

ماهنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)

علمی^۱

سال سیزدهم - شماره نهم - آذر ۱۳۹۹ - شماره پیاپی ۵۵

کارکرد تقابل‌های دو گانه در مثنوی مولوی

(ص ۲۸۳-۲۶۱)

محمد معین صفاری^۲

تاریخ دریافت مقاله: آبان ۹۸ تاریخ پذیرش قطعی مقاله: اسفند ۹۸

چکیده:

تقابل‌های دوگانه یکی از رویکردهای شاعران و نویسندگان برای بیان اندیشه‌های و افکارشان است. در این رویکرد، براساس نظریه تقابل‌های دوگانه، برای پی بردن به افکار، اندیشه‌ها و ایدئولوژی شاعران و نویسندگان که در این دوگانگیها نهفته است، باید آنها را کنار یکدیگر قرار داد و سپس با مد نظر قرار دادن تفاوتها و شباهتها به معنای آنها پی برد. مثنوی مولانا یکی از آثار ادبی است که با بهره‌گیری از تقابل‌های دوگانه، بسیاری از تفکرات متافیزیکی و ماورائی در آن مطرح شده است. این پژوهش با رویکردی توصیفی-تحلیلی، مثنوی مولانا را بر اساس نظریه تقابل‌های دوگانه کاویده است. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که مولانا با مطرح کردن تضادها و دوگانگی‌ها در مثنوی به صورت آشکار، تلاش میکند با رویارو کردن آنها، بین تقابلها ارتباط معنایی برقرار کند و یا به ارتباط معنایی جدید برسد. وی با رویارو کردن عقل و عشق، دنیا و آخرت، جسم و روح، صورت و معنا، پیر و سالک و... نظام فکری عرفانی خویش را بر تقابل‌های دو تایی بنیان میکند و نشان میدهد این آموزه‌ها فراتر از اندیشه‌های حسی و مادی است.

کلمات کلیدی: ساختارگرایی، تقابل‌های دوگانه، مولوی، مثنوی.

۱- تمام مجلات علمی پژوهشی کشور از ابتدای سال ۹۸ به دستور وزارت علوم به مجلات علمی تغییر نام داده‌اند.

۲- مربی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور مرودشت (saffari2020@gmail.com)

The Function of Dual Conflicts in Molavi's Masnavi

Mohammad Moein Saffari¹

Abstract

Dual contrasts are one of the approaches of poets and writers to express their thoughts and thoughts. In this approach, based on the theory of dual contrasts, to understand the thoughts, ideas, and ideologies of poets and writers that lie in these dichotomies, they must be brought together and then understood by considering their differences and similarities. Molavi's Masnavi is one of the literary works in which many metaphysical and supernatural ideas have been exploited by the use of dual opposites. In this descriptive-analytical approach, this study has explored Molavi's Masnavi based on the theory of dual conflicts. The findings of the study indicate that Rumi, by raising the contradictions and dichotomies in Mathnavi, explicitly attempts to make semantic connections or confrontations with them by confronting them. He encounters reason and love, the world and the hereafter, body and soul, form and meaning, old and seeker. . . His mystical system of thought builds on dual contradictions and shows that these teachings go beyond sensory and material thoughts.

Keywords: Structuralism, Dual Conflicts, Molavi's Masnavi.

1- Instructor of Persian language and literature at Payame Noor University of Marvdasht (saffari2020@gmail.com)

مقدمه:

تقابلهای دوگانه یکی از اصول اساسی نظریه ساختارگرایان است که معتقد هستند برخاسته از اندیشه‌های «نیکلای تروبتسکوی» و «فردینان دوسوسور» سوئدی است. «اولین بار «نیکلای تروبتسکوی» (۱۹۳۰-۱۸۹۰ م) از این اصطلاح نام برد» (ساختار و تأویل متن، احمدی، ج ۲: ۳۹۸). اما شروع بحث اصلی اندیشه تقابل‌های دوگانه در زبان‌شناسی ساختارگرای فردینان دوسوسور ریشه دارد. به باور وی، تقابل‌های دوگانه «بزاری هستند که به یاری آن‌ها، واحدهای زبان ارزش و معنا می‌یابند و هر واحد در تقابل با واحدی که حضور ندارد، تعریف میشود» (دوره زبان‌شناسی عمومی، سوسور: ص ۲۹). در این رویکرد، معنای هر واژه در نظام نشانه‌ای، وابسته به روابط تقابلی است که با تحلیل‌های متقابل این دوگانگی‌ها در متن می‌توان به آراء و افکار خالق آن نشانه پی برد. بدین معنا که مجموع عناصر یک اثر در یک نظام پویا و از رهگذر ارتباط‌های متقابل با هم باید بررسی شوند. این نظریه بعدها با تلاش کسانی همچون، اشتراوس، بارت، یاکوبسن، گریا و دریدا پیگیری شد. تقابل معنایی یا تضاد معنایی گونه‌های متفاوتی را شامل می‌شود. نوعی از تقابل معنایی وجود دارد که نفی یکی اثبات دیگری است؛ مثل زن و مرد، روشن و خاموش، باز و بسته. اما در نوع دیگری از تقابل معنایی، واژگان صفت‌هایی قابل درجه بندی اند مانند: سرد- سردتر- گرم - گرم تر و نفی یکی دلیل بر اثبات دیگری نیست. صورت‌هایی مثل: سرد و گرم، پیر و جوان، بزرگ و کوچک، زشت و زیبا را دارای رابطه تضاد مدرج مینامند. اگر بگوییم هوا سرد نیست به این معنا نیست که الزاماً هوا گرم است. یا اگر بگوییم فلانی زشت نیست به معنای زیبا بودن او نخواهد بود. گونه دیگر تقابل را تقابل دو سویه مینامند. چرا که رابطه‌ای دو سویه میان آنها وجود دارد. مثل زن و شوهر - خرید و فروش - زد و خورد. نوع دیگری از تقابل با پسوند منفی ساز ساخته میشود. مانند آگاه و ناآگاه، با شرف و بی شرف، بهداشتی و غیربهداشتی و با پسوند منفی ساز عربی لا در بامذهب و لامذهب. نوع دیگری از تقابل را تقابل جهت‌ی مینامند. مانند: شمال و جنوب، شرق و غرب، چپ و راست، بالا و پایین، پس و پیش. نوع دیگر تقابل مکمل است که در این نوع، زوج واژه نقطه مشترکی با هم ندارند بلکه مکمل یکدیگرند مثلاً درجفت واژه (زوج، فرد) اگر چیزی فرد است پس زوج نیست و بالعکس. در تقابل ضمنی، آنچه مورد تقابل قرار می‌شود، معنای دو واژه نیستند بلکه تصورات ذهنی است که از معنای دو واژه حاصل می‌شود. ذهن، بزرگی و کوچکی را تصور و برای تبیین این بزرگی و کوچکی از دو واژه فیل و فنجان استفاده کرده است. (نگاهی تازه به معنا شناسی، پالمر: ۱۱-۲۳).

از جمله کارکردهای تقابل میتوان به کارکرد زیبایی‌شناختی متن و روشی برای ارزیابی هم معنایی اشاره کرد. یعنی اگر دو واژه دارای واژه‌های متقابل یکسانی باشند میتوان آن

ها را هم معنا نامید، این امر میتواند در درک و فهم بهتر و دقیق‌تر مفهوم خود واژه‌های متقابل و نیز ترجمه در ست آنها مؤثر باشد. انسجام متن از کارکردهای مهم تقابل است. تضاد (تقابل) از این جهت باعث انسجام متنی و معنایی می‌شود که با شنیدن واژه‌ای، به طور طبیعی واژه دیگر تداعی می‌شود و بین این دو واژه و مفهوم متن ارتباط معنایی حاکم می‌شود. تضاد فعلها خواننده را از حالت انفعالی خارج و به درک و ارتباط بین آیات و واژه‌ها سوق میدهد. آشنایی با ویژگی سبکی مؤلف، با توجه به کار برد نوع تقابلها، فهم در ست معنای واژه و توصیف دقیق آن و ارائه ترجمه دقیق و شناخت تقارن جملات متضاد با یکدیگر که تا حد زیادی مترجم را در دست یابی به ترجمه دقیق تر یاری میرساند، از دیگر کارکردهای تقابل است.

اما آثار ادبی یکی از عرصه‌های هنری است که شاعران و نویسندگان با آفرینش تقابلهای دوگانه، تلاش کرده‌اند مفاهیم مختلفی را به مخاطب خویش القا بکنند. ادبیات فارسی از دیرباز، مجال برای بیان اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌های شاعران و نویسندگان بوده‌است و هر کدام از آنها در راستای تبلیغ و ترویج مشرب‌های فکری خویش، آثاری خلق کرده‌اند. این ادیبان با رویارو کردن اندیشه‌ها و باورهایی که بدان اعتقاد داشتند با باورها و اندیشه‌های مخالف، خط و مرزهای مطلق ترسیم می‌کردند و از این طریق به ترویج افکار قابل قبول خویش می‌پرداختند. مثنوی مولانا نیز از این حیث مستثنی نبود. مولوی با مطرح کردن دوگانگی‌هایی همچون: عقل و عشق، روح و جسم، دنیا آخرت و صورت و معنی افکار و اندیشه‌های خود را در این زمینه بیان کرده‌است.

پرسش‌های پژوهش:

پژوهش حاضر برآن است تا با روش توصیفی-تحلیلی، رویکرد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

- رویکرد مولانا در به کارگیری تقابلهای دوگانه چگونه است؟

- شاخص‌ترین تقابلهایی که در متن مثنوی بیان شده‌است، کدام است؟

فرضیه‌های پژوهش:

- مولانا همانند سایر گویندگان از تقابلهای معنایی بهره جسته‌است.

- با توجه به مشرب عرفانی مولانا حوزه کارکرد تقابلها در شعر وی متفاوت است.

- به نظر می‌رسد، تقابلهایی همچون: تقابل دنیا و آخرت، صورت و معنی، عشق و عقل

از شاخصترین تقابلها در شعر مولوی باشد.

پیشینه پژوهش:

پژوهش‌هایی که در ارتباط با موضوع این مقاله هستند، عبارتند از: قدسیان (۱۳۸۸). در پایان‌نامه‌ای با عنوان «تقابل صورت و معنی در مثنوی» معتقد است که تقابل صورت و

معنی در مثنوی به شکل ها و تعبیرهای گوناگونی مانند عالم غیب و شهادت، روح و جسم، لفظ و معنی، ظاهر و باطن شریعت و حقیقت آمده است؛ اما علی رغم تقابل و تضادی که در ظاهر و صورت آنها مشاهده میشود در کنار یکدیگرند، از این رو عالم خیال با عالم روح مرتبط است که به شناخت عوالم وسط می انجامد. وی آدمی را صورتی می داند که از بی صورتی به وجود می آید و به وصف *إنا لله و إنا الیه راجعون* دوباره به سوی او باز میگردد. چهری، سالمیان و یاری (۱۳۹۲) در مقاله «تحلیل تقابلهای و تضادهای واژگانی در شعر سنایی» معتقد هستند که تقابل واژگان با بار معنایی متضاد و متقابل، بخش گسترده‌ای از شعر سنایی را در بر گرفته است. با نگاهی ساختارگرایانه به شعر او، میتوان گفت این واژگان متقابل، همچون نشانه‌هایی در شعر سنایی‌اند که با کلیت آثار او مرتبط هستند، به این معنی که از هر جهت که به شعر او بنگریم، عواملی وجود دارد که شعر او را به سوی دوگانگی سوق میدهد. این نشانه‌ها تبیین عینی شخصیت سنایی، ناخودآگاه فردی و جمعی او، اوضاع جامعه و روزگارش، توجه او به مضامین عرفانی، وجود اندیشه‌های تعلیمی در شعر او و ویژگی‌های معنی‌شناسی و هنری زبان شاعر است. پژوهان و فاضلی (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان «تقابلهای معنایی در اشعار اقبال لاهوری» بر این باور هستند که در شعر اقبال لاهوری چندین حوزه تقابلی وجود دارد که هر یک در رده مفاهیم ارزشمند و بی ارزش، کفر و ایمان، خودی و بیخودی، عرفانی، عاشقانه قابل بررسی است. نبی‌لو (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی تقابلهای دوگانه در غزلهای حافظ» به این نتیجه رسیده‌اند که حافظ با بهره‌گیری از تقابلهایی نظیر زهد و شادنوشی، نقص و کمال، تهیدستی و توانگری و ... غزلهای خود را تشخص خاصی داده و سبک شعری خود را از دیگران متمایز کرده است. حیاتی (۱۳۸۸) در پژوهشی با عنوان «بررسی نشانه‌شناختی عناصر متقابل در تصویرپردازی اشعار مولانا» با استناد به رهیافت‌های نشانه‌شناسی ساختارگرا و براساس تقابلهای بنیادین و ساختاری، تصویرپردازی‌های مولوی در مثنوی و غزلیات شمس بررسی شده‌است و براین باور است که تمام تقابل های ذهنی و عینی که نوعی تعالی و تنزل را القا می‌کنند، در راستای بیان پدیده‌های مادی و امور معنوی به کار گرفته شده‌اند. صفایی و رقیه آلیانی (۱۳۹۳) در نوشتاری با عنوان «نشان‌شناسی عرفانی تقابلهای دوگانه نمادهای حیوانی در غزلیات شمس» روابط تقابلی از سه منظر الگو، کنش و دگردیسی بررسی شده‌است. چنانکه مشاهده شد هیچ کدام از پژوهش‌های مذکور به بررسی تطبیقی تقابلهای دو گانه در مثنوی مولوی نپرداخته‌اند. بنابراین در نوشتار حاضر، بررسی تقابلهای دوگانه به عنوان یکی از عناصر محوری مثنوی مولوی اساس پژوهش قرار گرفته‌است.

روش پژوهش:

روش به کار رفته در این پژوهش از نوع کاربردی است؛ یعنی نگارنده با استخراج

تقابلهای دوگانه در مثنوی معنوی و کشف ارتباط آنها، دلالتی را که در کلیت اثر وجود دارد به نمایش می‌گذارد.

اهداف پژوهش:

-کمیت استفاده مولوی از تقابل‌های دوگانه معنایی.
-نشان دادن حوزه‌های کارکردی تقابل‌های دوگانه در مثنوی مولوی.

پردازش موضوع:

رویکردی که نشانه‌شناسان برای بررسی تقابل‌های دوگانه به کار می‌برند این است که «تحلیلگر همه مفاهیم زوج را فهرست کند تا به معانی پنهان متن و بنیادهای ایدئولوژیک آن دست یابد» (بررسی نشانه‌شناختی عناصر متقابل در تصویرپردازی اشعار مولانا، حیاتی: ص ۱۰). که در این پژوهش ضمن توجه به این روش، به چگونگی و شیوه استفاده مولوی از این تقابلها پرداخته میشود. اما تقابل‌های که در این پژوهش بدانها پرداخته میشوند عبارتند از: تقابل صورت و معنا، تقابل عشق و عقل، تقابل عشق حقیقی و عشق مجازی، تقابل خیر و شر.

تقابل صورت و معنا:

یکی از تقابل‌های برجسته در مثنوی، تقابل صورت و معنا است. دانشمندان مسلمان، صورت را بر چند موضوع اطلاق کرده‌اند: «۱. ماهیت نوعی، ۲. هر نوع ماهیت، ۳. به حقیقتی که قوام محلی به آن است، ۴. به حقیقتی که قوام محلی به اعتبار حصول نوع طبیعی از آن است، ۵. نفس، ۶. عارفان مفهوم صورت را به اسماء و صفات خداوند به اعتبار مظهریت آنها از ذات حق اطلاق کرده‌اند، ۷. به هر چیزی که صفت برای موصوفی باشد اطلاق شده‌است مانند علم برای عالم و کتابت برای کاتب» (دایره المعارف تشیع، صدر حاج سیدجوادی: ذیل واژه).

صورت و معنا در جهان‌بینی عرفانی نیز تعریف و توضیحات مخصوص به خود را دارد، در این جهان‌بینی، صورت عبارت است از «هستی وجدانی که از عروض و عوارض بر حقیقت واحد حاصل میشود و به حواس مشاهده میگردد. معنی و مفهوم هر صورت محسوس و معقول حقیقت همان صورت است. آنچه ادراک آن به حواس ظاهری می‌توان نمود، صورت است و آنچه که ادراک آن به حواس ظاهری نتوان نمود، معنی است. مراد به صورت، هر ظاهری است به ازای هر باطن، اعم از صوری که مقابل هیولات است و اجسامی که در مقابل ارواح است و الفاظی که در تحت آن معانی وجود دارد و صور خیالی و وهمیه و صور محسوسه و صور رسوم و عادات و مناصب و غلبات امور ملکی که در مقابل ترک و تجرید و فراغت و ازادی و تواضع و افتادگی است. و مراد به معنی هر باطنی است به قیاس با هر ظاهری از این مقوله که گفته شد و اعم از حقایق و اسرار و لطایف و معارف درویشانه

و از ولایت و کرامت و فقر و فنا و هر چه از این وادی است» (شرح گلشن رازی شبستری، دزفولیان: ص ۱۸۹، ۱۹۰).

صورت در نگاه مولانا بر پدیده‌ها و لایه‌های سطحی جهان هستی اعم از آفاقی و انفسی اطلاق میگردد و معنی، حقیقت راستین جهان هستی است که در پشت پرده‌ها پنهان شده است و فقط چشمان بصیر قادر به رویت آن هستند. در اصالت معنی و فرعیت صورت، مولوی بر این باور است که معنی دو وجه دارد، یکی وجه پنهان که حقیقت جهان است و دیگر وجه آشکار که صورت جهان است. صورت، سایه و نمودی از معنی است. لذا صورت از معنی در ظهور می آید و سر انجام بدان باز میگردد.

صورت از معنی چو شیر از بیشه دان	یا چو آواز و سخن ز اندیشه دان
این سخن و آواز از اندیشه خاست	تو ندانی بحر اندیشه کجاست؟
لیک چون موج سخن دیدی لطیف	بحر آن دانی که باشد هم شریف
چون ز دانش، موج اندیشه بتاخت	از سخن و آواز، او صورت بساخت
از سخن، صورت بزاد و باز مرد	موج، خود را باز اندر بحر برد
صورت از بی صورتی آمد برون	باز شد که انالییه راجعون

(مثنوی، دفتر اول: ۱۱۳۶-۱۱۴۱)

همانگونه که شیر در جنگل، زاده میشود و در آنجا پرورش می‌یابد و از آن بیرون می‌آید و دوباره بدانجا باز میگردد، یا همانطور که بانگ و کلام از اندیشه حاصل می‌آید، عالم صورت نیز از بیشه معنی پدید می‌آید و نهایتاً به همان مرتبه باز میگردد. مولوی در ابیات پیشین، صورت را به شیر و معنی را به جنگل مانند کرده است. چون مولانا هر دو طرف مثال (بیشه و شیر) را مادی آورده احتمال میدهد که منظورش در ست مفهوم نیفتد، پس برای تبیین بیشتر مثال دیگری می‌آورد و در این مثال، صورت را به آواز انسان و یا الفاظ تشبیه میکند که امری محسوس است و معنی را به فکر و اندیشه که امری نامحسوس است. وی در ادامه میگوید که منشأ الفاظ و اصوات، اندیشه است که از مراتب نفس ناطقه یا روح مجرد است و چون سخن از کیفیات دیگر، لطیف تر و به تجرد نزدیکتر است، نشان میدهد که منشأ آن باید امری کاملاً لطیف و مجرد باشد. بنابراین زمانی که میگوید؛ این سخن و این آواز را که تو می شنوی، همه از اندیشه پیدا شده است، ولی تو نمی‌دانی که دریای بی کران اندیشه در کجاست، منظورش از اندیشه، «ذات خداوندی است، بیانی است از معیت حق تعالی با اشیاء بر اساس مشرب کشف و شهود نه مشرب ظاهریان» (شرح جامع مثنوی، زمانی: ص ۳۸۵).

از سخن، صورت بزاد و باز مرد
 موج، خود را باز اندر بحر برد
 صورت از بی صورتی آمد برون
 باز شد که انالیه راجعون
 (مثنوی، دفتر اول: ۱۱۴۰-۱۱۴۱)

از کلمه قاهره وجودیه کُن و مشیه الله، صورت‌های این جهانی پدیدار می‌شوند و به زوال می‌روند و موج دوباره به همان دریا باز می‌گردد. مراد از سخن در اینجا کلمه خَلَق کُن است که حق تعالی با این کلمه، همه موجودات را پدید آورده است. پس صورت‌های جهان همه از عالم بی صورتی پدید آمده است. یعنی همه موجودات از حضرت خداوندی و ذات بی‌چون و نامتین او سر بر آورده‌اند و دوباره به سوی او باز روند.

افزون بر این، باید اشاره کرد که در نزد مولوی و دیگر عارفان، جهان مشتمل بر دو عالم است. غیب و شهادت (علم جهان، علم جان، چیتیک: ص ۵۱). که پیوسته در تقابل و رویارویی با یکدیگر هستند. البته این تقسیم دوگانه در نزد مولانا به تفصیل بیشتری می‌رسد، بدین معنی که عالم غیب خود مشتمل است بر دو عالم خیال و عالم معنا. پس مولانا به سه عالم یا سه مرتبه قائل است: عالم صورت (ماده)، عالم واسطه (خیال) و عالم معنا. در این سلسله مراتب، هر عالم عالی‌تر، منشأ موجودات عالم زیرین است (فیه مافیه: ص ۱۸۳). مولوی با رویارو کردن عالم پر نقش و نگار صورت و عالم معنا، پیوسته انسان‌ها را فرامیخواند که از عالم ماده گذر کنند و به اصل و منشأ نیکویی و زیبایی‌ها راه ببرند:

صورت ظاهر فنا گردد بدان
 چند بازی عشق با نقش سبب؟
 صورتش دیدی ز معنی غافلی
 این صدف‌های قوالب در جهان
 لیک اندر هر صدف نبود گهر
 کان چه دارد؟ این چه دارد؟ می‌گزین
 گر به صورت می‌روی کوهی به شکل
 عالم معنی بماند جاویدان
 بگذر از نقش سبب رو آب، جو
 از صدف دری‌گزین، گر عاقلی
 گر چه جمله زنده اند از بحر جان
 چشم بگشا در دل هر یک نگر
 زانکه کم‌یاب است آن در ثمین
 در بزرگی هست حد چندان که لعل
 (مثنوی، دفتر دوم: ۲۳۶-۲۴۲)

این دعوت اصل و اساس جمال‌شناسی مولانا است. نزد او هر خُسنی جلوه‌ای از جمال الهی است که از آن به این دنیا سفر کرده اما در حجاب روی نموده است. «حق تعالی این نقاب‌ها را برای مصلحت آفریده است که اگر جمال حق بی نقاب روی نماید، ما طاقت آن نداریم و بهره‌مند نشویم. . . حق تعالی چون بر کوه به حجاب تجلی میکند او را پر درخت و پر گل و سبزه آراسته می‌گرداند و چون بی حجاب تجلی میکند او را زیر و زبر و ذره ذره می‌گرداند» (فیه مافیه: ص ۳۳). با گذشتن از این حجاب‌ها و صورت‌ها و روی آوردن به معنی است که زیبایی‌ها رخ می‌نمایند: «روی به معنی آوردن اگرچه اول چندان نغز ننماید،

آلّا هر چند که زود، شیرین تر نماید. به خلاف، صورت اول نغز نماید، آلّا هر چند که با وی بیشتر نشینی، سرد شوی» (همان: ص ۷۷). بنابراین چنین نگرشی، مستلزم گذار از صورت به معنی است:

چشم دریا دیگرست و کف؛ دگر کف، بهل از دیده دریا نگر
جنبش کفها ز دریا روز و شب کف همی بینی و دریا نی، عجب
(مثنوی، دفتر سوم: ۱۲۷۰-۱۲۷۱)

گذشتن از عالم صورت موجب رستگاری آدمی میشود:

گر ز صورت بگذرید ای دو ستان! جنت است و گلستان در گلستان
(مثنوی، دفتر سوم: ۵۷۸)

در نزد مولانا صورت بی معنی ارزشی ندارد: «کار، اندیشه‌ها دارند؛ صورت همه تابع‌اند و آلت‌اند و بی‌اندیشه معطل‌اند و جمادند» (فیه مافیه: ص ۵۳). چنین است که بارها فروماندگان در صورت را تقبیح میکنند و آدمی را می‌خوانند تا در صورت‌ها نمانند و از آنها درگذرند و به معنی نظر کنند:

اتحاد یار با یاران خوش است پای معنی گیر، صورت سر کش است
صورت سرکش گدازان کن به رنج تا ببینی زیر او وحدت چو گنج
(مثنوی، دفتر اول: ۶۸۲-۶۸۳)

همچنین نگاه شود به ابیات زیر:

چند صورت آخر ای صورت پرست جان بی معنی ات از صورت نرست؟
گر به صورت آدمی انسان بودی احمد و بو جهل، خود یکسان بودی
(مثنوی، دفتر اول: ۱۰۱۸-۱۰۱۹)

ابیات زیر نیز چنین رویکردی دارند:

زین قدح‌های صور کم باش مست تا نگردی بت تراش و بت پرست
از قدح‌های صور بگذر مه ایست باده در جام است، لیک از جام نیست
(مثنوی، دفتر ششم: ۳۷۰۷-۳۷۰۸)

مولوی در فیه مافیه نیز بدین نکته اشاره میکند «اشتها و شوق حاصل کن تا صورت‌بین نباشی و در کون و مکان همه معشوق بینی. صورت این خلقان چون جام‌هاست و این علم‌ها و هنرها و دانش‌ها نقش جام است. پس کار آن شراب دارد که در جام قالب‌هاست و آن کس که شراب را می‌نوشد و می‌بیند» (فیه مافیه: ص ۶۶). اهل معنی بودن موجب میشود به عطای الهی دست پیدا بکنند:

رو به معنی کوش ای صورت پرست! زانکه معنی بر تن صورت، پر است
 همنشین اهل معنی باش؛ تا هم عطا یابی و هم باشی فتی
 (مثنوی، دفتر اول: ۷۱۰-۷۱۱)

اما مولوی برای درک بهتر این تقابل، تفاوت بین شخص صورت بین و معنی بین را بیان کرده‌است تا مخاطب به روشنی پی به پیام وی ببرد، تفاوت در این است که ظاهر بینان چشم به صورت و ظاهر جهان دوخته‌اند و اهل معنی به ملکوت و حقیقت هستی نظر دارند:

گردش کف را چو دیدی مختصر حیرتت باید، به دریا در نگر
 آنکه کف را دید، سر گویان بود و آنکه دریا دید، او حیران بود
 آنکه کف را دید، نیت ها کند و آنکه دریا دید، دل دریا کند
 آنکه کف ها دید، باشد در شمار و آنکه دریا دید، شد بی اختیار
 آنکه او کف دید، در گردش بود و آنکه دریا دید، او بی غش بود
 (مثنوی، دفتر پنجم: ۲۹۰۷-۲۹۱۱)

در دفتر اول، نیز بارها به تفاوت این دو پرداخته است:

نقش بر دیوار مثل آدم است بنگر از صورت چه چیز او کم است
 جان کم است آن صورت با تاب را رو بجو آن گوهر کمیاب را
 (مثنوی، دفتر اول: ۱۰۲۱-۱۰۲۰)

تقابل عقل و عشق:

عرفان و تصوف-برخلاف استدلال و فلسفه-بر پایه عشق، حال، ذوق، الهام و اشراق قرار دارد در آثار عرفانی همیشه نیروی عشق، معارض و مبارز با عقل است و قدرتش از عقل به مراتب بیشتر است و هر کس بخواهد به وادی عشق قدم نهد باید از عقل و تبعات آن صرف نظر کند، زیرا با آمدن عشق، عقل می‌گریزد. در آثار منظوم عرفانی موضوع تقابل عقل و عشق را می‌توان مشاهده کرد. در مثنوی، عشق بنیاد و اساس عرفانی است در برابر عقل اساس فلسفه و حس اساس علم. اما دید مولانا به جهان و هستی یک دید عاشقانه است. مولانا مایه و جوهر هستی را عشق می‌داند بنابراین فقط با عشق می‌توان به جوهر اصلی هستی پی برد:

با دو عالم عشق را بیگانگی است و اندر آن هفتاد و دو دیوانگی است
 سخت پنهان است و پیدا حیرتش جان سلطانان جان در حسرتش
 پس چه باشد عشق؟ دریایی عدم در شکسته عقل را آنج-ا-ق-دم
 بندگی و سلطنت معلوم شد زین دو پرده عاشقی مکتوم شد
 (مثنوی، دفتر سوم: ۲۲۶۰-۲۲۶۳)

با برداشت از این ابیات، محمد تقی جعفری، دید مولانا را درباره هستی چنین بیان میکند: «عشق، دریایی فوق تعینات و جریانات عالم هستی است، دریایی است که قدم عقل در آنجا می شکند. دو پرده بندگی و آقایی که انسانها را تقسیم میکند، از عشق که یک حقیقت پوشیده است، بر کنار و محروم می باشند» (مولوی و جهان بینیها در مکتب های شرق و غرب، جعفری: ص ۵۰). اما پیش از پرداختن به تقابل عقل و عشق در مثنوی، باید گفت که عقل و خردی که مولانا، با آن در افتاده، عقل یونانی است که پیرو نفس بوده و به مانند حجاب و مانعی در راه رسیدن به سرمنزل معرفت و حقیقت است و به تعبیر مولانا «عقل جزوی است که منکر عشق است» بنابراین، منظور از آن عقل کلی نیست که در بینش عرفانی - اسلامی و نیز در آیات و روایات دینی به عنوان محبوبترین خلق خدا مورد تمجید و تکریم فراوان واقع گردیده است. مولوی جهت تحقیر عقل جزوی یونانی (اندیشه استدلالی و فلسفی ارسطویی) در برابر عظمت بیکران عشق و جنون (بینش ذوقی و شهودی افلاطونی)، آن را در تقابل با همدیگر قرار میدهد:

عقل جزوی عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سر بود
(مثنوی، دفتر اول: ۱۹۵۴)

وی در راستای تحقیر عقل یونانی در کتاب «فیه ما فیه» معتقد است که عقل و خرد جزوی انسان تا حدودی می تواند او را به سوی حق و حقیقت راهنمایی کند و از ادراک حقیقت و عشق، آن چنانکه باید و شاید عاجز و ناتوان است می گوید: «عقل چندان خوب است و مطلوب است که ترا بر در پادشاه آورد چون بر در او رسیدی عقل را طلاق ده که این ساعت عقل زیان تست و راه زنست چون بوی رسیدی خود را به وی تسلیم کن ترا با چون و چرا کاری نیست؛ مثلاً جامه نابریده خواهی که آن را قبا یا جبه برند عقل ترا پیش درزی آورد عقل تا این ساعت نیک بود که جامه را به درزی آورد اکنون این ساعت عقل را طلاق باید دادن و پیش درزی تصرف خود را ترک باید کردن» (مجالس سبعة: ص ۱۱۲). مولانا عقل جزوی و جهان طلب را - که منشأ آن در نظر عرفاء، یونان زمین است - با اوصاف و القابی که نشانگر حقارت و کم ارزشی آن در نقطه مقابل عظمت عشق و جنون عارفانه است، توصیف می کند:

آزمودم عقل دوراندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را
(مثنوی، دفتر دوم: ۲۶۹)

در غزلیات شمس هم اینگونه، تقابل عقل و عشق را بیان میکند:
جنون عشق به از صد هزار گردون عقل که عقل دعوی سرکرد و عشق بی سر و پاست
(غزلیات شمس: ۱۸۴)

به طور کلی عقل از جانب مولوی درسه زمینه مذموم شمرد و محکوم می‌شود و در تقابل با عشق قرار می‌گیرد. مورد اول: آنجاکه ادعای طریق معرفت نماید و خود را یگانه ابزاردستیایی به حقیقت بداند. در اینجا است که پای استدلالیان چوبین می‌شود و بین عقل و عشق و حیطة دریافت آن دو تقابل می‌افتد. مولانا گوید:

عقل گوید شش جهت حدست و بیرون راه نیست
عشق گوید راه هست و رفته‌ام من بارها
(همان: ۵۶)

عقل در چنین وضعیتی به جای نزدیک شدن به مقصود کمالی و معرفتی خویش، از آن دور می‌افتد. مورد دوم: «مقهوریت عقل در برابر «خیال» است که عارفان آن را از مهمترین موانع سیر و سلوک دانسته‌اند» (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۵). مولانا گوید:

غـرق گشته عقل‌های چون جبال در ضلال و هم و گرداب خیال
(مثنوی، دفتر پنجم: ۸۲۵)

مورد سوم: هنگامی است که شخص در مرتبه عیان (شهود و رؤیت قلبی) با شدیدا بتواند در آن مرحله متعالی قرار گیرد، اما «خبر» عقل را جانشین «مشاهده» قلب کند. در این حالت نوعی عقب‌گرد (از عین الیقین به علم الیقین) محسوب می‌شود باز تمسک به عقل نزد عارفان مذموم تلقی می‌گردد. تقابل عشق و عقل (و آرایه اوصاف تحقیرآمیز برای عقل در برابر عظمت عشق و جنون) معمولاً در این وضع مطرح می‌شود. بنابراین باید گفت که عقل جزوی یونانی در ادبیات صوفیانه فارسی اغلب زیر دست محبت و عشق قرار داده شده و حتی ضد آن به شمار آمده و مورد مذمت واقع شده است. به همین جهت این پرسش مطرح است که به چه دلیل صوفیان عقل را مورد نکوهش قرار داده‌اند. ابوحامد غزالی یکی از کسانی است که این پرسش را در احیاء علوم الدین (کتاب العلم، شرف العقل) مطرح کرده و «پاسخ خود او آن است که عقل را در این موارد نه به معنای مخلوق اول و اشرف موجودات، بلکه به معنای «مجادله و مناظره» در نظر گرفته‌اند. این تقابل در ابیات زیر از مثنوی به روشنی قابل مشاهده است:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌نگر است	لیک عشق بی‌زبان رو شتر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت	چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گل بخت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید از وی رو متاب

(مثنوی، دفتر اول: ۱۲۶-۱۳۰)

مولانا در این ابیات، معتقد است که اگر عقل را به عنوان نیرویی در نظر بگیریم که دائماً در حال پرس‌وجو و کنج‌کاوی کردن است و ادعا میکند که از عهده فهم تمام مسائل

برمی آید؛ با چنین عقلی مخالف است، به این دلیل که اموری مانند عشق در این عالم وجود دارند که عقل قادر به فهم آنها نیست؛ پس اگر عقل ادعا کند که به تمام پرسش‌های جهان می‌تواند پاسخ دهد، مولانا این عقل را نقد میکند و بر این باور است که عقل باید حد خودش را بشناسد و بداند که تا مرحله ای کارایی دارد و پس از آن کاره‌ای نیست. اگر عقل را به عنوان نیرویی در نظر بگیریم که دائماً در حال حساب و کتاب و سود و زیان است و هیچ‌گاه به پاک‌بازی و از خودگذشتگی نمی‌اندیشد؛ مولانا این نوع عقل را نمی‌پذیرد. در ابیات زیر نیز این رویکرد (تقابل عشق و عقل) مشاهده میشود. در این تقابل باز، برتری از آن عشق است و عقل جزئی مغلوب واقع شده است:

با دو عالم را عشق بیگانگی است	اندر او هفتاد و دو دیوانگی است
سخت پنهان است و پیدا حیرتش	جان سلطانان جان در حسرتش
غیر هفتاد و دو ملت کیش او	تخت شاهان تخته‌بندی پیش او
مطرب عشق این زند وقت سماع	بندگی بند و خداوندی صداع
پس چه باشد عشق دریای عدم	در شکسته عقل را آنجا قدم

(مثنوی، دفتر سوم: ۲۲۶۰-۲۲۶۴)

عشق خود میزان مستقل و جدیدی است که مسایل را با ابزار خاص خود می‌سنجد و بدانها ارزش می‌دهد. بنابراین جاری کردن حکم عقل و تجربه بر عشق و عاشق و معشوق مغالطه‌ای است آشکار، زیرا ظرفیت عشق فراخ تر از توان عقل و تجربه است و این هر دو از دریافت آن محرومند. همچنین نگاه شود به ابیات زیر از مثنوی:

پوزبند و سوسه عشق است و بس	ورنه کی وسواس را بسته است کس
عاشقم من بر فن دیوانگی	سیرم از فرهنگ و فرزانی
هرچه غیر شورش و دیوانگی است	اندر این ره دوری و بیگانگی است

(مثنوی، دفتر پنجم: ۱۲۸۰-۱۲۸۲)

در این ابیات نیز مخاطب به روشنی تقابل عشق و عقل را مشاهده میکند. مولانای عاشق از فرهنگی و فرزانی سیر است و به نوعی این عاشق دل سوخته با آن، سر ستیز دارد. باری درسنت عرفان همواره عقل را دست کم گرفته‌اند. این عقلی که عرفا با آن درافتاده‌اند، عقل رحمانی و اول ما خلق الله یا عقول عشره نیست، بلکه عقل هیولانی است. عقل جزئی‌نگر و عدد اندیش است. مولوی دربارهٔ عقل، آرائی متین و بکر و بی سابقه دارد. عقل را دو گونه می‌داند: «یکی جزوی یا تحصیلی یا مکسبی که لوح حافظ است و گرفتار وهم و ظن و دیگر، عقل موهوبی یا ایمانی یا نورانی که لوح محفوظ و بخشش یزدان و چشمهٔ آن درمیان جان است. مقابلهٔ عقل و عشق، همانا مقابلهٔ دو نگرش یا دو جریان نیرومند در تاریخ اندیشهٔ بشر است. یکی فلاسفه یا حکمت عقلی، استدلالی، مثنائی که

نسبتش به ارسطو می‌رسد و دیگری، فلسفه یا حکمت عاشقانه، شهودی، اشراقی که نسب از افلاطون دارد» (حافظ‌نامه، خرمشاهی: ص ۶۹۲-۶۹۰). بنابراین ذکر نکته‌ای در پایان این بحث، ضروری است و آن این است؛ نباید از نظر دور داشت که مولانا هیچ‌گاه عقل ستیز نبوده است چرا که برخی دیگر از معانی عقل هستند که مولانا نه تنها آنها را می‌پذیرد، بلکه آنها را از مهم‌ترین معیارهای رشد معنوی انسان می‌داند.

تقابل عشق حقیقی و عشق مجازی:

یکی دیگر از تقابلهایی که در مثنوی مولوی وجود دارد، تقابل عشق حقیقی و عشق مجازی است. اگر عشق در جذبۀ کمال و جمال مطلق قرار گیرد به این دلدادگی و جذبۀ عشق حقیقی گویند؛ ولی اگر شیدایی و دلدادگی به مظاهر و مناظر هستی تعلق گیرد و این تعلق، هدف و غایت جذب و دلدادگی او گردد، به آن عشق مجازی گفته می‌شود؛ یعنی عشقی که نفسانی و غریزی است و با رسیدن معشوق و مقصود و اطفای غریزه خاموش و ساکت می‌شود. در عشق حقیقی و روحانی، انسان و حقیقت انسان با آن همراه است، زیرا انسان، عاشق خداست و همواره می‌خواهد با او متحد شود.

اما گاهی اوقات، عشق مجازی منتج به عشق حقیقی می‌شود، شیخ روزبهان بقلی در رابطه با کیفیت و صول به عشق الهی و مراحلی که از مجاز تا حقیقت طی می‌شود، دهها مرتبه و مرحله را شمارش می‌کند: «اول منزلی از این منازل فوز استعداد است، دیگر هیجان صفت، دیگر الهام خدعت، دیگر نور دیده اصل در دیده صورت، دیگر رعونت عشق باز رعونت طبع، دیگر ترصد بی‌اختیار، دیگر ترقب با اختیار که آن از ساده‌دلی و این از خوش‌دلی است، دیگر التفات، دیگر لحظات، دیگر طرب، دیگر بصر» (عبرالعاشقین: ص ۸۷).

و در پایان می‌گوید: «بعد از این تأثیر و صل است، در و صل، حیا است، خوف یا رجا است، خوف بی‌رجا است، رجا بی‌خوف است، قبض اصلی در بسط اصلی، یافت مشاهده کلی است، عرفان افعال است، عرفان صفات است، عرفان جوهر ذات، عرفان اخلاق است، امن کلی است، انبساط کلی است، امن است، حکمت است، معاشرت است، مسامرت است، مناجات است، خلوت است، یکتائی است، در عین قهر فنا شدن است، در لطف باقی شدن است... تا عاشق استعداد یافته در عین جمال عشق انسانی به بدایت عشق ربانی رسد. این است مرکب‌های آن عالم... «عشق الانسان سلّم عشق الرحمن» (عشق انسانی نردبان عشق الهی است) (همان: ۸۴).

بدون تردید مهم‌ترین عشقی که مولانا از آن سخن می‌گوید، عشق انسان به خدا است. همه آن شورها حیرت‌آور و هیجان‌های شگفتی‌آفرین و جنون‌های مهارناپذیر که در غزلیات شمس و مثنوی معنوی می‌بینیم، ناشی از عشق بسیار عمیق مولانا به خدا است. مولانا

مانند یک قماربازِ پاک‌باخته همه هستی خود را بر سر این عشق گذاشت و سراسر زندگی او در توفانی از حیرت و جذب و جنون گذشت.

مولانا در سرتاسر آثارش تلاش میکند عشق ما را به خداوند، انسان‌های دیگر و طبیعت عمق ببخشد و گسترش بدهد و ما را به طرف یک زندگی عاشقانه هدایت کند. وی برای بیان این عشق حقیقی، آن را در تقابل با عشق مجازی (صوری) به تصویر می‌کشد. این مسأله که تنها حق تعالی را باید پرستید و او را باید دوست داشت، در کلام مولانا به این صورت بیان شده:

عشق آن زنده‌گزین، کو باقی است	از شراب جان‌فزایت ساقی است
عشق آن بگزین که جمله انبیاء	یافتند از عشق او کار و کیا
هین رها کن عشق‌های صورتی	عشق بر صورت نه بر روی سستی
بر امید زنده‌ای کن اجتهاد	کو نگردد بعد روزی دو جماد
عشق از اوصاف خدای بی‌نیاز	عاشقی بر غیر او باشد مجاز

(مثنوی، دفتر اول: ۱۲۹-۱۳۳)

مولانا که جهان را عین ربط و تعلق به باری تعالی و محبوب کل می‌داند، طبعاً اثر او را نیز دوست دارد، لیکن در عین حال دیگران را که در جنبه نفسی موجودات مستغرق‌اند و از مشاهده حق در آنها غافل می‌باشند، بر حذر می‌دارد که محبت اینها می‌تواند دامی در راه باشد، مگر اینکه محبت «ماسوی الله» مجاز و معبر و پلی برای محبت حق تعالی باشد. مولانا به خوبی این مطلب را بیان نموده:

عاشق صنوع خدا بافر بود	عاشق مصنوع او کافر بود
------------------------	------------------------

(مثنوی، دفتر سوم: ۴۹۱)

عشق از نظر مولانا از اوصاف ایزدی است و مبدأ و منتهای آن تنها خداوند است، بنابراین هر گرایشی که از عشق برخوردار باشد عاقبت به پیوستن به خداوند منتهی می‌شود، گرچه در ظاهر عشق به صورت باشد و به نظر مولانا اگر از تعلق به صورت شروع می‌شود بدان سبب است که حق می‌خواهد جان عاشق، مرحله کودکی خود را طی کند و با شمشیر چوبین عشق، کارآزموده گردد، آنگاه به آردگاه عشق حقیقی پای نهد. بنابراین از نظر مولوی عشق‌های مجازی می‌تواند همانند معبری باشد که از آن به عشق حقیقی میرسند، به شرط آنکه از سه ویژگی برخوردار باشد نخست آنکه از جانب حق باشد و دیگر آنکه گوهر صداقت در آن وجود داشته باشد و آن گریختن از بند هستی است و سوم آنکه از عنصر حرص و هوی تهی باشد و به نور الهی آمیخته. اگر ویژگی‌های فوق در عشق‌ها و دل‌بستگی‌های صوری یافت نشود، به نظر مولانا هرچه باشد جان‌کنندنی بیش نخواهد بود.

<p>عاقبت ما را بدان شه رهبر است او ز حرص و عیب کلی پاک شد بگذر از نقش سبو و آب جو باده در جام است لیکن جام نیست قصه صورت کرد و بر الله زد یار بیرون فتنه او در جهان ای طیبب جمله علت‌های ما ای تو افلاطون و جالینوس ما (مثنوی، دفتر اول: ۹۹-۱۰۶)</p>	<p>عاشقی گر زین سر و گر زان سر است هر که را جامه ز عشقی چاک شد چند بازی عشق با نقش سبو بر صورهای قدح بگذر مایست ای بسا کس را که صورت راه زد عشق او پیداست و معشوقش نهان شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای دوی نخوت و ناموس ما</p>
--	--

در ابیات فوق، هر نوع عشق و محبتی ممدوح و مؤثر و بارز دانش دانسته شده و عشق‌های این جهانی و صوری نیز بعنوان معبر مطرح گشته، البته به شرط آنکه در حد عشق صوری متوقف نشود، چون اگر اینگونه باشد و در حد عشق صوری متوقف شود، باعث رسوایی و ننگ میگردد چرا که با زوال صفت یا آثار ظاهری معشوق، محبت از بین می‌رود، چنانکه مولانا فرماید:

<p>عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت زندگی بود (مثنوی، دفتر اول: ۱۲۱)</p>	<p>عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت زندگی بود (مثنوی، دفتر اول: ۱۲۱)</p>
--	--

بنابراین، با رجوع به مثنوی مولانا می‌بینیم که در تقابل با عشق مجازی، دو موضع‌گیری به ظاهر متفاوت عنوان گردیده، بدین صورت که در برخی از ابیات، عشق‌های صوری و مجازی مذمت شده و تنها عشق مفید، عشق به حق تعالی و کمال مطلق دانسته شده و در برخی ابیات دیگر عشق مجازی نه تنها مذمت نشده است بلکه معبری برای رسیدن به عشق حقیقی محسوب میشود. این دو موضع‌گیری در ابیات زیر به روشنی قابل مشاهده است:

<p>آنکه گه ناقص گهی کامل بود عاشقی بر غیر او باشد مجاز عشق بر صورت نه بر روی سستی واطلب اصلی که پایدا و مقیم (مثنوی، دفتر دوم: ۲۸۰-۲۸۴)</p>	<p>آنکه گه ناقص گهی کامل بود عشق از اصواف خدای بی‌نیاز هین رها کن عشق‌های صورتی بر کلوخی دل چه بندی ای سلیم</p>
---	---

طبق این ابیات که نقل شد در تقابلی که بین عشق مجازی و عشق حقیقی اتفاق می‌افتد، می‌توان وجه جمع بین این دو دسته را در کیفیت و شرایط حصول عشق مجازی و نوع آن دانست، بدین معنی که آن عشق‌های مجازی که جنبه ابزاری و طریقت راه و معبر بودن نسبت به عشق حقیقی و محبوب حقیقی را داشته باشند، ممدوح و آن عشق‌های مجازی که جنبه هدفی و نفسیت داشته باشند و موجب توقف عاشق در همان مرحله

شوند، مذموم است. بنابراین، پایان این تقابل و دوگانگی نیز با جمع شدن آن دو که ذکر گردید، منتج به غلبه عشق حقیقی و واقعی میشود، چرا که مولانا، ذات و جوهر الهی آدمی و عشق و محبت او را شریف تر از آن می داند که به جهان فانی و ظواهر متغیر و صورت های ناپایدار و گذرا تعلق گیرد و با ابیات خاص خود روشن می نماید که آنچه نباید دلبستگی را نشاید. وی بر این باور است که این عشق واقعی موجب پالایش روح انسان از تیرگی ها و زنگ ها دنیای مادی میشود و موجب وصال او به محبوب حقیقی میشود:

عشق آن شعله است کو چون برفروخت	هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ لا در قتل غیر حق براند	در نگر زان پس که بعد از لا چه ماند
ماند الا الله باقی جمله رفت	شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت
هر که را جامه ز عشقی چاک شد	او ز حرص و عیب کلی پاک شد

(مثنوی، دفتر چهارم، ۲۶۶-۲۶۹)

تقابل خیر و شر:

مسأله خیر و شر از پیچیده ترین و بحث برانگیزترین مباحث کلامی است که بسیاری از دانشمندان، متکلمان و عرفا در طول تاریخ اندیشه، با رویکردهای مختلف به بررسی آن پرداخته اند. رویارویی و تقابل خیر و شر در مثنوی مولانا نیز از بسامد قابل توجهی برخوردار است.

با استفاده از قرینه تقابلی که میان خیر و شر وجود دارد، می توان دیدگاه فیلسوفان را هم در باب شر اینگونه نقل کرد؛ شر یعنی آنچه انسان به آن اشتیاق ندارد، به حسب طبع یا اراده آن را اختیار نمی کند. به سخن دیگر، شر یعنی ناملازم یا منافر با طبع. آنچه تاکنون از فیلسوفان نقل شد، ناظر به تعریف مفهومی خیر و شر بود، ولی بیشتر حکیمان مسلمان با تکیه بر حقیقت خیر و شر، به تعریف مصداقی (نه مفهومی) آن دو پرداخته اند و خیر را به وجود و کمال آن و شر بالذات را به عدم ذات یا عدم کمال اول و عدم کمال ثانی تعریف کرده اند و آنچه را که موجب عدم کمال اول یا ثانی گردد، شر بالعرض دانسته اند. القبسات، میرداماد: ص ۴۲۸، ۴۳۲، ۴۳۰. از نظر فلسفی، هیچ امر وجودی برای خودش (فی حد نفسه) شر تلقی نمی شود. اما فی انفسها و بالقیاس الی الكل، فلا شر اصلاً. (همان: ۴۳۲). البته آنان شر را عدم هر گونه کمال نمی دانند، بلکه عدم کمالی می دانند که شیء مفروض شأنیت آن را داشته باشد. برای مثال، نبود شیرینی را برای خرما که شأنیت آن را دارد، شر تلقی می کنند، نه برای نمک که شأنیت آن را ندارد. براین اساس، بیشتر فیلسوفان، تقابل میان خیر و شر را تقابل عدم و ملکه دانسته اند. (همان: ۴۳۱).

اما با توجه به منتسب بودن مشرب عرفانی مولوی به اشاعره، لازم است که تفکر کلامی اشاعره در این باب، مفصل بیان شود. اشاعره به عنوان مبانی بسیاری از مسائل

کلامی، قائل به عدم حسن و قبح ذاتی (شرح المواقف، جرجانی: ص ۱۸۱ و ۱۸۲). عمومیت اراده‌ی الهی (اللمع، اشعری، ۱۴۲۱: ۵۲؛ تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، باقلانی، ۱۹۹۳: ۳۱۷) و کسب (اشعری، همان: ۴۱) هستند. اراده‌ی خداوند را شامل همه‌ی محدثات، از جمله افعال اختیاری انسان، اعم از خوب و بد، ایمان و کفر و طاعت و معصیت می‌دانند. همان‌گونه که یاد شد، اشاعره قائل به شمول اراده‌ی الهی، کسب و عدم حسن و قبح ذاتی اشیا و عدل و ظلم ذاتی افعال هستند و بسیاری از مسائل اعتقادی و کلامی خود از جمله خیر و شر را مبتنی بر آنها قرار داده‌اند. بر اساس اصل عمومیت اراده‌ی الهی، علت تمامی پدیده‌های عالم، از جمله افعال اختیاری، اعم از ایمان و کفر و طاعت و معصیت و نیز افعال غیر اختیاری را خداوند می‌دانند و بر این اساس به لوازم توحید افعالی ملتزم هستند.

تفکرات مولانا در باب خیر و شر، تا حدود فراوانی بازتاب تفکرات کلامی اشعریان است. او بر این باور است که ذات باری تعالی سرچشمه‌ی خیرات و شرور است و برای شر هیچ منشأ دیگری در هستی وجود ندارد. شاهد ما بر این مدعا ابیات زیر است:

از مسبب می‌رسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسایط از پدر
جز خیالی منعقد بر شاهراه تا بماند دور غفلت چند گاه
(مثنوی، دفتر پنجم: ۱۵۵۴-۱۵۵۵)

تنها ملاک خیر و شر خواست خداوند است و اوست که فعال مایشاء است:
من ندانم خیر الا خیر او صم و بکم و عمی من از غیر او
(مثنوی، دفتر پنجم: ۱۶۸۱)

همچنین نگاه شود به بیت زیر:
هر وجودی کز عدم بنمود سر بر یکی زهر است و بر دیگر شکر
(دمثنوی، دفتر پنجم: ۴۲۳۶)

با این اصل، وی هر گونه نگرش ثنوی به مسئله شر را قاطعانه رد می‌کند. اینجاست که ناگزیر میشود تا به اشکال معروفی که همه موحدان ناگزیر از پاسخ به آنند که آیا وجود این همه شر نقصی بر قدرت و حکمت خداوند وارد نمی‌سازد، پاسخ دهد. پاسخ مولانا به مسئله این است. وی پیشتر از این فیلسوف اروپایی به نگرشی برای تبیین این مسئله می‌رسد و با پیش کشیدن مثالی از نظرگاه خود دفاع می‌کند. نقاشی را در نظر بگیرید که می‌تواند همه نقشی بیافریند، هم نقش آبشارهای زیبا و جنگل‌های استوایی و هم نقش سیل‌های بنیان کن و زمین‌های سوخته از عطش و حرارت خورشید. حال اگر این نقاش تصویری کشید که در آن نشان می‌داد که سیل چگونه خانه‌ها را ویران می‌سازد و مزارع را به مرداب بدل می‌کند، آیا باید بر او ایراد بگیریم یا به او دست مریزاد بگوییم. واقع امر این است که اگر نقاشی نتواند چنین نقاشی‌هایی بکشد، کارش را ناقص و هنرش را خام ارزیابی

خواهیم کرد. خداوند نیز نقاشی است که همه هستی نقشی از او است و زشت و زیبا در مجموع تابلویی را پدید می آورند که آفریده دست هنرمند او به شمار می رود و همان طور که زیبایی ها نشانه قدرت و حکمت او است، زشتی ها نیز نشان قدرت و چیره دستی او قلمداد می گردد، نه ضعف او. در این جهان هر آنچه ممکن باشد، به وسیله این نقاش پدید آمده است:

ور تو گویی هم بدی ها از ویست	لیک آن نقصان فضل او کیست
آن بدی دادن کمال اوست هم	من مثالی گویمت ای محتشم
کرد نقاشی دو گونه نقش ها	نقش های صاف و نقشی بی صفا
نقش یوسف کرد و حور خوش سرشت	نقش عفريتان و ابلیسان زشت
هر دو گونه نقش استادی اوست	زشت - سی او نیست آن رادی اوست
زشت را در غایت زشتی کند	جمله زشتی ها به گردش بر تند
تا کمال دانشش پیدا شود	منکر استادش رسوا شود

(مثنوی، دفتر دوم: ۶۴۱-۶۴۷)

مولانا به استناد به آمیختگی خیر و شر در هستی، از دوگانه پرستان و ثنویان می خواهد تا به او نمونه ای از خیر یا شر محض نشان دهند تا او نیز به عقیده آنان ایمان آورد: «ما را با مجوسیان بحث است، ایشان می گویند خدا دو تا است یکی خالق خیر و یکی خالق شر. اکنون، تو نما خیر بی شر، تا ما مقرر شویم که خدای شر هست و خدای خیر. و این محال است، زیرا خیر از شر جدا نیست، چون خیر و شر، دو نیستند و میان ایشان جدایی نیست، پس دو خالق محال است.» (مجالس سبعة: ص ۱۳۹). بنابراین، مولانا معتقد است که برای امتحان حق و باطل، لازم است که خیر و شر در هم آمیخته شده باشد:

چونکه حق و باطلی آمیختند	نقد و قلب اندر حرمندان ریختند
پس محک می بایدش بگزیده ای	در حقایق امتحان ها دیده ای
تا شود فاروق این تزویرها	تا بود دستور این تدبیرها

(مثنوی، دفتر دوم، ۱۳۷-۱۳۵)

این رویکرد مولوی نشان از نگرش عارفانه و عاشقانه وی است چرا که انسان عارفی همچون مولانا به جای آفریده، آفریننده را می بیند و به جای قهر، لطف و به جای شر، خیر را در نظر می گیرد. از این رو میگوید، اگر می خواهی چهره حقیقی شر را در عالم بنگری و به جای تلخی، شکر را ببینی، از دیدگاه عاشق راستین به آن نگاه کن و عاشق هم جز خیر و خوبی معشوق، چیزی نمی بیند و نتیجه می گیرد:

پس بد مطلق نباشد در جهان	بد به نسبت باشد این را هم بدان
زهر مار آن مار را باشد حیات	نسبتش با آدمی باشد ممات

منگر از چشم خودت آن خوب را
بین به چشم طالبان مطلوب را
(مثنوی، دفتر چهارم: ۱۲-۱۴)

مولوی معتقد است که جهان هستی به گونه‌ای آفریده شده که از طرفی در تمام ذرات
و اجزای آن جنگی میان اضداد نهفته است و از طرف دیگر، اجزای عالم هر یک در پی خیر
خویش‌اند و در واقع کمال وجودی خویش را می‌طلبند:

این جهان جنگ است کل چون بنگری
ذره با ذره چو دین با کافری
آن یکی ذره همی پرد به چپ
و آن دگر سوی یمین اندر طلب
(مثنوی، دفتر ششم: ۳۶-۳۷)

افزون براین باید اشاره کرد، تقابل خیر و شر در مثنوی به صورت جدال انسان با هوای
نفس نمود پیدا میکند. عامل شر، افراط و تفریط در برآورده کردن امیالی است که از روی
حکمت پدید آمده و ذاتاً شر نیست ولی انسان به دلیل ناآگاهی یا ضعف اراده در برآوردن
نیازهای عقلانی و طبیعی خود، گرفتار افراط و تفریط و بداخلاقی میشود. به عنوان مثال
در بیت زیر، خشم و شهوت که عامل شر هستند، تعادل روحی و روانی آدمی را بر هم
می‌زنند:

خشم و شهوت مرد را احول کند
ز استقامت، روح را مبدل کند
(مثنوی، دفتر دوم: ۱۲۱)

یا در بیت زیر، حسادت و خشم که از نمودهای شر هستند، باعث میشود که آدم شرور
از شناخت واقعیات افراد بازماند و فرافکنی بکند:

گرگ می‌دیدند یو سف را به چشم
چون که اخوان را حسودی بود و خشم
(مثنوی، دفتر چهارم: ۱۲۳۱)

نفس اماره، عامل اصلی شر و به تعبیری نقطه مقابل خیر است چرا که مانع رسیدن
انسان به کمال و رستگاری است. در حقیقت ابلیس و شیطان که مظهر و نماد شر هستند
به واسطه نفس و با تحریک او به اغوای انسان می‌پردازد:

مادر بت‌ها بت نفس شماسست
زآنکه آن بت مار و این بت اژدهاست
(مثنوی، دفتر اول: ۷۷۴)

همچنین در بیت زیر:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند
در دو صورت خویش را بنموده‌اند
(مثنوی، دفتر سوم: ۲۹۵۰)

نگاه شود به بیت زیر:

نفس و شیطان بوده اوّل واحدی
بوده آدم را عدو و حاسدی
(مثنوی، دفتر سوم: ۲۴۱۵)

همچنین در ابیات زیر، نفس اماره به سوسماری تشبیه شده است که به عنوان نماد شر در تقابل با خیر قرار می گیرد:

دشمنی داری چنین در سر خویش	مانع غفل است و خصم جان و کیش
یک نفس حمله کند چون سوسمار	پس به سوراخی گریزد در فرار
	(مثنوی، دفتر سوم: ۲۴۹۵-۲۴۹۶)

در ابیات زیر، شر که نفس آدمی است در قالب گر و سگ به دنبال هوا و هوس های زودگذر و بی ارزش دنیوی می رود و از صید معانی و کسب معالی (خیر) باز می ماند:

گرگ در نده ست نفس بدیقین	چه بهانه می نهی بر هر قرین
زین سبب می گویم این بنده حقیر	سلسله از گردن سگ بر مگیر
گر معلم گشت این سگ، هم سگ است	باش ذلت نفسه، کاو بد رگ است
	(مثنوی، دفتر ششم: ۱۳۷۱-۱۳۷۳)

اما مولوی برای پایان دادن به تقابل شر و خیر و عوامل آنها با یکدیگر، چه رویکردی دارد؟ در جواب این پرسش باید گفت که مولانا همانند دیگر عرفان، معتقد است که راه پایان این ناسازگاری و دوگانگی، به اعتدال درآوردن خشم شهوت و مسلط شدن بر آنهاست:

لا جرم هر مرغ بی هنگام را	سر بریدن واجب است اسلام را
سر بریدن چیست؟ کشتن نفس را	در جهاد و ترک گفتن لمس را
	(مثنوی، دفتر دوم: ۶۲۱-۶۲۲)

آدمی برای رهایی از شر نفس اماره، باید تسلیم خواسته های خداوند شود و به خواسته های نفس خود بی توجه باشد و در راه مبارزه با شر به نیروی خود اتکا نکند:

افکن این تدبیر خود را پیش دوست	گرچه تدبیرت هم از تدبیر اوست
کار آن دارد که حق، افراشته است	آخر آن روید که اول کاشته است
هر چه کاری از برای او بکار	چون اسیر دوستی، ای دوستدار!
	(مثنوی، دفتر دوم: ۲۴۱-۲۴۳)

برای مبارزه با نفس اماره یا عامل شر، باید تمایلات نفسانی نادیده گرفته شوند تا آدمی بتواند در عالم معنویات وارد شود:

نفس تو تا مست نقل است و نبید	دان که روحت خوشه غیبی ندید
که علامتست زان دیدار نور	التجافی منک عن دارالغرور
مرغ چون بر آب شوری می تند	آب شیرین را ندیدست او مدد
	(مثنوی، دفتر پنجم: ۱۰۳-۱۰۵)

نتیجه:

یکی از عملکردهای بنیادین ذهن آدمی، خلق تقابلهاست. و مثنوی مولوی هم به عنوان بخشی از حافظه و ذهن جامعه ایرانی، عرصه‌ای برای بازتاب این تضادها و تقابلهاست. دیدگاه مولانا در تمام تقابلهها، متأثر از مشرب عرفانی اوست. تقابل صورت و معنای یکی از پربسامدترین تقابلهای دوگانه در مثنوی است. مولوی با رویارو کردن عالم پر نقش و نگار صورت و عالم معنا، پیوسته انسان‌ها را فرامی‌خواند که از عالم ماده گذر کنند و به اصل و منشأ نیکویی و زیبایی‌ها راه ببرند. نزد او هر خُسنی جلوه‌ای از جمال الهی است که از آن به این دنیا سفر کرده اما در حجاب روی نموده‌است. حق تعالی این نقاب‌ها را برای مصلحت آفریده‌است که اگر جمال حق بی‌نقاب روی نماید، ما طاقت آن نداریم و بهره‌مند نشویم. با گذشتن از این حجاب‌ها و صورت‌ها و روی آوردن به معنی است که زیبایی‌ها رخ می‌نمایند.

مولانا در تقابل عشق مجازی و عشق حقیقی، دو موضع‌گیری به ظاهر متفاوت را بیان کرده‌است، بدین صورت که در برخی از ابیات، عشق‌های صوری و مجازی مذمت شده و تنها عشق مفید، عشق به حق تعالی و کمال مطلق دانسته شده و در برخی ابیات دیگر عشق مجازی نه تنها مذمت نشده‌است بلکه معبری برای رسیدن به عشق حقیقی محسوب میشود.

در تقابل عقل و عشق، مولانا، باید اشاره کرد که مولانا عقل‌ستیز نیست و با عقل یونانی که پیرو نفس است در می‌افتد و آن را مانند حجاب و مانعی در راه رسیدن به سرمنزل معرفت و حقیقت است. بنابراین، منظور از آن عقل کلی نیست که در بینش عرفانی-اسلامی و نیز در آیات و روایات دینی مورد تمجید و تکریم فراوان واقع گردیده است. تفکرات مولانا در تقابل خیر و شر، تا حدود فراوانی بازتاب تفکرات کلامی اشعریان است. او بر این باور است که ذات باری تعالی سرچشمه خیرات و شر است و برای شر هیچ منشأ دیگری در هستی وجود ندارد. مولوی برای پایان دادن به تقابل شر و خیر معتقد است که راه پایان این ناسازگاری و دوگانگی، به اعتدال در آوردن خشم شهوت و مسلط شدن بر آنهاست.

منابع:

- «بررسی نشانه‌شناختی عناصر متقابل در تصویرپردازی اشعار مولانا». حیاتی، زهرا، ۱۳۸۸، فصلنامه نقد ادبی، سال ۲، شماره ۶: صص ۲۵-۷.
- تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، الباقلانی محمد، ۱۴۱۴، تحقیق الشیخ عمادالدین و احمد حیدر، بی‌جا، مؤسسه الکتاب الثقافیة، ط ۲.

- حافظ نامه، خرمشاهی، بهاء الدین، ۱۳۷۵، اطلاعات، تهران.
- دایره المعارف تشیع، صدر حاج سید جوادی، احمد، ۱۳۹۰، انتشارات حکمت، تهران.
- دوره زبان شناسی عمومی، سو سو، فردینان دو، ۱۳۸۷، ترجمه کورش صفوی، هرمس، تهران.
- ساختار و تأویل متن، احمدی، بابک، ۱۳۷۰، دو جلد، نشر پایا، تهران.
- شرح جامع مثنوی، زمانی، کریم، ۱۳۸۷، جلد چهارم، اطلاعات، تهران.
- شرح گلشن رازی شبستری از ترکه اصفهانی، دزفولیان، کاظم، ۱۳۷۵، نشر آفرینش، تهران.
- شرح المواقف، الجرجانی، السید الشریف، ۱۳۲۵، مطبعة السعادة، مصر.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۱۷هـ ط ۱، الملل و النحل، مصر: بی نا.
- عبهر العاشقین، روزبهان بقلی، ۱۸۳، به کوشش هانری کربن و محمد معین، انتشارات منوچهری، تهران.
- علم جهان، علم جان: ربط جهان شناسی اسلامی در دنیای جدید، چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۹، ترجمه امیر حسین اصغری، اطلاعات، تهران.
- فیه مافیه، مولوی، جلال الدین محمد بلخی، ۱۳۸۸، به تصحیح توفیق سبحانی، کتاب پارسه، تهران.
- القبسات، میرداماد، محمد، ۱۳۷۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- اللمع، الاشعری، ابوالحسن، ۱۴۲۱هـ.ق. تصحیح محمدامین الضناوی، دارالکتب العلمیه، بیروت.
- مثنوی، شرح و تفسیر کریم زمانی، مولوی، جلال الدین محمد بلخی، ۱۳۸۷، شش دفتر، انتشارات اطلاعات، تهران.
- مجالس سبعة، هفت خطابه، مولوی، جلال الدین محمد بلخی، ۱۳۷۹، تصحیح توفیق سبحانی، انتشارات کیهان، تهران.
- مولوی و جهان بینی ها در مکتب های شرق و غرب، جعفری، محمد تقی، ۱۳۸۸، موسسه انتشارات بعثت، تهران.
- نگاهی تازه به معنا شناسی، پالمر، فرانکف، ۱۳۹۱، ترجمه کورش صفوی، چاپ ششم، تهران: نشر مرکز.