هرمی نسبت بین حقوق من و حقوق محیط بیرونی در سه سطح هویتی



ب) نمودار هرمی نسبت بین وظیفهٔ من و محیط بیرونی در سه سطح هویتی



ج) نمودار هرمی نسبت بین وظیفهٔ من در قبال استیفای حقوق از محیط بیرونی

## نتیجه

۱. مولوی در تفسیر هویت انسان نگاه تشکیکی (توجه به مراتب) و همچنین دیدگاه تحولی دارد.
۲. مولوی سه مرتبه نفسانی، عقلانی و روحانی هویت انسان را از سه مرتبه نفس در تحلیل قرآنی (اماره، لوازمه و مطمئنه) الهام گرفته است.

۳. جایگاه در هر یک از این سه مرتبه، نقش اخلاقی فرد را در رفتار ارتباطی درون شخصی و بین شخصی رقم می‌زند.
۴. الگوی «حقوق آنگاه وظایف» در تفسیر مسئولیت‌های اخلاقی - که در رساله الحقوق امام سجاد علیه السلام نیز آمده - براساس تحلیل مولوی، به الگوی مرتبه‌ای تفسیر می‌شود.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. استعلامی، محمد، ۱۳۷۹، *مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی*، تهران، سخن.
۳. جعفری، محمدتقی، ۱۳۵۴، *تفسیر و نقو و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*، تهران، چاپخانه حیدری.
۴. حسینی جلالی، محمدرضا، *جهاد الامام سجاد علیه السلام*، ۱۳۷۷، قم، دار الحدیث.
۵. خواجه ایوب، ۱۳۷۷، *اسرار الغیوب: شرح مثنوی معنوی*، ج ۲، تهران، اساتید.
۶. شهیدی، سید جعفر، ۱۳۸۲، *شرح مثنوی*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. عمادحالی، حاج میرزا محسن، بی تا، *شرح مثنوی معنوی*، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
۸. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۹۱، *درآمدی بر اخلاق حرفه‌ای*، تهران، سرآمد.
۹. فلاح، محمدجواد، ۱۳۸۹، «نقش راهبردی رساله الحقوق در اخلاق کاربردی»، *اخلاق کاربردی در ایران و اسلام*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ص ۱۷۴ - ۱۴۹.
۱۰. گولپینارلی، عبدالباقی، ۱۳۷۱، *ترجمه و شرح مثنوی شریف*، ج ۳، تهران.
۱۱. محمدپور، شهرام، ۱۳۹۰، «جایگاه عشق در نظریه اخلاقی مولوی»، *پژوهشنامه اخلاق*، ش ۱۴، قم، انتشارات دانشگاه معارف اسلامی، ص ۳۵ - ۷.
۱۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، «گذر از درگاه‌های کیهانی از نگاه مولوی»، *پژوهشنامه عرفان*، ش ۷، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج، ص ۱۴۸ - ۱۱۱.
۱۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *انسان این زمانی و این مکانی از نگاه مولوی*، پایان‌نامه دانشجویی به راهنمایی دکتر احد فرامرز قراملکی.
۱۴. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۱۳۶۰، *تفسیر مثنوی مولوی داستان قلعه ذات الصور یا دژ هس ربا*، تهران، آگاه.
۱۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *مقالات مولانا (فیه ما فیه)*، تهران، نشر مرکز.
۱۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *مثنوی معنوی*، به اهتمام رینولد نیکلسون، تهران، نشر ثالث.