

فصل‌نامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی
دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر
شماره پیاپی: بیست و ششم - زمستان ۱۳۹۴
از صفحه ۸۷ تا ۱۱۰

بررسی مفهوم نسبیت در مثنوی مولانا و تمثیل‌های مربوط به آن*

شکوه برادران

دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه آزاد اسلامی - واحد اراک - ایران

چکیده

ذهن نسبیت‌گرای مولانا، طبیعت و جریانات آن را در قالب تمثیل‌های زیبا و هنرمندانه با زبان شعر به تصویر می‌کشد. نسبیت در مثنوی به گونه‌ای است که بعضی معتقدند در مثنوی کثرت‌گرایی مطرح شده است. این دیدگاه مولانا در مثنوی با به کارگیری تصاویر، نمادها و مفاهیم متضاد و تمثیل‌ها و در نگاهی تأویلی بروز و ظهور پیدا کرده است. این پژوهش این موضوع را بررسی می‌کند که نسبیت در اندیشه‌ی این شاعر بزرگ و در اثر ارزشمند او (مثنوی) تأثیر به‌سزایی داشته است. در این پژوهش تلاش گردیده با روشی تحلیلی - استنادی و با مراجعه به کتب تحلیلی دست اول در این حوزه به واکاوی، برجسته کردن و بررسی ابعاد این نسبیت از راه گذر تضادهای مطرح شده بپردازد. در ابتدا مطلق بودن حقیقت و نسبی بودن راه رسیدن به آن و نسبی بودن امور براساس دیدگاه‌ها و احوال درونی بررسی شده و سپس تضادها و تمثیل‌های مرتبط و برجسته در مثنوی از جمله خیر و شر، ایمان و کفر، نیک و بد و ... و پدید آمدن نسبیت از دل این تضادها موضوع سخن قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: مثنوی، مولانا، نسبیت، تضاد، تمثیل، اندیشه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۷

پست الکترونیکی نویسنده مسؤول: Sh_baradaran91@yahoo.com

مقدمه

دریای بیکران و ژرف و عمیق معنای مثنوی به گونه‌ای است که هر چند از دیرباز تاکنون محققان و پژوهندگان حقیقت، در آن غوطه ور گشته‌اند و بسی در شاهوار صید کرده‌اند، ولی اگر سال‌ها بگذرد، هر کس بخواهد در آن دریا غوطه‌ور گردد، بی نصیب نمی‌ماند. زیرا در این دریای عظیم به تعداد تمامی افراد و اندیشه‌های طالب این معانی در و مروارید وجود دارد. چرا که مثنوی با بیان تمثیلی خود در حقیقت همچون آینه‌ای است که هر کس می‌تواند چهره و اندیشه‌ی خود را در آن ببیند و از ظن خود با آن یار شود.

اعتقاد به نسبیّت یا عدم نسبیّت از دیرباز در افکار، اندیشه‌ها و اعتقادات افراد وجود داشته است و کسانی چون سقراط، سوفسطائیان و افلاطون درباره‌ی آن اندیشیده‌اند. همان‌طور که داریوش کبیر متوجه نسبیّت فرهنگی در بین جوامع شده بود، نوع برخورد مردم جوامع مختلف با اجساد پدرانشان کنجکاوی او را برانگیخته است. وجود ضرب‌المثل‌هایی مثل: علف باید به دهان بزی شیرین باشد در محاورات عامیانه گواهی دیگر بر این مدعاست.

اما از آنجا که از نسبیّت و نسبی‌گرایی برداشت‌های مختلف می‌شود، این موضوع همواره موافقان و مخالفان بسیاری داشته است. و گروهی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم درباره‌ی آن‌ها اظهار نظر کرده‌اند. اعتقاد به نسبیّت در اموری چون اخلاق، خیر و شر، جبر و اختیار، حسن و قبح و ... می‌تواند تأثیر زیادی بر رفتار و برخورد انسان با زندگی و بینش او نسبت به دنیای اطرافش داشته باشد. و همین مورد اهمیت موضوع تمثیل را آشکار می‌سازد. اعتقاد مولانا به نسبیّت از همان آغاز مثنوی در نی نامه با بیت:

هر کسی از ظنّ خود شد یار من از درون من نجست اسرار من

(۶/۱)

بیان می‌شود و این موضوع در سراسر مثنوی به چشم می‌خورد. تأثیراتی که این اندیشه در روحیه و زندگی مولانا و دید باز او به جهان اطرافش داشته غیرقابل‌اندیشه در روحیه و زندگی مولانا و دید باز او به جهان اطرافش داشته غیرقابل انکار است.

مولانا وجود آمیزش اضداد و کشمکش بین آنها را در جهان آفرینش و در وجود انسان دریافته و وحدت و تعادل آنها را جهت رسیدن به کمال و تعالی لازم می‌داند. او در مثنوی پدیده اضداد را از دیدگاه انسانی به طور مستقیم یا در قالب حکایت‌ها و تمثیل‌ها به این شکل که این عالم محل اضداد است و عالم دیگر محل یکرنگی؛ اضداد در رابطه با انسان‌ها دارای نسبیت هستند.

معنی لغوی نسبیت

نسبیت: در لغت به معنای نسبی: نسبی به منسوب به نسبت، امور نسبی (لغت نامه دهخدا)

حقیقت مطلق است و راه‌های رسیدن به آن نسبی

جلال الدین مولانا با تمام گرایش نسبی‌گرایانه‌ای که دارد برخلاف افرادی چون نیچه که حتی حقیقت را دروغی ساخته‌ی ذهن بشر می‌دانند، حقیقت را امری مطلق می‌داند. به نظر وی حقیقت مطلق است اما راه‌های رسیدن به آن نسبی هستند.

«به نظر مولانا حقیقت یکی است و چون حقیقت واحد از زوایا و مزایای گوناگون نگریسته می‌آید، صد رنگ و متکثر می‌نماید.» (زمانی، ۱۳۸۲: ۱۱۲)

مولانا در مثنوی در قالب چند مثال از جمله دو نفر که یکی از آنها روی سقف و دیگری زیر سقف ایستاده‌اند و یکی آن را زیر و دیگری زبر می‌بیند در صورتی که حقیقت سقف یکی است را روشن می‌کند:

لامکانی که در او نور خداست	ماضی و مستقبل و حال از کجاست
ماضی و مستقبلش نسبت به توست	هر دو یک چیزند، پنداری که دوست
یک تنی او را پدر، ما را پسر	بام زیر زید، بر عمرو آن زبر
نسبت زیر و زبر، شد زآن دو کس	سقف سوی خویش یک چیز است بس

(۳-۱۱۵۳-۱۱۵۰)

بنابراین جایگاه و زاویه‌ی دید افراد در شناخت آن‌ها از حقیقت مؤثر است. همچنین در داستان تمثیلی اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل باز هم به نسبی بودن شناخت انسان‌ها از حقیقت اشاره می‌کند. و هر کس متناسب با نظر خود حقیقت را درک می‌کند. آنکه گوش پیل را لمس می‌کند و باد بیزن را در نظر دارد و آن که خرطومش را لمس می‌کند، آن را ناودان می‌پندارد و آنکه پای پیل را دست می‌زند و می‌ساید، ستونی می‌انگارد. که تمام این‌ها نتیجه‌ی نسبی بودن و دیدگاهی بودن شناخت حقیقت است. در این داستان تمثیلی پیل مفهوم کنایی حقیقت است که انسان تلاش می‌کند آن را با مقیاس‌های محدود خود بشناسد. اما روش‌های او برای این مهم کافی نیست و هر کدام از شیوه‌ها، تنها جلوه‌ای از حقیقت مطلق را می‌شناسد. به نظر وی بینش حس گرای انسان فقط می‌تواند ظاهر موجودات را لمس و حس کند و نمی‌تواند به کنه حقیقت آن‌ها راه یابد:

از نظرگه گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد، این الف
در کف هر کس اگر شمعی بُدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه‌ی او دسترس

(۱۳۷۰/۳-۱۲۶۸)

نسبی بودن امور براساس دیدگاه‌ها و احوال درونی

مولانا بارها در مثنوی به این نکته اشاره دارد که دیدگاه افراد در نحوه‌ی برداشت آن‌ها تأثیری شگرف دارد. بد یا خوب بودن، زشت یا زیبا بودن، مضر یا مفید بودن هر چیزی به دیدگاه افراد بستگی دارد، چرا که ممکن است یک چیز به چشم یک نفر زیبا و به چشم دیگری زشت باشد:

آن یکی در چشم تو باشد چو مار هم وی اندر چشم آن دیگر نگار
زانکه در چشمت خیال کفر اوست و آن خیال مؤمنی در چشم دوست
کاندرین یک شخص، هر دو فعل هست گاه ماهی باشد او و گاه شست

(۶۰۸/۲-۶۰۵)

همچنین برادران یوسف به یوسف حسد و کینه داشتند و زیبایی او را نمی‌دیدند و او را به شکل ستور می‌دیدند اما پدر یوسف را به شکل «حور» می‌دید:

تمثیل

یوسف اندر چشم اخوان چون ستور هم وی اندر چشم یعقوبی، چو حور
از خیال بد مر او را زشت دید چشم فرع و چشم اصلی ناپدید
(۶۱۳/۲-۶۱۲)

یا اینکه یوسف را از حسادت گرگ می‌دیدند:

گرگ می‌دیدند یوسف را به چشم چون که اخوان را حسودی بود و خشم
(۳۲۵/۱)

نیز همان چیزی که مولانا در قالب داستان تمثیلی «لیلی و خلیفه» آورده است، به نسبیت در دنیای زیباشناسی اشاره می‌کند. در این داستان خلیفه لیلی را سرزنش می‌کند که تو چندان هم زیبا نیستی. پس چرا مجنون را شیفته‌ی خود کرده‌ای؟ لیلی او را از قضاوت کردن منع می‌کند و می‌گوید نگاه مجنون با نگاه خلیفه فرق می‌کند:

گفت لیلی را خلیفه کآن تویی کز تو مجنون شد پریشان و غوی؟
از دگر خوبان تو افزون نیستی گفت: خامش! چون تو مجنون نیستی
(۴۱۱/۱-۴۱۰)

در ابیات فوق جان کلام این است که داوری افراد درباره‌ی دیگران متأثر از زمینه‌های ذهنی و روحیات خود آنهاست.

البته احوال درونی انسان‌ها نیز در این دیدگاه بسیار مؤثر است و مولوی در قالب داستان‌های مختلف این موضوع را مطرح می‌کند. مثلاً در داستان گفتگوی ابو جهل با پیامبر که می‌گوید: از بین خاندان بنی هاشم نقش و صورتی زشت ظاهر شد و پیامبر حرف او را تصدیق می‌کند. در آن هنگام ابوبکر نیز پیامبر را می‌بیند و می‌گوید: ای خورشید طلوع کن و دل‌های تاریک ما را روشن فرما. پیامبر این بار نیز حرف‌های او را تصدیق می‌کند، تعجب می‌کنند. اما پیامبر با

پاسخی که به آن‌ها می‌دهد تفاوت دیدگاه و احوال درونی و نسبی بودن اشخاص را بیان می‌کند:

حاضران گفتند: ای صدرالوری راست گو گفتی دو ضد گو را چرا؟
گفت من آینه‌ام، مصقول دست ترک و هندو در من آن بیند که هست
(۲۳۸۱/۱-۲۳۸۰)

«مولانا در جایی دیگر داستان بیان می‌کند، مبنی بر این که در هنگام خشک‌سالی یکی از پارسایان خوش‌حال و شادمان بود در حالی که همه‌ی مردم ناراحت و نالان بودند، مردم که از شادمانی پارسا تعجب کرده بودند، گفتند: در این فاجعه‌ی هلاک‌کننده که همه نگران و ناراحتند، تو چرا خوش‌حالی و می‌خندی؟ پارسا می‌گوید: به خاطر این که اکنون زمین در نظر من بهشت برین است. شما هم دیدگاه مرا پیدا کنید تا بهشتی که من می‌بینم شما هم ببینید.»
(زمانی، ۱۳۸۶: ۹۱۳)

گفت در چشم شما قحط است این پیش چشم چون بهشت است این زمین
من همی بینم به هر دشت و مکان خوشه‌ها آن‌به، رسیده تا میان

در پایان همین داستان مولانا به گونه‌ی تمثیلی چنین توضیح می‌دهد که حالت‌های درونی انسان‌ها مانند خشم و حسادت و غرض‌ورزی آن‌ها در برخورد با دیگران، مؤثر است و رفتار آن‌ها را نسبی می‌کند:

یار فرعون تن اید، ای قوم دون زان نماید مر شما را نیل خون
یار موسی خرد گردید زود تا نماند خون و بیند آب رود
با پدر از تو جفایی می‌رود آن پدر در خشم تو سگ می‌شود
آن پدر سگ نیست، تأثیر جفاست که چنان رحمت نظر را سگ نماست
گرگ می‌دیدند یوسف را به خشم چون که إخوان را حسودی بود و خشم
با پدر چون صلح کردی، خشم رفت آن سگی شد، گشت بابا، یار تفت

(۳۲۵۴-۵۹/۴)

به همین دلیل است که در تمثیلی دیگر گوید:

و آن یکی تاریک می‌بیند جهان
و آن یکی ماهی بی‌بند عیان
این سه کس بنشسته یک موضع، نعم
در تو آویزان، و از من در گریز
بر تو نقش گرگ و بر من یوسفی است
سحر عین است این، عجب لطف خفی است
(۳۷۶۶-۶۹/۱)

مولانا در بیت‌های تمثیلی فوق بیان می‌کند که باطن و قدرت درک حقایق در افراد مختلف و نسبی است که اگر حقایق را به ماه تشبیه کنیم، یکی در آسمان ماه می‌بیند و دیگری گوید جهان تاریک است و ماهی نیست. و سومی ممکن است سه ماه در آسمان ببیند، در حالی که این سه تن در یک جا نشسته‌اند.

براساس همین دیدگاه است که واقعیات و امور متفاوت و نسبی تلقی می‌شوند. همان طور که جهان از نظر پیامبر غرق در تسبیح و ستایش خداوند و سرشار از شور و عشق است اما در نظر ما مرده و بی‌فایده است:

همچنان که این جهان پیش نبی
غرق تسبیح است و پیش ما غبی
پیش چشمش این جهان پر عشق و داد
پیش چشم دیگران مرده و جماد
(۳۵۳۴-۳۵/۴)

بنابراین عرفا و اولیای حق که قلبشان سرشار از یاد خداست، دیدگاهی کاملاً متفاوت نسبت به جهان و عناصر و اجزای گوناگون آن دارند، تمثیل:

آن دلی کو مطلع مهتاب‌هاست
بهر عارف فُتِحَتْ ابواب‌هاست
با تو دیوار است و با ایشان در است
با تو سنگ و با عزیزان گوهر است
آنچه تو در آینه بینی عیان
پیر اندر خشت بیند پیش از آن
(۱۶۶-۸/۱)

یا در ادامه می‌گوید:

آن عیان، نسبت به ایشان فکرت است ورنه خود نسبت به دوران رویت است

(۱۷۷/۱)

البته این نسبی بودن احوال درونی و دیدگاه، اعمال و نتایج آن‌ها را نیز نسبی می‌کند به گونه‌ای که اگر کافر و مؤمن هر دو خداوند را بخوانند با توجه به حال درونی آن‌ها نتیجه‌ی کار آن‌ها متفاوت است. چه بسیار است که فردی با نیت کسب نان خدا را بخواند، عملی بیهوده انجام می‌دهد و نتیجه‌ی عمل وی با نتیجه‌ی عمل مؤمن واقعی یکی نیست تمثیل چنین است:

کافر و مؤمن، خدا گویند، لیک	در میان هر دو فرقی هست نیک
آن گدا گوید: خدا، از بهر نان	متقی گوید: خدا، از عین جان
گر بدانستی گدا از گفت خویش	پیش چشم او، نه کم ماندی نه بیش
سال‌ها گوید خدا آن نان خواه	همچو خر مصحف کشد از بهر گاه

(۵۰۳/۲-۵۰۰)

مولانا این نکته‌ی مهم را در داستان «زیافت تأویل رکیک مگس» در تمثیل چنین آورده است

آورده است:

آن مگس بر برگ گاه و بول خر	همچو کشتیان همی افراشت سر
گفت من دریا و کشتی خوانده‌ام	مدتی در فکر آن من مانده‌ام
اینک این دریا و این کشتی و من	مرد کشتیان و اهل و رأی زن
بر سر دریا همی راند او عمد	می‌نمودش آن قدر بیرون ز حد
بود بی حد آن چمین، نسبت بدو	آن نظر، که بیند آن را راست، کو
عالمش چندان بود کش بینش است	چشم چندین، بحر هم چندینش است

(۹۵/۱-۱۰۹۰)

نسبی بودن خیر و شر

استاد مطهری در کتاب «عدل الهی»، درباره‌ی خیر و شر چنین گوید:

«اکنون باید دید آیا بدی، بدی‌ها یک صفت حقیقی است یا یک صفت نسبی؟ گفتیم بدی‌ها دو نوع‌اند: بدی‌هایی که خود اموری عدمی‌اند و بدی‌هایی که اموری وجودی‌اند، اما از آن جهت بد هستند که منشأ یک سلسله امور عدمی دیگر می‌گردند. شرور که خود عدمی هستند مانند: جهل و عجز و فقر، صفاتی حقیقی (غیر نسبی) ولی عدمی هستند. اما شروری که وجودی هستند و از آن جهت بدند که منشأ اموری عدمی هستند مانند: سیل، زلزله و گزنده و درنده و میکروب بیماری. بدون شک بدی این‌ها نسبی است، زهر مار برای مار بد نیست، برای انسان و سایر موجوداتی که از آن آسیب می‌بینند بد است...»

(مطهری، ۱۳۵۷: ۱۵۰)

اما مولوی می‌گوید:

تمثیل

زهر مار آن مار را باشد حیات لیک آن، مر آدمی را شد ممات

(۶۸/۴)

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد، این را هم بدان

(۶۵/۴)

مطلبی که مولانا در این دو بیت می‌آورد، بیان نسبی بودن خیر و شر است و معتقد است هیچ شر مطلق وجود ندارد و هر شری، خیری در کنار خود دارد و هر خیری، شری را. پس اگر خیر و شر در ظاهر با هم تفاوت دارند اما می‌توان گفت اختلاف آن‌ها در مفهوم آنهاست نه در وجود کل هستی:

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

(۲۶۹۴/۲)

از نظر مولانا بی هیچ تردیدی شر و رنج‌ها موجب تکامل انسانی است. البته پاره‌ای از رنج‌ها محصول و نتیجه عملکرد خود انسان و پیامد رفتار شخصی و فردی اوست. مقصود چنین رنجی نیست. این نظام خلقت و سنت اوست که هر رفتار نادرست انسانی پیامدی رنج آور دارد:

تمثیل

پس قلم بنوشت که هر کار را لایق آن هست تأثیر و جزا
کژ روی، جفّ القلم کژ آیدت راستی آری، سعادت زایدت

(۳۱۳۴-۳۵/۵)

بنابراین پاره‌ای رنج‌ها نتیجه‌ی طبیعی رفتار شرارت بار افراد است. لیکن پاره‌ای دیگر این گونه نیست. در این جا منظور رنج‌هایی است که دامن گیر ما می‌شود. انسان‌ها معمولاً از نقش سازنده‌ی رنج و شر بی‌خبرند، زیرا شتاب‌زدگی و آگاهی محدود ما غالباً پرده‌ای بر فواید رنج‌ها و شرها پیرامون ما می‌کشند و مانع از آن می‌شوند تا ارزیابی روشنی از خیر و شر داشته باشیم. همه ما انسان‌ها چه بسیار اتفاقاتی را برای خود شر می‌پنداشتیم، اما پس از آگاهی و تأمل به خیر بودن آن‌ها پی بردیم و گذشت زمان آن‌ها را آشکار ساخت. داروی تلخی که فرزند بیمارمان آن را شر می‌داند، به دلیل نقص آگاهی او راجع به نقش درمان گر آن است. مولانا این واقعیت را با داستانی دیگر باز می‌نماید.

مردی خفته بود، که ماری وارد دهان و معده‌اش شد. سواری که از آنجا می‌گذشت، این صحنه را دید، اما فرصت دور کردن مار را نداشت. پس بر سر مرد خفته آمد و بدون هیچ توضیحی با گریزی که در دست داشت چند ضربه محکم به او زد و او از خواب پرید و او را ناگزیر کرد پای درختی برود و سیب‌های گندیده آن درخت را بخورد. به این ترتیب آن مرد را می‌دواند و زجر می‌داد و به ناله‌های او توجهی نداشت تمثیل چنین است:

بانگ می‌زد ای امیر، آخر چرا قصد من کردی تو نادیده جفا؟
گر تو را ز اصل است با جانم ستیز تیغ زن، یکبارگی خونم بریز
شوم ساعت، که شدم بر تو پدید ای خنک آن را که روی تو ندید

بی جنایت، بی گنه، بی بیش و کم ملحدان جایز ندارند این ستم
می‌جهد خون از دهانم با سخن ای خدا، آخر مکافاتش تو کن
(۱۸۸۸-۹۲/۲)

اما شخص سوار بدون اعتنا به نفرین‌های او کار خود را می‌کرد و همچنان او را می‌دواند و رنج می‌داد تا آنکه شب شد و آن مرد بر اثر خوردن سیب‌های گندیده و ساعت‌ها دویدن دچار تهوع شد و همه آنچه در معده داشت از جمله آن مار را بالا آورد، مولانا این تمثیل را بدین گونه بیان می‌کند:

زو برآمد خورده‌ها زشت و نکو مار با آن خورده، بیرون جست از او
چون بدید از خود برون آن مار را سجده آورد آن نکو کردار را
سهم آن مار سیاه زشت زفت چون بدید، آن دردها از وی برفت
گفت: خود تو جبرئیل رحمتی؟ یا خدایی یا ولی نعمتی؟
ای مبارک ساعتی که دیدی‌ام مرده بودم، جان نو بخشیدی‌ام
(۱۸۹۸-۱۹۰۰/۲)

از یک نظر همگی همان مرد هستیم که چون حکمت رنج و شر خویش را نمی‌دانیم زبان به دشنام و نفرین به ولی نعمت خود می‌گشاییم و فقط زمانی از این کار دست برمی‌داریم که متوجه نقش مثبت آن رنج و شر شویم. دلیل دیگر آنکه چه بسا ما زودتر از موعد مقرر تحمل برخی پاسخ‌ها را نداشته باشیم و باید گذر زمان آن‌ها را روشن سازد. این پاسخی است که آن سوارکار به مرد مار خورده می‌دهد. پس از آنکه مار از معده آن شخص خارج شد و او دید که آن سوار چه خدمتی به او کرده است، از او پرسید که چرا از همان اول به او علت آن خوردن‌ها و دواندن‌ها را نگفت تا او با خیال راحت به حرف آن سوارکار گوش کند؟ پاسخی سوار شنیدنی است:

تمثیل

گفت اگر من گفتمی رمزی از آن زهره‌ی تو آب گشتی آن زمان

گر تو را من گفتمی اوصاف مار ترس از جانت برآوردی دمار

(۱۹۱۳-۱۴/۲)

بدین ترتیب همواره نباید انتظار داشت معنای هر رنج و شری بر ما معلوم شود. این جاست که آخرین اصل مورد استناد مولانا برای تبیین شر، ارزش خود را نشان می‌دهد. البته این نسبی بودن خیر و شر براساس جایگاه و موقعیت آنان است. به طوری که مثلاً آب برای حرکت کشتی لازم است، اگر وارد کشتی شود باعث غرق شدن آن می‌شود و عامل شر است نه خیر:

آب در کشتی، هلاک کشتی است آب اندر زیر کشتی پستی است

(۹۸۹/۱)

همان طور که غفلت شر به حساب می‌آید و ما همواره به دنبال هوشیاری هستیم و هوشیار بودن را مصلحت می‌دانیم و غافل از این هستیم که گاهی وجود غفلت نسبت به مرگ و داغ عزیزان چه نعمت بزرگی است:

تمثیل

استن این عالم ای جان، غفلت است هوشیاری، این جهان را آفت است

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

(۲۰۷۷-۷۸/۱)

بنابراین ستون این دنیا غفلت است چرا که انسان اگر هوشیار بود و مرگ اطرافیان را فراموش نمی‌کرد چه بسا دست از سعی و تلاش برمی‌داشت و نظم جهان به هم می‌خورد:

پس ستون این جهان خود غفلت است چیست دولت؟ کین دوا دو بالت است

(۱۳۳۱/۴)

و ظاهراً استحقاق آن را نیز نداشته‌ایم. از نظر مولانا چنین رنج‌هایی، انسان را پخته می‌سازند. وی با تمثیلی این مورد را به خوبی روشن می‌کند. نوعی خارپشت به نام اشغر وجود دارد که هر چه ضربه بخورد نیرومندتر می‌شود. روح مؤمن نیز بر اثر ضربات و لطمات روزگار و

رنج‌های گوناگون نیرومندتر می‌شود:

تمثیل

او به زخم چوب زفت و لمتر است	هست حیوانی که نامش اشغر است
او ز زخم چوب فربه می‌شود	تا که چوبش می‌زنی، به می‌شود
کو به زخم رنج زفت است و سمین	نفس مؤمن اشغری آمد یقین
از همه خلق جهان افزون‌تر است	زین سبب بر انبیا رنج و شکست
که ندیدند آن بلا قوم دگر	تا ز جان‌ها جانشان شد زفت‌تر

(۹۹-۱۰۱/۴)

و این دیدگاه یادآور سخن نیچه است که می‌گفت: «هر آنچه مرا نکشد، قوی‌ترم می‌سازد.» مولانا حقیقت سازندگی رنج را با تمثیل دیگری استوارتر می‌سازد. پوست از طریق دباغی و عملیات دردآور دیگری به لباس گران‌بها تبدیل می‌شود، در صورتی که اگر به حال خود رها شود، می‌گندد. انسان نیز چنین است و باید از راه رنج‌های مختلف از خود گندزدایی کند و به موجودی ملکوتی تبدیل شود:

کو رمد در وقت صیقل از جفا	من عجب دارم ز جویای صفا
---------------------------	-------------------------

(۴۰۱۱/۴)

در جایی دیگر مولانا برای بیان نسبی بودن خیر و شر، کارگزاران را مثال می‌زند که یکی جامه را در آب فرو می‌برد و دیگری آن را گرفته، خشکش می‌کند و باز دیگری در آب فرو می‌برد اما یکی دیگر آن را از آب می‌گیرد و ظاهر کار نشان می‌دهد که آن‌ها هر کدام کار دیگری را از بین می‌برد. حال آنکه همه‌ی آن‌ها هدف یکسانی را دنبال می‌کنند:

تمثیل

آن دو همبازان گازر را ببین	هست در ظاهر خلافی زان و زین
آن یکی کرباس را در آب زد	و آن دگر همباز خشکش می‌کند
باز او آن خشک را تر می‌کند	گویا زاستیزه ضد بر می‌تند

لیک این دو ضد استیژه نما یک دل و یک کار باشد در رضا
(۳۰۹۵-۹۸/۱)

شیطان شر نسبی است

مولانا می‌گوید: اگر ابلیس بر آدم سجده نکرد به این دلیل بود که او فقط جایگاه آدم در جهان بزرگ، یعنی تنها وجوه بیرونی طبیعتش را می‌دید و مصمم بود که بر آدم سجده نکند، زیرا جز با عقل جزئی جدا از علم حق به او نمی‌نگریست، از این روست که مولوی پند می‌دهد که با بصیرت بنگر و عاقبت بین باش:

تمثیل

تا نباشی همچو ابلیس آعوری نیم بیند نیم نی، چون ابتری
دید طین آدم و دینش ندید این جهان دید، آن جهان بینش ندید
(۱۶۱۷-۱۸/۴)

داند او کو نیک‌بخت و محرم است زیرکی زابلیس و عشق از آدم است
(۱۴۰۳/۴)

علم بودش چون نبودش عشق دین او ندید از آدم الّا نقش طین

با بیان این اوصاف شیطان هم صد درصد بد نیست، چرا که سبب می‌شود راست را از ناراست و خوب را از بد تشخیص دهیم. شیطان نماد عقل است، چون قیاس کار عقل است و این جاست که مولانا از زبان شیطان می‌گوید:

امتحان شیر و قلبم کرد حق امتحان نقد و قلبم کرد حق
قلب را من کی سیه رو کرده‌ام صیرفی ام، قیمت او کرده‌ام
نیکوان را رهنمایی می‌کنم شاخه‌های خشک را بر می‌کنم
(۲۶۸۳-۸۵/۲)

ایمان و کفر خیر و شر نسبی هستند

مولانا حتی از این هم فراتر می‌رود و کفر و ایمان را هم نسبی می‌داند و معتقد است کفر و ایمان هر دو یک هدف را دنبال می‌کنند:

پس از این رو کفر و ایمان شاهدند بر خداوندیش و هر دو ساجدند

(۲۵۵۲/۲)

به نظر می‌رسد، نظر مولانا آن بوده است که کفر هم براساس مصلحتی است و وجود کفر است که ایمان معنا می‌یابد. چرا که «غفلت کفر است و دین بی وجود کفر ممکن نیست، زیرا دین ترک کفر است پس کفر بیاید که ترک او توان کرد. پس هر دو یک چیزند، چون این بی آن و آن بی این نیست.» (فیه مافیه، ۲۰۷)

کفر هم نسبت به خالق حکمت است چون به ما نسبت کنی کفر آفت است

(۲۰۰۸/۱)

بعضی امور در ظاهر شر و در واقع خیرند، گذشته از این امری ممکن است در ظاهر شر به نظر برسد حال آنکه خیری در آن نهفته است:

اشتباهی و گمانی در درون رحمت حق است بهر رهنمون

(۲۵۱۶/۱)

البته عکس این هم صادق است یعنی ممکن است آنچه را ما سبب آسایش و رفاه می‌دانیم در بردارندگان بلاها و مصیبت‌های بزرگ‌تر باشد و نباید به نعمت‌های دو روزه دنیا مغرور شد:

شیر با این فکر می‌زد خنده فاش بر تبسم‌های شیر ایمن مباش

(۳۰۵۲/۱)

طرفه آن است که مولانا معتقد است حتی گناه و معصیت هم می‌تواند زمینه ساز خیری برای انسان باشد، همان طور که گناهی که عمر مرتکب شده او را به پیامبر و خدا نزدیکتر

کرده است:

تمثیل

معصیت کردی به از هر طاعتی آسمان پیموده‌ای در ساعتی
نی گناه عمر و قصد رسول می‌کشیدش تا به درگاه قبول

(۳۸۴۵-۶/۱)

و سحر ساحران زمان موسی (ع) سبب شد تا ابتدا فرعون آنان را به دربار خود بیاورد و بعد از آن معجزات حضرت موسی را ببینند و به او ایمان آورند:

گر نبود سحرشان و آن جحود کی کشیدیشان به فرعون عنود
کی بدیدندی عصا و معجزات و معصیت، طاعت شد ای قوم عصات

(۳۸۴۹-۵۰/۱)

البته عکس این هم صادق است یعنی چه بسا شرایطی که برای عده‌ای سبب آرامش و امنیت است و برای گروهی دیگر ناراحتی و سختی به دنبال دارد و آنچه برای یک نفر شر محسوب می‌شود برای دیگری خیر و کمال است:

همچو نی زهر و تریاقی که دید همچو نی دمساز و مشتاقی که دید

(۱۲/۱)

که منظور از نی در این بیت همان انسان کامل است که وی معتقد است انسان کامل نسبت به اصل فسق و فجور زهر و نسبت به اصحاب معرفت پادزهر است. در داستان مجنون که خویشانش او را سرزنش می‌کنند که لیلی زیبا نیست و زیباتر از او در شهر ما بسیار است، مولانا باز هم نسبی بودن پدیده‌های جهان و این که چیزی نسبت به یکی خیر و نسبت به دیگری شر است را پیش می‌کشد تمثیل‌وار و از زبان مجنون می‌گوید:

گفت صورت کوزه است و حسن می می، خدایم می‌دهد از نقش وی
مر شما را سرکه داد از کوزه‌اش تا نباشد عشق اوتان گوش کش
از یکی کوزه دهد زهر و غسل هر یکی را دست حق عزوجل

کوزه می‌بینی، ولیکن آن شراب	روی ننماید به چشم ناصواب
قاصرات الطّرف باشد ذوق جان	جز به خصم خود بنماید نشان
قاصرات الطّرف آمد آن مدام	وین حجاب ظرف‌ها همچون خیام
هست دریا خیمه‌ای، در وی حیات	بطّاً را، لیکن کلاغان را ممات
زهر باشد مار را هم قوت و برگ	غیر او را زهر او درد است و مرگ
صورت هر نعمتی و محتتی	هست این را دوزخ، آن را جنتی
پس همه‌ی اجسام و اشیا تبصرون	واندرو قوت است و سمّ، لاتبصرون

(۳۲۹۹/۵-۳۲۹۰)

در دفتر چهارم مثنوی حکایت عاشقی آمده که از دست داروغه می‌گریزد و در باغی پنهان می‌شود، اما معشوق خود را در باغ می‌یابد. مولوی از این داستان هم نتیجه می‌گیرد که خیر و شر اموری نسبی هستند به طوری که در این حکایت داروغه‌ی سخت‌گیر اگر چه برای عامه‌ی مردم شر بود ولی برای مرد عاشق سبب خیر می‌شود، مولانا در تمثیلی نظر خود را چنین توجیه می‌کند:

بر همه زهر و بر او تریاق بود	آن عوان پیوند آن مشتاق بود
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
هر یکی را پا، دگر را پای بند	هر یکی را زهر و بر دیگر چو قند
زهر مار، آن مار را باشد حیات	نسبتش با آدمی باشد ممات
خلق آبی را، بود دریا چو باغ	خلق خاکی را بود آن مرگ و داغ
همچنین بر می‌شمرای مرد کار	نسبت این، از یکی کس تا هزار
زید اندر حق آن شیطان بود	در حق شخصی دگر سلطان بود
گر تو خواهی کو تو را باشد شکر	پس ورا از چشم عشاقش نگر

(۷۴/۴-۶۴)

هر موجودی که از کتم عدم به منصه‌ی وجود می‌رسد نسبت به یکی زهر است و نسبت به دیگری شر یعنی چون دنیا دار نسبت‌هاست، نسبت خیر و شر هر موجودی نسبی است. مثال دیگری که مولانا برای اثبات عقیده‌ی خود می‌آورد، باد است که سبب نابودی قوم عاد می‌شود، اما همان باد برای مؤمنان صلح و امنیت را به ارمغان می‌آورد:

همچنین این باد را یزدان ما کرده بُد بر عاد همچون اژدها
باز هم آن باد را بر مؤمنان کرده بد صلح و مراعات و امان

(۳۳۵۰-۱/۱)

همچنین خیر و شر براساس موقعیت‌های مختلف هم نسبی می‌شوند. چه بسا، چیزی که در یک جایگاه و موقعیت خیر و در جایگاه و موقعیت‌های دیگر شر است. مثلاً زهر مار نسبت به انسان شر است اما همان زهر مار گاهی برای انسان به عنوان دارو به کار می‌رود:

در مقامی هست هم این زهر مار از تصاریف خدایی خوشگوار
در مقامی زهر و در جایی دوا در مقامی کفر و در جایی روا
گرچه آنجا او گزند جان بود چون بدین جا در رسد، درمان بود
آب در غوره ترش باشد ولیک چون به انگوری رسد، شیرین و نیک
باز در خم او شود تلخ و حرام در مقام سرکگی نعم الادم
گر ولی زهری خورد نوشی شود ور خورد طالب، سیه هوشی شود

(۲۶۱۰-۱۵/۱)

و همین‌طور مولانا در داستان سؤال کردن عایشه از پیامبر که چرا در زیر باران خیس نشدی؟ باز هم پای نسبی بودن خیر و شر را به میان می‌کشد و می‌گوید: این نسبی بودن درباره‌ی خوشی و ناخوشی، بهار و خزان، سود و زیان، ربح و غبن صدق می‌کند:

تمثیل

غیب را ابری و آبی دیگر است آسمان و آفتابی دیگر است
ناید آن‌ا که بر خاصان پدید باقیان فی لبس من خلقِ جدید

هست باران از پی پژمردگی	هست باران از پی پروردگی
باغ را باران پاییزی چو تب	نفع باران بهاران، بوالعجب
این خزان‌ی ناخوش و زردش کند	آن بهاری ناز پروردش کند
بر تفاوت دان و سر رشته بیاب	همچنین سرما و باد و آفتاب
در زیان و سو و در ریح و غبین	همچنین در غیب انواع است این
در دل و جان روید از وی سبزه زار	این دم ابدال باشد ز آن بهار

(۲۰۴۶-۵۳/۱)

نسبی بودن گناهان براساس جایگاه و مرتکبان آن

چنین به نظر می‌رسد که مولانا حسن و قبح را نسبی می‌داند. به این صورت که گناه‌ها با توجه به مرتکبان آن نسبی هستند. چه بسا کاری برای یک شخص معمولی و عادی گناه محسوب نشود و یا گناهی بسیار کوچک باشد، اما همان کار را اگر یکی از خالصان و اولیا حق انجام دهد، گناهی بزرگ و نابخشودنی باشد. مثل گناهی که حضرت آدم (ع) مرتکب شد و میوه‌ی ممنوعه را خورد، اگرچه اندازه‌ی موی ناچیزی بود اما این گناه کوچک مثل مویی بود که در چشم روئیده باشد. قطعاً با وجود مویی ناچیز بینایی انسان دچار اختلال می‌شود. در این جا حضرت آدم (ع) را به منزله‌ی دیده و دیگر انسان‌ها را به سایر اعضای بدن تشبیه کرده است. به این معنی که آن گناهی که از آدم سر زد، اگر از انسان‌های دیگر سر می‌زد، چندان تأثیری نداشت چون خلیدن یک مو در دست و پا نمی‌تواند کار آن‌ها را مختل سازد. اما برای انسان کاملی چون حضرت آدم (ع) که حکم مردمک چشم را دارد، چنین گناهی هر چند کوچک، شایسته نیست، چنان که در تمثیلی گفته‌اند: «حسنات الابرار سیئات المقربین»

گرچه یک مو بُد، گنه کو جُسته بود	لیک آن مو در دو دیده رسته بود
بود آدم دیده‌ی نور قدیم	موی در دیده بود کوه عظیم

(۱۷-۱۸/۲)

مولانا می‌گوید گاهی آنچه برای عامه مردم طاعت و ثواب است در شرایط دیگری برای خاصان درگاه حق گناه است:

طاعت عامه گناه خاصگان وصلت عامه حجاب خاص دان

(۲۸۲۶/۲)

همان طور که انالالحق گفتن منصور برای وی سبب رحمت می‌شود اما انالالحق گفتن فرعون لعنت و نفرین را برای او به دنبال دارد:

آن «آنا» بی وقت گفتن لعنت است آن «آنا» در وقت گفتن رحمت است

آن «آنا» ی منصور، رحمت شد یقین آن «آنا» ی فرعون لعنت شد، ببین

(۲۵۳۱-۳۲/۲)

به جز همه‌ی این‌ها، نیت انسان نیز در انجام امور بسیار مهم است، به طوری که گوید:

بد نماند، چون اشارت کرد دوست کفر ایمان شد، چو کفر از بهر اوست

هر بدی که امر او پیش آورد آن ز نیکوهای عالم بگذرد

(۳۴۱-۲/۶)

آن زلیخا از سپندان تا به عود نام جمله چیز یوسف کرده بود

(۴۰۳۵/۶)

حال با اثبات نسبی گرا بودن مولانا، این سؤال مطرح می‌شود که اعتقاد به نسبیّت چه تأثیری در اندیشه، روحیه و زندگی شخصی وی داشته است. بدون تردید خواندن مثنوی و تأمل و تعمق در حکایت‌های زیبا و ابیات بلند آن نه تنها سبب سرگردانی و بی هدف بودن انسان نمی‌شود که نوعی روحیه‌ی خوش باشی مثبت و عشق به زندگی را در انسان می‌پرورد. وی معتقد است که هر طور که به جهان نگاه کنی، همان طور به نظر می‌آید و خود او نگاهی خوش بینانه به جهان دارد. این است که با نظر به جهان و پدیده‌های آن ملال از خاطر وی فرو می‌رود.

بدین ترتیب نسبی‌گرایی مولانا، سبب شده است او دیدی مثبت به جهان و انسان‌های اطراف خود داشته باشد. می‌گوید: هر آنچه به سبب قضای الهی از دست تو می‌رود، یقین بدان که همان تو را از بلایی بزرگ‌تر حفظ می‌کند:

هر چه از تو یاوه گردد از قضا تو یقین دان که خریدت از بلا

(۲۳۶۲/۳)

مولانا در هر شرایطی راضی به رضای خداست و با دیدی مثبت به بلاها و شرور نگاه می‌کند تا هرگز مثل زیان دیدگان زرد روی و غمین نباشد. به همین دلیل پس از آوردن حکایت «ربودن عقاب موزه‌ی پیامبر را» انسان را به عبرت‌آموزی و راضی بودن به رضای خدا دعوت می‌کند:

تمثیل

عبرت است آن قصه‌ای جان، مر تو را تا که راضی باشی در حکم خدا
تا که زیرک باشی و نیکو گمان چون بینی واقعه‌ی بد ناگهان
دیگران گردند زرد از بیم آن تو چو گل خندان گه سود و زیان

(۳۲۵۷-۹/۳)

نتیجه

سخن آخر آن است که چنان که می‌بینیم مولانا می‌کوشد ثابت کند، همان طور که جهان دیگری است که ما آن را نمی‌بینیم، معانی دیگری هم هست که ما قادر به درک آن نیستیم و فقط به این دلیل که آن‌ها را نمی‌بینیم نباید انکارشان کنیم. به نظر وی تنها خداوند حقیقت مطلق است و آنچه به ذات او برمی‌گردد. و انسان کامل مظهر وجود خداست و عالم امر مطلق هستند و اعمال دنیوی انسان و عالم خلق همه و همه نسبی‌اند. به اعتقاد وی ارزش‌ها، موقعیت‌ها، احوال درونی انسان‌ها، توانایی و ظرفیت آن‌ها و دیدگاه آن‌ها و خلاصه همه‌ی امور نسبی هستند. اما این نسبیت‌گرایی با آنچه بعضی از نسبی‌گرایان مثل پست مدرنیست‌ها بدان معتقدند، متفاوت است و برداشت مولوی از نسبیت با برداشت آن‌ها فرق دارد.

مولانا ما را به دوراندیشی به هنگام آسایش و امیدواری و نیک اندیشی به هنگام خطر فرامی خواند. به ما می آموزد که به زندگی همان گونه که هست بنگریم، پس همان بهتر که به زندگی مان عاشقانه نگاه کنیم. اعتقاد او به نسبت روحیهی تسامح را در درون ما تقویت می کند به طوری که هیچ کس و هیچ چیز را بد مطلق ندانیم و خود را نیز خوب مطلق تلقی نکنیم و از هر کس به اندازهی توان و ظرفیت او انتظار داشته باشیم، به اعتقادات دیگران احترام بگذاریم، برای همه ی اقوام و ادیان گروه ها و ملت ها ارزش قائل شویم و با نگاهی مردمی به دنیا و مسائل پیرامون خود بنگریم، تا قضاوت ما درباره ی دنیا و اطرافمان و انسان آن مغرضانه نباشد. بدین ترتیب نسبی گرایی مولانا سبب شده است تا وی دیدی مثبت به جهان و انسان های اطراف خود داشته باشد.

بدون هیچ شک و تردیدی خواندن مثنوی و تعمق و تأمل در تمثیل های زیبا و ابیات بلند آن نه تنها باعث سرگردانی و بی هدف بودن انسان نمی شود، که نوعی روحیه ی خوش باشی و عشق به زندگی را در انسان می پروراند. مولانا مانند هر مسلمان دیگری، بر آن است که ذات باری تعالی سرچشمه ی خیرات و شرور است و برای شر هیچ منشأ دیگری در هستی وجود ندارد. با این اصل وی هرگونه نگرش ثانوی به مسأله ی شر را قاطعانه رد می کند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. احمدی، بابک. (۱۳۷۳). مدرنیته و اندیشه‌های اعتقادی، تهران: نشر مرکز
۲. استعلامی، محمد. (۱۳۷۲). تصحیح مثنوی، تهران: زوار.
۳. پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۳). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: علمی و فرهنگی، چ پنجم.
۴. ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. (۱۳۷۴). تهران: علمی و فرهنگی، چ چهارم.
۵. جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۳). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، چاپ طلوع آزادی.
۶. حسینی کازرونی، سید احمد. (۱۳۷۴). عشق در مثنوی معنوی، تهران: زوار.
۷. رکنی، محمد مهدی. (۱۳۷۷). جبر و اختیار در مثنوی، تهران: اساطیر.
۸. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). بحر در کوزه، تهران: علمی، چ دهم.
۹. _____ . (۱۳۷۰). پله پله تا ملاقات خدا، تهران: سخن.
۱۰. _____ . (۱۳۷۰). با کاروان حله، تهران: علمی، چ ششم.
۱۱. _____ . (۱۳۸۳). سر نی، تهران: علمی، چ دهم.
۱۲. زمانی، کریم. (۱۳۸۱). بر لب دریای مثنوی، تهران: نشر قطره.
۱۳. _____ . (۱۳۸۲). میناگر عشق موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، تهران: نشر نی.
۱۴. _____ . (۱۳۸۶). شرح جامع مثنوی، تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۵. سرامی، قدمعلی. (۱۳۶۹). از خاک تا افلاک، تهران: چاپخانه تابش.
۱۶. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸). مثنوی معنوی، تهران: علمی و فرهنگی، چ چهارم.
۱۷. شفیع کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲). تازیانه‌های سلوک، تهران: آگاه.
۱۸. شهیدی، جعفر. (۱۳۸۳). شرح مثنوی، تهران: علمی و فرهنگی، چ چهارم.
۱۹. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۶). تاریخ ادبیات ایران، تهران: فردوسی، ج ۲، چ هشتم.
۲۰. علوی، سید عبدالرضا. (۱۳۷۵). فرهنگ مثنوی، تهران: ما.
۲۱. فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۲). مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تهران: امیرکبیر، چ سوم.
۲۲. _____ . (۱۳۹۰). شرح مثنوی شریف، تهران: زوار، چ پانزدهم.
۲۳. گوهرین، صادق. (۱۳۶۲). فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، تهران: زوار، چ دوم.

۱۱۰ فصل‌نامه تحقیقات تعلیمی و غنائی زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر - زمستان ۱۳۹۴، (ش. پ: ۲۶)

۲۴. لغت‌نامه دهخدا. (۱۳۷۲). تهران: نشر دانشگاه تهران.

۲۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۵۷). عدل الهی، تهران: صدرا، چ دهم.

۲۶. ----- (۱۳۷۰). تعلیم و تربیت در اسلام، تهران: صدرا، چ بیست و دوم.

۲۷. همایی، جلال‌الدین. (۱۳۸۵). مولوی‌نامه، مولوی چه می‌گوید، تهران: نشر هما، چ دهم.