

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۲۲، تابستان ۱۳۹۱، ص ۱۹۴-۱۶۳

دیدگاه حکیم سنایی (حدیقه) و مولانا (مثنوی) در باب شرور

جلیل مشیدی*

چکیده

در این نوشتار، ضمن بررسی دیدگاه معتزله و اشاعره و امامیه و بعضی فلاسفه درباره شرور، اندیشه‌های مولانا و سنایی کاویده و نموده می‌شود که آنان با توجه به ذهنیت نسبیّت گرای خود به این موضوع پرداخته اصل «همبستگی و انداموارگی» و «کلیت نظام جهان» و «اجتماع اضداد» را در سمت و سوی «سودمندی ناملایمات و حکمت الهی» در وجود آن‌ها مطرح و سرانجام، ضمن موجه دانستن نزاع‌های کلامی و فلسفی، راه حل نهایی مشکلات و از جمله معضلات کلامی و فلسفی مانند شرور را «عشق» می‌دانند. چون عاشق، همه چیز معشوق را نیکو می‌داند و در وجود او استحاله می‌یابد، دیگر دوگانگی وجود ندارد که بخواهد از نظام خلقت ایراد بگیرد؛ چه گیاه بدبینی در خاک دوگانگی می‌روید و این جاست که راه عارفان از اهل کلام و فلسفه تمایز می‌یابد. اما تفاوت سنایی و مولوی یکی در شیوه بیان مطلب و دیگر قاعده «عوض» برای تسکین دردها و رنج‌ها در بیان مولاناست که سنایی چیزی در این باب نیاورده است. علاوه این که هر دو معتقدند، اگر تلاشی در خور، انجام پذیرد، اغلب رنج‌ها و مشکلات راه مقابله و چاره دارند. بنابراین، خوش بینانه‌ترین دیدگاه نسبت به هستی و شرور ظاهری را عارفان دارند که از جمله آن‌ها سنایی است و مولانا که در اوج عشق و وحدت سیر می‌کند، دیدگاهش بیشتر مبتنی بر عرفان است تا کلام؛ اما اگر گزیری از تحلیل کلامی نباشد، گرایش آنان به

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک jmoshayedi12@yahoo.com

مبانی عقلگرایان مشهودتر است تا به اشعریت؛ اهل اعتزال هم که مورد طعن هر دو فرزانه هستند؛ گرچه ممکن است، تشابه یا تواردی میان آراء آنان دیده شود.

واژه‌های کلیدی

سنایی، مولوی، شرور، عرفان، کلام، حکمت الهی، عشق، عوض.

پیشینه بحث

نگارنده در کند و کاو خویش در باره شرور، تنها به یک پایان نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه آزاد به راهنمایی احمد بهشتی رسید، با عنوان بررسی تطبیقی شرور در حکمت متعالیه و مثنوی معنوی مولوی از زهرا مداحی. ایشان در این پایان نامه نخست کلیاتی در باب خیر و شر و واژگان مترادف آن آورده و بعد به اشکالات مطرح در این مورد پرداخته و نتیجه گرفته است که در مبحث شرور میان دو دیدگاه تطابق و هماهنگی وجود دارد و شرور نسبی و اضافی و دارای فوایدند. ماده جهان همچون سرمایه‌ای در گردش است و سود و زیان ظاهری ایجاد می‌کند؛ اگر جهان ثابت و لایتغیر بود، هیچ گونه تحوّل و تکامل و تنوعی پدید نمی‌آمد. اگر زشتی و بدی نبود، زیبایی و خوبی مفهومی نداشت و در کل انسان از راه رنج به تعالی می‌رسد. همچنین آثار پراکنده‌ای وجود دارند که فقط به اندیشه‌های مولانا درباره شرور توجه کرده اند؛ اما هیچ نوشته‌ای یافت نشد که به تطبیق آراء سنایی و مولانا در باب شرور پرداخته باشد.

مقدمه

وجود شر در جهان ما انکارناپذیر است و از دیدگاهی شاید بتوان شرور را به دو طبقه کلی تقسیم کرد: شرور اخلاقی و شرور طبیعی؛ شرور اخلاقی عبارتند از خصایص ناپسند اخلاقی و افعال قبیحی که از انسان مختار سر می‌زند؛ مانند: وحشت و صف ناپذیر ناشی از انسان سوزی، گرسنگی طاقت فرسا در کشورهای توسعه نیافته، جنایت‌ها، فساد سیاسی، عدم صداقت، طمع، دروغ‌گویی و دزدی، صرفاً بخشی از مجموعه شرور اخلاقی هستند که در این قبیل امور می‌توان انسان را اخلاقاً مسؤول شمرد. دردها و رنج‌های جسمانی ناشی از عوامل طبیعی نیز در طبقه شرور طبیعی و کیهانی قرار می‌گیرند؛

مانند رنج شدید یا مرگی که ناشی از حوادثی نظیر سیل، آتش سوزی و قحطی است؛ یا به دنبال بیماری‌هایی نظیر سرطان و ایدز پدید می‌آید. نقص‌ها و معلولیت‌هایی نظیر: نابینایی، ناشنوایی و جنون. بدیهی است هنگامی که یک فعل عمدی انسانی سبب رنج فیزیکی می‌شود، با یک «شرّ مرکب» مواجه‌ایم: ابتلای به درد و رنج جسمانی (شرّ طبیعی) و شر اخلاقی که موجد آن رنج و درد است.

بنابراین، مسأله مهم درباره عدل الهی، موضوع بلاها و مصیبت‌ها و شرور است که زندگی انسان را فرا گرفته است و پیوسته به شکل‌های گوناگون خودنمایی می‌کنند. حال، سخن در این است که این همه بلا و گرفتاری با حکمت و عدل الهی چگونه می‌سازد؟ و آیا این همه رنج و مصیبت معنایی دارد؟ این تنها پرسشی فلسفی یا کلامی نیست؛ بلکه پرسشی است که همه انسان‌ها را به تأمل وامی‌دارد و آنان را به یافتن پاسخی قانع‌کننده برمی‌انگیزد. باید دید آیا سنایی و مولانا که خار خار پاسخ به مسائل اساسی بشری را دارند به این سوال چه پاسخی داده‌اند. اما پیش از آن که به آرا و اندیشه‌های مولوی و سنایی بپردازیم، نظری به دیدگاه‌های اهل کلام می‌افکنیم.

توجیه بلاها و شرور از دید معتزله

در شرح اصول خمسه آمده است: «درد و رنج‌هایی که از سوی خداوند است از دو حال خارج نیست یا به مکلف می‌رسد یا به غیر مکلف. اگر به غیر مکلف برسد؛ ناگزیر باید در مقابلش عوض و جبرانی باشد و مایه عبرت مکلفین است. با این حساب با وجود عوض، فعل الهی صورت ظلم به خود نخواهد گرفت و با وجود اعتبار و عبرت دیگران، عبث نخواهد بود. در مورد مکلف نیز به همین گونه یا پاداش گناهان است یا همراه با عوض و عبرت است» (عبدالجبار همدانی؛ ۱۹۶۵: ۴۸۵) و درباره خلقت موجودات درنده و موزی چون شیر و گرگ و مار و عقرب می‌گوید: در خلقت آن‌ها حکمت و غرض و فوایدی هست؛ از جمله فواید دنیوی گزندگان این است که پادزهر را از زهر همین گونه جانوران می‌گیرند و فایده دینی وجود آن‌ها هم این است که با دیدن این موجودات مضر و موزی و کربیه المنظر، انزجاری در دل ما پدید می‌آید و به یاد عذاب الهی می‌افتیم و درصدد پرهیز از آن بر می‌آییم؛ از آن گذشته ضرر این گونه حیوانات، از ضرر انسان‌ها به یکدیگر بیش تر نیست» (همان، ۵۰۶).

معتزله اگرچه می‌کوشند برای هر شر و رنجی حکمتی و فایده‌ای قایل شوند؛ ولی چنین بر می‌آید که نظریه فراگیر و منسجمی برای توجیه شر ندارند.

دیدگاه اشاعره

غزالی متکلم بزرگ اشعری، جان کلام مکتب اشعری را در این باره چنین بیان می‌کند: «در باره افعال الهی و این که هر فعلی بر او جایز است و هیچ فعلی واجب نیست، در این قطب هفت اصل را پیش می‌نهم: ۱- بر خداوند جایز است که تکلیفی برای بندگانش تعیین نکند؛ ۲- بر او جایز است که بر بندگانش تکلیف مالا یطاق کند؛ ۳- بر او جایز است ایلام بندگانش بدون عوض دادن به آن‌ها یا جنایتی که از آن‌ها سرزده باشد؛ ۴- بر او واجب نیست که آن چه را از نظر بندگان اصلح است انجام دهد؛ ۵- بر خداوند واجب نیست که لزوماً در برابر طاعت، پاداش و در برابر معصیت کیفر دهد؛ ۶- بر بندگان چیزی به الزام عقل واجب نیست؛ بلکه به الزام شرع واجب است؛ ۷- بر خداوند واجب نیست که پیامبران را بر انگیزد، اگر هم برانگیزد قبیح یا محال نیست، بلکه ممکن است که صدق آنان را با آشکار ساختن معجزات ثابت کند (غزالی؛ ۱۳۸۴: ۱۶۸).

سپس هر یک از این گزاره‌های هفتگانه را بتفصیل شرح می‌دهد و اثبات می‌کند. او درباره تنزیه خداوند از ظلم و معنای آیه «و ما رَبِّكَ بِظُلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (فصلت، ۴۶) می‌گوید:

«ظلم به طریق سلب محض از خداوند نفی می‌شود؛ چنان که فی المثل غفلت از دیوار یا عمل عبث از باد بر نمی‌آید. ظلم هم از کسی بر می‌آید که تصوّر مداخله‌اش در ملک غیر برود و در حق خداوند تعالی چنین تصویری نمی‌توان کرد و یا در مورد کسی پیش می‌آید که کارش با کار دیگری مخالف در آید. در مورد انسان هم می‌توان گفت که در محدوده ملک خویش در هر کاری آزاد است؛ مادام که مخالف شرع نباشد که به این معنی ظلم خواهد بود» (همان، ۱۸۱).

طبیعی است که اشاعره نظریه‌ای برای توجیه شر نداشته باشند و آن را معارض با عدل الهی نیابند.

برای عدل تعریفی جز این سراغ ندارند که فعل خداست؛ پس هر فعلی چون فعل خداست، عدل است؛ نه این که چون عدل است فعل خداست.

دیدگاه امامیه

آراء متکلمان بزرگ شیعه؛ از جمله شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، خواجه نصیر طوسی و علامه حلی در باب عدل الهی و نفی ظلم و قبیح از او با آن که قادر بر آن هاست و واجب شمردن لطف و اصلح بر او و غرض داشتن افعال الهی و عوض دادن خداوند به رنج‌هایی که به غیر مستحق می‌رسد،

همانند نظر گاه معتزله است (ابوجعفر طوسی؛ ۱۳۶۲: ۹۷-۱۱۶).

آن چه مایه شگفتی است این است که متکلمان شیعه و معتزله با آن که مکتب کلامی پیشرفته‌ای دارند، خداوند را از قبیح و ظلم و عبث منزّه می‌شمردند و غرض و عوض و لطف و اصلح را بر او واجب می‌شمارند، نظریه سنجیده‌ای برای شرور ندارند؛ اما حکمای شیعه علی‌الخصوص «ملاصدرا» با پیروی از «ابن سینا» که خود فاقد گرایش شیعی نیست، آرای سنجیده‌ای در توجیه شرّ ابراز داشته اند. اهم و خلاصه‌ی آراء او چنین است:

۱- ذات واجب الوجود خیر مطلق است. ۲- همه آفریدگان به اندازه دوری یا نزدیکی شان به درجه خیر مطلق، آرایش نقص و فقر دارند. ۳- شرّ به دو معنی امر عدمی است؛ یعنی ذات ندارد یا عدم کمال ذات دارد. ۴- عنایت الهی اقتضا نمی‌کند که چیزی را مهمل گذارد؛ بلکه ایجاب می‌کند که هر چیزی را به کمالش برساند. ۵- بعضی شرور اعم از اینکه عدم محض یا رساننده به عدم محض باشند؛ عبارتند از: مرگ، جهل، فقر، ناتوانی، زشتی، قحط و اندوه، درد و خوی‌های ناشایست؛ نظیر بخل و ترس و اسراف و کبر و کردارهای ناشایست مانند: ظلم، قتل، زورگویی، زنا، سرقت، غیبت، سخن چینی دشنام و... این‌ها هیچکدام فی نفسه شر نیستند و خیرات و جود می‌اند و شرّ بودن آن‌ها در مقایسه با قوای شریفه‌ای است که شان کمال دارند و در مقایسه با ناتوانی دارنده آن‌هاست در اینکه نمی‌توانند قوای خود را از افراط و تفریط نگه دارند. ۶- همه آنچه مردم شرّ می‌پندارند فی نفسه شر نیستند؛ بلکه خیرات بالذاتند و شرور بالعرض. ۷- اتمام این شرور ظاهری فقط در عالم کون و فساد؛ یعنی کاینات عنصری که دارای تضادند روی می‌دهد. ۸- اگر تضاد نبود، حدوث حادث و کون و فساد رخ نمی‌داد. تضاد حاصل در این عالم، سبب دوام فیض است و نسبت به نظام کلی خیر است و نسبت به اشخاص جزئی شر است. ۹- شروری که در عالم مادی هست، در قیاس با خیراتی که در آن هست ناچیز است. ۱۰- شر در عالم قضای الهی که عبارت از صورت عقلی وجود همه اشیاء است، وجود ندارد؛ بلکه شر در عالم قدر که تفصیل و تجسیم و تقدیر همان صور عالم قضاء است، وجود می‌یابد. ۱۱- اگر تضاد نبود، دوام فیض از مبدا جواد تحقق نمی‌یافت و جود الهی را کد می‌ماند و عالم عنصری از پذیرش حیات باز می‌ایستاد و اکثر آنچه در نهانگاه امکان و کتم عدم است همچنان در آن جا باقی می‌ماند و برای پویندگان طریقت، سفر به سوی خدا و بازگشت به او امکان نمی‌یافت. ۱۲- اگر بگویند، چرا خداوند موجوداتی نیافرید که جنبه شرّ آمیز نداشته و خیر محض باشند؟ باید گفت، چنین موجوداتی

در نمط اول وجود (صور عقلیه و نفسیه و طبایع سماویه) آفریده و آنچه باقی بود، همین نمط دوم است که جز با آمیزش انواع قوا و عدم‌ها و اضداد امکان نداشته است. ۱۳- ملاصدرا با ایراد کسانی که می‌گویند، شر غلبه دارد؛ یعنی انسان که اشرف موجودات است، گرفتار انواع شرور است و اکثریت در دنیا و آخرت از سعادت به دورند بتفصیل پاسخ می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که در هر دو نشئه اهل سلامت و رحمت بیشترند. ۱۴- به این اشکال که خداوند کریم از طاعت مطیعان و معصیت مجرمان غنی است، سبب عذاب جاودانه کفار در قیامت چیست؟ دو پاسخ می‌دهد و در پاسخ دوم می‌گوید که طبق شرایطی چنین عذابی جاودان نخواهد بود. ۱۵- نظام عالم بهترین نظام‌های ممکن و کامل‌ترین آن هاست؛ چه اگر آفریدن جهانی بهتر از این ممکن می‌بود و صانع مختار نمی‌دانست، علمش محدود می‌بود و اگر می‌دانست و می‌توانست؛ ولی به عمل نمی‌آورد جودش محدود بود و این کلامی است که ابن عربی آن را پسندیده و در فتوحات نقل کرده و انصافاً برهانی است (← ملاصدرا؛ ۱۹۸۱: ۱۰۶-۵۵؛ ابن سینا، ۱۵۴-۵۸).

آراء سنایی و مولانا

از آن جا که مولانا نسبت به سنایی با دیدی گسترده‌تر به موضوع پرداخته و در واقع اندیشه سنایی را کامل نموده، نخست آراء مولانا آورده می‌شود؛ گرچه مولانا با تواضعی خاص، سخن خود را نیم خام و بیان سنایی را تمام دانسته است:

تُرک جوشش شرح کردم نیم خام از حکیم غزنوی بشنو تمام
(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/۳۷۵۱)

دیدگاه مولوی درباره شرور کیهانی و نامایمات

از آن جا که نسبت در نظر مولانا اهمیت ویژه‌ای دارد، در باب شرور نیز نخست به نسبت آن‌ها توجه می‌شود. آری، از نظر مولوی، شرور، نسبی هستند؛ یعنی از این گونه امور آن چه بد است، نسبت به شیء یا اشیای معینی بد است؛ مثلاً زهر مار، برای مار بد نیست؛ برای انسان و سایر موجوداتی که از آن آسیب می‌بینند، بد است:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست که یکی را پا دگر را بند نیست

زهر مار، آن مار را باشد حیات نسبتش با آدمی باشد ملمات

(همان، ۶۵/۴)

نه تنها شرور؛ بلکه همهٔ امور این جهان، نسبی هستند؛ پس آن چه در یک مورد نقص و شر محسوب می‌شود، بسا که در مورد دیگر خیر و کمال باشد و اصولاً بسادگی نمی‌توان دست به یک تقسیم دوگانه زد و به طور مطلق پاره‌ای امور را خیر و پاره‌ای را شر دانست.

بنابراین، اختلاف نظر ما نیز در نسبت آفرینی کار ساز است؛ یعنی آن چه نزد بعضی شر می‌نماید، در نزد بعضی دیگر ممکن است، خیر به نظر آید؛ از این نظر آدمی بر وفق آن چه در دل دارد به اعیان و اشیا نسبت خیر و شر می‌دهد:

آن یکی در چشم تو باشد چو مار هم وی اندر چشم آن دیگر، نگار

(همان، ۶۰۲/۲)

بعلاوه، آن چه نزد مخلوق شر و عیب می‌نماید، در علم حق و در مرتبه‌ای که مقتضای حکمت و عنایت او در احوال عالم است عیب و شر نیست؛ خیر و مصلحت است. تازه چیزی هم اگر در عالم، شر و عیب به نظر می‌رسد، در میان صد گونه خیر و مصلحت که هست، نمودی ندارد و در حکم چوبی است که نبات یا آب نبات را بر گرد آن ساخته‌اند و پیداست که بدون این پاره چوب نمی‌توان از ذوق و حلاوت این آب نبات برخوردار شد:

ور یکی عیبی بود با صد حیات بر مثال چوب باشد در نبات

(همان، ۱۹۹۸/۱)

به هر حال، شری که در نظام خلقت و در اطوار کاینات به نظر می‌آید، نیز بدون شک متضمن خیری باطنی است که تحقق آن به وقوع همان شرّ ظاهری موکول است (مولوی، ۱۳۶۹: ۱۸۰-۱۷۹) چنان که غفلت هر چند بدان سبب که انسان را از توجه به کمال و خیر باز می‌دارد، شرّ است، در عین حال خود، ستون و مایهٔ قوام نظام عالم است؛ اگر هشیاری، بر حال خلق غالب می‌شد، امور عالم بکلی مختل می‌گشت و هیچ کس به کار جهان که قوام آن هم مقتضای مشیت حق و به همین سبب نیز مایهٔ خیر است، توجه نشان نمی‌داد:

اُسْتَنْ اَیْنِ عَالَمِ اَیْ جَانِ غَفْلَتِ اسْت هوشیاری، این جهان را آفت است

هوشیاری زان جهان است و چو آن غالب آید، پست گردد این جهان

هوشیاری آفتاب و حرص، یخ
هوشیاری آب و این عالم و سَخ
زان جهان اندک ترشح می رسد
تا نغرد در جهان حرص و حسد
گر ترشح بیش‌تر گردد ز غیب
نه هنر ماند در این عالم، نه عیب
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲۰۶۷/۱)

بول و چمین هم هر چند هر گز به لطف ماء معین نیست، در جای خود خالی از فایده نیست و عالم از آن گزیر ندارد:

چاره نبود هم جهان را از چمین
لیک نبود آن چمین ماء معین
(همان، ۱۱۹/۴)

کفر نیز از آن رو که وجود یافته، خیر است و در نزد خداوند تعالی، حکمتی دارد؛ اما متصف شدن به کفر، آفت و زشت است، به تعبیر فلسفی از حیث وجود، زیبا و از حیث ماهیت، زشت است:

عیب شد نسبت به مخلوق جهول
کفر هم نسبت به خالق حکمت است
نی به نسبت با خداوند قبول
چون به ما نسبت کنی کفر آفت است
(همان، ۹۷/۱-۱۹۹۶)

آری، حقیقت این است که نعمت‌های دنیا نیز مانند مصائب ممکن است مایه رقاء و سعادت باشند یا مایه بدبختی و بیچارگی گردند؛ نه بلا و مصیبت، بدبختی مطلق است و نه راحتی و نعمت خوشبختی مطلق؛ چه بسا رنج‌هایی که موجب تربیت و تکمیل انسان شده و چه بسا راحت‌هایی که مایه نکبت شده است؛ مثلا برخی افراد یا ملت‌ها هنگام امنیت و رفاه به عیاشی و تن‌پروری می‌افتند و در نتیجه به پرتگاه خواری و ذلت سقوط می‌کنند و بسیاری دیگر از شلاق مشکلات به جنبش در می‌آیند و به عزت و سروری می‌رسند.

از این رو، یک چیز نسبت به دو شخص، وضع مختلفی می‌یابد؛ یعنی، چیزی برای یکی نعمت است و برای دیگری نعمت. این است معنای نسبی بودن نعمت و بلا:

حسن یوسف عالمی را فایده
گرچه بر اخوان عبث بد زایده
(مولوی، ۱۳۶۰: ۱۰۷۳/۲)

آن یکی در چشم تو باشد چو مار
هم وی اندر چشم آن دیگر نگار
(همان، ۶۰۲/۲)

آمیختگی خیر و شر و رد ثنویت

مولانا در رد دیدگاه ثنویان، تنها خداوند را خالق خیرات و شرور ظاهری می‌داند. تبیین مولانا در این باب یادآور نگرش لاینیتس است. او پیشتر از این فیلسوف آلمانی با آوردن مثالی به ملموس نمودن دیدگاه خود پرداخته و ضمن اثبات آمیختگی خیر و شر، وجود شر را با حکمت بالغه الهی منافی ندانسته است؛ چنان که زشتی نقش، نشان زشتی یا خطای نقاش نیست؛ حاکی از قدرت و مهارت صنعت گر و نشان آن است که او می‌تواند نقش زشت و نکو، هر دو را به وجود آورد؛ پس ورای هر شری البته حکمت پنهانی هست که خیر است:

زشتی خط زشتی نقاش نیست
قوت نقاش باشد آن که او
بلکه از وی زشت را بنمودنی است
هم تواند زشت کردن هم نکو
(همان، ۷۴/۳-۱۳۷۳)

پس، بدی‌هایی که در عالم هست، هر چند ناشی از مشیت حق است، مبنی بر نقصان فضل او نیست؛ از کمال فضل اوست؛ چنان که نقاش، نقش یوسف را زیبا می‌سازد و نقش عفریت را زشت می‌کند و این زشتی که در صورت دیو و عفریت هست، نقص کار نقاش نیست، کمال کار اوست؛ بلکه نقص کار او وقتی است که زشتی را در صورت عفریت نشان ندهد:

گر تو گویی هم بدی‌ها از وی است
این بدی دادن کمال اوست هم
کرد نقاشی دو گونه نقاش‌ها
نقش یوسف کرد و حور خوش سرشت
هر دو گونه نقاش استادی اوست
زشت را در غایت زشتی کند
تا کمال دانشش پیدا شود
ور نداند زشت کردن ناقص است
لیک آن نقصان فضل او کی است
من مثالی گویمت ای محتشم
نقش‌های صاف و نقشی بی صفا
نقش عفریتان و ابلیسان زشت
زشتی او نیست، آن رادی اوست
جمله زشتی‌ها به گردش بر تند
منکر استادی اش رسوا شود
زین سبب خلاق گبر و مخلص است
(همان، ۲۵۳۴/۲)

علاوه این که اگر شرور در جهان هستند، خداوند تعالی راه‌های دفع آن‌ها را نیز قرار داده است:

اندر آن صحرا که رُست این زهر تر
نیز رویده است تریاق ای پسر

گویدت تریاق، از من جو سپر که ز زهرم من به تو نزدیکتر
(همان، ۷۷/۳-۴۰۷۶)

شادی‌ها از دل غم و رنج‌ها حاصل می‌شود و اگر بلایی به انسان می‌رسد، بلاهای بزرگ‌تر را از او دفع می‌کند؛ به همین سبب در قرآن کریم آمده است که به سبب آن چه از دست می‌دهید، غمگین مباشید (حدید/۲۳)؛ مثلاً اگر گوسفندان را گرگ برد، ناراحت نشوید؛ چون رفتن کهنه‌ای، به دست آمدن مطلوب نوی را نوید می‌دهد:

تا که زیرک باشی و نیکو گمان چون بینی واقعه بد ناگهان
دیگران گردند زرد از بیم آن تو چو گل خندان گه سود و زیان
ز آن که گل، گر برگ برگش می‌کنی خنده نگذارد، نگردهد مُشتی
گوید از خاری چرا افتم به غم خنده را من خود ز خار آورده‌ام
هر چه از تو یاره گردد از قضا تو یقین دان که خریدت از بلا
گفت: لا تأسوا علی ما فاتکم ان آتی السرحان و اردی شاتکم
کان بلا دفع بلاهای بزرگ و آن زیان منع زیان‌های سُترگ
(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/۳۲۵۶)

تضاد عامل تنوع و تکامل

نکته دیگر آن است که زشتی‌ها نه تنها از این نظر ضروری‌اند که جزئی از مجموعه جهانند و نظام کل، به وجود آن‌ها بستگی دارد؛ بلکه از نظر نمایان ساختن و جلوه دادن به زیبایی‌ها نیز وجود آن‌ها لازم است؛ یعنی اگر در جهان زشتی نبود، زیبایی هم نبود، در حقیقت جاذبه زیبایی از دافعه زشتی نیرو می‌گیرد و این پنداری خام است که تصور شود، اگر در جهان همه چیز یکسان بود، جهان بهتر بود، به این گمان که مقتضای عدل و حکمت در هم سطح بودن چیزهاست. مولوی معتقد است که اگر تضاد در جهان نبود، تنوع و تکامل نبود و حیات ادامه نمی‌یافت، چون همه جوش و خروش‌ها و تحرک‌ها و جنبش‌ها و سیر تکامل‌ها در سایه همین تفاوت و یکسان نبودن است:

پس بنای خلق بر اضداد بود لاجرم ما جنگی ایم از ضر و سود
(مولوی، ۱۳۶۰: ۵۰/۶)

صلح اضداد است عمر این جهان جنگ اضداد است عمر جاودان

حکمت این اضداد را بر هم بیست ای قصاب این گردان با گردن است

(۲۲/۵-۳۴۲۱)

پس اگر زشتی‌ها نبودند، زیبایی‌ها جلوه و رونقی نداشتند:

بد ندانی تا ندانی نیک را ضد را از ضد توان دید ای فتی

(همان، ۱۳۴۵/۴)

«البته معنی این که زشتی این فایده را دارد، نه آن است که فلان شخص ممکن بود، زیبا باشد، مخصوصاً زشت آفریده شد تا زیبایی دیگران هویدا شود. این مخالف عدالت مطلق الهی است؛ بلکه بدین معنی است که هر موجودی حداکثر کمال و جمالی که برایش ممکن بوده، دریافت کرده است. آثار نیکی هم بر این اختلاف، مترتب است؛ مانند: ارزش یافتن زیبایی، پیدایش جذبه و تحرک و غیره، مولوی نیز گوید: خداوند تعالی به هر چیزی به اندازه استعداد و حاجتش عطا می‌کند:

زان که بی حاجت خداوند عزیز می نبخشد هیچ کس را هیچ چیز

نفس موشی نیست الا لقمه رند قدر حاجت، موش را عقلی دهند

(همان، ۷۴/۲-۳۲۷۳)

بنابراین، صرف این که بگویم در نظام کل جهان، وجود زشت و زیبا، کامل و ناقص، توأم ضروری است، اشکال را حل نمی‌کند و باید این مطلب نیز افزوده شود که در عین حال، هر موجودی از موجودات و هر جزئی از اجزای جهان، بهره و حق خود را به اندازه امکان، دریافت داشته‌اند.

همچنین نمی‌توان تصور کرد که خداوند موجوداتی به عنوان قابیل و فرعون و نمرد را ظلمت‌هایی ساخته است، برای نشان دادن انوار انسانی؛ بلکه توان گفت، پس از آن که این تبهکاران با اختیار و احساس مسؤلیت و امکان انتخاب راه خوب، منحرف شدند، موجودیت تباه شده آنان نیز می‌تواند در نظام خلقت عنصری مؤثر، ولو برای نشان دادن ضد خود باشد» (جعفری؛ ۱۳۶۶: ۱۴/۸۳-۸۲)

توجیه عرفانی شرور

جهان یک واحد تجزیه‌ناپذیر است؛ یعنی رابطه اجزای جهان به گونه‌ای نیست که بتوان فرض کرد که قسمت‌هایی از آن قابل حذف باشد؛ حذف بعضی مستلزم؛ بلکه عین حذف همه اجزاست. این اندیشه؛ یعنی «وحدت وجود» جزء اصول و ارکان آثار مولوی است که بسیاری از ابیات و سروده‌هایش را به

آن اختصاص داده است. این عارف بزرگ، عوالم ملکوت و موجودات آن سامان را جلوه بدون واسطه و اصل وجود شمرده که از عکس و رونوشت آن‌ها جهان مادی تشکیل یافته است:

داد، داد حق شناس و بخششش عکس آن داد است اندر پنج و شش
(مولوی، ۱۳۶۰: ۳۱۶۱/۶)

خلق بسان آب روشنی هستند که صفات خداوندی در آن‌ها تابنده است؛ همچون تابش ماه و ستاره در آب که با جریان آب، آن‌ها را ثابت می‌یابیم و با آن‌ها که خود عکس بیش نیستند؛ اما با اصلی که ستاره آسمان است، پیوند دارند:

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندرو تابان صفات ذوالجلال
علمشان و عدلشان و لطفشان چون ستاره چرخ بر آب روان
آب مبدل شد در این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار
(همان، ۳۱۷۲/۶)

بنابراین، پیدایی و جلوه حق در موجودات، طبق اسما و صفات اوست و هر حالت و جریانی که به انسان و دیگر چیزها از خوشی و ناخوشی، گوارایی و ناگوارایی و جز آن رخ می‌دهد، از اوصاف جمال و جلال او مایه می‌گیرد؛ آن‌چه ملایم و مطبوع است از اوصاف جمال و آن‌چه ناملایم طبع است از اوصاف جلال:

ور بگرییم ابر پر رزق وی ایتم ور بخرندیم آن زمان برق وی ایتم
گر به خشم و جنگ، عکس قهر اوست ور به عذر و صلح عکس مهر اوست
(همان، ۱۵۱۳-۱۵/۱)

قهر و لطفی جفت شد با همدگر زاد از این هر دو جهان خیر و شر
(همان، ۲۶۸۰/۲)

لیکن باید دانست که صفات لطف و قهر از نظر اعتبار دو چیز است؛ اما از لحاظ حقیقت یکی نیست:

قهر او را ضد لطفش کم شمر اتحاد هر دو بین اندر اثر
(همان، ۵۴۶/۴)

«به همین گونه، اجزای جهان آفرینش ظاهراً هر یک مغایر دیگر است، از آن جهت که صورت و

طبیعت و شکل و خواص جداگانه دارد و اگر چنین نبود وجودی ممتاز و مشخص شناخته نمی شد؛ ولی همه آن‌ها اجزای جهان خلقت هستند که با یکدیگر پیوسته و پیکر عالم کبیر را تشکیل داده‌اند و هر یک به جای خود وظیفه‌ای دارند که نظام آفرینش بر آن نهاده شده است و حکمت خلقت بر آن متکی است و بدان تمام و کمال می یابد؛ «کاندرین ملک چو طاووس به کار است مگس»:

گرچه این دو مختلف خیر و شرند لیک این هر دو به یک کار اندرند

(همان، ۲/۲۶۸۴)

کلیت نظام جهان

«اگر به طور منفرد، از کسی پرسند که خط راست بهتر است یا خط کج؟ ممکن است، گفته شود، خط راست بهتر است؛ ولی اگر خط مورد سؤال، جزئی از یک مجموعه باشد، در قضاوت باید توازن مجموعه در نظر گرفته شود. در یک مجموعه بطور مطلق نه خط مستقیم پسندیده است و نه خط منحنی، چنان که در چهره، خوب است ابرو منحنی باشد و بینی کشیده و مستقیم.

پس در یک مجموعه، هر جزء، موقعیت خاصی دارد که بر حسب آن، کیفیت خاصی برآورده است، در یک تابلوی نقاشی حتماً باید سایه روشن‌های گوناگون و رنگ آمیزی‌های مختلف وجود داشته باشد. اگر بنا باشد که تمام صفحه تابلو یکنواخت شود، دیگر تابلویی وجود نخواهد داشت.

وقتی که جهان را جمعاً مورد نظر قرار دهیم، ناچاریم بپذیریم که در نظام کل و در توازن عمومی، وجود پستی‌ها و بلندی‌ها، فرازها و نشیب‌ها، همواری‌ها و ناهمواری‌ها، تاریکی‌ها و روشنایی‌ها، رنج‌ها و لذت‌ها، موفقیت‌ها و ناکامی‌ها همه و همه لازم است»

فحوای شریفه «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» (طه/ ۵۳ و ۵۲) از حکمت بالغه خداوند تعالی خیر می دهد که پروردگار ما آن حکیم مطلق است که به هر موجودی مناسب ذاتش، خلقت و صورت، عطا کرده و سپس آن موجود را به سوی کاری که برایش صلاح و مناسب بوده هدایت نموده است و با نظر حکمت بین، آن حکیم علی الاطلاق خلقت و خلق هر موجود را بسیار خوب کرده است:

«الذی أَحْسَنَ كُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ» (سجده/ ۷)

در الهی نامه گر خوش بشنوی

در خور آمد شخص خر با گوش خر

شد مناسب وصف‌ها با جان‌ها

آن چنان گوید حکیم غزنوی

کم فضولی کن تو در حکم قدر

شد مناسب عضوها و ابدان‌ها

وصف هر جانی تناسب باشدش
بی‌گمان با جان که حق بتراشدش
چون صفت با جان قرین کرده ست او
پس مناسب دانش، همچون چشم و رو
شد مناسب وصف‌ها در خوب و زشت
پس مناسب دانش، همچون چشم و رو
شد مناسب حرف‌ها که حق نبشت
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲۷۷۳/۳)

این ابیات مولوی، بر فحوای سخن غزالی است که: «لَیْسَ فِی الْاِمْکَانَ اَبَدُ عُمْرِ مَمَّا کَانَ» (غزالی؛ ۱۹۳۹: ۱۷۷/۱)؛ یعنی، جهان تنها به همین گونه که هست، امکان وجود داشته است و هر جزء از اجزای جهان نیز امکان آفرینش معینی را داشته و خدا همان آفرینش را به او داده است. قرآن این مطلب را با تمثیلی بسیار لطیف و عالی بیان کرده است: «انزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ اَوْدِيَةً بِقُدْرَتِهَا» (رعد/۱۷)؛ «خداوند از آسمان آبی فرود آورد و هر رودخانه‌ای به قدر ظرفیت خودش سیلان یافت» یعنی، رحمت پروردگار هیچ موجود مستعدی را محروم نمی‌سازد؛ ولی استعداد و ظرفیت‌ها مختلف است؛ هر ظرفی به قدری که گنجایش دارد از رحمت خدا لبریز می‌گردد.

این را هم باید توجه داشت که در آفرینش جهان، اصالت جمع در نظر گرفته نشده است و برای زیبایی مجموعه، به بعضی از اجزا ستم نگردیده؛ بلکه مجموعه‌ای زیبا پدید آمده است که زیبایی آن همین اختلاف‌ها و تفاوت‌هاست و در عین حال، تفاوت‌ها از نوع تبعیض و ظلم نیست؛ هم حق فرد رعایت گردیده و هم صلاح جمع. پس نظام آفرینش، نظام احسن و اصلح، یعنی نیکوترین نظام ممکن است و این یعنی حکیم بودن خداوند تعالی:

کل عالم را سبب دان ای پسر
کو بود از علم و خوبی تا به سر
قطره‌ای از دجله خوبی اوست
کان نمی‌گنجد ز پری زیر پوست
گنج مخفی بُد ز پری چاک کرد
خاک را تابان تر از افلاک کرد
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲۸۶۰/۱)

این زیبایی و کمال و نظام علمی که سراسر جهان را فرا گرفته، قطره‌ای از دریای جمال و کمال مطلق است که از فرط فزونی و عدم تناهی، زیر پوست (پرده‌آسما و صفات) نمی‌گنجد و خواستار ظهور است.

سودمندی ناملایمات

از آن جا که مولوی، اهل درد و سوز و عشق است، به مصائب و ناملایمات دید بسیار مثبتی دارد و در آثار خود، فلسفه نیکویی رنج ها را کراراً بیان نموده است؛ به گونه‌ای که اسباب آرامش روانی ناکامان را فراهم آورده و نوعی شادی درونی و امیدی روشن، در دل آدمی پدید آورده است. محورهای توجیه خوبی سختی‌ها و بلاها از دید مولوی بسیار متنوع است:

نخست آن که خداوند تعالی، بدون جرم و گناه، کسی را درد و رنج نمی دهد؛ چون پروردگار سبحان از ستم پاک و منزّه است و آن چه بر ما از بلاها وارد می شود، انعکاس کارهای نادرست و عصیان خود ماست: «ما أصابکم من مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتِ أَيْدِيكُمْ» (شوری / ۳۰):

ای تو سبحان، پاک از ظلم و ستم	کی دهی بی جرم، جان را درد و غم
من مُعِين می ندانم جرم را	لیک هم جرمی بیاید گُرم را
	(مولوی، ۱۳۶۰: ۹۲/۵-۳۹۹۱)

گفت: شاه ما همه صدق و وفاست	آن چه بر ما می رسد، آن هم زماست
	(همان، ۶۰۴/۶)

آتشی زد، شب به کشت دیگران	باد آتش را به کشت او بران
	(همان، ۲۵۱۱/۲)

این جهان کوه است و گُفت و گوی تو	از صَدَا هم باز آید سوی تو
	(همان، ۲۱۸۸/۳)

از جنبه دیگر، مهم ترین اثر گرفتاری‌ها و مصیبت‌ها، این است که مقدمه وجود سعادت و موفقیت و خوشبختی‌ها هستند. مولوی تلازم قطعی بین تحمل رنج و نیل به سعادت را این گونه بیان می کند:

بعد نومیدی بسی او میدهاست	از پس ظلمت بسی خورشیدهاست
	(همان، ۲۹۲۵/۳)

یعنی، سپیدی‌ها و انوار از تاریکی‌ها، زاییده می شوند:

زندگی در مردن و در محنت است	آب حیوان در درون ظلمت است
	(همان، ۴۸۳۰/۶)

این ویژگی آدمی است که سختی‌ها و رنج‌ها، مقدمه کمال و پیشرفت‌های اوست؛ ضربه‌ها، جمادات

را نابود می کند و از قدرت آنان می کاهد؛ ولی موجود زنده را تحریک می کند و نیرومند می سازد:
بس زیادت‌ها درون نقص‌هاست (۳۸۷۱/۱)

بر فحوای شریفهٔ «و لنبلوکم بشیءٍ من الخوف و...» (بقره / ۱۵۵) خداوند تعالی، مشکلات رنج و درد و ترس و گرسنگی و... را بر انسان‌ها حکمفرما نموده است تا نقد جان آن‌ها ظاهر شود و به تکامل و فعلیت برسند؛ البته برای کسانی که مقاومت کنند، آثار نیکی به وجود می آورد:

حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد	بر تن ما می نهد ای شیرمرد
خوف و جوع و نقص اموال و بدن	جمله بهر نقد جان ظاهر شدن
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/۲۹۶۴-۲۹۶۳)	

از جمله سودهای ابتلائات این است که محکی به دست انسان می آید که با آن می توان حق را از باطل تمییز داد تا به نجات و حقیقت نایل آمد:

چون که حق و باطلی آمیختند	نقد و قلب اندر خُرمدان ریختند
پس محک می بایش بگزیده‌ای	در حقایق امتحان‌ها دیده‌ای
تا شود فاروق این تزویرها	تا بود دستور این تدبیرها
(همان، ۲/۲۹۶۶)	

تن آسانی و راحتی، نمی تواند استعدادهای نهفتهٔ انسان را به فعلیت برساند؛ یعنی، تکاپو در ناهمواری‌ها و مشکلات، می تواند تشنگی حقیقی آدمی را آشکار سازد:

رو بدین بالا و پستی‌ها بدو	تا شوی تشنه و حرارت را گرو
آب کم جو، تشنگی آور به دست	تا بجوشد آب از بالا و پست
(همان، ۳/۳۲۱۴)	
(همان، ۳/۳۲۱۲)	

از این روست که وقتی خداوند نسبت به بنده‌ای لطف ویژه‌ای دارد، او را گرفتار سختی‌ها می کند. جملهٔ معروف «البلاءُ للولاء» مبین همین اصل است؛ چون بلاها موجب پختگی و تکامل آنان می شود و به خلوص می رسند:

دوست همچو زر، بلا چون آتش است	زرّ خالص در دل آتش خوش است
(همان، ۲/۱۴۶۱)	

در واقع، بلا برای دوستان خدا لطفی ست که سیمای قهر دارد؛ آن چنان که نعمت‌ها و عافیت‌ها، برای گمراهان و کسانی که مورد بی‌مهری پروردگار قرار می‌گیرند، ممکن است، عذابی باشد بصورت نعمت و قهری در لباس لطف:

قهر را از لطف داند هر کسی	خواه دانا، خواه نادان یا خسی
لیک لطفی قهر در پنهان شده	یا که قهری در دل لطف آمده
کم کسی داند مگر ربانی	کش بود در دل محک جانایی
باقیان زین دو گمانی می‌برند	سوی لانه خود به یک پر می‌برند

(همان، ۱۵۰۶/۳)

چنان که خداوند تعالی، قهر را در لباس لطف برای فرعون نمود؛ زیرا به سبب طغیانگری، مطرود در گاه حق بود:

داد مر فرعون را صد ملک و مال	تا بکرد او دعوی عز و جلال
در همه عمرش ندید او دردسر	تا نالد سوی حق آن بدگهر
داد او را جمله ملک این جهان	حق ندادش درد و رنج و اندوهان

(همان، ۲۰۰/۳)

شاید، همچون صیقلی است که به آهن و فولاد می‌دهند؛ هر چه بیش‌تر باروان آدمی تماس گیرد، او را فعال‌تر و برنده‌تر می‌کند. اکسیر حیات دو چیز است: عشق و آن دیگر بلا؛ این دو نبوغ می‌آفرینند و از مواد بی‌فروغ و افسرده گوهرهایی تابناک و درخشان به وجود می‌آورند:

در محاق ار ماه نو گردد دوتا	نی در آخر بدر گردد بر سما؟
گرچه دُر دانه به هاون کوفتند	نور چشم و دل شد و بیند بلند

(همان، ۳۱۷۶/۱)

در جای دیگر برای تفهیم این حقیقت، حالت حیوانی را نقل می‌کند که هر چه او را بزنند، فربه‌تر می‌گردد:

هست حیوانی که نامش اشغر است	کو به زخم چوب، زفت و لَمُتر است
تا که چوبش می‌زنی به می‌شود	او ز زخم چوب فربه می‌شود
نفس مومن اشغری آمد یقین	کو به زخم رنج زفت است و سمین
زین سبب بر انبیا رنج و شکست	از همه خلق جهان افزونتر است

تا ز جان‌ها جانشان شد زفت‌تر که ندیدند آن بلا قوم دگر
(مولوی، ۱۳۶۰: ۹۷/۴)

جفاها و رنج‌ها اعم از اخلاقی و کیهانی برای از بین بردن اوصاف بد آدمیان، موثرند:

بنده می‌نالد به حق از درد و نیش صد شکایت می‌کند از رنج خویش
(همان، ۹۱/۴)

من عجب دارم ز جویای صفا کو رَمَد در وقت صیقل از جفا
آن جفا با تو نباشد ای پسر بلکه با وصف بدی، اندر تو در...
(همان، ۴۰۰۸/۴)

خردمندان در اثر درد و رنج و نامرادی، به قهاری حق و مقهوری خود پی می‌برند:

عاقلان از بی‌مرادی‌های خویش با خبر گشتند از مولای خویش
(همان، ۴۴۶۶/۳)

لذا بی‌مرادی‌ها و ناکامی‌ها، انسان را به یاد حق می‌افکنند و از عصیان باز می‌دارند تا به بهشت رهبری کنند:

بی‌مرادی شد قلاووز بهشت خُفَّت الجَنَّةُ شنو ای خوش سرشت
(همان، ۴۴۶۷/۳)

رنج‌ها و بیماری‌ها به سبب آن آدمی را از خواب غفلت می‌رهانند، موجب کاستی در عقوبت می‌شوند:

ای خجسته رنج و بیماری و تب ای مبارک درد و بیداری شب
نک مرا در پیری از لطف و کرم حق چنین رنجوری داد و سَقَم
نا نخسپم جمله شب چون گاومیش دردها بخشید حق از لطف خویش
زین شکست، آن رحم شاهان جوش کرد دوزخ از تهدید من خاموش کرد
(همان، ۲۲۵۶/۲)

بیچارگی و درماندگی‌هاست که انسان را خاضع و سپاسگزار می‌کند:

شکر کی روید ز املاک و نَعَم شکر می‌روید ز بِلوی و سَقَم
(همان، ۱۳/۳-۳۰۱۲)

کریمه «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ، لَبَعَا فِي الْأَرْضِ» (شوری / ۲۷)، بر این معنی دلالت می کند که شکر از رنج و بلوا حاصل می شود؛ چه، این امور شکننده نفس اماره هستند و انسان را به حق تعالی نزدیک می کنند.

رنج و مشکلات و حتی الطاف و نعمت ها برای آزمایش انسان هاست تا بد و خوب از یکدیگر تمیز داده شوند: «وَلْتَبْلُوْنَكُمْ حَتَّى تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِيْنَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِيْنَ» (محمد/۳۱) و نبلوكم بالشر و الخير فتنه (انبیاء/۳۵).

امتحان های زمستان و خزان	تاب تابستان، بهار همچو جان
بادهها و ابرها و برق ها	تا پدید آرد عوارض، فرق ها
	(همان، ۵۲/۲-۲۹۵۱)

از این نکته نباید غفلت ورزید که مصائب، وقتی نعمت هستند که انسان با صبر و استقامت در برابر دشواری آن ها، روح خود را کمال بخشد؛ اما اگر انسان در سختی ها فرار را انتخاب کند و ناله و شکوه سر دهد، برایش واقعاً بلاست:

همچو آب نیل آمد این بلا	سعد را آب است و خون بر اشقیا
	(همان، ۲۹۸۷/۴)

عشق به حق، راه حل نهایی مشکلات اعم از کلامی و غیر آن تنها عشق است که می تواند مشکلات و از جمله معضلات کلامی و فلسفی همچون شرور را حل کند؛ چون عاشق، همه چیز معشوق را نیکو می داند و در وجود او استحاله می یابد، دیگر دوگانگی وجود ندارد که بخواهد از نظام خلقت ایراد بگیرد؛ چه، گیاه بدبینی در خاک دوگانگی می روید:

عشق برّد بحث را ای جان و بس	کو ز گفت و گو شود فریاد رس
پوز بند و سوسه عشق است و بس	ورنه کی وسواس را بسته است کس؟
	(مولوی، ۱۳۶۰: ۳۲۳۰/۵ و ۳۲۴۰)

لب ببندد سخت او از خیر و شر	تا نباید کز دهان افتد گهر
غیر این معقولها، معقولها	یابی اندر عشق با فرّ و بها
	(همان، ۳۲۳۵/۵)

بدین سبب، اگر انسان عاشق نباشد، به یوسف (ع) هم ایراد می گیرد و ممکن است در چشم او

منفور جلوه کند:

یوسف اندر چشم اخوان چون ستور هم وی اندر چشم یعقوبی چو حور
(همان، ۶۰۹/۲)

منگر از چشم خودت آن خوب را بین به چشم طالبان مطلوب را
(همان، ۷۵/۴)

و این جاست که راه عارفان از اهل کلام و فلسفه متمایز می‌گردد.

تأثیر نظامات اجتماعی در ایجاد شرور

باید دانست شروری نیز هستند که سبب آن ممکن است، نظام اجتماعی خاصی باشد؛ مانند: تقسیم ناعادلانه ثروت یا امکانات اجتماعی و بیدادگری حاکمان. این موارد خارج از امور تکوینی است و از نظر عقل گرایان به خالق جهان نسبت داده نمی‌شود. این نکته در بیان سنایی و مولوی چندان نمودی ندارد؛ زیرا آنان بیشتر درون بین بودند و تحلیلشان مبتنی بر روان‌شناختی بود و حقیقتاً آدمیان را بصورت موجودی اجتماعی دیدن جزء بیش‌های کاملاً جدید است و اصولاً در ادبیات سنتی ما چنین چیزی کمتر دیده می‌شود.

عوض

همان گونه که گفته شد، وجود درد و رنج در جهان، از لحاظ عدل الهی پرسش‌هایی پیش می‌آورد که اهل عدل (امامیه و معتزله) و موافقان ایشان باید به آن پاسخ بگویند. در مبحث گذشته تا حدودی بطور کلی به این پرسش‌ها جواب داده شد؛ در تکمیل آن بحث، این نکته در خور توجه است که بلاها و رنج‌های ابتدایی (نه مجازاتی) دارای «عوض» و منفعت سرشاری هستند که خداوند تعالی به رنج دیدگان، عطا می‌کند. به عبارتی عوض نفع استحقاق یافته‌ای است که مستلزم افتخار و ستایش نیست. اگر انسان استحقاق آن نفع را نداشته باشد و خداوند عطا کند، تفضل نامیده می‌شود و اگر استحقاق داشته باشد، مانند: نفع در برابر رنج‌هایی که انسان در راه اطاعت پروردگار تحمل کرده است، «ثواب» نام می‌گیرد که همراه تعظیم و بزرگداشت برای مجاهد است؛ بنابراین، هیچ کدام از این دو «عوض» نیست. اکنون، بینیم مولوی در این باره چگونه اندیشیده است. او می‌گوید: همیشه این امیدواری هست که

بعد از هر ضربه از حوادث روزگار، چند برابر عوض و جبران، از جانب حق می رسد؛ همان طور که گرد ران با گردن همراه است:

منتظر می باش خلعت بعد آن	مر تو را هر زخم کاید ز آسمان
گرد ران با گردن آمد ای امین	آن قفا دیدی، صفا را هم بیین
پس نبخشد تاج و تخت مستند	کو نه آن شاه است کت سیلی زند
ز آن بلا سرهای خود افراشتند	آن قفاها که انبیا برداشتند

(مولوی، ۱۳۶۰: ۱۶۴۴/۶)

پس رنجاندن حق اوست؛ زیرا به بهتر از رنج، جبران می نماید و قصد فعل خداوند، ایجاد وضع نیکوتر از قبل برای بنده خود است:

مر شکسته گشته را داند رفو	پس شکستن حق او باشد که او
هرچه را بفروخت، نیکوتر خرید	آنکه داند دوخت او داند درید
پس به یک ساعت کند معمورتر	خانه را ویران کند زیر و زیر

(همان، ۳۸۸۴/۱)

این سخن مولوی همچون اعتقاد متکلمان امامیه و معتزلی ست که می گویند: باید عوض بیش تر از رنج و صدمه وارد بر انسان باشد: (الحلی؛ ۱۳۷۰: ۱۱۵؛ عبدالجبار همدانی الاسدآبادی، ۱۹۶۵: ۴۸۵).

«بره ای بدهی، رمه بازت دهد» (مولوی، ۱۳۶۰: ۱۴۲۷/۶)

«او گیا برد و عوض آورد ورد» (همان، ۳۸۶۰/۱)

هم ز قعر چاه بگشاید دری	در شکست پای بخشد حق پری
-------------------------	-------------------------

(همان، ۴۸۱۱/۳)

از آن جا که اولیای حق به عوض و اعطای خداوند کمال یقین و اطمینان را دارند، مانند دیگران در برابر رنج ها اعتراض و اظهار نارضایتی نمی کنند:

هر چه بستاند فرستد «اعتیاض»	زین سبب نبود «ولی» را اعتراض
در میان ماتمی، سورت دهد	گر بسوزد باغت، انگورت دهد
کان غم ها را دل مستی دهد	آن شل بی دست را دستی دهد
چون «عوض» می آید از مقفود، زفت....	لانسلم و اعتراض از ما برفت
گر چراغت شد چه افغان می کنی؟!	بی چراغی چون دهد او روشنی

(همان، ۱۸۷۴/۳)

عوض رنج و بلا تنها نعمت مادی نیست؛ چه بسا خداوند تعالی، نعمت‌های معنوی بسیاری را به جبران آن رنج‌ها عطا می‌کند؛ مانند پروراندن خوی‌های نیک در وجود انسان؛ آن گونه که به پیامبران (ع)، صفات نیک، بخشیده است:

می خرد از مالت انبانی نجس	می دهد نور ضمیری مقتبس
می ستاند این یخ جسم فنا	می دهد ملکی برون از وهم ما
	(همان، ۸۸۱/۶-۸۸۰)
خوی با او کن که خو را آفرید	خوی‌ها انبیا را پرورید
«بره ای بدهی رمه بازت دهد»	پرورنده هر صفت خود رب بود
	(همان، ۲۷/۶-۱۴۲۶)

نکته دیگر آن که امامیه و معتزله هر دو بر آنند که آن کس که قربانی رنج و بلائی ابتدایی شده باشد، باید عوض آن را بگیرد؛ امامیه، این عوض را به بخشندگی و کرم خدا ارتباط می‌دهند؛ (مفید؛ ۹۰-۸۹) در صورتی که معتزله این عوض دادن را نتیجه‌ی عدل خدا می‌دانند. (عبدالجبار همدانی الاسدآبادی، ۱۹۶۵: ۴۸۵) در این باره دید مولوی به نظر آن دسته از امامیه که عوض را به جود خدا نسبت می‌دهند، نزدیک تر است:

گفت: صبری کن بر این رنج و حرّض	صابران را «فضل حق» بخشد عوض
	(مولوی، ۱۳۶۰: ۴۸۳/۵)

همچنین ممکن است، عوض در دنیا داده شود یا در آخرت؛ در دنیا بودن عوض از بیت‌های گذشته مولوی بر می‌آید؛ برای تایید عوض اخروی نیز به ذکر داستانی از مثنوی می‌پردازیم:

آن زنی هر سال زاییدی پسر	بیش از شش مه نبودی عمرور...
بیست فرزند این چنین در گور رفت	آتشی در جانشان افتاد تفت
تا شبی بنمود او را جنتی	باقی، سبزی، خوشی، بی ضمتی...
حاصل، آن زن دید آن را، مست شد	ز آن تجلی آن ضعیف از دست شد
دید در قصری نبشته نام خویش	آن خود دانستش آن محبوب کیش
بعد از آن گفتند کین نعمت وراست	کو به جان بازی به جز صادق نخاست
خدمت بسیار می بایست کرد	مر تو را تا برخوری زین چاشت خورد
چون تو کاهل بودی اندر التجا	این مصیبت‌ها عوض دادت خدا

گفت یارب تا به صد سال و فزون
اندر آن باغ او چو آمد پیش پیش
این چنینم ده، بریز از من تو خون
دید در وی جمله فرزندان خویش
بی دو چشم غیب، کس مردم نشد
گفت: از من گم شد، از تو گم نشد
(همان، ۳۴۰۱/۳)

همچنین از این ابیات، شاید بتوان استنباط نمود که مولوی مانند شیخ مفید، بر آن است که خدا به بهترین مصلحت بندگانش عمل می‌کند؛ یعنی دربارهٔ عوض، نظرش این است: هنگامی که خدا بنده‌اش را گرفتار رنج و درد می‌کند، بدان سبب است که برای رسیدن به نفعی که می‌خواهد به آن بنده برسد، راهی جز مبتلا شدن به این رنج نیست. سخن شیخ مفید چنین است:

«من می‌گویم که اگر رنج و شادی در لطف کردن نسبت به مکلفان و مراعات مصالح آن‌ها فایدهٔ یکسان می‌داشتند، از خدای حکیم سبحانه و تعالی شایسته نبود که به جای ایجاد خوشی برای بندگان آنان را گرفتار رنج کند؛ چه در آن صورت خدا دلیلی برای دادن آن رنج جز عوضی که در برابر آن می‌داد، نداشت؛ ولی خدای قدیم سبحانه و تعالی قادر است بر این که از راه تفضّل مثل آن عوض ببخشد. علاوه بر این، شایسته‌تر برای بخشندگی و رحمت وی آن است که به جای درد، عوضی ارزانی دارد که شریف‌تر از آن است؛ نه این که دردی بدهد که سودی برابر با آن دارد، این مذهب عدّهٔ زیادی از اهل عدل است. گروهی از ایشان و نیز همهٔ مجبّره با این مذهب مخالفند» (مفید: ۹۰-۸۹).

آن چنان که دیده شد در اندیشهٔ مولوی دربارهٔ عوض، ردّپایی از عقیده اشعری نیست و او همگام با امامیه و معتزله معتقد به عوض الهی است؛ اما ظاهراً با این نکته که بر خداوند عوض واجب باشد و یا بنده استحقاق آن را داشته باشد، با نظر اخیر (معتزله و امامیه)، توافق کامل ندارد.

ارزیابی اندیشهٔ مولانا

اکنون جای این پرسش است که آیا مولانا در پاسخگویی به مسألهٔ شرور موفق بوده است؟ ممکن است این پاسخ برای دینمداران قانع‌کننده باشد؛ ولی ممکن است، اشخاصی که وجود شرور را با وجود خدایی خیرخواه و عادل ناسازگار می‌دانند، همچنان قانع نشوند. در پاسخ این اشکال می‌توان گفت: اولاً این شرور نسبی‌اند و دیگر اینکه در نهایت به سود انسان هستند و به صیقلی شدن روح می‌انجامند. پس هر چند شرور تَلْخی به نظر می‌آیند، لازمهٔ تحقق جوهرهٔ انسانیت هستند. خداوند خود

این امور را آفریده تا هم چیره دستی خود را نشان دهد و هم روح ما را پرورش دهد؛ پس شرور کاملاً معنادار هستند. ضمن اینکه عوض الهی نیز تسلی بخش دل رنج‌دیدگان است؛ اما مخالفان این نظریه می‌گویند، به دلیل وجود شرور متعدد به این نتیجه رسیده‌اند که خدایی وجود ندارد و به همین دلیل در میان دریای طوفانی شرور سرگردانیم و راهی برای بیرون شدن نداریم. اینان برای توجیه شرور معنایی نمی‌یابند؛ اما مولانا از معناداری هستی شروع می‌کند و می‌کوشد برای بخش ظاهراً بی‌معنای هستی؛ یعنی شرور معنایی ارائه کند و آن را به خداوند احاله دهد. حال آنکه برخی مخالفان از بی‌معنایی بخشی از هستی؛ یعنی شرور می‌خواهند بی‌معنایی کل هستی را نتیجه بگیرند و نهایتاً معضل شر را حل ناشده رها می‌کنند؛ زیرا با نفی خدا شر از بین نمی‌رود؛ بلکه معنای خود را از دست می‌دهد و به امری عبث تبدیل می‌شود؛ بدین ترتیب دیدگاه مولانا پذیرفتنی‌تر است.

اگر هم تحلیل مولانا را نپذیریم، دست کم این دو دیدگاه از نظر معرفتی هم سنگ هستند؛ زیرا در نهایت، مخالفان نمی‌توانند نبود خدا را از طریق شرور منطقاً اثبات کنند. حال ماییم و دو نظریه که از لحاظ معرفتی یکسانند و هر دو به یک اندازه ضعیف یا نیرومندند. با این تفاوت که یکی از آن‌ها راه به پوچی و بی‌معنایی می‌برد و دیگری می‌کوشد، برای بخش ناخوشایند زندگی، معنایی - هرچند از نظر مخالفان ناپذیرفتنی - ارائه کند. به نظر می‌رسد که حداقل امتیاز دیدگاه مولانا آن است که از نظر بهداشت روانی برای ما بهتر است؛ زیرا اگر قرار باشد، میان دو نظرگاه دست به انتخاب بزنیم، یکی نظرگاهی که ما را بازپخته شرور بی‌معنا و اهریمنی می‌داند و دوم دیدگاهی که حتی شرور را در خدمت رشد و تعالی انسان معرفی می‌کند؛ مورد اخیر سلامت و بهداشت روان ما را بهتر تأمین می‌کند؛ افزون بر آن، با خرد ما نیز سازگارتر است و گویای حسن انتخاب ماست. از این رو اگر به فرض هم از نظر معرفت‌شناختی به نتیجه قانع کننده‌ای نرسیدیم و نتوانستیم دیدگاهی را بر دیگری ترجیح دهیم، با توجه به معیارهای عملی می‌توانیم نظرگاه مولانا را ترجیح دهیم.

بدین ترتیب، مولانا می‌آموزد که همه رنج‌ها و شرور در جهت تعالی انسان عمل می‌کنند؛ در مواردی صحت این مدعا را باسانی می‌بینیم و در مواردی هم که نمی‌توانیم براحتی برای شرور معنایی دریابیم، می‌توانیم آن را در متن کلی‌تری قرار دهیم و با اعتماد به خدای علیم و حکیم آن‌ها را نیز با معنا و سازنده بدانیم.

ضمن آنکه با اعتقاد به عوض الهی، دیگر چیزی جنبه شر نخواهد داشت؛ بنابراین از دید مولوی همه

چیز خیر است و اگر شری دیده می شود از نقص دیدگاه انسان هاست که باید به اصلاح آن پردازند. این آموزه برای دنیایی که دستخوش پوچی و بحران بی معنایی شده است، بسیار ارزنده و کارساز است. سخن کوتاه، مولانا نالانی و بی‌تحملی انسان در مقابل شدايد و شرور را نتیجه نادانی اسرار می‌داند:

از حجامت کودکان گریند زار که نمی دانند ایشان سر کار
مرد، خود زر می دهد حجام را می نوازد نیش خون آشام را
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲۳۴۵/۵)

البته این‌ها توجهات عقلانی است؛ والا از منظر عاشقانه اصولاً چنین چون و چراهایی پیش نمی‌آید؛ زیرا عاشق همه چیز معشوق را می‌خواهد و خیر و شر و غم و شادی برایش تفاوتی ندارد:

عاشقم بر لطف و بر قهرش به جد بوالعجب من عاشق این هر دو ضد
(همان، ۳۶۹۹/۱)

دیدگاه سنایی درباره شرور

حکیم سنایی از جمله شخصیت‌هایی است که از نظر مولانا اهمیت ویژه‌ای دارد و از محبت و ارادت‌ی که به وی دارد، معلوم می‌شود که بیش از هر شاعر دیگری در مثنوی تاثیر دارد. مولانا از حکیم سنایی با عنوان‌هایی مانند حکیم غزنوی، حکیم کامیار و حکیم برده‌ای یا پرده‌ای، حکیم غیب و فخرالعارفین، یاد می‌کند و غیر از اخذ بعضی قصه‌ها و شرح بعضی از اشعارش، تعدادی از مضامین کلام وی نیز ظاهراً بدون توجه در سخن مولانا انعکاس دارد و این جمله، نشان انس و الفت مستمر جلال‌الدین محمد با دیوان و مثنویات اوست. بنابراین، ارتباط فکر و تعلیم مولانا با آنچه از سنایی اخذ و نقل می‌کند، نکته‌ای است که بدون توجه بدان ارزیابی مثنوی دشوار خواهد بود. (زرین کوب؛ ۱۳۶۸: ۲۵۲/۱) در باب شرور و ناملایمات نیز میان آراء مولانا و سنایی پیوندی معنادار هست که مقایسه و بررسی آن خالی از لطف و فایده نیست.

اما آنچه سنایی در این باب در حدیقه الحقیقه آورده مبین تشابه آرا میان آن دو است؛ با این تفاوت که نکته یابی‌های مولانا، همان گونه که دیده شد، بسیار متنوع‌تر از سنایی و به طریق اطناب مطالب است؛ در حالی که سنایی در محدوده‌ای خاص بدون آن که در استدلال آوری چندان اصرار ورزد، مطالبی در کم و کیف شرور آورده است که از تکرار هم خالی نیست. هر دو جمله‌های خبری و ارشادی و گاهی امری به کار می‌برند و گاهی از بالا و ساحت خدایی مسأله را می‌نگرند و گاهی از

پایین و ساحت انسانی و به هر حال، سعی در قانع نمودن انسان و تفهیم مطلب به او دارند. با این تفاوت که سنایی، هر طور شده می‌خواهد، آدمی را وادار به تسلیم کند، چه مطلب را بفهمد یا نفهمد، چون علم را از آن خدا می‌داند که انسان چندان بهره‌ای از آن ندارد (مولوی، ۱۳۶۰: ۲۵۹۷/۶).

خواه اومید گیر و خواهی بی‌م	هیچ بر هرزه نافرید حکیم
عالم است او به هر چه کرد و کند	تو ندانی بدانست درد کند
به ز تسلیم نیست در علمش	تا بدانی حکیمی و حلمش
در جهان آنچه رفت و آنچه آید	و آنچه هست آن چنان همی باید
تو مگو هیچ در میانه فضول	رانده او به دیده کن تو قبول
	(سنایی، ۱۳۵۹: ۸۳)

سنایی، نخست دلایل ساده خود را می‌آورد که هر چه در عالم وجود دارد، خیر محض است و شرّ عاریتی و خداوند در ایجاد هستی قصد نیک و نیت خیر داشته است و اگر بدی و شری دیده می‌شود. از دیدگاه انسان‌هاست که این گونه به نظر می‌آیند؛ چون ملایم طبع او نیستند، شرّ قلمداد می‌شوند و گرنه خداوند به هر موجود آنچه لازمه اوست، امکانات داده و مصلحت او را رعایت نموده؛ منتها گاهی تراحم و تضاد پیش می‌آید که از قوانین لازم این جهان و تکامل آن است و به همین سبب ما لقب خیر و شر برای امور می‌گذاریم؛ اما آنچه قصد و اراده پروردگار بوده خیر و عطای محض است (مولوی، ۱۳۶۰: ۶۵/۴، ۳۹۹۱/۵ و ۴۱۳/۶).

هر چه هست از بلا و عافیتی	خیر محض است و شر عاریتی
بد بجز جلف و بی ادب نکند	که نکوکار هیچ بد نکند
سوی تو نام زشت و نام نکوست	ورنه محض عطاست هر چه ازوست
بد ازو در وجود خود نیاید	که خدا را بد از کجا شایید؟
آن که آرد جهان به کن فیکون	چون کند بد به خلق عالم چون؟
خیر و شر نیست در جهان سخن	لقب خیر و شر به توست و به من
آن زمان که ایزد آفرید آفاق	هیچ بد نافرید بر اطلاق
	(سنایی، ۱۳۵۹: ۸۶)

و نسبت امور را هم مانند مثالی که مولانا از او (سنایی) به وام گرفته است، به وجود زهر در مار، این

چنین بیان می‌کند: (مولوی، ۱۳۶۰: ۶۵/۴)

مرگ این را هلاک و آن را برگ زهر آن را غذا و این را مرگ

(سنایی، ۱۳۵۹: ۸۷)

بعد هم می گوید: آدمی هیچ چاره‌ای جز رضا و تسلیم در برابر حکم حق ندارد و هر کس به این حکم و تقدیر راضی نشود ابله است:

بنده را کردگار به شرط می گذارد به جمله کار به شرط...

تو به حکم خدای راضی شو

تا تو را از قضای برهاند

ور نه بخروش و پیش قاضی شو

ابله آن کس که این چنین ماند
(همان، ۸۶)

این بدان سبب است که سنایی، همهٔ امور هستی را حکیمانه و منصفانه می‌داند و همان طور که گفته شد، وجود اضداد را هم می‌پذیرد، که مولانا نیز مانند او آن را هم لازمهٔ عالم قلمداد می‌کند. ضمن آن که معتقدند: (مولوی، ۱۳۶۰: ۲۹۱/۳ و ۷۷/۳ - ۴۰۷۶ و ۳۲۷۳-۷۴/۲) اگر این شرور عاریتی و نسبی در جهان وجود دارند، راه مقابله و چارهٔ آن‌ها نیز هست:

همه را از طریق حکمت و داد

پیل را پشه گر بدرد پوست

کوه اگر پر ز مار شد مشکوه

درد در عالم اگر فراوان است

آنچه بایست بیش از آن همه داد

گو بران، گوش پشه ران با اوست...

سنگ و تریاق هست هم در کوه...

هر یکی را هزار درمان است

(سنایی، ۱۳۵۹: ۸۵)

پس اگر درست بنگریم، هر چیزی مناسب وجود خود آفریده شده و اگر نقصی دیده می‌شود، از نقصان علم ما و ایرادی ابلهانه و غیر عالمانه به دستگاه خیر آفرین آن پیروز طریق آموز است:

ابلهی دید اشتری به چــــرا

گفت اشتر اندر این پیکار

در کژی ام مکن به نقش نگاه

نقشم از مصلحت چنان آمد

تو فضول از میانه بیرون بر

گفت نقشت همه کزست چــــرا؟

عیب نقاش می کنی هـش دار

تو ز من راه راست رفتن خواه

از کژی راستی کمان آمد

گوش خر در خور است با سر خر
(همان، ۸۳)

این شعری است که مولانا نیز به تضمین آورده: (مولوی، ۱۳۶۰: ۲۷۷۳/۳)

او در حدیقه مکرر این مفهوم را می‌آورد و پیوسته گوشزد می‌کند که در بلاها و شرور راز و مصلحت و حکمتی هست و به صدق «عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم» (بقره / ۲۱۶) چه بسا مشکلات و دردها مایه خیر و خوبی برای آدمی باشند:

داند آن کس که خرده دان باشد	کانچه او کرد خیرت آن باشد
نام نیکو و زشت از من و توست	کار ایزد نکو بود بدرست...
هرچه در خلق سوزی و سازی است	اندر آن مر خدای را رازی است
ای بسا شیر کان تو را آهوست	وی بسا درد کان تو را داروست

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۶۲)

نه تنها باید راضی بود که باید در بروز مشکلات و سختی‌ها شکر گزاری نیز نمود؛ زیرا عدم خشنودی در برابر قضای الهی نشانه فرومایگی و گمراهی و نادانی است:

پیش دیوان حکم او جز مرد	شکر سیلی حق که داند کرد؟
که کند با قضای او آهی	جز فرومایه ای و گمراهی
آه تو با قضای او باد است	با قضایش دل تو ناشاد است
با قضا مر تو را چو نیست رضا	نشناسی خدای را به خدای

(همان، ۱۶۲)

گرچه مولانا نیز چنین رضایتمندی از روی ناچاری را گاهی ابراز می‌دارد:

ای رفیقان راه‌ها را بست یار	آهوی لنگیم و او شیر شکار
جز که تسلیم و رضا کو چاره ای	در کف شیر نری خونخواره ای

(مولوی، ۱۳۶۰: ۷/۶-۵۷۶)

اما دو راه را نیز مطرح می‌کند که آدمی را از بن بست نجات دهد؛ یکی راه تسکین دهنده‌ای است، برای دردمندان از شرور که چندان با عشق و عرفان مأنوس نیستند؛ ولی مایه‌ای از تدبیر دارند و آن همان طور که گفته شد، راه متکلمان؛ یعنی قاعده کلامی عوض است؛ در حالی که سنایی اشاره‌ای به عوض الهی ننموده، صرفاً لزوم رضا به قضای الهی و لطف دانستن وجود بلاها را گوشزد نموده است. و دیگری راه عاشقی است. در این که عشق خون آلود است و عاشق باید رند بلاکش باشد، سنایی و مولوی (غزل ۱۹۰۴ و غزل ۶۹۱۴) همداستانند و به صدق «البلاء للولاء» بلاها و شرور هدیه‌ای جانب

معشوق برای عاشقند؛ این نکته در خور توجهی است که راه متکلم و فیلسوف را از عارف جدا می کند:

سیلی ای کز دو دست دوست خوری	همچون بادام بی دو پوست خوری
گردنانی که با خدای خوشنند	حکم را بختیان بار کشنند
چون چراغند اگر چه در بندند	زان که جان می کنند و می خندند...
حکم تقدیر او بلا نبود	هر چه آید به جز عطا نبود

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۶۳)

پس آن که ادعای دوستی و عاشقی می کند، می بایست به استقبال بلاها و مشکلات برود؛ زیرا غیرت حق اجازه نمی دهد، چیز دیگری جز او وارد حریم دل عاشق گردد:

وان که دعوی دوستی ما کرد	از تن و جان او بر آرم گرد
هیچ اگر بنگرد سوی اغیار	زنده او را بر آورم بر دار
دانی از بهر چیست رنج و عنا	زان که الله اغیر مئا

(همان، ۱۷۸)

به همین سبب است که آشنایان و محرمان راز، در برابر تیر تقدیر و حکم سود و زیان او چون و چرا نمی کنند و حظّ خود را در وجود معشوق، فانی نموده اند تا به لذّت واقعی ایمان برسند (مولوی، ۱۳۶۰: ۳۲۳۲/۵).

آن که دل های آشنا دارند	دل ز چون و چرا جدا دارند
پیش آسیب تیر احکامش	همچو صیدند مانده در دامش
که نبشتست بر تو سود و زیان	امر قل لن یصیینا بر خوان...
حکم حق چون سوی تو کرد نگاه	هان و هان زود بسته کن ره آه...
بی تو بر درگهش تو حاضر شو	چشم بر دوز و پس تو ناظر شو
یک سو انداز حظّ خود ز میان	تا بیابی تو لذت ایمان

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۶۸)

همان گونه که دیده می شود، هر دو فرزانه، آفرینش خداوند حکیم را بسیار نیکو می دانند و عیبها و نقایص و شرور را نسبی و عاریتی می شمارند که به خلاق مربوطند نه به خالق دانا؛ زیرا تشریف او بر بالای کس کوتاه نیست و هر چه هست از قامت ناساز بی اندام ماست. البته شک نیست که هم سنایی و هم مولانا و همفکران آنها این شیوه اندیشیدن را از فرهنگ اسلامی به دست آورده اند؛ اما جالب آن

است که این طرز نگرش در اندیشه همه خدا اندیشان وجود دارد، به گونه‌ای که ریشه این خوش بینی را در نظر فیلسوفان نخست یونان هم می‌توان دید. هراکلیتوس، فیلسوف یونانی فکر می‌کرد که ما فقط اضداد را می‌بینیم؛ خیر و شر؛ ولی خداوند هماهنگی را می‌بیند. بطوری که برای او همه چیزها در ارتباط با هماهنگی در جای درست خود قرار گرفته‌اند و همه بخش‌هایی از یک کل هستند. انسان می‌باید سعی نماید که هماهنگی در جهان را بفهمد و در این دایره طوری قرار گیرد که اندیشه و رفتارش با اصل حاکم بر تمامی جهان هماهنگ باشد (فراست؛ ۱۳۸۵: ۱۲۱). این فیلسوفان آن چنان مسحور عقیده هماهنگی بودند که حتی شر را نیز خیلی بد نمی‌دانستند. از نظر آن‌ها شر فقط یک منظر متفاوتی بود؛ صوتی بود که در هماهنگی کلی وجود داشت و بدین ترتیب، واقعاً شر نبود؛ بلکه نوعی دیگر از خیر و بخش لازمی در اندام «کل» به حساب می‌آمد. (همان، ۱۲۲) متفکران نخست مسیحیت نیز بر همین عقیده بودند. سنت اگوستین معتقد بود که خداوند، بتامی خیر و کمال است و هم اوست که جهان را از هیچ به وجود آورده. اگر چنین است، پس چگونه خداوند خیر، توانای مطلق، جهانی می‌آفریند که در آن شرّ و مصائب گوناگون موج می‌زند؟ برای حل این مشکل، اگوستین می‌آموزد که در جهان همه چیز خوب و خیر است؛ حتی آن چیزی که از نظر ما بد و شر است. جهان همچون یک تابلوی نقاشی است؛ برای زیباسازی تابلوی نقاشی، ایجاد سایه و لکه‌های تیره لازم است. اگر با این سایه‌ها و لکه‌ها خارج از متن تابلو، بتهایی نگاه کنیم، ممکن است زشت و ناهنجار به نظر برسند؛ ولی وقتی در کل تابلو به آن نگرسته می‌شود، می‌بینیم که وجود آن‌ها زیبایی کل تابلو را میسر ساخته است (همان، ۱۳۱)

فلاسفه مکتب مدرسی در قرون وسطی نیز به موضع اگوستین درباره خیر و شر اعتقاد داشتند. اعتقاد به خداوند «همه خیر» که آفریدگار همه چیزهاست، این متفکران را وا می‌داشت تا شر آشکارا به عنوان بخشی از تمامیت خیر تبیین کنند و بدین طریق شر را نیز نیک و خیر جلوه دهند (همان، ۱۳۰).

نتیجه

بلاها بر دو نوعند: فردی و اجتماعی یا محدود و مطلق؛ هر دو نسبت به زندگی انسان‌ها موافق حکمت است و از نظر اخروی، هم فوایدی دارند؛ از جمله: تکامل معنوی، بیداری از غفلت و کفاره گناهان و رسیدن به ترقی و تعالی. از نظر دنیایی نیز سودهایی دارند؛ مانند: فایده‌ای که برای کل نظام متصور

است، بدون در نظر گرفتن منافع فردی، و دیگر آن که مشکلات و سختی‌ها موجب کشف استعدادها و در نتیجه اصلاح زندگی مادی می‌شود. بنابراین، در توجیه شرور از دیدگاه مولانا و سنایی دنیا و آخرت را با یکدیگر باید در نظر داشت. البته باید توجه داشت بلاهایی که سبب آن نظام اجتماعی خاص است، مانند تقسیم ناعادلانه ثروت یا امکانات اجتماعی و بیدادگری حاکمان، خارج از امور تکوینی ست و به خالق جهان نسبت داده نمی‌شود. البته این نکته در بیان سنایی و مولوی نمودی ندارد؛ زیرا آنان بیشتر درون بین بودند. در ضمن، اگرچه مصائب تکوینی، موافق حکمت هستند، با مسؤولیت انسان برای تلاش در جلوگیری از وقوع آن‌ها یا مقابله با آن‌ها، منافاتی ندارند؛ زیرا خداوند تعالی آن‌ها را در آسمان‌ها و زمین است، مُسَخَّر انسان نموده است؛ پس انسان می‌تواند عوامل بیماری‌ها را کشف کند و در پیشگیری و درمان آن‌ها بکوشد و با روش‌هایی از وقوع زلزله و طوفان و سیل جلوگیری و یا با آن‌ها مقابله نماید. بنابراین، از دید حکیم سنایی و مولوی اغلب رنج‌ها چاره دارند، به شرط آن که در جست و جوی درمان آن‌ها تلاشی در خور، انجام پذیرد. اما تفاوت این دو فرزانه یکی در شیوه بیان مطلب است. مولانا بسیار مانوس و گسترده به موضوع پرداخته و سعی در تفهیم شرور و رنج‌ها دارد و سنایی بدون آن که خیلی با استدلال‌های کلامی و فلسفی درگیر شود، چاره‌ای جز رضا و تسلیم نمی‌بیند که البته توجه به علم و مصلحت و حکمت پروردگار هم دارد و دیگر آن که موضوع عوض را مطرح نکرده؛ در حالی که مولانا با بیان داستان‌های شیرین، عوض را راه دیگری برای تسکین درد مبتلایان و گرفتار شرور شمرده است. سرانجام این گونه به نظر می‌آید که در مجموع، اغلب دین‌مداران نسبت به آفرینش به دید حکمت و مصلحت می‌نگرند و از همه خوش بین تر عارفان دین محور هستند که از جمله آن‌ها سنایی است که اندکی پایین‌تر و مولانا که در اوج عشق و وحدت و بیشتر دیدگاهی عرفانی دارد تا کلامی؛ ولی اگر ناگزیر از تحلیل کلامی باشیم، با توجه به نظر مولانا در باب عوض که از نظر اشاعره معنایی ندارد، دیدگاهش با عقلگرایان امامیه نزدیک‌تر است؛ گرچه اهل اعتزال نیز از زمره عقلگرایان محسوبند، اینکه هر دو فرزانه به سبب افراط در عقل‌گرایی معتزله و یونان‌گرایی، آنان را در خور طعن دانسته‌اند، منعی است بر تطبیق کامل نظر سنایی و مولانا بر رای اهل اعتزال. در ضمن اندیشه سنایی و مولانا در تمجید عقل و گرایش آن‌ها به حسن و قبح عقلی نیز، دلیلی است بر عدم گرایش ایشان به مبانی اشعریت.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن سینا. (۱۳۶۰). *الاشارات و التنبیها*، تصحیح سید حسن مشکان، تهران: انتشارات فارابی.
- ۳- جعفری، محمد تقی. (۱۳۶۶). *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، تهران: انتشارات اسلامی.
- ۴- سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم. (۱۳۵۹). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵- ضیاء نور، فضل الله. (۱۳۶۹). *وحدت وجود*، تهران: زوار.
- ۶- عبدالجبار الهمدانی الاسد آبادی، قاضی ابی الحسن. (۱۹۶۵). *شرح الاصول الخمسه*، قاهره: ناشر عبدالکریم عثمان.
- ۷- علم الهدی، سید مرتضی. (۱۳۷۳ ق.). *امالی المرتضی*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: احیاء الکتب العربیه.
- ۸- غزالی طوسی، ابوحامد. (۱۹۳۹ م.). *احیاء علوم الدین*، مصر.
- ۹- ----- (۱۳۸۴ ق.). *الاقتصاد فی الاعتقاد، تقویم العادل العوا*، بیروت: دارالامانه.
- ۱۰- فراست، اس، ای. (۱۳۸۵). *درس‌های اساسی فلاسفه بزرگ*، ترجمه منوچهر شادان، تهران: انتشارات بهجت، چاپ اول.
- ۱۱- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۷). *شرح مثنوی شریف*، تهران: انتشارات زوار، چاپ چهارم.
- ۱۲- ملاصدرا شیرازی، محمد. (۱۹۸۱). *اسفار*، بیروت: دار احیاء تراث العربی.
- ۱۳- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۹). *فیه ما فیه*، تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- ۱۴- ----- (۱۳۶۰). *مثنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات مولی، جلد ۳.
- ۱۵- نصیر الدین طوسی. (۱۳۵۹ ش.). *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: اشارات.