

## **Mowlavi's Survey in the Allegorical Presentation of Human Pain and Suffering (The Dialogue of the Sufi and the Judge)**

**Nematollah Panahi\***  
**Mohammad Taghavi\*\***  
**Mahmood Fotoohi Rudmajani\*\*\***

### **Abstract**

Pain and suffering as a philosophical, religious and psychological subject is man's twin. This topic has found its way to mythologies and legends under the title of good and evil and has been the focus of attention and a philosophical and theological challenge. In the literature and mystical texts, the concept of pain and suffering is beyond mere argument and explanation and is more intuitive. Hence, the mystic presents intellectual concepts as tangible entities. In this way, he eases the understanding of those concepts for the ordinary mind while trying to emotionally persuade the audience. Building upon one of the challenging anecdotes of Masnavi (The Dialogue of the Sufi and the Judge), the present paper seeks to investigate Mowlavi's mystical approach to the concept of pain and suffering. Mowlavi's allegorical viewpoint about the presentation of pain and suffering shows that pain and suffering have been connected to joy and pleasure on the one hand, and cognition, spiritual perfection and providence on the other hand. Through these stories, Mowlavi has had an eye on the nature of pain and suffering, their sources and the ways to dispense with grief and has made it believable by means of proper allegories.

### **Keywords**

*Pain and Suffering, The Evil, Mowlavi's Masnavi, Islamic Mysticism, Allegory.*

---

\* Ph.D Student of Persian Language and Literature, Department of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.

\*\* Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad (FUM), Iran.

\*\*\* Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad (FUM), Iran.

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال دوازدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۷، تابستان ۱۳۹۷، صص ۸۵-۱۰۶

## اقتراحیه مولوی در صورت‌بندی تمثیلی درد و رنج انسان (مناظره صوفی و قاضی)

نعمت‌الله پناهی\* - محمد تقوی\*\* - محمود فتوحی رودم‌عجنی\*\*\*

### چکیده

درد و رنج در جایگاه موضوعی فلسفی و دینی و روان‌شناختی، همزاد انسان است. این موضوع در مبحث خیر و شر به اسطوره‌ها و افسانه‌ها راه یافت و تاکنون نیز در مرکز توجه و چالش فلسفی و الهیاتی بوده است. در حوزه ادبیات و متون ادبی عرفانی نگاه به درد و رنج فراتر از استدلال صرف فلسفی و بیشتر شهودی است؛ به طوری که عارف در قالب تمثیل، مفاهیم معقول را محسوس جلوه می‌دهد؛ با این شیوه افزون‌بر نزدیک کردن آن مفاهیم به ذهن، می‌کوشد موجب اقتناع عاطفی مخاطب شود. نگارندگان این مقاله با مبنا قرار دادن یکی از حکایت‌های چالش‌برانگیز مثنوی (مناظره صوفی و قاضی) می‌کوشند رویکرد ادبی عرفانی مولوی به موضوع پیچیده درد و رنج را بررسی کنند. نگرش تمثیلی مولوی در صورت‌بندی مسئله درد و رنج نشان می‌دهد میان درد و رنج با لذت و پیروی از هوای نفس از یک سو و معرفت و کمال روح و عاقبت‌بینی از سوی دیگر ارتباط وجود دارد. مولوی در ضمن حکایت‌ها به ماهیت پیچیده درد و رنج، خاستگاه و راه‌های رهایی از رنج نظر دارد و آن را با تمثیل‌های متناسبی باورپذیر کرده است.

### واژه‌های کلیدی

درد و رنج؛ مسئله شر؛ مثنوی مولوی؛ عرفان اسلامی؛ تمثیل

\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد. [ne\\_pa210.student.um.ac.it](mailto:ne_pa210.student.um.ac.it)

\*\* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) [taghavi@um.ac.ir](mailto:taghavi@um.ac.ir)

\*\*\* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد [fotoohirud@um.ac.ir](mailto:fotoohirud@um.ac.ir)

تاریخ پذیرش ۱۳۹۷/۸/۲

تاریخ وصول ۱۳۹۷/۲/۱۰

## ۱- مقدمه

درد و رنج (Pain and Suffering) تجربه عام و مسئله مشترک و انکارناپذیر برای همه انسان‌هاست. اگرچه این موضوع کاملاً شناخته شده و ملموس است، از نظر مفهومی و نظری جزو بحث‌های انتزاعی (abstract) قرار می‌گیرد که درخور تفسیر و تأویل از جنبه‌های مختلف روان‌شناختی و فلسفی و الهیاتی است. در معنای اصطلاحی نیز عواطفی مثل درد و رنج دربردارنده «مجموعه‌ای از محرکات، رفتارها، حالات و تجربیات مثبت و منفی مانند محبت، شادی، خشم، اندوه است و به صورت واکنشی بسیار خوشایند یا ناخوشایند تجربه‌پذیر است» (فرمینی فراهانی، ۱۳۷۸: ۴۱). ادراک عواطف دو قطبی مثل رنج و لذت همانند وجود آن است و به اثبات نیاز ندارد. هدف اصلی این پژوهش بررسی شیوه صورت‌بندی مولوی از درد و رنج انسان در حکایت‌های مثنوی است. از دیدگاه مولوی، ما با موضوعی انفسی (subjective) روبه‌رو هستیم که بازتاب واحدی در ذهن و روان همه افراد ندارد. در آیین بودا از «چهار حقیقت شریف» سخن گفته می‌شود که بیشتر به درد و رنج مربوط است و حقیقت رنج، خاستگاه رنج، حقیقت رهایی از رنج، راه‌های رهایی از رنج را در بر می‌گیرد. بودا تشنگی هستی و نیستی را سرچشمه درد و رنج می‌داند که همان آرزوها، هوس‌ها و علایق فراوان آدمی است که بنیادش بر شوق شدید به زیستن است (پاشایی، ۱۳۸۰: ۱۴ و ۳۶). افزون بر این «در متن یونانی عهد جدید واژه کاکیا به معنای شرّ به هر آن چیزی که مانع شکوفایی انسان است مثل ناخوشی، بیماری، مرگ و شوربختی اطلاق می‌شود. والتینوس نویسنده اوایل مسیحیت، شرّ را عذاب و وحشت معنا می‌کند. در دوران عبریان باستان برای شرّ واژه Ra به معنای غم، احساس بی‌ارزشی و اضطراب که تهدیدگر هویت انسان است به کار می‌رفت» (کوئن، ۱۳۹۵: ۳۷). پیش از اسلام نیز جالینوس از پزشکان یونان باستان درد و رنج را تعریف کرد و آن را نوعی خروج بدن از حالت طبیعی در زمان کوتاه و به مقدار زیاد دانست که مانع کسب لذت می‌شود و بازگشت به آن حالت قبلی در واقع رفع رنج است (عامری، ۱۴۰۸ ق: ۴۹۱).

در کنار تفسیر فلسفی و دینی و کلامی از درد و رنج، در آثار ادبی از نظر حسی و عاطفی و انضمامی (concrete) به درد و رنج آدمی پرداخته شده است؛ متون ادبی با استفاده از عناصر بلاغی،

صورت‌بندی ملموسی از رنج‌ها و شادی‌های انسان عرضه می‌کند و با عنصر خیال و تمثیل به آن تجسم می‌بخشد؛ از این رو افسانه‌ها و اسطوره‌ها و انواع داستان عرصه‌ای بس فراخ برای پژوهش در مبحث درد و رنج فراهم می‌کند. اهمیت پرداختن به مسئله جهان‌شمول درد و رنج در آثار ادبی وقتی روشن می‌شود که تأثیر آنها در تغییر و تحولات مربوط به زندگی فردی و فرهنگ جمعی ردیابی شود. بی‌تردید اصلی‌ترین پرسش انسان در طول تاریخ این بوده است که «چرا رنج می‌کشم». پیش‌فرض پاسخ به این پرسش بنیادی در جامعه دینی وجود خدایی است که صفاتی مانند خدای عالم مطلق، قادر و خیرخواه مطلق دارد. پرسش‌های دیگری نیز مطرح می‌شود که جنبه عقلانی فلسفی دارد؛ از جمله اینکه ماهیت درد و رنج چیست. چه علل و عواملی درد و رنج انسان را فراهم می‌آورد. چگونه می‌توان با درد و رنج‌های زندگی روبه‌رو شد.

#### ۲-۱ پیشینه پژوهش

موضوع درد و رنج در میان پژوهشگران داخلی کمتر به‌طور مستقل بررسی شده است؛ البته در دهه اخیر برخی متفکران و محققان به این موضوع توجه نشان داده‌اند. مصطفی ملکیان (۱۳۸۵) در مقاله «درد از کجا؟ رنج از کجا؟ سخنی در باب خاستگاه درد و رنج‌های بشری» به گزارش و تحلیل آرای سنت‌گرایان و متجددان متأخر پرداخته و علت اصلی همه درد و رنج‌های بشر را برشمرده است. مصطفی گرجی (۱۳۹۱ و ۱۳۸۸) نیز نگاه مولوی و متفکران ملت‌های دیگر به درد و رنج‌های بشری را کاویده است. او ماهیت درد و رنج را به‌طور خلاصه در چهار حوزه معنانشناسی، وجود‌شناسی، غایت‌شناسی و شأن اخلاقی درد و رنج بررسی و طبقه‌بندی و گزارش کرده که درخور بسط و توضیح بیشتر است. همچنین سودابه کریمی (۱۳۸۴) در فصلی از کتاب *بانگ آب: دریچه‌ای به جهان‌نگری مولوی به‌طور خلاصه منشأ درد و رنج‌های بشری را مطرح کرده و مجال کافی برای تفصیل بحث نیافته است. افزون‌بر این ثوراله نوروزی داودخانی (۱۳۸۹) ماهیت و خاستگاه درد و رنج در آثار چهار شاعر کلاسیک و معاصر را بررسی کرده است. آنچه در این قبیل تحقیقات از آن غفلت شده، شیوه‌های بیانی و نوع صورت‌بندی درد و رنج است که باعث می‌شود درون‌مایه و مضمون به شیوه‌ای اقناعی و تأثیرگذار منعکس شود.*

#### ۲- بحث و بررسی

#### ۱-۲ تمثیل؛ نقطه تمایز زبان ارسطویی از زبان افلاطونی

تمثیل یکی از این ابزارهای بیانی در القای مؤثر معانی و از انواع صور خیال است. هرگاه مفاهیم به رمز و تمثیل بیان شود، افزون بر ملموس شدن، زمینه‌ای فراخ برای نوعی نظام استدلالی فراهم می‌آورد. از نظر مولوی داستان ظرفی است که مظروف آن شامل نکات اخلاقی و عرفانی می‌شود؛ بنابراین تمثیل‌های مثنوی دارای دو لایه ظاهر و باطن یا به تعبیری تشبیه تمثیلی است. این تمثیل‌ها در متون مقدس از جمله قرآن مجید و آثار صوفیان نمونه‌های فراوانی دارد (فتوحی، ۱۳۹۱: ۳۰۸؛ داد، ۱۳۸۷: ۱۶۶). تمثیل با تصویرسازی عینی، مفاهیم پیچیده را به مخاطب می‌آموزد. استفاده از شیوه‌های بلاغی و ادبی برای تفهیم مسائل عرفانی نوعی گریز از پیچ و خم‌های مباحث فلسفی محض است که سرانجام زبان عارفان را از زبان فلاسفه متمایز می‌کند و برای تفکیک، آن دو را به زبان افلاطونی و زبان ارسطویی تعبیر کرده‌اند؛ از این رو زبان ارسطویی مناسب بیان مفاهیم انتزاعی محض است و «زبانی که اهل سلوک و طریقه‌های باطنی و عرفانی از آن استفاده می‌کنند، زبانی شاعرانه و ادبی و نزدیک به زبانی است که افلاطون و نوافلاطونیان به کار می‌برده‌اند» (پورجوادی، ۱۳۹۴: ده). افلاطون (۳۴۸-۴۲۷ ق. م) فیلسوفی بود که «به محدودیت‌های عقل و معرفت بشری وقوف داشت و بسیاری از مکالمه‌های او، شامل روایت‌های تمثیلی یا استعاره‌های موسعی است که حقایق را در ورای برد عقل تحلیلی به تصویر می‌کشند» (مک‌کوئین، ۱۳۸۹: ۱۰). در این چارچوب همان قدر که محتوا مهم است، شیوه انتقال و القای معانی در قالب مناسب نیز اهمیت ویژه می‌یابد و بیان هنری به امری بیش از دانستن صرف تبدیل می‌شود.

ساز و کار اقناعی تمثیل برخاسته از سه ویژگی است: الف) کلیت‌پذیری که همراه با دیگر عناصر متن به انسجام اثر می‌انجامد؛ ب) مشابه‌سازی که طی آن صورت تمثیل با فکر و معنی از پیش اندیشیده شده مقایسه می‌شود؛ ج) دولایگی معنایی که برپایه آن معنایی غیر از معنای ظاهری القا می‌شود (شامیان ساروکلائی، ۱۳۹۲: ۴۳-۴۴). مثلاً در دفتر ششم، در حکایت «آن رنجور که طبیب در او امید صحت ندید» شاهد مناظره‌ای هستیم؛ تمثیل‌ها در آن حکایت افزون‌بر کارکرد بلاغی به انسجام ساختار روایی و حجت منطقی حکایت کمک می‌کند. بررسی تمثیل‌های مختلف هر شاعر نشان می‌دهد که «آدمیان به دلیل تعلق به دنیاهای فکری و روحی مختلف در عالم خارج هم موجودات را مختلف می‌بینند» (سروش، ۱۳۶۷: ۲۰). بررسی کلیت این نوع حکایت‌ها نشان می‌دهد مولوی با کاربرد سازه‌های تمثیلی در جای‌جای داستان در تبیین و توجیه ماهیت رنج انسان

و خاستگاه آن و راه‌های رهایی و مسائل پیرامونی آن، از زبان شخصیت‌های مختلف استفاده کرده و به تعبیر زرین کوب کلیت ماجرا «به نوعی محاوره افلاطونی با چیزی شبیه به لحن دیالکتیک تبدیل شده است» (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۲۱۹).

## ۲-۲ مناظره صوفی و قاضی

جلال‌الدین محمد بلخی (۶۰۴-۶۷۲ ق) مشهور به مولوی در قالب مناظره و گفت‌وگو میان شخصیت‌ها ضمن حکایت‌ها و تمثیل‌های مختلف با رویکردهای چندگانه به موضوع درد و رنج بشر پرداخته است. «این گفت‌وگوها بخشی از ساختار داستان را شکل می‌دهد و برای این منظور طرح می‌شود تا خصوصیات روانی شخصیت‌ها و امیال و دیدگاه‌های انسانی را در پیوند با جهان و زندگی و ضعف و قوت‌های روحی او تصویر کند» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۲۸۶)؛ از آن جمله است مناظره شیر با نخجیران (دفتر اول)، مناظره ابلیس با معاویه (دفتر سوم)، مناظره موسی و فرعون (دفتر سوم) و...؛ به همین سبب مولوی را «پهلوان میدان مناظره‌های حکمی بلکه یکه‌تاز پهلوان این میدان» دانسته‌اند که «هیچ شاعر دیگری زهره ندارد به هماوردی با او سر برآورد» (موحد، ۱۳۸۷: ۳۴۱-۳۴۲). «مناظره صوفی و قاضی» از مناظره‌های بسیار نکته‌آموز و دلنشین دفتر ششم مثنوی است. این مناظره مفصل ذیل «حکایت آن رنجور که طیب در او امید صحت ندید» شکل می‌گیرد (ابیات ۱۲۹۳-۱۷۷۰). نکته‌ها و ظرایف فکری مولوی، چنانکه سبک ویژه او در سرایش مثنوی است، در پیوند مستقیم و غیرمستقیم با حکایت اصلی بیش از ۶۰۰ بیت را شامل می‌شود. از این ۶۰۰ بیت نیز حدود ۲۹۰ بیت به اندیشه مرکزی این حکایت یعنی مسئله رنج انسان اشاره می‌کند. مولوی با این حکایت می‌کوشد دل مشغولی و نظرگاه خود درباره مسئله رنج انسان و مسائل مرتبط با آن مانند مسئله شر را مطرح کند.

خلاصه حکایت آن است که بیماری به طیبی مراجعه می‌کند و طیب که از حال زار و بیماری درمان‌ناپذیر او آگاه می‌شود، نسخه می‌پیچد که بیمار هر خواسته‌ای دارد، خود را از آن منع نکند و به کام دل خویش برسد. از قضا بیمار یک صوفی سر در گریبان را لب جوینار می‌بیند و با عمل به توصیه طیب هوس پس‌گردنی زدن بر قفای او می‌کند. پس از این عمل، آتش خشم صوفی برافروخته می‌شود. صوفی با دیدن حال نزار بیمار از مقابله به مثل می‌پرهیزد و مصلحت در این می‌بیند که او را پیش قاضی برد. قاضی هم با دیدن وخامت حال بیمار و عمر کوتاه او به

غرامت‌دادن رای می‌دهد. بیمار بر سر شوق می‌آید و قاضی را هم مهمان پس‌گردنی جانانه‌ای می‌کند. در گرماگرم این صحنه‌های طنزگونه است که مناظره پرمناقشه صوفی و قاضی شکل می‌گیرد و مولوی مناظره آن دو را به روش تمثیلی پیش می‌برد تا دراصل مسئله درد و رنج انسان و مباحث پیرامونی آن را صورت‌بندی کند.

### ۲-۲-۱ مراتب وجودی درد و رنج

عارفان اموری را که در نزد خداست خیر مطلق می‌دانند و باتوجه‌به درجات نزولی دوری از خدا و در نسبت با انسان‌ها خیر و شر بودن‌شان و خاصیت رنج و لذت داشتن‌شان مشخص می‌شود؛ درحالی‌که این پدیده‌ها در نزد خدا به کار واحدی می‌پردازند که همان ظاهرکردن گنج پنهان است؛ در نزد عامه مردم این تصور رایج است که موجودات و پدیده‌ها به‌طور مطلق شر یا خیرند. مولوی با تمثیل‌های متعدد می‌کوشد مراتب مختلف خیر و شر و رنج و درد برخاسته از آن را شرح کند. شخصیت‌های داستانی که مولوی در این حکایت به کار گرفته شامل بیمار و صوفی و قاضی است. شخص بیمار مظهر درد و رنج و صوفی در مقام سالک مبتدی است که با رویکرد فلسفی کلامی از قاضی پرسش‌های متعدد وجودشناختی (ontological) و هستی‌شناختی (epistemological) درباره رنج می‌پرسد. همچنین قاضی مانند عارفی است که رویکرد عرفانی به مسائل دارد. مولوی با این حکایت دست‌کم سه رویکرد را درباره درد و رنج مطرح می‌کند:

الف) نگرش حسی به درد و رنج که مبتنی بر نظرگاه طیب و توصیه او به شخص بیمار است و لذت او در گرو رنج دیگری است؛ رسن بازی در آسمان و پرواز با بال‌های کاغذی توصیف مولوی از حالات اوست که بدون توکل و صبر راه هوی و هوس را می‌پیماید.

ب) نگرش فلسفی به درد و رنج عدالت‌خواهان‌ای که صوفی آن را نمایندگی می‌کند و با مراجعه به قاضی قصد دارد آن را تسکین دهد. این رنج فراتر از رنج حسی زودگذر است و در مناقشه‌ای طولانی با قاضی و واردکردن شبهات گوناگون جنبه‌های فلسفی و دینی و روان‌شناختی آن کاویده می‌شود.

ج) نگرش عرفانی به درد و رنجی که قاضی با تجربه ملموسش می‌کوشد آن را تبیین و شرح کند و در مقام یک عارف ظاهر می‌شود.

در حکایت بررسی شده، مولوی یکی از رنج‌های فراگیر هستی یعنی بیماری را که هرکس

به سبب انسان‌بودنش به آن دچار می‌شود، در وجود بیمار رنجور تجسم بخشیده و در این داستان او تمثیل عینی انسانی است که از شدت درد و رنج جسمی و روحی در پی درمان به طیب مراجعه می‌کند. نسخهٔ درمانی که طیب تجویز می‌کند نوعی گرایش لذت‌جویانه است که اصالت را به لذت می‌دهد:

گفت هر چت دل بخواهد آن بکن      تا رود از جسمت این رنج کهن  
هر چه خواهد خاطر تو وا مگیر      تا نگردد صبر و پرهیزت زحیر  
(مولوی، ۱۳۸۷، ۶: ۳۸۴)

نوع طرح بحث مولوی صبغهٔ روان‌شناختی و عرفانی دارد؛ همچنان که تمثیل می‌آورد زهرِ مار در جایگاه ابزار دفاعی مار، خوب است و اگر موجب مرگ انسان شود بد و موجب رنج انسان است. دریا برای آبیان مانند باغ و بوستان است و برای خاکیان مرگبار است. ارزش داوری انسان‌ها در برابر یکدیگر و قضاوت خوب و بد دربارهٔ یک فرد خاص، تمثیل دیگری است که نشان می‌دهد رنج و درد پدیدهٔ واحدی است؛ اما نظرگاه انسان‌ها و پدیدارهای آن ممکن است گوناگون باشد.

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  
مر یکی را پا، دگر را پای‌بند      مر یکی را زهر و بر دیگر چو قند  
(همان، ۴: ۴۰-۴۱)

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  
(همان، ۲: ۱۸۵)

اگر در پی دلیل محکمی برای منشأ نسبی انگاری رنج و درد باشیم، باید در قدر و مراتب معرفت‌شناسی انسان و محدودیت ادراک، که مولوی بر آن تأکید می‌کند، تأمل کنیم و اینکه رنج و لذت از امور نسبی و اعتباری است؛ زیرا «انسان در هستی خویش نمی‌تواند اشیا را همان‌طور که هستند ببیند. مرگِ خود که در ظاهر، رنج و عذاب می‌نماید در واقع منشأ همهٔ شادی‌هاست و شادی‌هایی که به صورت متعارف حاصل می‌کنیم، عذاب است؛ زیرا ما را از خدا دور نگه می‌دارند. انسان به واسطهٔ دل‌بستگی به خویش از سختی‌ها رنج می‌کشد؛ درحالی‌که عرفا معتقدند اینها سراسر



رحمتی در لباس غضب است و با هدف قطعی دلبستگی انسان به خویش و کوشیدن برای کشف خود حقیقی است» (چیتیک، ۱۳۸۹: ۲۷۶). از این منظر گریز از رنج به مصلحت انسان نیست؛ بلکه رنج بیشتر، بر لذت و شادی بیشتر او در لحظه وصال خواهد افزود.

فکر غم گر راه شادی می‌زند      کارسازی‌های شادی می‌کند  
خانه می‌روید به تندی او ز غیر      تا درآید شادی نو ز اصل خیر  
می‌فشانند برگ زرد از شاخ دل      تا بروید برگ سبز متصل  
می‌کند بیخ سرور کهنه را      تا خرامد ذوق نو از ماورا  
(مولوی، ۱۳۸۷، ۵: ۱۰۰۷-۱۰۰۸)

مولوی در توصیف بیمار و حالات و سکنت او می‌کوشد تمثیل انسانی را بیاورد که برای فرار از درد و رنج به طبیب مراجعه می‌کند و به توصیه‌ی طبیب و نه به اندیشه و اراده‌ی خود در پی لذت‌جویی حسی است. گشت و گذار بر لب جویبار که البته نوعی لذت‌جویی سنجیده‌ی فردی به شمار می‌رود، نخستین قدم در توصیف رفتارها و کردارهایی است که ممکن است زندگی روحی و روانی هر انسانی را خوب یا بد کند؛ اما در ادامه‌ی داستان، مصداق لذت‌جویی حسی، پس‌گردنی‌زدن به صوفی است که به تعبیر مولوی میل و آرزوی هوس‌ورزانه‌ای است که بیمار طبق توصیه‌ی طبیب، برآورده‌نکردن آن را موجب رنج و ناراحتی و محروم‌کردن از لذت می‌داند:

کارزو را گر نرانم تا رود      آن طبیبم گفت کان علت شود  
(همان، ۶: ۳۸۵)

واردکردن رنج بر دیگری به قیمت کسب لذت شخصی نکته‌ای است که مولوی بر آن انگشت تأمل می‌نهد و نتیجه‌ی آن را روان‌رنجوری و بیچارگی این انسان‌ها می‌داند و نکته‌ی مهم‌تر اینکه انسان برای کاستن از درد و رنج نباید داد و ستد جاهلانه با خود و دیگران و محیط پیرامونش داشته باشد:

خلق رنج‌ور دق و بیچاره‌اند      وز خداع دیو، سیلی باره‌اند  
جمله در ایذای بی‌جرمان حریص      در قفای همدگر جویان نقیص  
(همان: ۳۸۶)

## ۲-۲-۲ عوامل ایجاد درد و رنج

مولوی در ادامه‌ی حکایت به بحث خاستگاه‌های درد و رنج انسان گریز می‌زند. عوامل رنج‌آفرین را در نگاه کلی شامل گناه، دوری از امر قدسی، محرومیت از حقوق طبیعی و فطری، تعلق خاطر،

محرومیت از حقوق بشر، نابسامانی‌های ذهنی و روانی و این‌جایی و اکنونی نزیستن دانسته‌اند (ملکیان، ۱۳۸۵، ۱۹-۴۴). مولوی علل و عوامل و منشأ رنج را از دو ناحیه می‌داند: الف) عوامل بیرونی مثل جور دنیا که شامل فقر، قحطی، بیماری، مرگ و هر آنچه رنج جسم دانسته می‌شود؛ ب) عوامل درونی که شامل فراق و مستی از هستی است (کریمی، ۱۳۸۴: ۹۳). این تقسیم‌بندی همان شرّ طبیعی و اخلاقی است؛ متکلمان و فلاسفه به علت‌ها و عوامل خارج از حوزه اراده و اختیار انسان شرّ طبیعی و اگر نتیجه مستقیم کردار و رفتار انسان باشد، شرّ اخلاقی گویند. البته در نگاه مؤمنانه همه رنج‌ها و دردهای انسانی از خیرخواهی خدا برمی‌خیزد و قهر و شرّ مانند غباری از غش است:

اصل نقدش، داد و لطف و بخشش است      قهر بر وی چون غباری از غش است

(مولوی، ۱۳۸۷، ۲: ۶۵۲)

مولوی در این حکایت به مسئله هوسرانی و پیروی از نفس اماره اشاره می‌کند که یکی از عوامل رنج‌آفرین است و سپس گناه نخستین حضرت آدم را شاهدهی برای سخن می‌آورد؛ در آن واقعه ازلی نیز خوردن دانه گندم در سودای جاودانگی، لغزش آدم را در پی داشت. هوسرانی و آرزواندیشی شخص رنجور را با تمثیل «رسن‌بازی» و «پرواز با بال کاغذی» محسوس می‌کند و هشدار می‌دهد که چنین کاری پرخطر است و پرواز با بال‌های خیالی ممکن نیست.

تو رسن‌بازی نمی‌دانی یقین      شکر پاها گوی و می‌رو بر زمین  
پر مساز از کاغذ و از گُهِ مپر      که در آن سودا بسی رفته است سر

(همان، ۶: ۳۹۰)

غلبه غرض‌های نفسانی و خشم و غضب، قوه ادراکی انسان را دچار نوسان و انحراف می‌کند؛ در نتیجه فرد حقایق یگانه عالم را وارونه و وهم آلود خواهد دید. به این نکته در تمثیل استاد و شاگرد لوچ و دوبین نیز اشاره شده است که به سبب نقص بینایی، داوری نادرستی داشت:

شیشه یک بود و به چشمش دو نمود      چون شکست او شیشه را دیگر نبود  
چون یکی بشکست هر دو شد ز چشم      مرد احول گردد از میلان و خشم  
خشم و شهوت مرد را احول کند      ز استقامت روح را مبدل کند  
چون غرض آمد، هنر پوشیده شد      صد حجاب از دل به سوی دیده شد

(همان، ۱: ۱۴۷-۱۴۸)

این تمثیل‌ها تبیین‌کننده رنج‌هایی است که انسان به سبب تکیه بر هوای نفس و حس ظاهری به آن دچار می‌شود و از قضا بیشتر اختلافات انسان برخاسته از همین سطحی‌نگری است. حواس ظاهری به سبب خطاپذیری و ناپایداری، خطرناک‌ترین‌ترین مهلکه‌ای است که چیزی جز درد و رنج نصیب انسان نمی‌کند.

جمله حس‌های بشر هم بی‌بقااست      زانکه پیش نور روز حشر، لاست  
(همان، ۴: ۱۴۴)

### ۲-۲-۳ عوامل رفع درد و رنج

مولوی با معرفی رنج‌های انسان و خاستگاه آنها، بین درد و رنج انسان و عاقبت‌بینی رابطه دوسویه برقرار می‌کند و یکی از راه‌های رهایی از درد و رنج را عاقبت‌بینی می‌داند. تمثیل عاقبت‌بینی همان است که صوفی بر خشم خود غالب می‌شود و مقابله به مثل نمی‌کند؛ ولی شخص رنجور در پس‌گردنی‌زدن به صوفی صبر و پرهیز را به یک‌سو می‌نهد.

گر همی‌خواهی سلامت از ضرر      چشم ز اول بند و پایان را نگر  
(همان، ۶: ۳۹۳)

حبذا دو چشم پایان بین راد      که نگه دارند تن را از فساد  
(همان: ۳۹۲)

مولوی راه درمان ظاهربینی و رهایی از این رنج را کشف حواس باطنی می‌داند که محل الهام و اشراق و رهایی از بندهای دنیاست.

حس دنیا نردبان این جهان      حس دینی نردبان آسمان  
(همان، ۱: ۱۳۷)

قصه «سلطان محمود و غلام هندو» نیز تمثیلی برای تأیید عاقبت‌نگری است که با نکته گفته‌شده در حکایت اصلی ارتباط می‌یابد و برای درد و رنج مراتب و درجاتی در نظر گرفته می‌شود.

راست گفته است آن سپهدار بشر      که هر آنک کرد از دنیا گذر  
نیستش درد و دریغ و غبن موت      بلکه هستش صد دریغ از بهر فوت  
(همان، ۶: ۴۱۷)

تمثیل اسب راهوار برای درد از آنجاست که به اعتقاد مولوی از درد و رنج ممدوح نباید گلیه

کرد؛ بلکه آن اسب مطیع و راهواری است که سالک را به مرحله بی‌نیازی و فنای عارفانه می‌رساند.  
پس ز درد اکنون شکایت برمدار      کوست سوی نیست اسبی راهوار  
(همان: ۴۲۳)

#### ۴-۲-۲ درد و رنج به مانند تجربه زیسته

صوفی ترجیح می‌دهد به جای مقابله به‌مثل، شخص رنجور را به محکمه قاضی ببرد. قاضی که حال زار بیمار را می‌بیند حکم می‌دهد که از شش درهم موجود فقط سه درهم برای غرامت به صوفی بدهد. در این هنگام است که چشم بیمار به پس‌گردن قاضی می‌افتد و با حکم سهل‌گیرانه‌ای که قاضی داده است، انگیزه بیشتری برای پس‌گردنی زدن می‌یابد.

سوی گوش قاضی آمد بهر راز      سیلی‌ای آورد قاضی را فراز  
(همان: ۴۴۳)

مولوی با ذکر ضرب‌المثل «من حفرا بئرا لأخيه وقع فیها» مکافات کار را گوشزد می‌کند و از اینجاست که مبحث رنج، مبنای مناظره صوفی و قاضی قرار می‌گیرد. قاضی پس‌گردنی خورده، تمثیل انسانی است که اکنون تجربه زیسته ملموس و دردمندانه‌ای با خود دارد و در تفسیر درد و رنج، شأن و وظیفه اخلاقی انسان در رویارویی با رنج‌ها را رضادادن به مقدرات الهی می‌داند. از دیدگاه قاضی «مصائب بشری ناشی از مشیت الهی است که یا خود بندگان را دچار مصیبت می‌کند و یا می‌هد که قوایی دیگر چه رحمانی، چه شیطانی، این کار را بکنند. همه فجایع جهان و انواع بلاهای آسمانی قابل توجیه‌اند» (الیاده، ۱۳۷۸: ۱۱۰).

گفت قاضی واجب آیدمان رضا      هر قفا و هر جفا کارد قضا  
(مولوی، ۱۳۸۷، ۶: ۴۴۵)

محتوای تمثیلی که قاضی بیان می‌کند، برای اثبات این نکته است که برخی انسان‌ها در بلایا و مصائب، زندگی به‌ظاهر پریشان و نابسامانی دارند، ولی در باطن و درون به مقام رضا و تسلیم رسیده‌اند؛ به عبارت دیگر آیا می‌توان رنج دید و با وجود ظاهری پریشان و رنج‌دیده، در دل رضایت باطنی داشت؟ به‌طورکلی پاسخ قاضی به شیوه رویارویی انسان با رنج و تفسیر زیباشناختی بازمی‌گردد که مولوی از زبان قاضی بیان می‌کند.

مولوی تمثیل‌های گوناگونی در این باره آورده است؛ مانند باغی که ابر باران بر آن می‌بارد و موجب خرمی و طراوت آن می‌شود (همان: ۴۴۶)؛ در ایام خشکسالی که هوای گرفته و ابرناک

برای بوستان از هوای آفتابی بهتر است (همان)؛ شمعی که اشک می‌ریزد و خانه را روشنی می‌بخشد (همان: ۴۴۷)؛ ترش‌رویی پدر و مادر باعث مصون‌ماندن فرزند از خطرات و گزندها می‌شود (همان)؛ همچنان که خندیدن لذت‌بخش است، لذت‌گریه را هم که مخزن شیرینی است باید چشید (همان)؛ یاد جهنم که گریه‌آور است بهتر از یاد بهشت است؛ چون باعث تحول درونی تو می‌شود (همان)؛ پنهان‌شدن خنده‌ها در گریه‌ها مانند گنجی است که باید در ویرانه‌ها آن را جست (همان)؛ لذت حقیقی را باید در دل غم‌های عمیق عارفانه جست؛ مثل آب حیوان در دل ظلمات (همان: ۴۴۸).

### ۲-۲-۵ سرشت سوگناک هستی

در ادامه مناظره پرسش دیگری مطرح می‌شود و صوفی با آن قاضی را به چالش می‌کشد؛ آن پرسش این است که چگونه از یک واحد کثرت‌ها ظهور می‌یابد؟ در واقع دغدغه صوفی ناظر بر پاسخ تقدیرگرایانه‌ای است که در بخش قبل قاضی بیان کرده بود. صوفی می‌گوید اگر همه امور جهان تقدیر و حکم قضاست پس پدیده‌های زشت و زیبا، خوب و بد و... از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ به‌طور کلی این همه تضاد و تباین از کجا ایجاد می‌شود و چگونه می‌توان مظاهر شرّ و رنج و اضداد را به قضای الهی حواله کرد؟ دلایلی موجود در پدیده‌ها و تمیزدادن میان حقیقت باطنی و نمود ظاهری، خود عامل گمراهی و رنج‌آفرین نیست؟

گفت صوفی چون ز یک کان است زر      این چرا نفع است و آن دیگر ضرر  
چون که جمله از یکی دست آمده است      این چرا هشیار و آن مست آمده است؟

(همان: ۴۵۳)

صوفی برای اثبات قاعده معروف «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» تمثیل‌های متعددی می‌آورد؛ مانند معدن و دو نوع زر، هشیار و مست‌بودن انسان‌ها، آب گوارا و ناگوار دریا، خورشید و صبح صادق و صبح کاذب، سرمه بینایی و چشم بینا و چشم لوچ، دارالضرب هستی و سکه سره و ناسره، راه خداوند و وجود نگهبان قافله و راهزن، زاده‌شدن دو انسان متضاد از یک مادر.

مولوی پاسخ قاضی به شبهه صوفی مبنی بر کثرت مظاهر و تضاد ظاهری پدیده‌ها را در تمثیلی گنجانده است که به عشق و رابطه عاشقانه مربوط می‌شود. قاضی معتقد است ناآرامی و بی‌قراری عاشقان نتیجه آرامش و سکون معشوق است. معشوق مانند کوهی استوار است و عاشقان مانند

برگ لرزان‌اند.

همچنان که بی‌قراری عاشقان حاصل آمد از قرار دلستان  
او چو کُنه در ناز ثابت آمده عاشقان چون برگ‌ها لرزان شده  
خنده او گریه‌ها انگیخته آب رویش آبروها ریخته

(همان: ۴۵۶)

بنابراین اضداد جهان نتیجه نسبت‌ها و ظرفیت‌های وجودی هر پدیده ای است که به قدر قابلیت از خداوند دریافت کرده است. این نکته در تمثیل دریا و زبد (کف روی دریا) گنجانده شده است تا نشان دهد کف روی دریا بر خود دریا خلی وارد نمی‌کند.

در بحث اضداد مسئله در نظر گرفتن دو مبدأ هستی و خدای نیکی و بدی - که در عقاید زرتشتی با عنوان ثنویت‌گرایی پیشینه دارد - با قاعده «ترجیح بلا مرجح» سازگار نیست و درخور رد است: چون که دو مثل آمدند، ای متقی این چه اولی‌تر از آن دو خالقی

(همان: ۴۵۷)

مولوی وجود تضاد ذاتی کلیات عالم را برای دیگر پدیده‌ها و موجودات و از آن جمله هستی انسان هم در نظر می‌گیرد و «در مثنوی تمثیل‌های مختلفی را می‌یابیم که در آنها رابطه روح و تن رابطه تضاد است. هر جا سخن از عیسای روح است، جسم می‌شود خیر او، هرگاه سخن از یوسف است، جسم می‌شود زندان او، هر جا سخن از موسی است تن، فرعون است» (تقوی، ۱۳۷۷: ۹۳). نتیجه چنین خصلتی سرگردانی در مخلصه خیر و شر وجود خود است. بر این مبناست که مولوی جزء (انسان) را نیز تابع کلیات (اضداد چهارگانه) می‌داند:

چون که کلیات را رنج است و درد جزو ایشان چون نباشد روی زرد؟

خاصه جزوی کو ز اضداد است جمع ز آب و خاک و آتش و باد است جمع

(مولوی، ۱۳۸۷، ۱: ۴۲۳)

بنابراین ظهور عناصر مختلف و پدیده‌های عالم بدون اصل اضداد ممکن نیست و اگر روزی این تنازع اضداد از میان برود و یکی بر دیگری چیره شود مرگ و نابودی چیره خواهد شد و اعتدال از بین خواهد رفت.

زندگانی آشتی ضدهاست مرگ، آن کاندرا میان شان جنگ خاست

## لطف حق این شیر را و گور را الف داده است این دو ضد دور را

(همان: ۴۲۴)

بر پایه قاعده تضاد، مفاهیم دوگانه متعددی در زندگی شکل می‌گیرد که با عنوان‌هایی مثل مرگ و زندگی، بهشت و دوزخ، جبر و اختیار، دنیا و آخرت در ذهن انسان تعبیر و تفسیر می‌شود؛ بنابراین اضداد جهان نتیجه نسبت‌ها و ظرفیت‌های وجودی هر پدیده‌ای است که به قدر قابلیت از خداوند دریافت کرده است. این نکته در تمثیل دریا و زبد (کف روی دریا) گنجانده شده است تا نشان دهد کف روی دریا بر خود دریا خللی وارد نمی‌کند. به قول ماکس شلر (۱۸۷۴-۱۹۲۸ م)، فیلسوف آلمانی، «آنچه موجب می‌شود تا انسان، انسان باشد همین تنازع و کشمکشی است که میان روح از یک سو و جزء ارگانیک از دیگر سو وجود دارد و انسان موجودی است که می‌تواند به نیازهای جزء ارگانیک‌اش نه بگوید و آنها را نفی کند» (همدانی، ۱۳۸۹: ۱۶۶). مخلوقات عالم هستی با حفظ تفاوت‌ها و تضادهایشان امکان حیات دارند و بدون آن، تصور چرخه تکامل حیات ممکن نیست. این نکته درباره صفات الهی نیز مصداق می‌یابد همچنان که «خداوند متعال در عین لطف، صفت جباری و قهر نیز دارد. اما تنها این نقش دوگانه دایمی که به دیدگان بشر همچون رنگ‌ها و صور مثبت و منفی می‌تواند حیات حقیقی را ایجاد کند. هرچند درد و شادی به ظاهر ضد و مخالف هم‌اند، در باطن به یک کار اندرند که تنها خدا بر آن آگاه است. این اندیشه باب طبع مولوی است که اشیا را تنها می‌توان به اضداد آن شناخت. اگر مرغ مزه آب شیرین را چشیده باشد طعم شور آب نهر کوچک زادگاه خود را درک خواهد کرد» (شیمل، ۱۳۸۶: ۳۲۳).

### ۲-۲ انواع درد و رنج

در ادامه حکایت، خطاب قاضی به صوفی هشدار می‌دهد که با گوش جان سخنانی را بشنود که فهم آنها آسان نیست:

با تو قلماشیت خواهیم گفت، هان صوفیا خوش پهن بگشا گوش جان

(مولوی، ۱۳۸۷، ۶: ۴۶۲)

دشواری فهم این سخنان از آنجاست که مولوی قصد دارد از سوی قاضی به بلاها و رنج‌هایی اشاره کند که اعتراض بر آنها روا نیست و حتی انسان باید با پذیرندگی کامل در دل مصائب در پی یافتن خلعت‌ها و کمالاتی باشد که مایه ارتقای اوست. با این نگاه «انسان در جهان طبیعت برای همه چیز رنج طولانی می‌برد؛ اما در پس این رنج، معرفت اخلاقی به دست می‌آورد و پس از این مرحله

از این جهان رخت برمی‌بندد و برای رستاخیز آماده می‌شود» (خلیلی نوش‌آبادی، ۱۳۹۵: ۶۵).

مر تو را هر زخم کاید ز آسمان      منتظر می‌باش خلعت بعد از آن  
کونه آن شاه است کت سیلی زند      پس نبخشد تاج و تخت مستند  
(مولوی، ۱۳۸۷، ۶: ۴۶۳)

بنابراین زبان شکوه گشادن یا روی برگرداندن از رنج‌ها و بلاها، انسان را از استعداد و قابلیت زایش دوباره از دل رنج‌ها و بلاها محروم می‌کند. افزون‌بر این در دنیایی که خداوند ناظر مطلق آن است رنج و دردها جزئی از مشیت یا هدف اوست. در نتیجه «شرّ در همه اشکال آن را باید به عنوان امری که در حیطة سلطه و نظارت خداوند است تفسیر کرد که هدف اخلاقی مفیدی را تعقیب می‌کند» (تیواری، ۱۳۹۳: ۱۸۹-۱۹۰).

انبیا بهترین تمثیل این نکته می‌توانند باشند که جانشان در آتش بلا گذاخته شد، ولی سرافرازان عالم شدند:

آن قفاه‌ها کانی‌ها برداشتنند      زان بلا سرهای خود افراشتند  
(مولوی، ۱۳۸۷، ۶: ۴۶۴)

از این رو «انسان در جهان طبیعت برای همه چیز رنج طولانی می‌برد؛ اما در پس این رنج، معرفت اخلاقی به دست می‌آورد و پس از این مرحله از این جهان رخت برمی‌بندد و برای رستاخیز آماده می‌شود» (خلیلی نوش‌آبادی، ۱۳۹۵: ۶۵). وجود عناصر متضاد ضروری و تکامل‌بخش زندگی است و پدیده‌هایی مثل شب و روز، رنج و لذت و... در کنار یکدیگر معنا می‌یابد و حکم‌دادن به حذف یکی از عناصر متضاد توجیه‌پذیر نیست؛ این تضاد را یکی از آزاردهنده‌ترین تضادهای موجود در جهان دانسته‌اند (چیتیک، ۱۳۸۹: ۶۱). فقط خداوند است که از این چرخه مستثنی و خیر مطلق و اوج زیبایی است.

رنج و غم را حق پی آن آفرید      تا بدین ضد، خوش‌دلی آید پدید  
پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود      چون که حق را نیست ضد، پنهان بود  
(مولوی، ۱۳۸۷، ۱: ۳۸۲-۳۸۳)

## ۲-۲-۷ آثار و فواید درد و رنج

مولوی مبحث جدیدی را از زبان صوفی طرح می‌کند که توصیف‌کننده جهانی از نوع آرمان‌شهر



است؛ سراسر شادی و آسایش و راحتی؛ جهانی که در آن رحمت است؛ تشویق و اضطراب در آن راهی ندارد؛ تاریکی بر آن سایه نمی‌افکند؛ خرمی باغ و طراوت همیشگی دارد؛ جام تندرستی و سلامت با سنگ بیماری و تب درهم شکسته نمی‌شود و ساحل امان و امان انسان‌ها را خطری تهدید نمی‌کند.

**گفت آن صوفی چه بودی کاین جهان ابروی رحمت گشادی جاودان؟**

(همان، ۶: ۴۶۵)

پاسخ قاضی به جهان رؤیایی سراسر شادی و رحمت صوفی در تمثیلی است که با عنوان قصه ترک و درزی (خیاط) آمده است. قصه خیاط حيله گری که آن ترک مغرور مدعی می‌شود می‌تواند با حيله خیاط مقابله کند. به این منظور با پارچه‌ای به دکان خیاطی می‌رود. خیاط با بذله‌گویی‌های خیره‌کننده، هم پارچه را برش می‌زند و هر بار هم که لطیفه‌ای می‌گوید و ترک را شاد و از خود بی‌خود می‌کند با طراری مقداری از پارچه را می‌دزدد؛ تا جایی که دلش به رحم می‌آید و به آن شخص خام‌طبع شوخ می‌فهماند که با هر خنده‌ای مقداری از پارچه از دست می‌رود و دیگر لباسی در کار نخواهد بود:

**رحم آمد بروی آن استاد را کرد در باقی فن و بیداد را**

(همان: ۴۷۸)

**ای فرورفته به گور جهل و شک چند جویی لاغ و دستان فلک؟**

(همان: ۴۷۹)

تمثیل‌هایی که مولوی درباره فریب‌ها و خدعه‌های این دنیا می‌آورد، القاکننده این نکته است که طلب خوشی و عیش و راحتی مدام از دنیا (خیاط) که برخی انسان‌ها به آن توجه دارند، در حکم شوخی‌ها و سرگرمی‌های زیانباری است که با مقراض زمان، پارچه عمر انسان را ذره‌ذره می‌رباید و به قهقرا می‌برد. این تمثیل تداعی‌کننده رویکرد ایرنائوسی است. ایرنائوس (Irenaeus) (۱۳۰-۲۰۲ م) از نخستین اسقف‌های مسیحی بود که همه نسل بشر را کودک نابالغی می‌دانست. او این جهان را بدون اینکه بهشت برین و محل تن‌آسایی تصور کند، آن را گهواره نوزادی انسان می‌پنداشت که محل پرورش روح است. در این رویکرد انسان به تدریج ضمن رویارویی با رنج و سختی در مسیر تکامل روحی و روانی قرار می‌گیرد. در این صورت وجود درد و رنج برای تحقق کمال انسانی ضروری است (پلاتینگا، ۱۳۹۳: ۲۰۶).

اطلس عمرت به مقراض شهور      برد پاره‌پاره خیاط غرور  
تو تمنای می‌بری کاختر مدام      لاغ کردی، سعد بودی بر دوام  
(مولوی، ۱۳۸۷، ۶: ۴۸۲)

این تمثیل در بردارنده این نکته است که جست‌وجوی دنیایی بی‌رنج و سختی، طمع خام است و در باورهای ساده‌انگارانه و خطابین ریشه دارد؛ بنابراین انتخاب زندگی در دنیای واقعی با همه رنج‌هایش ترجیح دارد بر دنیایی شبیه‌سازی‌شده‌ای که رابرت نوزیک (Robert Nozick) (۱۹۳۸-۲۰۰۲ م) تحقق‌ناپذیر بودن آن را با عنوان «ماشین زمان» مطرح کرد (رک: نوزیک، ۱۳۹۵: ۳۸۱-۴۲۷). اگر انسان در دنیا فریفته امور دنیوی می‌شود خاستگاه آن را باید در وسوسه‌های نفسانی خود بجوید و سودای رسیدن به خوشی بی‌رنج و درد در این دنیا را در سر نپروراند. بنابراین مولوی تأکید می‌کند تلخی و رنج نوعی رحمت است و در راه طلب به نعل معکوس زدن می‌ماند:

رحمتی دان امتحان خلق را      نقتمی دان ملک مرو و بلخ را  
آن براهیم از تلف نگریمت و ماند      این براهیم از شرف بگریخت و راند  
آن نسوزد، وین بسوزد، ای عجب      نعل معکوس است در راه طلب  
(مولوی، ۱۳۸۷، ۶: ۴۸۶)

انسان به سبب داشتن اراده و اختیار همواره در زندگی خود با تجربه نیک و بد در ابتلا و آزمون قرار می‌گیرد تا قابلیت‌ها و استعدادهای درونی و عمق ایمان او در عمل محک خورد؛ در غیر این صورت با زدوده شدن رنج و سختی از این عالم «مفاهیم اخلاقی کنونی دارای معنی نخواهد بود و در بهشت لذت‌جویانه هیچ نوع اعمال خطایی رخ نخواهد داد» (هیگ، ۱۳۷۲: ۱۰۰). پیش‌فرض این برداشت از رنج، آمیختگی است که بین حقایق هستی وجود دارد و از این نظر برخی رنج‌ها و سختی‌هایی که انسان تحمل می‌کند، در حکم مصادیق عینی و محک آزمون و ابتلاست و جنبه تربیتی می‌یابد تا کمال وجودی انسان آشکار شود. انسان در مسیر تکامل روحی، پیش‌فرض اصلی مولوی در تفسیر رنج به منزله معیار آزمون و ابتلاست. «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» (حج: ۱۱)؛ و از میان مردم کسی است که خدا را فقط بر یک حال [و بدون عمل] می‌پرستد؛ پس اگر خیری به او برسد به آن اطمینان یابد و چون بلایی به او رسد روی برتابد در

دنیا و آخرت زیان‌دیده است؛ این است همان زیان آشکار.

## ۲-۲-۸ غایت‌شناسی رنج

صوفی که از جواب قاضی اقناع نشده است، بر صفت قادر مطلق بودن خدا تأکید می‌کند. خداوندی که انجام هیچ کاری برای او محال نیست. او می‌تواند آتش را به گل و درخت و نیز غصه‌ها و رنج‌های انسان را به شادی و خوشی تبدیل کند و انسان بدون رنج و محنت به مقصود و مطلوب برسد.

آن که گل آرد برون از عین خار      هم تواند کرد این دی را بهار  
آن که زو هر سرو آزادی کند      قادر است از غصه را شادی کند

(مولوی، ۱۳۸۷، ۶: ۴۸۷)

قاضی در پاسخ به صوفی، حکمت و جود رنج و سختی و اضداد عالم مثل خوبی و زشتی، سنگ و ذرّ، نفس و شیطان و هوی و هوس، آسیب و بلا و... را عاملی برای تمایز پدیده‌ها و شناخته‌شدن استعداد و قابلیت درونی هر موجود و پدیده‌ای می‌داند؛ هرچند هیچ رنج و سختی در این دنیا سخت‌تر از فراق حق و غفلت از او نیست:

جور دوران و هر آن رنجی که هست      سهل‌تر از بعد حق و غفلت است

(همان: ۴۹۰)

این بیت از زبان قاضی زمینه را برای وجودشناسی انواع رنج مهیا می‌کند تا دو نوع رنج ترک شهوات و رنج فراق یار را با حکایت تمثیلی بیان کند. حکایت زنی که از شوهرش به سبب فقر و نداری گلایه می‌کند و مرد در پاسخ او تحمل وضعیت رنج‌آور موجود یا طلاق را پیش می‌کشد:

این درشت و زشت تر یا خود طلاق      این تو را مکروه‌تر یا خود طلاق  
همچنان‌ای خواجه تشنیه زن      از بلا و فقر و از رنج و محن  
لاشک این ترک هوی تلخی ده است      لیک از تلخی بُعد حق به است

(همان: ۴۹۲)

تمثیل شکایت زن از شوهر نوعی بازگشت به سخن صوفی است که در مذمت رنج و سختی سخن گفته بود؛ درحالی که اگر انسان رنج اصیل را از رنج ترک شهوات بازشناسد و توان درک عنایت خدا به انسان در سختی‌ها را داشته باشد، وجود ذوق درونی‌اش همانند احوال‌پرسی خداوند از رنج انسان است:

رنج کی ماند دمی که ذوالمین  
گویدت چونی تو ای رنجور من  
ور نگوید، کت نه آن فهم و فن است  
لیک آن ذوق تو پرسش کردن است  
(همان: ۴۹۳)

تفسیر درد و رنج با این رویکرد گزاف انگاشته نمی‌شود و حتی اسباب خیر و کمال انسان را فراهم می‌آورد. از این رهگذر خیرخواهی خدا نیز اثبات می‌شود و رنج مقدمه‌ای برای گنج عنایت حق است؛ در غیر این صورت اگر درد و رنج به‌طور ناموجه تفسیر شود، انسان به مهلکه بی‌معنایی و پوچی درخواهد غلتید. «درک لایتناهی بودن خداوند برای آموزه رسای حقیقت خداوند چنان اساسی است که غفلت از آن، علت اصلی اشکالات فلسفی به اندیشه دینی خدا به‌منزله خیر و کمال مطلق بوده است؛ یعنی موجودی که مبدأ هر چیز خیر و در عین حال خالق جهانی ناقص است» (نصر، ۱۳۷۹: ۳۶). ذهن مولوی از آیات ۱۷۷۰ به بعد به موضوعات دیگری راه می‌یابد و در عمل مناظره صوفی و قاضی را باید خاتمه‌یافته دانست.

#### ۴- نتیجه‌گیری

بررسی «حکایت آن رنجور که طیب در او امید صحت ندید» و مناظره «صوفی و قاضی» در دفتر ششم مثنوی نشان می‌دهد که مولوی شاکله اصلی بحث را به دغدغه فکری خود درباره درد و رنج پایان‌ناپذیر انسان و شیوه نگرش انسان به آن اختصاص داده است. همچنین با دقت در کارکرد تمثیل‌هایی که در القای معانی به کار گرفته شده است، مولوی بر ماهیت روان‌شناختی درد و رنج و مراتب وجودی آن در نظرگاه انسان‌ها تأکید و به یکی از اصلی‌ترین خاستگاه‌های آن یعنی پیروی از هوای نفس اشاره می‌کند و نیز راه‌های رهایی از درد و رنج را در صبر و توکل و تغییر نگرش می‌داند. در واقع حکایت بررسی‌شده، محملی تمثیلی برای طرح نگرش‌های سه‌گانه حسی و فلسفی و عرفانی به درد و رنج انسان است که به‌ترتیب از زبان شخص بیمار و صوفی و قاضی بیان می‌شود. مهم‌ترین نکته‌ای که از رهگذر کارکرد دولایگی معنایی و تأویل‌پذیری تمثیل‌های داستانی و از زبان قاضی می‌توان دریافت این است که مولوی با تفسیر خاصی که از درد و رنج انسان دارد، نشان می‌دهد که هرگز نمی‌توان درد و رنج را مساوی با شرّ و عین آن دانست؛ بلکه این نظام باورها و اعتقادات ماست که منشأ درد و رنج است؛ تصور جهانی بدون رنج و سختی نیز مطلوب انسان

نیست و با تغییر نگرش، اهداف متعالی متعددی برای رنج می‌توان فرض کرد. درد و رنج، آثار و فوایدی دارد و در چشم‌انداز عرفانی طرح و نقشه خداوند تلقی می‌شود که برای پرورش روح آدمی در نظر گرفته شده است.

## منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- الیاده، میرچا (۱۳۷۸). *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: قطره.
- ۳- پاشایی، ع. (۱۳۸۰). *راه آیین (دمه پده)*، تهران: نگاه معاصر.
- ۴- پلانتینجا، الوین (۱۳۹۳). *فلسفه دین: خدا، اختیار و شر*، ترجمه و توضیح محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- ۵- پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۴). *دریای معرفت (از بایزید بسطامی تا نجم دایه)*، تهران: هرمس.
- ۶- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۰). *در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی*، تهران: سخن.
- ۷- تقوی، محمد (۱۳۷۷). «جسم و جان در مثنوی مولانا»، *فصلنامه دانشکده الهیات و معارف مشهد*، شماره ۴۱ و ۴۲، ۶۹-۱۰۵.
- ۸- تیواری، کدارات (۱۳۹۳). *دین‌شناسی تطبیقی*، ترجمه مرضیه (لوئیز) شنکایی، تهران: سمت.
- ۹- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۹). *راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولوی*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: پیکان.
- ۱۰- خلیلی نوش‌آبادی، اکرم (۱۳۹۵). *خدای عشق و مسئله شر (توصیف، بررسی و نقد تئودیه)*، ایرناؤوسی پرورش روح جان هیک، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- ۱۱- داد، سیما (۱۳۸۷). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، تهران: مروارید.
- ۱۲- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶). *بحر در کوزه*، تهران: علمی.
- ۱۳- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۷). *تمثیل در شعر مولانا و گفتگویی پیرامون هنر*، تهران: برگ.
- ۱۴- شامیان ساروکلائی، اکبر (۱۳۹۲). *آینه معنی: تمثیل و تحلیل آن در شعر معاصر ایران از ۱۳۰۰ تا ۱۳۵۷*، تهران: علمی و فرهنگی.

- ۱۵- شیمیل، آنه ماری (۱۳۸۶). شکوه شمس (سیری در آثار و افکار مولانا)، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- ۱۶- عامری، ابومحمد بن محمد بن یوسف النیسابوری (۱۴۰۸ ق). السعاده و الاسعاد فی السیره الانسانیه، به اهتمام مجتبی مینوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۷- فتوحی، محمود (۱۳۹۱). سبک‌شناسی، نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، تهران: سخن.
- ۱۸- فرمهینی فراهانی، محسن (۱۳۷۸). فرهنگ توصیفی علوم تربیتی، تهران: اسرار دانش.
- ۱۹- کریمی، سودابه (۱۳۸۴). بانگ آب، دریچه‌ای به جهان نگری مولانا، تهران: شور.
- ۲۰- کوئن، دارل (۱۳۹۵). سرشت شر، ترجمه بهار رهادوست، تهران: هنوز.
- ۲۱- گرجی، مصطفی (۱۳۹۱). «بررسی و تحلیل ماهیت درد و رنج در مثنوی معنوی»، مطالعات عرفانی، شماره ۱۵، ۱۳۹-۱۶۲.
- ۲۲- ----- (۱۳۸۸). هرکه را در دست، او برده است بوز: بررسی تطبیقی نگاه مولوی و متفکران ملل دیگر به درد و رنج‌های بشری، تهران: جهاد دانشگاهی.
- ۲۳- مک‌کوئین، جان (۱۳۸۹). تمثیل، ترجمه حسن افشار، تهران: مرکز.
- ۲۴- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). مهر ماندگار، تهران: نگاه معاصر.
- ۲۵- موحد، محمدعلی (۱۳۸۷). باغ سبز: گفتارهایی درباره شمس و مولانا، تهران: کارنامه.
- ۲۶- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۷). شرح جامع مثنوی معنوی، تألیف کریم زمانی، تهران: اطلاعات.
- ۲۷- نصر، سید حسین (۱۳۷۹). نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری، قم: طه.
- ۲۸- نوروزی داودخانی، ثوراله (۱۳۸۹). بررسی و مقایسه درد و رنج در دیدگاه شاعران کلاسیک و معاصر فارسی (مولوی، سعدی، نیما و سهراب سپهری)، رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- ۲۹- نوزیک، رابرت (۱۳۹۵). بی‌دولتی، دولت، آرمان شهر، تهران: مرکز.
- ۳۰- همدانی، امید (۱۳۸۹). عرفان و تفکر: از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریقت تفکر‌هایدگر، تهران: نگاه معاصر، چاپ دوم.
- ۳۱- هیک، جان (۱۳۷۲). فلسفه دین، ترجمه بهرام راد؛ ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران:

انتشارات بین‌المللی الهدی.

