

## مقایسه نظریات مولوی درباره زبان، عشق و آفرینش در مثنوی معنوی

شاپور نورآذر\*

تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۳۱

تاریخ پذیرش: ۹۸/۶/۲۵

### چکیده

در اندیشه عرفانی مولانا حقیقت زبان ریشه در معنا دارد که منبعث از بارگاه الهی است. مولانا در «مثنوی» نسبت به زبان دیدگاهی کاملاً درونی و محتوایی دارد. در نظر وی دنیا همواره در حال تحول است و هر لحظه مشکل و صورت تازه‌ای می‌یابد. در تعاملات عرفانی مولوی پیرامون زبان، حقیقت زبان چیزی از جنس لفظ نیست بلکه از جنس صداست و آن «صدا» سرچشمه اصلی کلمات است. نظریات عرفانی مولانا بر ارکان خاصی استوار است که یکی از آن‌ها رکن عشق که مولانا آن را در لابه‌لای اشعار خود اساس پیشرفت‌ها و کرامت‌های انسانی می‌داند و در عین حال مولانا خداوند را مظهر و محور اصلی عشق معرفی می‌کند. عشق به خداوند در سرتاسر «مثنوی» شریف با عشق است. نظام موجود در جهان با هماهنگی خاصی قابل رؤیت است و حکمت خداوند ایجاب می‌کند که همه چیز و همه کس در محل به خصوص خویش بگیرند.

کلیدواژگان: زبان، عشق، عرفان، مثنوی معنوی، آفرینش.

---

\* مربی گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد پارس آباد مغان، دانشگاه آزاد اسلامی، پارس آباد مغان، ایران.

## مقدمه

زبان نقش بسیار اساسی در تعاملات بشری داشته و دارد. در «مثنوی معنوی» نظریه‌های زیادی درباره منشأ و چیستی زبان و بحث‌های مربوط به لفظ و زبان و معنا و حقیقت معنا قابل بررسی است، و غیر از مولانا شاعران عرفانی دیگری همچون سنایی، ابن عربی، شیخ محمود شبستری، غزالی و هجویری در تنویر مفهوم و فهم زبان مؤثر بوده‌اند.

عشق مولانا بیش‌تر به عشق *عین القضاة* همدانی و *روزبهان بقلی شیرازی* شباهت دارد؛ *عین القضاة* معتقد بود که عشق واسطه میان عاشق و معشوق و موجب پیوند می‌شود. مولانا پیونددهنده اجزای وجود را عشق می‌داند:

جمع باید کرد اجزا را به عشق تا شوی خود چون سمرقند و دمشق  
نزد مولانا واجب الوجود محور عشق است و عشق اجرام و ذرات را به هم نزدیک و سپس متصل می‌سازد، و انفجار عشق موجب تفریق می‌گردد. مولانا معتقد است که عاشق نمی‌میرد، بلکه شهید می‌شود؛ چنانکه شمس می‌گوید:

من شهید عشقم و پر خون کفن خونبها اندر کفن می‌آیدم  
در تفکر متافیزیکی زبان سایه حقیقت است و زبان از طریق قراردادهای مشترک به وجود نیامده است؛ بلکه ظهور زبان در وجود عارف دقیقاً مانند ظهور حق در جان اوست (آلستون، 1381: 142-140).

از آنجا که انسان به عنوان اشرف مخلوقات در پی کشف حقایق هست؛ از یک طرف خداوند با اشاره به قوه ذاتی انسان و از طرف دیگر نگرش در مورد دنیا به عنوان مکمل‌ترین و معتبرترین آیات عالم و حکمت لا یزال الهی در روایات و احادیث منقول از بزرگان دین مورد تأکید قرار گرفته است. در این مقاله بر آن شدم با استمداد از قرآن و بهره گرفتن از فلسفه، عرفان اسلامی و ادبیات عرفانی به نظام هستی پرداخته و آفرینش احسن الخالقین را که دارای نظام امین و بی‌عیب و نقص است به تصویر بکشیم تا شاید چون آفتابی روشن‌گر در راه جویندگان این بحث باشد؛ یکی از مطالبی که مولوی در «مثنوی معنوی» بیش‌تر بدان اشاره کرده است، بحث دنیاست. از نظر مولوی دنیا همواره در حال تحول است و هر لحظه مشکل و صورت تازه‌ای می‌یابد، در حالی که بسیاری از

انسان‌ها از تحول جهان غافل‌اند و در جای خود توقف کرده‌اند. دنیای محسوسات محدود است و به منزله زندان روح است. این جهان چون زندان است و ما زندانیان آن؛ همچنین با مطالعه آثار عرفا و انبیای الهی متوجه می‌شویم که همگی ایشان بر گریز از دنیا و عدم دلبستگی به آن تأکید کرده‌اند.

### زبان در کلام مولانا

در تعاملات عرفانی مولوی پیرامون زبان، حقیقت زبان چیزی از جنس لفظ نیست بلکه از جنس صداست و آن «صدا» سرچشمه اصلی کلمات است. مولوی درباره سرچشمه اصلی زبان بیش‌تر سخن خود را با تمثیل‌هایی مانند صدای کوه، گفتار طوطی، نوای نی و اختلاف مورچگان بر سر فاعلیت قلم بیان می‌دارد؛ در زبان عرفانی مولوی انسان، نی‌ای است بر لبان خدا که خدا در او می‌دمد.

کوه را گفتار کی باشد ز خود  
عکس غیر است آن صدا ای معتمد  
(مولوی، ۱۳۶۶: ۴۶۷۴/۶)

بر اساس گزارش «مثنوی» مولوی کارکرد اصلی زبان، آشکار ساختن احوال و حقایق عرفانی است. چون زبان تنها می‌تواند احوال و حقایق لطیف را آشکار سازد، اما قادر نیست آن احوال و حقایق را به صورت مفهوم و یا منطق درآورد (استیس، ۱۳۸۴: ۲۹۸).

آدمی مخفی است در زیر زبان  
این زبان پرده است بر درگاه جان

یکی از مسائل زبانی در «مثنوی» بحث از چیستی معنا و لفظ است، مقصود از معنا حقیقتی آزادی بخش و لایزال است که در ورای ظاهری نامتجانس و شکننده و محکوم به زوال از دیده مستور است (موحد، ۱۳۸۷: ۲۹۸). در تفکر مولوی زبان جهان لفظ است؛ اما معنا خداست. زیرا آنچه بنیاد حقیقی هستی است، خدا است که عالم ذات، اسما و صفات غیر متناهی است (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۶۸). پس اگر معنا خدا باشد، خداشناسی برابر است با معناشناسی. غفلت از معنا، غفلت از خدا و توجه به معنا همان توجه به خداست (موحد، ۱۳۸۷: ۲۳۶). دیگر مسأله مرتبط با زبان در «مثنوی معنوی» این است که خداوند خالق اسما است و به حقیقت اسما توجه دارد و وقتی خدا اسمی را به کار می‌برد، آن به حقیقت اشیا به کار می‌برد (استعلامی، ۱۳۷۲: ۲۷۳).

در هر حال آدمی برای فهم احوال و حقایق لطیف باید از عالم محسوس عبور کند. به تعبیر دیگر، در وجود انسان تا عالم محسوس کنار نرود، امکان رخنه به عالم معقول میسر نخواهد بود. زیرا هر یک احوال نفس حجاب حالت دیگر است. پس سالک باید به کلی متوجه دل خود باشد و گوش و چشم ظاهر فرو بندد تا معانی غیبی و احوال و حقایق لطیف به او روی نماید (فروزانفر، ۱۳۷۷: ۲۴۶).

چون ز حس بیرون نیامد آدمی باشد از تصویر معنی در اعجمی در تفکر مولوی، منشأ اصلی زبان، باغ عالم معناست که با الفاظ و مفاهیم قابل تعیین نیست. این در حالی است که بیش تر جویندگان حقیقت در پی الفاظ هستند، و دلبستگی به الفاظ بسیاری از آن‌ها را گمراه کرده و از دیدن حقیقت باز داشته است و بر اساس گزارش «مثنوی»، هم اسم مسمایی دارد و در حقیقت اسم عین مسمی است.

واضع حقیقی کلمات در مقایسه با انسان فقط خداوند است که بر همه امور و احوال احاطه دارد و هیچ کاری او را از کار دیگر باز نمی‌دارد؛ زیرا انسان موجودی است که یا به الفاظ توجه دارد یا به معنا. او نمی‌تواند در یک لحظه بر هر دو وضعیت احاطه داشته باشد. وقتی که به معنایی می‌اندیشد از الفاظ غافل است و وقتی به الفاظ می‌اندیشد از حقیقت معانی غافل است (استعلامی، ۱۳۷۲: ۳۹۹).

کی شود یک دم محیط دو غرض	ناطق یا حرف بیند یا غرض
پیش و پس یک دم نبیند هیچ طرف	گر به معنی رفت، شد غافل ز حرف
چون بود جان خالق این هر دوان	چون محیط حرف و معنی نیست جان
و ندارد کارش از کار دگر	حق محیط جمله آمد ای پسر

(مولوی، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۴۹۶-۱۴۹۳)

به هر حال، در تفکر عرفانی پیرامون زبان همه انسان‌ها حقیقت اسما را می‌دانند زیرا که حقیقت اسما را در عالم الست شهود کرده‌اند. بر همین اساس مولوی می‌گوید:

هر که در روز الست آن شیر خورد	همچو موسی شیر را تمییز کرد
-------------------------------	----------------------------

(همان: ۲/ ۲۹۸۱)

در نظر مولانا، اسماء و صفات خداوند حقایقی هستند جاودانه و ازلی که به ازاء حقیقت خدا وضع شده‌اند و هر چه از اوصاف خداوند در قرآن آمده همین طور است. از

نظر مولوی، اسماء الهی واقعیت تکوینی و هر کدام اثر خاصی در جهان دارند و خدا از آن که متکلم و بصیر است، خود را بدان‌ها نامیده است. بنابراین می‌توان گفت طبق تفسیر مولوی اگر اسماء را بدون داشتن مسمی بر خود بگذرانیم، برای نمونه کر را «سامع» و کور را «ضیاء» بخوانیم یا تمسخر است یا نشانه جنون. این در حالی است که خداوند از اینگونه نسبت‌ها پاک و مبرا است (استعلامی، ۱۳۷۲: ۲۰۱-۲۰۰).

مولانا گاهی هم در بحث ماهیت زبان از آن با عنوان‌های تشبیه، تنزیه و سکوت یاد می‌کند و می‌کوشد تا از دو وجه تنزیهی و تشبیهی فراتر رود، و در سنت عرفانی نیز سالک هر چقدر به این مرحله نزدیک‌تر می‌شود، زبان او قاصر می‌گردد و به نوعی به سکوت می‌رسد. اینجاست که می‌توان گفت سکوت مهم‌تر است از سخن. چراکه سکوت به تعبیر برخی از فیلسوفان زبان «راه درست اندیشیدن به هستی است و بنیاد حقیقت جهان با سکوت حس می‌شود نه با سخن» (احمدی، ۱۳۸۴: ۷۲۸).

سکوت زبان معانی و حقایق است که ورای استدلال و مباحث بحثی است. در این وضعیت است که سالک همه چیز را کنار می‌گذارد و محو ذات حقیقت می‌شود (مجتهدی، ۱۳۸۵: ۱۰۸).

آنچه نامد در زبان و در بیان	دم مزن تا بشنوی از دم زنان
آنچه نامد در کتاب و در خطاب	دم مزن تا بشنوی ز آن آفتاب
آشنا بگذارد در کشتی نوح	دم مزن تا دم زند بهر تو روح

(مولوی، ۱۳۶۶: ۳ / ۱۳۰۸-۱۳۰۶)

از سویی دیگر، در تأملات عرفانی مولوی در خصوص زبان، هر حقیقت لطیفی هم که در صورت امکان بتواند بر زبان آید، شأن ازلی و وجه حقیقی خود را از دست می‌دهد. زیرا حقیقت لطیف چیزی از جنس معناست که اصل است؛ اما لفظ محسوس تابع و فرع است (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۷۰).

بی حقیقت، بی زبان و بی مجاز	حس‌ها با حس تو گویند راز
وین توهم، مایه تخیل‌هاست	کین حقیقت قابل تأویل‌هاست
هیچ تأویلی ننگجد در میان	آن حقیقت کان بود عین و عیان

(همان: ۲ / ۲۶۱-۲۵۹)

## عشق در کلام مولانا

کتاب «مثنوی» بر اساس عشق بنا شده است. اولین داستان با عشق آغاز می‌شود و آخرین آن نیز با عشق پایان می‌پذیرد.

«آتش عشق است کاندن نی فتاد: که هم جنبه آسمانی دارد و هم جنبه‌های زمینی. در هر دو حال «عشق آمدنی بود، نه آموختنی» سلطان ولد در این راه تا بدان حد پیش رفته که «عشاق» را «امتی» جداگانه می‌داند و می‌نویسد امت عشق و پیشوای ایشان سلطانی است که عشق را به کمال رسانیده است و این است که آنان در برابر هیچ کس سر فرود نمی‌آورند. مریدان امت عشق بر عوام ارجح هستند که البته سر دسته این امت منصور حلاج بود» (فروزانفر، ۱۳۳۰: ۲۹۶).

مولانا از آسمان به زمین می‌آید و اعتقاد پیدا می‌کند که چنین نیروی شگرف در عشق نهفته است و خاکیان را نیز به هم متصل می‌سازد، چنین اکسیری باید بدی‌ها و زشتی‌های زندگی را تبدیل به نیکی و زیبایی نمود و همه مفاسد را با آن آب زلال باید شست و سترد:

گر ازدهاست بر ره عشق است چون زمرد با برق این زمرد هین دفع ازدها کن  
(فروزانفر، ۱۳۳۹: ۲/ ۱۷۹)

مولانا می‌گفت در آدمی عشق و دردی و خارخاری و تقاضایی هست. با مدد عشق و رسیدن به معشوق به گونه‌ای ارادی انسان از سایر موجودات ممتاز و اشرف مخلوقات می‌شود؛ سپس عشق در نظر وی معرفت است و در نتیجه هم وسیله است و هم هدف. برای نیل به یک زندگی والا و رسیدن به کمال: هر که هست، هر یک محب و عاشق چیزی است. شرف هر عاشقی به قدر شرف معشوق اوست (فروزانفر، ۱۳۳۰: ۱/ ۳۰).

مولانا نه فقط خود و به طور کلی انسان را سرشته از «می عشق» می‌دانست؛ بلکه خویشتن را «عشق مطلق» تلقی می‌کرد:

مرا حق از می عشق آفریدست همان عشقم اگر مرگم بساید

(همان: ۲/ ۱۸۶)

در نظر او مواد ناقص و مانع عشق زشتی‌ها، پلیدی‌ها، تاریکی‌ها و به خصوص جهل است که باید از آن دوری گزید، و در غوغای زندگی به مدد عشق به آرامش والایی دست

یافت: چنین اندیشه‌ای عارفانه می‌توانست دنیایی زیبا، ملاحظت آمیز و عاری از کین و نفرت بسازد که در آن انسان‌ها همه با هم جزئی از چرخه کائنات و هستی را تشکیل می‌دهند، و در آرامش و صلح و صفا به سر می‌برند و خوشبخت زندگی می‌کنند. چنانکه مولانا خود با کمک آن به شور و شوقی وصف ناشدنی دست یافته بود: در وی عشق و جذب و وجد «نه در آن نصاب بود که بتوان گفت» (سپهسالار، ۱۳۶۳: ۴۳). مولانا معتقد بود که چون عشق از اوصاف الهی است و انسان جزئی از کل است، پس انسان عاشق از همه عیب‌ها پاک و میرا است و عشق دوی همه دردهای او:

هر که جامه‌اش ز عشقی چاک شد	او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما	ای طیب جمله علت‌های ما
ای دوی نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون و جالینوس ما

(نیکلسون، ۱۳۷۱: ۶/۱)

مولانا معتقد بود از ابتدای حال تا انقراض وقت ساعت، فسانه عشق و شوق ایشان متزاید و متضاعف بوده، و از افراط آن سیرایی نمی‌یافت و دائماً در طلب زیادتی آن حال می‌بود: «دیگ ز آب سیر شد، من نشدم، زهی زهی».

مولانا خود «بر عالم لامکان» عاشق بود (فروزانفر، ۱۳۳۹: ۷۹/۱). بر این باور که در ساختمان عالم که از تجمّع ذرات ایجاد گشته، کشتی نهفته است که سبب این تجمّع می‌گردد و این کشش عشق نام دارد؛ پس همه کائنات با شور و شوق در جست‌وجوی یکدیگرند تا به هم بپیوندند و این چنین همه عالم با نیروی عشق در تکاپو و حرکت است.

پس حرکت نیز چون نیرو جوهر زندگی است، ناشی از عشق است و به تعبیر دیگر نیروی محرک کائنات عشق است. مولانا جهان هستی را به درستی بر دو اصل اساسی استوار می‌داند: نیرو و حرکت؛ و از ترکیب این دو را فقط عشق می‌داند که سازنده کل کائنات است (فروزانفر، ۱۳۳۹: ۱۰۷/۱).

دور گردون‌ها ز موج عشق دان	گر نبودی عشق بفسردی جهان
----------------------------	--------------------------

(نیکلسون، ۱۳۷۱: ۶۵/۵)

## نظام آفرینش از دیدگاه مولانا

### عدل و حکمت

منظور از عادل بودن خدا این است که استحقاق و شایستگی هیچ موجودی را مهمل نمی‌گذارد، و به هر کس هر آنچه استحقاق آن را دارد می‌دهد و منظور از حکیم بودن او این است که نظام آفرینش، نظام احسن و اصلح، یعنی نیکوترین نظام ممکن است و لازمه حکمت و عنایت حق این است که جهان و هستی معنی و عنایت داشته باشد و آنچه موجود می‌باشد یا خود خیر است و یا برای وصول به خیر (مطهری، ۱۳۶۱: ۵۷).

### تفاوت و تبعیض

ایراد تبعیض این بود که موجودات علی‌رغم اینکه با ذات حق نسبت متساوی دارند، چرا مختلف و متفاوت آفریده شده‌اند؟ چرا یکی سیاه و دیگری سفید است؟ یکی زشت است و دیگری زیبا؟ یکی کامل است و دیگری ناقص؟ آنچه در خلقت وجود دارد تفاوت است نه تبعیض؛ به عبارتی دیگر تبعیض از ناحیه دهنده است و تفاوت مربوط به گیرنده (همان: ۹۹).

### خیر و شر

از نظر اسلام شرور این است که می‌گوید با اینکه در یک حساب دیگر هیچ گونه بدی در نظام آفرینش وجود ندارد، آنچه هست خیر است و نظام موجود نظام احسن است و زیباتر از آنچه هست امکان ندارد (همان: ۱۲۵). مولا علی در نهج البلاغه می‌فرماید: «خداوند سبحان کتاب هدایت کننده‌ای را فرستاد و خیر و شر امور را در آن تبیین فرمود؛ پس راه خیر را در پیش گیرید که هدایت می‌شوید و از جانب شر متمایل شوید تا گمراه نگردید» (خادم‌الذکرین، ۱۳۷۷: ۴۱۱).

دین مسیحی گوید: شر چیزی است که واقعاً می‌تواند مورد اغماض قرار گیرد. دین هندو می‌گوید: شر در نهایت امر غیر واقعی است، زیرا که تخیلی است و در واقع هیچ شری وجود ندارد، و شر می‌تواند تنها یک اشتباه زودگذر باشد که هیچ کس مسئول آن نیست. دین تائو می‌گوید: در جهان شر به میزان ناچیز وجود دارد. دین زرتشت می‌گوید:

نیمی از وجود شر است و معتقدند که نوعی دوگانگی فعال در سرشت ذاتی عالم وجود و از طریق اطاعت از خدای خوب (اهورا مزدا) خصوصاً به وسیله پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک شر موجود از میان می‌رود. از نظر دین بودایی شر عبارت‌اند از ناپایداری ذاتی امیال و نتایج فلاکت بار هرگونه فردیت و فعالیت می‌باشد. دین جاینی می‌گوید: نیمی از وجود شر است و ماده در تمایز از روح اساساً همواره شر است و شر به سادگی عبارت است از تحمیل یک بدن مادی پست بر روح جاودانی هر فرد. دین کنفوسیوسی می‌گوید: در جهان شر چندانی وجود ندارد و انسان به طور ذاتی خوب است و افراد مافوق در مورد فقدان برتری مناسب و افراد مادون در مورد فقدان زیردستی مناسب مسئولیت دارند و شر اساسی عبارت است از عدم رفتار مناسب اجتماعی؛ در نهایت دین اسلام می‌گوید: شر بالنسبه غیر واقعی است؛ زیرا قراردادی است و در دنیا شر چندانی وجود ندارد و بیش‌تر در غیر مسلمین که تسلیم خدا گردیده‌اند کلمه شر مصطلح می‌باشد (هیوم، ۱۳۷۳: ۳۶۰-۳۵۹).

در آیات متعدد قرآن کریم نیز اعطای حکمت به انسان‌ها از طرف خداوند و رسیدن خیر بسیار به بندگان و حتی در آیات ۲۱۶ الی ۲۱۳ سوره بقره می‌گوید: حکم کارزار در راه خدا بر شما نوشته شد و آن در نزد شما مکروه می‌نماید و چه بسا چیزی که شما از آن کراهت دارید برایتان خیر است، و چه بسا چیزی را دوست می‌دارید که برایتان بد است و این خداست که خیر و شر امور را می‌داند و شما نمی‌دانید (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۴۵۲-۴۵۰).

### زشتی نمایان‌گر زیبایی

زشتی‌ها از نظر نمایان ساختن و جلوه دادن زیبایی‌ها لازم هستند و اگر بین زشتی و زیبایی مقارنه و مقابله برقرار نمی‌شد؛ نه زیبا، زیبا بود و نه زشت، زشت. همچنان که اگر همه مردم قهرمان بودند دیگر قهرمانانی معنا نداشت. این گفته یک پندار خام است که می‌گوید همه چیز باید هم‌سطح باشد در حالی که در هم‌سطح بودن است که همه خوبی‌ها و زیبایی‌ها، جوش و خروش‌ها و نقل و انتقال‌ها و سیر تکامل‌ها نابود می‌گردند و اگر کوه و دره هم‌سطح بودند نه کوهی وجود داشت و نه دره‌ای؛ پس زشتی و زیبایی

لازم و ملزوم یکدیگرند و در حقیقت جاذبه زیبارویان از دافعه زشت‌رویان نیرو می‌گیرد و زشتی‌ها بزرگ‌ترین حق را بر گردن زیبایی‌ها دارند (مطهری، ۱۳۶۱: ۱۴۶).

### مصائب مادر خوشبختی‌ها

بین رنج و خوشبختی رابطه علی و معلولی وجود دارد و در شکم گرفتاری‌ها و مصیبت‌ها، نیکبختی‌ها و سعادت‌ها نهفته است. «بس زیاده‌ها که اندر نقصان‌هاست». مصیبت و شدائد برای تکامل بشری ضرورت دارند و اگر محنت‌ها و رنج‌ها نباشد بشر تباه می‌گردد و آدمی باید مشقت‌ها را تحمل کند و سختی‌ها را بکشد تا هستی لایق خود را بیابد؛ تضاد و کشمکش شلاق تکامل است و سختی‌ها و گرفتاری‌ها هم تربیت‌کننده و هم بیدار‌کننده ملت‌هاست (همان: ۱۵۴).

### مجموعه اضداد

فرمول اصلی جهان آفرینش، فرمول تضاد است و دنیا جز مجموعه‌ای از اضداد نیست. هستی و نیستی، حیات و موت، بقا و فنا، سلامتی و بیماری، پیری و جوانی و بالأخره خوشبختی و بدبختی در این جهان توأم‌اند و به قول سعدی «گنج و مار، خار و گل، و غم و شادی با هم‌اند». تغییرپذیری ماده جهان و پدیدآمدن تکامل، ناشی از تضاد است و اگر تضاد نمی‌بود هرگز تنوع و تکامل رخ نمی‌داد و عالم هر لحظه نقشی تازه بازی نمی‌کرد و نقوشی جدید بر صفحه گیتی آشکار نمی‌شد؛ پس صحیح است اگر بگوئیم تضاد منشأ خیرات و قائمه جهان است (همان: ۱۷۰).

### برهان نظم

نظم حاکی از طرح و تدبیرات و از طرف دیگر نظم حاکی از وجود هدف است، و اگر از چیزی که دارای نظم است سخن می‌گوئیم به آن علت است که آن چیز دارای اجزایی است که برای غایتی خاص کنار همدیگر قرار گرفته‌اند، و علت همه اشیاء موجود همان نظم جهان است (برایان دیویس، ۱۳۷۴: ۸۴).

## معیار خوب و بد

برتراند راسل می‌گوید: «مفهوم خوب و بد، بیان‌کننده رابطه میان شخص اندیشنده و شیء مورد جست‌وجو است. اگر رابطه دوست داشتن باشد آن شیء را خوب می‌دانیم و اگر رابطه نفرت باشد آن را بد می‌خوانیم، و اگر رابطه نه دوست داشتن و نه نفرت باشد باشد آن شیء را نه دوست می‌داریم و نه متنفر می‌شویم» (دژآکام، ۱۳۷۷: ۴۵۵).

## نظام احسن از دیدگاه حکما و فلاسفه

ابن سینا می‌گوید: واجب الوجود به نظام خیر، علم ذاتی است و واجب الوجود نسبت به اشیا طبق همان نظام موجود نزد خدای متعال حضور داشته است؛ واجب ذاتاً اقتضای خیر دارد و شرور به قصد ثانوی در قضای الهی داخل‌اند و واجب الوجود به این نظام خیر رضایت دارد. علامه طباطبایی می‌گوید: نظام احسن چنین است که حق تعالی قبل از ایجاد اشیا، به اشیا و نظام احسن علم داشته است و علم واجب الوجود به اشیا علم فعلی است. شیخ اشراق می‌گوید: نظام احسن ناشی از ترتیب مجردات عقلی و نسبت‌های موجود میان آن‌هاست و به عبارت دیگر نظام عجیبی که در عالم مشاهده می‌کنیم سایه نظام عقلی است. صدر المتألهین می‌گوید: ذات حق صرف الوجود است و هیچ حدی بر آن متصور نیست و هیچ کمال وجودی بیرون از ذات او نیست، پس هر آنچه در تفصیل خلقت از کمالات وجودی با نظام وجود دارد در حق تعالی، به نحو اعلی و اشرف بدون تکثیر وجود دارد، پس اشیا قبل از ایجاد به علم اجمالی که عین کشف تفصیلی است معلوم حق تعالی هستند و صدر المتألهین قهرمان نظام احسن؛ دو روش برای تبیین آن دارد که عبارت‌اند از روش لمی و روش انی.

روش لمی در سه مرحله صورت می‌گیرد: اول اینکه نظام موجودات واقع در مراتب بدو، نظام احسن است و دوم اینکه نظام موجودات واقع در مرتبه صعود، نظام احسن است و سوم اینکه نظام مجموع عالم، نظام احسن می‌باشد؛ روش انی نیز از طریق مشاهده ارتباط موجودات با یکدیگر و مشاهده نظام جاری در این عالم روشن می‌شود. لایب‌نیس که در جهان با عنوان فیلسوف «بهترین همه جهان‌های ممکن» مشهور است می‌گوید: این جهان یکی از جهان‌های ممکن بی‌نهایت می‌باشد که دارای دو

خصوصیت می‌باشد: اول اینکه دارای بیش‌ترین تأثیر با کم‌ترین هزینة و دوم اینکه بسیار کامل است؛ برهان لایب نیتس چنین است که اگر خداوند چیزی را بهترین می‌داند، پس آن چیز بهترین است و اگر خداوند اراده کند چیزی به وجود آید، آن چیز موجود خواهد شد. پس اگر این جهان به وجود آمده است حتماً خداوند آن را اراده کرده است و خدا چیزی را اراده می‌کند که بهترین باشد؛ پس به ما یقین می‌شود که در علم خدا خطا و اشتباه راه ندارد (قائمی نیا، ۱۳۸۵: ۱۶-۱).

### آفرینش در مثنوی معنوی

مولوی همه جهان و نمودهای طبیعی آن را نشانه و آیه حق می‌داند، و ذرات زمین و آسمان را لشکر حق محسوب می‌کند:

جمله ذرات زمین و آسمان  
باد را دیدی که با عادان چه کرد  
آنچه بر فرعون زده ست آن بحر کین  
آنچه آن با بیل با آن پیل کرد  
لشکر حق‌اند گاه امتحان  
آب را دیدی که در طوفان چه کرد  
آنچه با قارون نموده ست این زمین  
نچه پشه کله نمرود خورد  
(مولوی، ۱۳۸۶: ۴/۷۲۰)

در این دنیا شر مطلق وجود ندارد:

پس بد مطلق نباشد در جهان  
بد به نسبت باشد، این را هم بدان  
(ابراهیمیان، ۱۳۷۷: ۱۵۸)

مولانا تردیدی ندارد که انسان در این دنیا صاحب اختیار است، چون اگر راه صواب و زندگی شرافت‌آمیز را برنمی‌گزید؛ سزاوار پاداش نمی‌شد:

اختیار آمد عبادت را نمک  
گردش او را نه اجر و نه عقاب  
ورنه می‌گردد به ناخواه این فلک  
کاختیار آمد هنر وقت حساب  
(لوئیس، ۱۳۸۳: ۵۲۵)

امر و نهی نشانه اختیار است:

جمله عالم مقدر در اختیار  
امر و نهی این بیار و آن میار  
(ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۳۹)

تردید و تردد هم دلیل اختیار است:

در تردد مانده ایم اندر دوکار

این تردد کی بود بی اختیار

(ابراهیمیان، ۱۳۸۷: ۴۲)

خدای مهربان به هر موجودی آن فطرت و طبیعت را عطا کرد که لازمه حیات و بقای

آن است:

آنچه حق آموخت مر زنبور را

آن نباشد شیر را و گور را

رنج و غم را حق پی آن آفرید

تا بدین ضد، خوش دلی آید پدید

(مولوی، ۱۳۸۶: ۱/۴۰۰، ۳۸۲، ۳۴۵)

هدف از خلقت صرفاً احسان و بخشش است:

گفت پیغمبر که حق فرموده است

قصد من از خلق، احسان بوده است

از برای لطف عالم را بساخت

ذره‌ها را آفتاب او نواخت

(همان: ۶۵۳/۲)

در جهان هستی همه چیز به صورت متناسب و هماهنگ با کل اجزایش آفریده شده

است:

کم فضولی کن تو در حکم قدر

در خور آمد شخص خر با گوش خر

شد مناسب عضوها و ابدان‌ها

شد مناسب وصف‌ها با جان‌ها

(همان: ۶۸۹/۳)

در خلقت الهی همه چیز مفهوم واقعی در جایگاهشان را دارند و هیچ چیز بی معنا

جلوه نمی‌کند، و باید متوجه بود که همان چیز نقطه عطفی در پیشرفت ما انسان‌ها

باشد:

حق تعالی گر سماوات آفرید

از برای دفع حاجات آفرید

هر کی دردی، دوا آنجا رود

هر کی فقری، نوا آنجا رود

(همان: ۸۱۷/۳)

در جهان هستی عدالت الهی حاکم مطلق است:

حق تعالی عادل است و عادلان

کی کنند استمگری بر بی دلان

(همان: ۶۱۳/۶)

خداوند در این دنیا هر چه از انسان بگیرد، به جای آن چیز بهتری را می‌دهد:  
زین سبب نبود ولی را اعتراض      هر چه بستاند فرستد اعتیاض  
گر بسوزد باغت انگورت دهد      در میان ماتمی سورت دهد  
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/۶۶۲)

سعادت و شقاوت انسان‌ها در این دنیا به دست خودشان رقم می‌خورد:  
جرم بر خود نه که تو خود کاشتی      با جزا و عدل حق کن آشتی  
(همان: ۶/۱۳۵)

### نتیجه بحث

بررسی این مقاله نشان می‌دهد که در تفکر مولوی، سرچشمه اصلی زبان عالم معنا است که با مفاهیم قراردادی قابل تعیین است؛ زبان معطوف به عالم محسوس و معقول می‌باشد که در عالم معقول سخن گفتن از احوال و حقایق لطیف عرفانی برای اهل معرفت امکانپذیر می‌شود. مولانا همچنین عشق را خمیرمایه همه پیشرفت‌ها و بزرگواری‌ها می‌داند و «مثنوی معنوی» مولانا آغاز و انجام‌اش با کلمه عشق است و معتقد است که واجب الوجود محور عشق است و جهان مدارهای متصل و وابسته آن است و در نهایت انسان شیفته و عاشق را رستگار و خالی از شبهه و اشکال معرفی می‌کند.

نظام آفرینش از روی حکمت و مصلحت آفریده شده است و آنچه در خلقت وجود دارد تفاوت است نه تبعیض؛ لازمه زیستن در این دنیا وجود اختلاف و تفاوت است؛ چون اگر این دو نباشند از کثرت و تنوع خبری نخواهد بود و اساس هستی بر اضداد استوار شده است و انسان‌ها خیر و شر بودن هر چیزی را متکی بر واکنش طبیعی ذهن خود می‌دانند. در میان حکما، عرفا، فلاسفه و ادیان مختلف شر چندانی در هستی وجود ندارد و اگر هست نسبی می‌باشد و یا می‌تواند با در نظر گرفتن خیرهای بسیار مورد اغماض قرار گیرد؛ پس اصل بر خیر بودن نظام آفرینش و موجودات آن است. مولانا در «مثنوی معنوی» موضوعات مختلف دنیوی را با زبان تمثیل، گاهی به صورت داستان، قصه، حکایات و زبانی مستدلانه و منطقی و عقلانی بیان می‌دارد و معتقد است که آفرینش

برای انسان ماری زهراگین و پرنقش و نگار است و چون دامی است که خواهش‌های نفسانی دانه و طعمه آن است. نهایت اینکه معرفت و عرفان مولانا جدای از معرفت دینی نیست و خاستگاه آن مبانی اعتقادی است که توانسته است مایه‌های غنای ادب فارسی را فراهم آورد.

## کتابنامه

- ابراهیمیان عاملی، سید یوسف. ۱۳۷۸ش، **آفتاب عرفان**، بی جا: بی نا.
- احمدی، بابک. ۱۳۸۴ش، **هایدگر و تاریخ هستی**، تهران: نشر مرکز.
- استعلامی، محمد. ۱۳۷۲، **شرح مثنوی**، تهران: زوآر.
- استیس، والتر. ۱۳۸۴ش، **عرفان و فلسفه**، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: نشر سروش.
- ایزوتسو، توشیهیکو. ۱۳۷۸ش، **مفاهیم اخلاقی و دینی در قرآن مجید**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات فروزان.
- آلستون، ویلیام. ۱۳۸۱ش، **فلسفه زبان**، ترجمه احمد ایران منش و احمد رضا جلیلی، تهران: نشر سهروردی.
- بلخی، جلال الدین محمد. ۱۳۳۹ش، **کلیات شمس**، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نشر دانشگاه.
- بلخی، جلال الدین محمد. ۱۳۶۶ش، **دوره کامل مثنوی معنوی**، تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
- بلخی، جلال الدین محمد. ۱۳۷۱ش، **مثنوی معنوی**، تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران: نشر پژوهش.
- بلخی، جلال الدین محمد. ۱۳۳۰ش، **فیه ما فیه**، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نشر مجلس.
- خادم الذاکرین، اکبر. ۱۳۷۷ش، **اخلاق اسلامی در نهج البلاغه**، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب.
- دژآکام، علی. ۱۳۷۵ش، **تفکر فلسفی غرب از منظر استاد شهید مطهری**، تهران: امیرکبیر.
- دیویس، برایان. ۱۳۷۸ش، **درآمدی بر فلسفه دین**، ترجمه ملیحه صابری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- زمانی، کریم. ۱۳۸۶ش، **شرح مثنوی شریف**، تهران: انتشارات اطلاعات.
- سپهسالار، فریدون بن احمد. ۱۳۶۳ش، **زندگینامه مولانا محمد بلخی**، تهران: نشر اقبال.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۷۲ش، **شرح مثنوی معنوی شریف**، تهران: نشر زوآر.
- لاهیجی، شمس الدین. ۱۳۷۱، **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوآر.
- مجتهدی، کریم. ۱۳۸۵ش، **فلسفه در قرون وسطی**، تهران: نشر سپهر.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۶۱ش، **عدل الهی**، تهران: انتشارات اسلامی وابسته به مدرسین حوزه علمیه قم.
- موحد، محمدعلی. ۱۳۸۷ش، **باغ سبز**، تهران: نشر کارنامه.
- هیوم، رابرت. ۱۳۷۳ش، **ادیان زنده جهان**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

### **Bibliography**

- Alston, William, 2002, Language Philosophy, Translated by Ahmad Iran Manesh and Ahmad Reza Jalili, Tehran, Sohrevardi Publication.
- Ebrahimian Ameli, Seyyed Yousef, 1999, Aftab Erfan, Amol, three volumes.
- Ahmadi, Babak, 2005, Heidegger and Inventory Date, Tehran, Center Publication.
- Stacey, Walter, 2005, Mysticism and Philosophy, translation by Baha'uddin Khorramshahi, Tehran, Soroush Publishing.
- Inquiry, Mohammad, 1993, Description of Masnavi, Tehran, Zavar Publishing.
- Izotsou, Toshihiko, 1999, Ethical and Religious Concepts in the Holy Quran, Translated by: Fereydoon Lamb, Tehran, Forouzan Publications.
- Balkhi - Jalaluddin Mohammad, 1366, The Complete Mathnawi Period, Corrected by Reynold Elaine Nicholson, Tehran, Amir Kabir Publication.
- Balkhi - Jalaluddin Mohammad, 1339, Kaliyat Shams, Badiez-Zaman Forouzanfar correction, Tehran, University Press.
- Balkhi - Jalaluddin Mohammad, 1330, Feyh Mafia, Badi al-Zaman Forouzanfar correction, Tehran, Majlis Publishing.
- Balkhi - Jalaluddin Mohammad, 1992, Mathnawi of Mathnawi, Correction by Reynold Elaine Nickelson, Tehran, Research Publishing.
- Khadem al-Zakarin, Akbar, 1998, Islamic Ethics at Nahj al-Balagheh, Qom, Imam Ali Ibn Abi Talib School.
- Fortress Akam, Ali, 1996, Western Philosophical Thinking from the Viewpoint of Martyr Motahhari, Tehran, Amir Kabir Publications.
- Davies, Brian, 1999, An Introduction to the Philosophy of Religion, Translated by: Malihe Saberi, Tehran, Tehran University Press.
- Zamani, Karim, 2007, Description of Masnavi Sharif, Tehran, Information Publication.
- Sepahsalar, Fereydoon bin Ahmad, 1363, Biography of Rumi Mohammad Balkhi, Tehran, Iqbal Publishing.
- Forouzanfar, Badiez Zaman, 1993, Description of Sharif's Masnavi, Tehran, Zavar Publishing.
- Lahichi, Shams al-Din, 1992, Mafatih Al-Ajaz fi Commentary on Golshan Raz, Correction by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi and Effat Karbassi, Tehran, Zavar Publishing.
- Mojtahedi, Karim, 2006, Philosophy in the Middle Ages, Tehran, Sepehr Publication.
- Motahhari, Morteza, 1361, Divine Justice, Tehran, Qom Seminary Islamic Publications.
- Movahed, Mohammad Ali, 2008, Green Garden, Tehran, Karnameh publication.
- Hume, Robert, 1994, Living Religions of the World, Translated by Abdul Rahim Gawahi, Tehran, Islamic Culture Publication Office Publication.

