



بررسی و تبیین مصداق‌های حسن و قبح معنوی

فاطمه دانشور

دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران

جمال احمدی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران

سید صادق زمانی

استادیار گروه معارف اسلامی، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران

شراره الهامی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۲۱

چکیده

خوبی یا بدی کارها از مهم‌ترین مباحث کلامی و مذهبی و نخله‌های کلامی است و با توجه به ماهیت آن، اختلاف نظر بین عالمان و متکلمین پدید آمد. نخست آنچه ذهن آدمی را درگیر می‌نماید این است که خوب بودن و شایسته بودن کارها بدان جهت است که این افعال در ذات خود خوب یا بد هستند. برخی بر عقلی بودن آن اصرار داشته و گروهی نیز آن‌ها را شرعی می‌خوانند. مولانا حسن و قبح را به زیبایی و زشتی تأویل در مورد ماهیت کرده و به‌ضرورت و نتیجه آن بیشتر اندیشیده است. در این مقاله،

^۱. f.daneshvar56@gmail.com.

^۲. jahmadi63@gmail.com.

به بررسی و تبیین نموده‌ها و مصداق‌های حسن و قبح، با ذکر شواهدی از مثنوی معنوی که با باریک‌اندیشی‌های ذهن پرتکاپوی مولوی درهم آمیخته، می‌پردازیم.

کلمات کلیدی: علم کلام، حسن، قبح، مثنوی معنوی

۱. مقدمه

حسن و قبح افعال موضوعی در علم کلام است که به منشأ نیکی و بدی رفتارهای انسان می‌پردازد. طبق دیدگاه شیعه و معتزله برخی افعال ذاتاً بد و نایسته و برخی ذاتاً خوب و بایسته هستند و به عبارت دیگر حسن و قبح افعال ذاتی است و انسان مستقل از شرع با عقل مستقلاً خود قادر به تشخیص آن است. این دیدگاه قائل به حسن و قبح ذاتی عقلی افعال است. در مقابل اشاعره معتقدند حسن و قبح افعال ذاتی نیست بلکه شرعی است و انسان برای تشخیص آن نیازمند راهنمایی شرع است و باید حسن و قبح افعال را به طور تعبدی بپذیرد.

حسن و قبح معمولاً در سه معنا به کار گرفته می‌شود:

۱. کمال و نقص: بنابراین معنا، هر آنچه کمال محسوب می‌شود (مثل علم) حسن و هر آنچه نقص به حساب می‌آید (مثل جهل) قبیح است.

۲. ملائمت و همسازی با طبع: بنابراین تعریف، هر چه ملایم و همساز با طبع باشد (مثل لذت) حسن و هر آنچه منافی و ناهمساز با طبع است (مثل درد و رنج) قبیح به حساب می‌آید.

۳. استحقاق مدح و ذم یا ثواب و کیفر: مطابق این معنا، هر فعلی را که فاعل مختار آن مستحق مدح و ستایش در دنیا و مستحق ثواب در آخرت باشد، حسن گویند و هر فعلی را که فاعل مختار آن مستحق مذمت و نکوهش در دنیا و مستحق عذاب در آخرت باشد، قبیح نامند. (کلینی، ۱۳۸۷)

در مسئله حسن و قبح ذاتی، آنچه بیشتر مورد نظر است معنای سوم است. یعنی عملی حسن است که فاعل آن مستحق مدح و ثواب است و عمل قبیح عملی است که فاعل آن مستحق ذم و کیفر است.

معنای عقل در مسئله حسن و قبح عقلی

بعد از روشن شدن معنای حسن و قبح، باید معلوم کنیم مراد از عقل در مسئله حسن و قبح ذاتی چیست. به طور کلی، دانسته‌های عقل بر دو گونه است؛

الف. گاهی آنچه عقل ما می‌شناسد خارج از حیطه اراده ماست؛ مانند دانسته‌های عقل از طبیعت اطراف. این‌گونه معارف از جمله معارف نظری بوده و عقلی که به درک آن‌ها نائل می‌شود «عقل نظری» نامیده می‌شود.

ب. گاهی دانسته‌های عقل در حیطه اراده انسانی قرار دارد. این معارف که تحت عنوان ایدئولوژی یا حکمت عملی نام دارند توسط عقل عملی دانسته می‌شوند.

البته این تقسیم‌بندی نمی‌گوید که ما از دو قوه عاقله برخورداریم بلکه می‌گوید دانسته‌های عقلی بر دو گونه است. برخی تحت عنوان جهان‌بینی و برخی تحت عنوان ایدئولوژی قرار می‌گیرند. در مسئله حسن و قبح عقلی، مراد از عقل، عملی است. یعنی وقتی عدلیه می‌گویند عقل انسانی می‌تواند حسن و قبح برخی از امور را به‌تنهایی درک کند، مرادشان اموری است که تحت اختیار و اراده انسانی هستند و نه هر آن چیزی که در اطراف ما رخ می‌دهد. (مطهری، ۱۳۸۸)

بنیان باور به مسئله عدل الهی، مسئله حسن و قبح عقلی است. این مسئله یکی از محوری‌ترین مباحث کلامی است که با مسئله عدل الهی ارتباط بسیار نزدیکی دارد. این مسئله نیز از موارد اختلافی میان عدلیه و غیر عدلیه است. قائلین به حسن و قبح عقلی معتقدند انسان می‌تواند مستقلاً و با نظر به ذات برخی از افعال - از جمله افعال خداوند - درباره حسن یا قبح آن‌ها داوری کند. به همین دلیل است که انسان می‌تواند عقلاً بفهمد که عدل حسن و ظلم قبیح است.

-اخلاق:

اخلاق شاخه‌ای از علوم انسانی است که موضوع آن شناخت مصادیق ارزش‌ها و بیانگر راه‌های کسب فضائل و ترک رذایل اخلاقی است. در فلسفه اخلاق، درباره‌ی خوب یا بد بودن یک امر دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. مثلاً در یک دیدگاه، تنها در صورتی یک امر خوب است که نتیجه (ها) یی دلخواه به همراه داشته باشد (نتیجه گرایی/پیامد گرایی/غایت گرایی) اما دیدگاهی دیگر، بدون رد نتیجه‌های دلخواه، خوب بودن یک امر را ذاتی می‌داند (وظیفه گرایی). مسئله اخلاق با توجه به جایگاه علمی آن در معارف دینی، همواره مورد توجه علمای دین بوده است. همچنین هر مکتبی داعیه‌دار مباحث اخلاقی هست و در این باره سخنی به میان می‌آورد چراکه اخلاق ریشه در فطرت انسان دارد و همه آن را دوست دارند. برخی از ادیان گرایش دوم در اخلاق را پذیرفته و ادعا می‌نمایند. در اخلاق دین مدار این نتیجه‌ها ممکن است در جهان دیگر که فرا مادی است نیز اتفاق بیافتند اما در اخلاق غیردینی، رخداد نتیجه‌های

دلخواه برای مثلاً جامعه‌ی انسانی، تنها در جهان مادی مدنظر است. در این اخلاق ریز الگوهای اخلاقی و این‌که چه اموری نتیجه‌هایی دلخواه برای جامعه‌ی انسانی دارند، ممکن است با اجماع روانشناسان و جامعه‌شناسان برجسته تعیین شود نه لزوماً متولیان دین.

عالمان مسلمان و متکلمین به مسئله حسن و قبح، توجه بسیار کرده و بحث‌های پر دامنه‌ای ذیل آن مطرح کرده‌اند. در زمینه حسن و قبح، میان اندیشمندان مسلمان اختلاف نظر است: شیعیان و معتزله به حسن و قبح عقلی باور دارند؛ یعنی ارزش افعال را ذاتی می‌دانند و می‌گویند عقل توان درک حسن و قبح برخی افعال را دارد. در مقابل، اشاعره معتقدند که حسن و قبح، شرعی است؛ یعنی افعال به خودی خود، نه خوب‌اند، نه بد؛ بلکه آنچه خدا به آن دستور دهد، حَسَن (نیکو) و آنچه از آن بازدارد، قبیح است.

هر عمل اختیاری که تصوّر کنیم، به یکی از دو صفت حسن یا قبح، شناخته می‌شود: یعنی هم فعل است و هم صفتی زائد دارد، که نیک است یا بد؛ و فعل حسن یا نیکو آن است که از نظر شرع کفر و عقاب ندارد و فاعل آن از نظر عقلی نکوهیده نمی‌شود.

حسن و قبح به سه معنی به کار می‌رود؛ الف: هر صفت کمالی را حسن و هر صفت نقصی را قبیح گویند؛ مانند علم و جهل. ب: هر چه ملایم و سازگار با طبع باشد حسن است مانند لذت و منفی و ناسازگار با طبع را قبیح نامند؛ مانند آلام. ج: هر فعلی را که فاعل مختار آن مستحق مدح و ستایش در دنیا و مستحق ثواب در آخرت باشد، حسن گویند و هر فعلی را که فاعل مختار آن مستحق مذمت و نکوهش در دنیا و مستحق عذاب در آخرت باشد، قبیح نامند.

حسن و نیکو بودن افعال، کارهای ستوده این جهان است که در آن جهان موجب ثواب آخرت گردد. قبیح و زشت، کارهای ناستوده و نکوهیده‌ای هستند در این جهان، که موجب عقاب در آخرت می‌شوند. در نتیجه کارهای نیکو و حسن به رضای خدای تعالی است و افعال قبیح و زشت، به رضای او نیست و موجب ناخشنودی او است (مشکور: ۱۳۶۸، ۲۰۱).

شروری که از طرف انسان به طور اختیاری رخ می‌دهند؛ یعنی همان افعال ناشایست و معاصی که از انسان‌ها صادر می‌شوند؛ همچون ظلم، خیانت، دزدی، تکبر، آدمکشی و هزاران عمل غیر اخلاقی دیگر که قبیح به شمار می‌روند. بسیاری از شرور طبیعی، معلول شرور اخلاقی می‌باشند؛ یعنی تکویناً برخی از گناهان، موجب وقوع مشکلاتی می‌شوند؛ به دلیل تکفیر گناهان، تنبیه و...

اشاعر بر این باور بودند که حسن و قبح را باید به واسطه وحی شناخت نه از طریق عقل آن گونه که معتزله معتقد بودند. به باور اشاعره تنها وحی است که تعیین می کند کدام عمل حسن است و کدام قبیح بنابراین آن ها شرع را ملاک قرار می دادند آنچه شرع تکلیف می کند حسن و آنچه شرع منع می کند قبیح است حتی شرع می تواند حسن را تبدیل به قبح نماید و برعکس. چون از دید آن ها افعال در نفس خود نه حسن هستند و نه قبیح.

مولوی حسن و قبح را به طور کلی تحت عناوینی از جمله: ادب و بی ادبی و تواضع، غرور و تکبر، غفلت، عُجب، مُدارا، عیب جویی، حزم و تائی و درنگ، صبر و حلم و بردباری، حرص و طمع، قناعت، حسد و بخل، توبه و انابت، نفاق و ریا، گمنامی و خمول، مدح، خشم، خوش خلقی، صدق و کذب، رادمردی و فتوت، سخاوت مندی و بخشش، احسان و انفاق، غفلت، عدالت و ستمگری، چشم چرانی، غیبت، حقیقت ستیزی، اعتدال و میانه روی، امیدواری، وفاداری و پیمان شکنی، عیب جویی دیگران، اندرزگویی، گُذیه گری، انتقادپذیری را در اشعارش ذکر می کند و به طور مفصل به آن ها می پردازد.

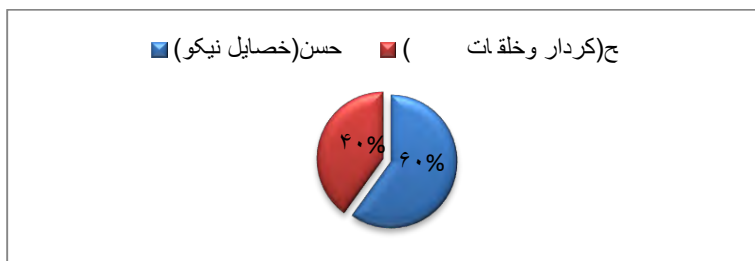


جدول (۱-۱): مصادیق حسن و قبح در مثنوی

ردیف	حسن و قبح‌های مورد اشاره در مثنوی	تعداد ابیات	شماره ابیات
۱	ادب و بی ادبی	۲۸	(دفتر اول: ۷۸-۹۲)، (دفتر دوم: ۳۲۱۹-۳۲۲۰) (دفتر سوم: ۳۶۰۵-۳۶۸۵)
۲	تواضع و تکبر و خودبینی	۳۶	(دفتر چهارم: ۳۳۴۶-۳۳۴۴) (دفتر دوم: ۱۹۴۰) (دفتر سوم: ۱۳۲۳) (دفتر چهارم: ۲۲۲۸-۲۲۲۵) (دفتر پنجم: ۱۹۴۱-۱۹۴۰) (دفتر چهارم: ۲۷۵۳-۲۷۴۷) (دفتر دوم: ۱۸۶۲) (دفتر پنجم: ۴۹۸-۴۹۹) (دفتر دوم: ۱۸۶۲) (دفتر دوم: ۱۹۸۰-۱۹۷۹) (دفتر چهارم: ۱۹۲۶-۱۹۲۰) (دفتر پنجم: ۳۳۵۰-۳۳۴۸) (دفتر پنجم: ۲۶۶۵-۲۶۶۶)
۳	مدارا	۱۸	(دفتر پنجم: ۳۳۵۰-۳۳۴۸) (دفتر پنجم: ۲۱۵۰-۲۱۴۹) (دفتر چهارم: ۷۷۹-۷۷۱) (دفتر پنجم: ۲۸۱۷-۳۸۱۵)
۴	عیب‌جویی	۲۱	(دفتر سوم: ۵۷۱) (دفتر دوم: ۳۰۴۰-۳۰۲۷) (دفتر اول: ۱۳۲۴-۱۳۱۹)
۵	دوران‌دیشی و درنگ (حزم و تأنی)	۴۲	(دفتر سوم: ۲۶۸-۲۶۷) (دفتر سوم: ۲۲۰-۲۱۹) (دفتر سوم: ۲۶۷-۲۷۶) و (دفتر سوم: ۲۳۵-۲۱۹) (دفتر سوم: ۳۵۰۸-۳۴۹۴)
۶	صبر و بردباری	۵۲	(دفتر اول: ۴۰۰۳) (دفتر ششم: ۳۸۹۴) (دفتر پنجم: ۲۳۵۸) (دفتر اول: ۱۶۱۱-۱۶۱۲) (دفتر ششم: ۴۹۱۳) (دفتر ششم: ۵۹۵) (دفتر سوم: ۲۱۲) (دفتر ششم: ۳۲۰) (دفتر پنجم: ۲۴۶۹) (دفتر دوم: ۷۰) (دفتر سوم: ۲۷۲۶-۲۷۲۴) (دفتر ششم: ۴۸۶) (دفتر اول: ۲۹۰۸) (دفتر سوم: ۱۸۵۴) (دفتر ششم: ۲۰۴۱) (دفتر دوم: ۶۰۱-۶۰۰) (دفتر سوم: ۱۸۴۶) (دفتر ششم: ۱۴۱۲-۱۴۰۷) (دفتر دوم: ۷۱-۷۲) (دفتر دوم: ۳۰۸۷) (دفتر چهارم: ۱۱۸۲-۱۱۸۳) (دفتر چهارم: ۳۶۹۲-۳۶۸۹) (دفتر دوم: ۲۰۹۸-۲۰۹۶) (دفتر پنجم: ۲۴۳۱-۲۴۳۲) (دفتر ششم: ۱۳۳۱-۱۳۲۹) (دفتر ششم: ۱۳۴۰)

ردیف	حسن و قبح‌های مورد اشاره در مثنوی	تعداد ابیات	شماره ابیات
			(دفتر دوم: ۳۰۸۶-۳۰۸۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۳۸۵) (دفتر دوم: ۱۸۴۴-۱۸۴۵) (دفتر سوم: ۱۸۵۳-۱۸۵۲) (دفتر دوم: ۱۸۴۵)
۷	حرص و طمع	۶۸	(دفتر پنجم: ۱۴۶۸) (دفتر پنجم: ۱۴۰۱) (مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۰۹۶-۲۰۹۸) (دفتر پنجم: ۱۴۶۸) (دفتر اول: ۱۹۶۴-۱۹۶۳) (دفتر دوم: ۲۰۹۶-۲۰۹۸) (دفتر چهارم: ۱۱۳۶-۱۱۲۲) (دفتر سوم: ۲۶۲۹) (دفتر پنجم: ۲۰۶۰-۲۰۵۸) (دفتر پنجم: ۴۷-۴۶) (دفتر پنجم: ۱۴۰۱) (دفتر پنجم: ۱۲۰) (دفتر سوم: ۱۶۶) (دفتر دوم: ۵۷۳-۵۶۹) (دفتر دوم: ۶۷۶) (دفتر پنجم: ۳۸۶۹-۳۸۶۸) (دفتر سوم: ۶۸-۶۵) (دفتر اول: ۲۳۵۱-۲۳۴۹) (دفتر اول: ۲۳۵۰-۲۳۴۹) (دفتر سوم: ۱۴۲) (دفتر اول: ۳۷۹۵-۳۷۹۶) (دفتر سوم: ۱۹۵۵) (دفتر دوم: ۲۸۲۳) (دفتر پنجم: ۲۴۹۶) (دفتر ششم: ۱۲۳۶-۱۲۲۸) (دفتر دوم: ۵۸۰-۵۷۸)
۸	قناعت	۲۱	(دفتر اول: ۱۹-۲۱) (دفتر سوم: ۲۸۹۱-۲۸۵۸). (دفتر پنجم: ۲۳۹۵) (دفتر چهارم: ۳۱۳۳-۳۱۳۱) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۳۶۲) (دفتر اول: ۲۳۷۶-۲۳۷۶) (دفتر ششم: ۳۷۸۴) (دفتر پنجم: ۲۳۹۸) (دفتر پنجم: ۱۴۰۸-۱۴۰۶) (دفتر اول: ۲۳۲۲-۲۳۲۱) (دفتر سوم: ۲۸۶۱-۲۸۵۸) (دفتر اول: ۱۹-۲۱)
۹	حسد	۳۷	(دفتر ششم: ۴۷۷۰) (دفتر پنجم: ۱۴) (دفتر اول: ۴۳۵-۴۳۲) (دفتر اول: ۴۳۱) (دفتر پنجم: ۱۲۰۷) (دفتر چهارم: ۴۶۷۹-۴۶۷۷) (دفتر سوم: ۳۶۶۵-۳۶۶۴) (دفتر دوم: ۱۴۰۹-۱۴۰۵) (دفتر دوم: ۲۳۱) (دفتر پنجم: ۱۲۰۱-۱۲۰۰) (دفتر چهارم: ۲۶۷۵-۲۶۷۶) (دفتر دوم: ۳۶۹۹) (دفتر پنجم: ۱۲۰۴-۱۲۰۱) (دفتر دوم: ۸۰۹-۸۰۴) (دفتر چهارم: ۲۶۸۲-۲۶۸۱)
۱۰	ریا و نفاق	۵۷	(دفتر اول: ۲۹۵-۲۸۵) (دفتر دوم: ۷۳۸-۷۳۶) (دفتر دوم: ۱۰۱۸-۱۰۱۷) (دفتر دوم: ۷۳۸-۲۸۵) (دفتر دوم: ۲۷۱-۲۶۸) (دفتر

ردیف	حسن و قبح‌های مورد اشاره در مثنوی	تعداد ابیات	شماره ابیات
			چهارم: ۱۵۸۱ (دفتر ششم: ۱۰۵۶) (دفتر پنجم: ۴۱۷-۴۱۹) (مولوی، ۱۳۷۵: ۳۰۵۸/۱) (دفتر ششم: ۴۰۵۷-۴۰۵۸) (دفتر چهارم: ۳۸۵۴-۳۸۵۵) (دفتر سوم: ۷۹۰-۷۹۵) (دفتر چهارم: ۲۱۱-۲۱۴) (دفتر پنجم: ۱۴۶۲-۱۴۵۷) (دفتر سوم: ۷۸۷-۷۸۸) (دفتر سوم: ۶۶۷-۶۷۰) (دفتر اول: ۲۱۵۰-۲۱۴۹)
۱۱	گمنامی	۱۷	(دفتر اول: ۱۸۳۷-۱۸۳۰) (دفتر اول: ۱۵۴۶-۱۵۴۵) (دفتر اول: ۳۲۴۸-۳۲۴۶) (دفتر اول: ۲۱۱-۲۰۸)
۱۲	خشم و حلم	۲۷	(دفتر سوم: ۲۴۸۰) (دفتر سوم: ۲۴۸۱) (دفتر دوم: ۲۵۶۱-۲۵۶۲) (دفتر چهارم: ۱۱۴-۱۱۳) (دفتر اول: ۳۸۰۰-۳۷۹۹) (دفتر دوم: ۱۸۰۳-۱۸۰۴) (دفتر اول: ۲۱۱-۲۰۸) (دفتر پنجم: ۲۸۹۳) (دفتر اول: ۲۶۷۷-۲۶۷۵) (دفتر سوم: ۲۱۱-۳۴۸۲) (دفتر پنجم: ۴۰۲۶) (دفتر اول: ۳۳۴-۳۳۳) (دفتر چهارم: ۲۰۹۴-۲۰۹۲) (دفتر پنجم: ۲۲۴۰-۲۲۳۷)
۱۳	صدق و کذب	۳۱	(دفتر پنجم: ۳۸۲۱-۳۸۲۰) (دفتر پنجم: ۲۷۷۶-۲۷۷۴) (دفتر دوم: ۲۷۳۶-۲۷۳۳) (دفتر ششم: ۲۵۷۸-۲۵۷۷) (دفتر ششم: ۲۲۲۰-۲۲۲۱) (دفتر ششم: ۴۲۷۶) (دفتر دوم: ۳۰۰۷-۳۰۰۶) (دفتر پنجم: ۳۱۶۴-۳۱۶۰) (دفتر اول: ۸۶۶) (دفتر پنجم: ۳۸۰۹) (دفتر ششم: ۴۹۷) (دفتر اول: ۲۷۰۳)
۱۴	جود و سخا	۲۰	(دفتر دوم: ۹۰۰-۸۹۵) (دفتر ششم: ۳۱۳۲) (دفتر اول: ۲۷۴۹- ۲۷۴۴) (دفتر ششم: ۳۱۶۱)
۱۵	احسان	۷	(دفتر ششم: ۲۵۹۱-۲۵۹۰) (دفتر چهارم: ۱۹۸۰-۱۹۷۹) (دفتر چهارم: ۱۹۸۰-۱۹۷۹) (دفتر سوم: ۳۳۱)
۱۶	عدل و ظلم	۲۲	(دفتر پنجم: ۱۰۹۱-۱۰۸۹) (دفتر ششم: ۱۵۵۸) (دفتر سوم: ۴۵۶۱-۴۵۶۹) (دفتر چهارم: ۱۸۵۸) (دفتر سوم: ۱۳۷۳-۱۳۷۲) (دفتر دوم: ۲۵۷۳-۲۵۶۵)



نمودار (۱-۲) حسن و قبح‌های مورد اشاره در مثنوی

حسن‌های مورد اشاره در مثنوی: ادب / تواضع / مدارا / دوراندیشی / صبر و بردباری / قناعت / گمنامی /

حلم / صدق / اجود و سخا / احسان / عدل

قبح‌های مورد اشاره در مثنوی: بی ادبی / تکبر و خودبینی / عیب‌جویی / حرص و طمع / حسد / ریا و

نفاق / خشم / کذب / ظلم

۱- مصداق‌های حسن و قبح

۱-۱- ادب و بی ادبی

ادب در اصطلاح به به دست آوردن تمامی خلق و خویهای پسندیده است. پس شخص با ادب به کسی

گفته می شود که جامع همگی خصایص اخلاقی پسندیده است و مکرمات‌های اخلاقی را دارا ست.

مولوی که خود از طرفداران اخلاقیات است به لزوم ادب داشتن تأکید می کند و از مظاهر بی ادبی

به عنوان عمل محروم شدن از لطف خداوند نام می برد. انسان بی ادب تنها خودش را تباہ نمی کند بلکه

تمامی اطرافیان را دچار سختی و ناکامی می کند.

از خدا جویم توفیق ادب بی ادب محروم گشت از لطف رب

بی ادب تنها نه خود را داشت بد بلکه آتش در همه آفاق زد

(مولوی، ۱۳۷۵: ۷۹/۱-۷۸)

بی ادبی را مایه نزل بلایا و نیز بی برکتی می شمارد و ابیاتی با مضمون بی ادبی و گستاخی و قدر

ناشناسی و قوم عیسی (ع) می سراید که ایشان در مقابل لطف و رحمت خداوند و سفره آسمانی با ترک

ادب مایه قطع نعمت شدند و نیز می گوید هر آنچه از بلایا بر بشر نازل می شود از بی ادبی و بی شرمی

اوست همان گونه که نپرداختن زکات باعث قحطی و زنا سبب شیوع وبا می شود در عوض ادب سبب

درخشش افلاک و پاکی فرشتگان شده است اما بی‌باکی شیطان موجب رانده شدنش از درگاه الهی شد ر.ک. (مولوی، ۱۳۷۵: ۹۲/۱-۸۰).

هرچه بر تو آید از ظلمات و غم	آن ز بی‌باکی و گستاخی هم
هر که بی‌باکی کند در راه دوست	ره زن مردان شد و نامرد، اوست
از ادب پر نور گشته است این فلک	و ز ادب معصوم و پاک آمد ملک
بد ز گستاخی، کسوف آفتاب	شد عزازیلی ز جرات، ردباب

(مولوی، ۱۳۷۵: ۹۲/۱-۸۹)

رعایت نمودن ادب از دید مولوی موجب بهره‌مندی از فیض الهی است. خوارزمی گوید: صفت اسرافیل آن است که از اولِ فطرت، دهان بر صور نهاده است و گوش بر استماع فرمان گشاده و بی‌آنکه لاحق شود یک دم نمی‌زند و تا هنگام نفخ صور انتظار می‌کشد لاجرم چون بعد از انتظار و مراعات ادب در حضرت پروردگار، نفس‌زند، خاصیتِ اِماتِه و اِحیا و اعاده و ابداع که مخصوص حضرت کبریا بوده در نفسِ مبارک او پیدا آید (جواهرالاسرار، دفتر سوم، ص ۶۴۶)

اینان که شاهان معنوی و سلاطین حقیقی‌اند مانند شاهان دارای کبر و غرورند. از اینرو خواهان تسلیم و انقیاد جهانیان هستند. اگر تو نسبت به اینان که بیان‌کننده اسرار الهی‌اند، شرط ادب را بجا نیاوری. چگونه می‌توانی از رسالتِ آنان بهره‌مند شود؟

این رسولان ضمیر رازگرو	مستمع خواهند اسرافیل خو
نخوتی دارند و کبری چون شهان	چاکری خواهند از اهل جهان
تا ادب هاشان بجاگه نیاوری	از رسالتشان چگونه بر خوری

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۳۶۰۷-۳۶۰۵)

ادب خود دو نوع است: ادب اهل باطن و ادب اهل ظاهر:

پیش اهل تن، ادب بر ظاهرست	که خدازیشان، نهان را سترست
پیش اهل دل، ادب بر باطن است	ز آنکه دلشان بر سرایر، فاطن است

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۳۲۲۰-۳۲۱۹)

مولانا عاشقان را بی ادبان در ظاهر و باادبان در باطن می خواند. البته در این شاهد مثال معنای عرفانی ادب و بی ادبی مطرح شده و با حسن و قبح عرفی متفاوت است. قلب عاشق بر اثر جوشش عشق، هیچ آداب و ترتیبی نمی جوید و عاشق خود را با ترازوی شاه وزن می کند. یعنی: خویشتن را به کمال قرب و حضور شاه می رساند. در دنیا هیچکس ظاهراً بی ادب تر از عاشق نیست. اما بر حسب باطن هیچکس با ادب تر از عاشق نیست (این دو پدیده متضاد ادب و بی ادبی به طور نسبی می تواند در یک شخص جمع شود). به اعتبار تشریفات و آداب ظاهری، عاشق، بی ادب است اما به اعتبار مرتبه روحانی و غلیان عشق حق در باطن، او با ادب است.

نبض عاشق بی ادب بر می جهد	خویش را در کفهی شه می نهد
بی ادب تر نیست کس زو در جهان	با ادب تر نیست کس زو در نهان
هم به نسبت دان و فاق ^۳ ای منته جب ^۴	این دو ضد با ادب با بی ادب
بی ادب باشد چو ظاهر بنگری	که بود دعوی عشقش هم سری
چون به باطن بنگری دعوی کجاست	او و دعوی پیش آن سلطان فناست
مات زید، زید اگر فاعل بود	لیک فاعل نیست کو عاقل بود
او ز روی لفظ نحوی، فاعلست	ور نه او مفعول و موتش قاتل است
فاعل چه؟ کو چنان مقهور شد	فاعلی ها جمله از وی، دور شد

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۳۶۸۵-۳۶۷۸)

۱-۲- تواضع و تکبر و خودبینی

هرگاه شخصی صاحب کمال در کمالات، خود را برتر از دیگران نشمارد و دیگران را تحقیر نکند و مطیع خاضعانه امر الهی گردد او را متواضع خوانند و ضد آن تکبر است که از بدترین آفات اخلاقی محسوب می شود. شخص متکبر دوست دارد همواره در صدر مجلس باشد و کمالات دیگران را نادیده می گیرد و به چشم حقارت در غیر خود می نگرد و مستبد و خود رأی است:

^۳ - سازواری و موافقت.

^۴ - شخص برگزیده.

سایه طوبی ببین و خوش بْخُسپ
 ظلُّ ذَلَّتْ نَفْسُهُ، خوش مَضَجَعی است
 سر بنه در سایه، بی سرکش بْخُسپ
 مُسْتَعِدُّ آن صفا و مَهَجَعی است
 زود طاغی گردی و ره گم کنی
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۴/۳۳۴۶-۳۳۴۴)

مولوی در این بیت اشاره دارد به این که تواضع و فروتنی رحمت الهی را جذب می‌کند و فروتنی تنها کالایی است که نزد خدا معتبر است.

آب رحمت بایدت رو پست شو
 وانگهان خور خمر رحمت مست شو
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۱۹۴۰)

جز خضوع و بندگی و اضطرار
 اندرین حضرت ندارد اعتبار
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۱۳۲۳)

مولوی با وجود اینکه صفت تواضع را به‌عنوان یک خصلت نیکو می‌پسندد اما فروتنی در مقابل ابله و نادان را نکوهش می‌کند و تکبر در مقابل خُسان (انسان‌های بد ذات) را توصیه می‌کند. پس هر حسن و قبحی بر مبنای شرایط متغیر بوده و نسبی است و مطلق نیستند:

ای تواضع برده پیش ابلهان
 آن تکبر بر خسان خوبست و چُست
 وی تکبر برده تو پیش شهان
 هین مرو معکوس عکسش بندت دوست
 از پی سوراخ بینی رُست گُل
 بو وظیفه بینی آمد ای عُتُل؟
 بوی گُل بهر مشام است ای دلیر!
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۴/۲۲۲۸-۲۲۲۵)

عُتُل» از مادّه «عُتُل»: به کسی می‌گویند که بسیار غذا می‌خورد، و همه چیز را به سوی خود می‌کشد، و دیگران را از آن باز می‌دارد. سرکش، تندخو، آزاردهنده. (فرهنگ عمید)

از نظر شاعر، تکبر با خود غفلت می‌آورد مانند یخ سفت و سختی که از آفتاب غافل می‌شود و گمان نمی‌برد با گرمای آفتاب به سرعت محو و نابود می‌شود.

این تکبر از نتیجه پوست است
 جاه و مال آن کبر را ز آن دوست است

این تکبر چیست؟ غفلت از بُباب مُنَجِّمِد، چون غفلت یخ ز آفتاب
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۹۴۱/۵-۱۹۴۰)

مولانا تکبر را به زهر کشنده تشبیه کرده است که با شراب درهم آمیخته باشند و برای زمان اندکی فرد را شاد و سرخوش می کند اما کم کم علائم مسمومیت نمایان می شود و غرور و سرکشی را سبب نابودی شاهان یاد کرده است.

این تکبر زهر قاتل دان که هست از می پر زهر شد آن گیج مست
چون می پر زهر نوشد مدبری از طرب یکدم بجنباند سری
بعد یکدم زهر بر جانش فتد زهر در جانش کند داد و ستد
گر نداری زهری اش را اعتقاد کو چه زهر آمد نگر در قوم عاد
چونک شاهی دست یابد بر شهی بکشش یا بازدارد در چهی
ور بیابد خسته افتاده را مرهمش سازد شه و بد هد عطا
گر نه زهرست آن تکبر پس چرا کشت شه را بی گناه و بی خطا
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲۷۵۳/۴-۲۷۴۷)

از تکبر جمله اندر تفرقه مرده از جان زنده اند از مخرقه
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۸۶۲/۲)

مولانا در این جا بر مبنای مسئله تربیت نفوس، به تحلیل روانی انسانها می پردازد و می گوید: مردم دنیا را نگاه کن که چقدر سنگدل شده و از رو شنایی ایمان بی بهره اند و برای کسب معیشت و ثروت ناپایدار جهانچه تلاشی می کنند. از شدت تکبر، همه به تفرقه و سرگردانی مبتلا شده اند. اینان در گمراهی و دوری از قرب حق مُرده اند، اما در خدعه و ناراستی افرادی زنده هستند.

آن شخص خام از شنیدن یک بازی، چنان به خود می بالد و می نازد که دیگر از استادان فن کناره می گیرد. یعنی با خود می گوید: من که این همه فن و شگرد می دانم دیگر به استاد آنچه نیازی دارم. چنین شخص خام و بی تجربه ای مانند سامری است. او همین که فضل و هنری در خود دید. متکبران در برابر حضرت موسی (ع) سرپیچی کرد ناچار حضرت موسی (ع) تدبیر دیگری بکار گرفت و جانش

را ستاند.

زآن یکی بازی چنان مغرور شد
 کز تکبّر ز اوستادان دور شد
 سامری‌وار آن هنر در خود چو دید
 او ز موسی از تکبّر سر کشید
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۹۸۰/۲-۱۹۷۹)

زلّت آدم ز اشکم بود و باه
 وآن ابلیس از تکبّر بود و جاه
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۸۶۲/۲)

یکی از نمودهای تکبّر عجب و خودبینی است واز آنجا ناشی می‌شود که فرد مبتلا در کمالاتی که برای خودش متصوّر است؛ غلو می‌کند و آن‌ها را بسیار بیشتر از آنچه هستند مدّعی می‌شود:

پر طاوست مبین و پای بین
 تا که سؤ العین نگشاید کمین
 که بلغزد کوه از چشم بدان
 یُزْلِقُونَك از نُبی بر خون، بدان
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۴۹۹/۵-۴۹۸)

نمونه دیگری از طغیان و غرور را مولوی در دارایی دنیوی و بی نیازی و قدرت نی داند که عقل به واسطه آن زایل می‌گردد و نیز مانند ابلیس که جنس خود را برتر از انسان دانست و حاضر به اطاعت از پروردگار نشد و نافرمانی نمود و عبادات چند هزار ساله و تقرب الهی را تباه نمود

زا نک هستی، ساخت مستی آورد
 عقل از سر شرم، از دل می‌برد
 صد هزاران قرن پیشین را همین
 مستی هستی بزد ره زین کمین
 شد عزاز یلی ازین مستی بلیس
 که چرا آدم شود بر من رئیس؟
 خواجه‌ام من نیز و خواجه‌زاده‌ام
 صد هنر را قابل و آماده‌ام
 در هنر من از کسی کم نیستم
 تا به خدمت، پیش دشمن بیستم
 من ز آتش زاده‌ام، او از وحل
 پیش آتش مر و حل را چه محل؟
 او کجا بود اندر آن دوری که من
 صدر عالم بودم و فخر زمن
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۹۲۶/۴-۱۹۲۰)

پرهیز از امر قبیح عجب از نظر مولوی سبب معطر شدن روان آدمی می‌شود:

هین روش بگزین و ترک ریش کن
 تا شوی چون بوی گل با عاشقان
 ترک این ما و من و تشویش کن
 کیست بوی گل دم عقل و خرد
 پیشوا و رهنمای گلستان
 خوش قلاووز ره ملک ابد
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۳۳۵۰-۳۳۴۸)

مولوی می‌گوید از فواید دوری از خودبینی آنست که کدورت‌ها و دشمنی‌ها را نابود می‌کند چون شخصی که از من خویش فراتر می‌رود تمامی مخلوقات را دوست خواهد داشت و کل موجودات را یک وجود واحد می‌بیند و از نزاع و دشمنی با آن‌ها دست برمی‌دارد:

هر که بی‌من شد همه من‌ها خود اوست
 دوست جمله شد چو خود را نیست دوست
 آینه بی‌نقش شد، یابد بها
 زان که شد حاکی جمله نقش‌ها
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۲۶۶۶-۲۶۶۵)

۱-۳ - مدارا

مدارا کردن به مفهوم تحمّل کردن ناملایمات و رفتارهای نامناسب افراد با هدف اصلاح آن‌ها. این خصلت از بارزترین خصوصیات خلقی پیامبران و خواصّ الهی است که در قرآن به آن بارها اشاره می‌کند از جمله در سوره آل عمران که پیامبر را به جهت خلق نرم و مدارا کردن می‌ستاید. مولوی هم به این امر پسندیده اشاره و تأکید می‌کند:

با سیاست‌های جا هل صبر کن
 صبر با نا اهل، اهلان را جلاست
 خوش مدارا کن به عقل من لَدُن
 صَفَوَتِ آئینه آمد در جَلا
 صبر، صافی می‌کند هر جا دلی است
 نوح را شد صیقل مرآت روح
 آتش نمرود، ابراهیم را
 جور کفر نوحیان و صبر نوح
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۳۳۵۰-۳۳۴۸)

در ابیات بالا مولانا اشاره می‌کند به این که جفای کُفرآمیز قوم نوح و صبر نوح (ع) باعث صفای آینه روح او شد «هدایت نوح در مثنوی، نمونه صبر و ثبات اولیای حق تصویر می‌شود و در عین حال،

۵- پیشرو لشکر. رهبر؛ راهنما؛ دلیل راه

برای خود نوح همچون صیقل مرآت روح، تجربه‌ای از سلوک راه حق و مرتبه‌ای از معراج کمال به نظر می‌آید.» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۵۸)

چون بسازی با خسیّ این خسان
 که انبیا رنج خسان، بس دیده‌اند
 گردی اندر نور سَنّت ها رسان
 از چنین ماران، بسی پیچیده‌اند
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۱۵۰/۵-۲۱۴۹)

ای مسلمان خود ادب اندر طلب
 هر که را بینی شکایت می‌کند
 این شکایت‌گردان که بدخواست
 زانک خوش‌خو آن بود کو در خمول^۶
 نه پی خشم و ممارات و هواس
 لیک در شیخ آن گله ز امر خداست
 نیست الا حمل از هر بی‌ادب
 که فلان کس راست طبع و خوی بد
 که مر آن بدخوی را او بدگو است
 باشد از بدخو و بدطبعان حمول^۷
 نه پی خشم و ممارات و هواس
 لیک در شیخ آن گله ز امر خداست

مدارا فقط مختصّ روابط بین فردی نیست؛ بلکه در راستای اصلاح جوامع بشری هم می‌توان از آن بهره جست. آن‌گونه که اگر آب در روغن داغ بریزی شعله ور می‌شود و همه چیز را می‌سوزاند نرمی و مدارا با مردمان هم سبب انتفاع از تعامل با آن‌ها می‌شود و آسیب را از شخص دور می‌کند. حتی خدا به حضرت موسی (ع) امر کرد با فرعون زمان خود با نرمی و رفق سخن گوید.

موسیا در پیش فرعون زمن
 آب اگر در روغن جوشان کنی
 نرم باید گفت قولا لینا
 و سوسه مفروش در لین الخطاب
 نرم گو لیکن مگو غیر صواب
 دیگدان و دیگ را ویران کنی
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۸۱۷/۵-۳۸۱۵)

۶- خمول: گمنامی

۷- حمول: صابر و متحمل. (غیاث اللغات)

۴-۱- عیب‌جویی

عیب‌جویی زمانی رخ می‌دهد که شخصی نسبت به ایرادات اخلاقی در گفتار و کردار خود ناپیوست و به عمد از آن‌ها چشم می‌پوشد ولی در عوض نسبت به کوچکترین مشکل رفتاری دیگران واکنش نشان می‌دهد که این سلوک در نظر مولوی موجبات گمراهی فرد است. ر.ک (مولوی، ۱۳۷۵: ۳۰۴/۲-۳۰۲۷).

یکی از معضله‌های عیب‌جویی آن است که عیب جوینده از عالم غیب بی‌خبر می‌شود:

عیب‌های سگ بسی او بر شمرد
عیب‌دان از غیب‌دان بویی نبرد
(مولوی، ۱۳۷۵: ۵۷۱/۳)

۵-۱- دوراندیشی و درنگ (حزم و تأنی)

شتابزده بودن همواره مکروه خوانده شده است؛ چون عجله نمودن سبب افزایش خطای فرد می‌شود و عقلاً اغلب از شتابزدگی امتناع ورزیده‌اند: در باب دوراندیشی در خیلی جاها در مثنوی خواننده را متنبه می‌کند و در قالب داستان‌هایی آموزنده با مضامینی جذاب حق‌مطلب را به خوبی ادا می‌کند از جمله آن‌ها دو داستان در دفتر سوم مثنوی است که در مورد دوستی و حزم ابیاتی نغز آورده که به جهت طولانی بودن از درج اصل ابیات خودداری و به آدرس بیت‌ها و ذکر دو بیت از هر کدام اکتفا می‌کنیم. ر.ک (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۷۶/۳-۲۶۷) و (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۳۵/۳-۲۱۹)

حزم آن باشد که ظن بد بری
تا گریزی و شوی از بد بری
حزم سؤ‌الظن گفتست آن رسول
هر قدم را دام می‌دان ای فضول
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲۶۸/۳-۲۶۷)

حزم، این باشد که نفریبد ترا
چرب و نوش و دام‌های این سرا
که نه چربش دارد و نه نوش او
سحر خواند، می‌دمد در گوش او
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲۲۰/۳-۲۱۹)

وامّا تأنی است که نجات و رستگاری با خود به ارمغان می‌آورد و شتاب زدگی از خصایل شیطان خوانده شده است. مولوی با ذکر مثالی از یاران پیامبر ختوصیه می‌کند چنانچه در معامله‌ای شک داشتیم سه روز فرصت برای خود بخریم تا تمامی جوانب سنجیده و سپس اقدام گردد. می‌گوید سگ

به‌عنوان یک حیوان از حزم برخوردار است و تا لقمه را بونکشد و از سلامت آن اطمینان حاصل نکند آن را نمی‌چشد ملاک تشخیص سگ بینی و شامه اوست ما آدمیان با عقل خود باید سنجیده امور زندگی را مدیریت کنیم و خداوند در آفرینش جهان هم عجله نکرد در شش روز آن را خلق کرد هرچند توانایی آن را داشت در چشم بر هم زدنی جهان را بنیان نهد. انسان بعد از چهل سالگی به پختگی و کمال می‌رسد. پس درنگ و تأنی امری پسندیده است. ر. ک (مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۳۵۰۸-۳۴۹۴)

آن یکی یاری پیمبر را بگفت
مگر هر کس کوفرو شد، یا خَرَد
گفت: در بیعی که ترسی از غرار
که تائی هست از رحمان یقین
که منم در بیع‌ها با غبن جفت
همچو سحرست و، ز راهم می‌بَرَد
شرط کن سه روز خود را اختیاریار
هست تعجیلت ز شیطان لعین
(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۳۴۹۷-۳۴۹۴)

۱-۶- صبر و بردباری

در اندیشه صوفیانه صبر نیمی از ایمان است و مقام فقر، جز با توسل به صبر امکان پذیر نیست و برترین کیمیا نیز، شکیبایی است و از لوازم ایمان است و مایه گشایش و دستیابی به مقصود است و رحمت حق تعالی را جذب می‌کند و صفای باطن در اثر صبر و شکیبایی بر بلایا و مصیبت‌ها حاصل می‌شود. صبوری سبب برخورداری از پاداش می‌گردد مولوی به آن‌ها در ابیات ذیل اشاره کرده است^۸

به تکرار صبر را «مِفْتَاحُ الْفَرَجِ» دانسته است.
گر تو اشکال به کلی و خَرَج
صبر کن، الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۲۹۰۸)

صد هزاران کیمیا حق آفرید
کیمیا یایی همچو صبر، آدم ندید

^۸ - ونیز ر.ک. (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۴۰۰۳) (مولوی، ۱۳۷۵: ۶/۳۸۹۴) (مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۲۳۵۸) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۱۶۱۱-۱۶۱۲) (مولوی، ۱۳۷۵: ۶/۴۹۱۳) (مولوی، ۱۳۷۵: ۶/۵۹۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۲۱۲) (مولوی، ۱۳۷۵: ۶/۳۲۰) (مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۲۴۶۹) (مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۷۰) (مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۲۷۲۶-۲۷۲۴) (مولوی، ۱۳۷۵: ۶/۴۸۶)

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۱۸۵۴)

حَيْثُ لَا صَبْرَ فَلَا إِيْمَانَ لَهُ

هر که را صبری نباشد در نهاد

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۶۰۱-۶۰۰)

صبر تا مقصود زوتر رهبر است

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۱۸۴۶)

با وجود اینکه صبوری از صفات حسن است اما یک مورد از صبر تقبیح شده است و آن صبر در برابر جاهل و نادان است:

صبر، صافی می‌کند هر جا دلی است

صبر با نا اهل، اهلان را جلاست

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/۲۰۴۱)

انسان‌های نادان به دنبال لذت‌های زودگذر هستند و رنج باقی را درک نمی‌کنند، برعکس انسان خردمند با پوشش صبر و عقل و خرد رنج‌های زودگذر را صبر مایه شرح صدر و بروز کمالات بزرگ انسانی در شخص شکیب می‌شود. آن‌گونه که در این ابیات مولوی می‌گوید: صبر کردن شیر خوردنی در میان سرگین و خون سبب شده است که بتواند به بچه شتر زندگی ببخشد. اشاره دارد به آیه ۶۶ سوره نحل که می‌فرماید: «و همانا برای شما، مشاهده حال چهارپایان مایه پند و عبرت است که ما از میان سرگین و خون، / شیر پاک را به شما می‌نوشانیم که بر طبع نوشندگان، گوارا است» در این بیت شیر نوشیدنی به منزله انسان صابر محسوب شده است. (مولوی، ۱۳۷۵: ۶/۱۴۱۲-۱۴۰۷) می‌پذیرند؛ چون می‌دانند آسایش و آرامش ماندگار به دنبال دارد.

هم بسوزد هم بسازد شرح صدر

پرده‌های دیده را داروی صبر

نقش‌ها بین برون از آب و خاک

آینه دل چون شود صافی و پاک

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۷۲-۷۱)

صبر از نظرگاه مولوی به دو قسم مثبت و منفی تقسیم می‌شود. در وجه مثبت آن شامل سه گونه است:

الف: صبر بر طاعت و عبادت؛ این قسم از نظر مولانا نوعی مبارزه است با صفات منفی و منشأ الفت و دوستی با پروردگار.

ب: صبر پیش از انجام دادن عمل است؛ به این معنی که انسان باید قبل از انجام دادن عمل نیت خویش را خالص گرداند.

ای که صبرت نیست از پاک و پلید
صبر چون داری از آن کت آفرید؟
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۳۰۸۷)

هر نبی‌ای زو برآورده برات
هین! از او خواهید نه از غیر او
آب دریم جو، مجودر خشک جو
(مولوی، ۱۳۷۵: ۴/۱۱۸۲-۱۱۸۳)

ج: صبر بر مصیبت؛ هیچ بنده‌ای نیست که مصیبت نبیند. دنیا مکان ظهور ابتلا و امتحان است و صبر در سختی و رنج و درد آدمی را به مسیر تسلیم و قبول قضای الهی می‌برد که از جایگاه‌های بلند به وارستگان است. حضرت ایوب که در قرآن هم شرح صبوری او آمده است گویای روشنی از این نمونه انسان رشد یافته است.

هفت سال ایوب با صبر و بلا
تا چو واگردد بلای سخت رو
در بلا خوش بود با ضیف خدا
پیش حق، گوید به صد گون شکر او
گفت حق ایوب را در مکرمیت
من به هر موی تو صبیری دادمت
کز محبت با من محبوب‌گش
رو نکرد ایوب یک لحظه ترش
(مولوی، ۱۳۷۵: ۴/۳۶۹۲-۳۶۸۹)

صبر، توفیق الهی است که نصیب خواص الهی می‌شود آن‌گونه که خداوند حضرت ایوب را به بلا دچار کرد اما صبر بر مصیبت هم به وی عطا نمود تا توانست بر آن مشکلات غلبه کند:

گفت حق ایوب را در مکرمیت
هین به صبر خود مکن چندین نظر
من به هر موی تو صبیری دادمت
صبر دیدی صبرده را هم نگر
چند بینی گردش دولاب را
سر برون کن هم بین تیزآب را

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۲۰۹۸-۲۰۹۶)

مولوی در جای دیگری نیز صبر را نکوهیده و آن را جایز نمی‌داند؛ شکیبایی زمانی با ارزش است که کلید گشایش باشد. نه زمینه ساز تشدید مصائب شود و لوازم هلاکت انسان را آماده کند که در این صورت نه تنها ارزشمند نیست، بلکه مایه تشنیع و سرکوفت و سرزنش است. باید حد و مرزها مشخص شود؛ نباید در مقابل مشکلات آنقدر سرفروود آوریم که از پا درآیم. مذموم است.

صبر در صحرای خشک و سنگلاخ
 احمقی باشد، جهان و حق فراخ
 نقل کن زینجا به سوی مرغزار
 می چر آنجا سبزه گرد جویبار

(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۲۴۳۲-۲۴۳۱)

واین مورد دیگر:

گفت هرچه دل بخواهد آن بکن
 تارود از جسمت این رنج کهن
 هرچه خواهد خاطر تو وام گیر
 تا نگردد صبر و پرهیزت زحیر
 صبر و پرهیز این مرض را دان زیان
 هرچه خواهد دل در آتش در میان

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/۱۳۳۱-۱۳۲۹)

به هر کاری میل کردی همان کار را انجام بده تا صبر و خویشتن داری تو سبب پریشانی و اضطرابت نشود. یعنی امیال خود را سرکوب نکن.

تهلکه ست این صبر و پرهیز ای فلان
 خوش بکوش و تن مزن چون دیگران

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/۱۳۴۰)

یک نمونه دیگر از صبوری نهی شده، صبوری در مقابل جاذبه‌های دنیوی است که مولانا این‌گونه به آن اشاره نموده است:

ای که صبرت نیست از دنیای دون
 صبر چون داری ز نعم الماهدون؟
 ای که صبرت نیست از ناز و نعیم
 صبر چون داری زالله کریم؟

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۳۰۸۶-۳۰۸۵)

مولوی در اشعارش به این مهم در باب صبر اشاره می‌کند که نوعی پارادوکس نیز با آن همراه است و آن این مطلب است که صبر هم با فقر همراه است و هم با دولت و سعادت‌مندی. صبر در فقر به معنای مبارزه با نفس اماره و گذشتن برای خشنودی الله است هرچه از وجود و هستی مادی و نفسانی در انسان کاسته شود، صفات و نیروهای الهی در او تجلی می‌کند. بنابراین، فقر برابر است با «مراد از نعم الماهدون حضرت باری تعالی است.» (انقروی، ۱۳۷۵: ۱۰). شکیبایی در برابر جاذبه‌های خلقت ستودنی است اما در برابر خداوند ناپسند است و صبر منفی محسوب می‌شود؛ زیرا دوری از قادر متعال عاقبتش تباهی خواهد بود.

صبر کن با فقر و بگذر این مال / زانکه در فقر است عز ذولجلال

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۳۸۵)

هر که در قصری نوین دولتی است / آن جزای کارزار و محنتی است

هر که را دیدی به زر و سیم فرد / دان که اندر کسب کردن صبر کرد

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۸۴۴-۱۸۴۵)

باز می‌گوید که صبر، غم و اندوه را می‌کاهد و موجبات تقرب است و صبر کردن در کنار تلاش باعث کسب روزی حلال و موفقیت شخص می‌گردد:

گفت لقمان صبر هم نیکودمی است / که پناه و دافع هر جا غمی است

صبر را با حق قرین کرد ای فلان / آخر والعصر را آگه بخوان

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۸۵۳-۱۸۵۲)

هر که را دیدی به زر و سیم فرد / دان که اندر کسب کردن صبر کرد

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۸۴۵)

۱-۷- حرص و طمع

یکی از خصائل ناپسند انسان‌ها حرص و طمع است که فایده‌ای برای شخص ندارد و نیازی هم به آن ندارد که از دوستی دنیا ناشی می‌شود و موجبات برهم زدن تعادل در زندگی انسان می‌شود و برخلاف آنچه فرد حریص جستجو می‌کند هر آنچه در طلب آن است از دست می‌دهد.

خداوندا، حرص و آزمندی در طریقِ عشقِ تو، مایه مباهات و سرفرازی است. اما حرص و آزمندی در هر چه جز عشقِ تو مایه سرشکستگی و هلاکت است. حرص دو نوع است: محمود و مذموم. حرص محمود: حرص نسبت به شهود حق و کسب معارف و معانی اخلاقی است. و حرص مذموم: حرص و تلاش در راه به دست آوردن لذاتِ مادی. (اکبرآبادی، ۱۳۸۷، ج ۳، ۱۱۲) مولوی نیز به حرص محمود و مذموم در موارد متعددی اشاره می‌کند. و تنها یک نوع حرص را ممدوح می‌داند:

حرص اندر عشق تو فخرست و جاه حرص اندر غیر تو ننگ و تباه
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۹۵۵/۳)

در این ابیات ذیل حرص را موجب برهم خوردن تعادل شخصیت فرد حریص ذکر می‌کند و موجب ندیدن حقیقت و کوری بینش می‌شود موجب حماقت است و در چند جا حرص را به آتش تشبیه کرده است و رونق بازار انبیاء را از نداشتن حرص و طمع می‌داند.^۹

حرص کور و احمق و نادان کند مرگ را بر احمقان آسان کند
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲۸۲۳/۲)

حرص خوردن آنچه‌ان کردش ذلیل که زبوش گشت با پانصد دلیل
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲۴۹۶/۵)

مولوی حرص در پیری را بسیار مذموم عنوان کرده و بر پیران حریص تاخته است:

حرص در پیری جهودان را مباد ای شقی که خداهش این حرص داد
ریخت دندان‌های سگ چون پیر شد ترک مردم کرد و سرگین گیر شد
این سگان شصت ساله را نگر هر دمی دندان سگشان تیزتر
پیر سگ را ریخت پشم از پوستین این سگان پیر اطلس‌پوش بین

^۹ر.ک. (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۴۶۸/۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۴۰۱/۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۰۹۸/۲-۲۰۹۶) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۴۶۸/۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۹۶۴/۱-۱۹۶۳) (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۰۹۸/۲-۲۰۹۶) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۱۳۶/۴-۱۱۲۲) (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۶۲۹/۳) (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۰۶۰/۵-۲۰۵۸) (مولوی، ۱۳۷۵: ۴۶-۴۷/۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۴۰۱/۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۲۰/۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۶۶/۳)

عشقشان و حرصشان در فرج و زر
 این چنین عمری که مایه‌ی دوزخ است
 چون بگویندش که عمر تو دراز
 این چنین نفرین دعا پندارد او
 گر بدیدی یک سر موی از معاد
 دم به دم چون نسل سگ بین بیشتر
 مر قصابان غضب را مسلخ است
 می‌شود دلخوش دهانش از خنده باز
 چشم نگشاید سری بر نارد او
 اوش گفتی این چنین عمر تو باد
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۲۳۶/۶-۱۲۲۸)

طمع نیز از ویژگی‌های مذموم آدمیان است و آن به توقّع داشتن در اموال و سرمایه‌ی دیگران اطلاق می‌گردد که باز هم از حبّ دنیا نشأت می‌گیرد. از آثار مخرب طمع که مولانا به آن اشاره می‌کند ناشنوا شدن گوش باطنی انسان است و نیز هلاک کننده و حجاب بینش آدمی است که فتنه انگیز و گمراه کننده است. در ابیات ذیل مولانا به روشنی این مصادیق را ذکر می‌کند:

یک حکایت گویمت بشنو به هوش
 هر که را باشد طمع الکن شود
 پیش چشم او خیال جاه و زر
 تا بدانی که طمع شد بند گوش
 با طمع کی چشم و دل روشن شود
 همچنان باشد که موی اندر بصر
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۵۸۰-۵۷۸)

۱-۸ - قناعت

قناعت به معنای اکتفا کردن به اندازه نیاز است در مقابل حرص که به زیاده طلبی گفته می‌شود. این فضیلت زمانی به دست می‌آید که انسان با همّت بلند قلبش را از دوستی دنیا خالی کرده و توجهش را به زندگی ابدی و آخرت معطوف داشته باشد. در این صورت است که انسان می‌تواند از متاع ناچیز دنیا

^{۱۰} - نمونه‌های بیشتر ر.ک: (مولوی، ۱۳۷۵: ۵۷۳/۲-۵۶۹) (مولوی، ۱۳۷۵: ۶۷۶/۲) (مولوی، ۱۳۷۵: ۳۸۶۹/۵-۳۸۶۸) (مولوی، ۱۳۷۵: ۶۸/۳-۶۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۳۴۹/۱-۲۳۵۱) (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۳۴۹/۱-۲۳۵۱) (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۳۵۰-۲۳۴۹) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۴۲/۳) (مولوی، ۱۳۷۵: ۳۷۹۵-۳۷۹۶).

^{۱۱} - اقتصاد، اقناع، امساک، بسندگی، بسنده کاری، خرسندی، رضامندی، صرفه جویی، کف نفس، مناعت طبع

چشم پوشیده و جز به اندازه نیازش از آن توشه بر ندارد. راغب اصفهانی^۱ می‌گوید: الْقِنَاعَةُ الْإِجْتِزَاءُ بِالْيَسِيرِ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْمُحْتَاجِ إِلَيْهَا؛ قناعت اکتفا به مقدار ناچیزی از وسایل زندگی در حدّ ضرورت و نیاز است. و در جای دیگر گفته است: الْقِنَاعَةُ الرِّضَا بِمَا دُونَ الْكَفَافِ؛ قناعت راضی بودن به کمتر از مقدار کفاف است (راغب، ۱۹۹۲: ۴۱۳) طریحی^۱ حدّ کفاف را این‌گونه تفسیر می‌کند: الْكَفَافُ مَا يَكْفُ عَنِ الْمَسْأَلَةِ وَيَسْتَعْنِي؛ کفاف آن اندازه از امکانات زندگی است که انسان را از دیگران بی نیاز کند و او را از سؤال و ذلت بازدارد. (طریحی،: ۳۸۴)

قدما عقیده داشتند که صدف در موسمی خاصی از سال به سطح آب می‌آید و چون قطره باران در دهان وی می‌افتد به قعر آب برگشته و آن را به مروارید تبدیل می‌کند مولوی از این باور بهره جسته و به تأثیر قناعت در کمال آدمی اشاره می‌کند:

چند باشی بند سیم و بند زر	بند بگسل، باش آزاد ای پسر
چند گنج‌د قسمت یک روزه‌ای	گر بریزی بحر را در کوزه‌ای
تا صدف قانع نشد پر در نشد	کوزه‌ی چشم حریصان پر نشد
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲۱/۱-۱۹)	

مولوی برای مثال به شکارچی که پیوسته دانه می‌ریزد، اشاره می‌کند که هر چند دانه‌ها پیدا است اما دام و نیرنگ او پنهان است. (دَغَا = مکر و فریب). شیطان مانند صیادی است که دانه‌های خود را به صورت لذات نفسانی و حبّ جاه و مال در عرصه این دنیا می‌پاشد و آدمیان خام طمع را صید می‌کند. و قناعت را گنج روان می‌نامد و فردی که قانع است را غرق در خوشی همچون انگبین می‌شمرد^۴

^{۱۲} - حسین بن محمد معروف به «راغب اصفهانی»، ادیب، لغوی، شاعر، مفسر، محدث، متکلم و فقیه قرن چهارم و پنجم قمری است. از مهمترین آثار او کتاب ارزشمند «مفردات الفاظ القرآن» است.

^{۱۳} - فخرالدین بن محمدعلی بن احمد بن علی طریحی، مشهور به «فخرالدین طریحی نجفی»، فقیه، محدث، مفسر، ادیب و لغوی مشهور و مؤلف کتاب مجمع البحرین.

^{۱۴} - ر.ک. (مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۲۳۹۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۴/۳۱۳۳-۳۱۳۱) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۲۳۶۲) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۲۳۷۶-۲۳۷۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۶/۳۷۸۴) (مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۲۳۹۸) (مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۱۴۰۸-۱۴۰۶) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۲۳۲۲-۲۳۲۱).

دایم‌اصیاد ری‌زد دانه‌ها
 هر کجا دانه بدیدی الحذر
 دانه پیدا باشد و پنهان دغا
 زانک مرغی کو بترک دانه کرد
 تا نبندد دام بر تو بال و پر
 هم بدان قانع شد و از دام جست
 دانه از صحرای بی تزویر خورد
 هیچ دامی پر و بالش را نیست
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۸۶۱/۳-۲۸۵۸)

۹-۱- حسد

این کلمه در ابتدا به شکل آسوت بوده که به شکل زیر تغییر کرده آسوت (ا=نیست+سوت=آسایش) یعنی نبود آسایش یا عدم آسودگی، نیا سودگی که تبدیل شده به اسود، بعد شده حسود. ضرب المثل قدیمی هم داریم که میگه «حسود هرگز نیا سود» حاسد یعنی هر چیزی که نبود آسایش رو موجب شود یعنی فاعل عوامل گرفتن آسایش یعنی در اصل وقتی ما به هر چیزی که آسایش را از ما بگیرد توجه کنیم عمل حسد (گرفتن آسایش انجام می شود (مثلاً اگر موفقیت دیگران باعث گرفتن آسایش از ما شود، و بجای تحسین فرد ما ناراحت شویم در حقیقت عمل حسد (عدم آسایش) شکل گرفته و این حسد به ما ضرر می زند و حس بد به وجود می آورد و عدم آسایش.

حسد، از رذایل اخلاقی، گناهان کبیره و به معنای آرزوی زوال نعمت‌ها و داشته‌های دیگران است. برخی از مفسران واژه حسد را در اصل به معنی چیزی را بر چیزی ساییدن چندان که خراشیده شود، دانسته‌اند برخی از فرهنگ نویسان، اصل این واژه را از حَسَدَل به معنای کینه دانسته‌اند؛ همان‌گونه که کینه پوست تن آدمی را زخم می کند و خونش را می مکد، حسد نیز با جان و روان حاسد چنین می کند. (ازهری، ذیل واژه حسد)

مولوی حسد را نقصان و عیب و سبب تفرقه دانسته که حتی شاهان به سبب این خوی زشت، خویشاوندان خود را نیز کشته‌اند و ابلیس و بوجهل از حسد در گمراهی افتادند و می گوید حسد مایه سیاهی دل می شود آن‌گونه که برادران یوسف از حسد او را به چاه افکندند و حسد خود مرگ جاودان

است...^{۱۵}

^{۱۵} - نمونه‌های بیشتر. ر.ک (مولوی، ۱۳۷۵: ۴۷۷۰/۶) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۴/۴) (مولوی، ۱۳۷۵: ۴۳۵-۴۳۲) (مولوی، ۱۳۷۵: ۴۳۱/۱) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۲۰۷/۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۴۶۷۹-۴۶۷۷) (مولوی، ۱۳۷۵: ۴۶۷۹-۴۶۷۷)

در نعیم فانی مال و جسد
پادشاهان بین که لشکر می‌کشند
عاشقان لعبتان پرقذر^{۱۶}
ویس و رامین خسرو و شیرین بخوان
چون همی سوزند عامه از حسد
از حسد خویشان خود را می‌کشند
کرده قصد خون و جان همدگر
که چه کردند از حسد آن ابلهان
(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۱۲۰۴-۱۲۰۱)

تو حسودی کز فلان من کمترم
خود حسد نقصان و عیبی دیگر است
آن بلیس از ننگ و عار کمتری
از حسد می‌خواست تا بالا بود
آن ابو جهل از محمد ننگ داشت
بو الحکم نامش بد و بو جهل شد
می‌فزاید کمتری در اخترم
بلکه از جمله کمی‌ها بدتر است
خویش را افکند در صد ابتی
خود چه بالا بلکه خون‌پالا بود
وز حسد خود را به بالا می‌فراشت
ای بسا اهل از حسد نااهل شد
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۸۰۹-۸۰۴)

از خدا می‌خواه دفع این حسد
مر ترا مشغولی بخشد درون
تا خدایت و رهاند از جسد
که نپردازی از آن سوی برون
(مولوی، ۱۳۷۵: ۴/۲۶۸۲-۲۶۸۱)

۱۰-۱-ریا و نفاق

نفاق یکی از رذایل است منافق کسی است که آنچه در دلش نیست به زبان می‌آورد و همواره سرگردان است و نه با این گروه است نه با آن گروه. منافقان افرادی دروغ‌گو هستند و انتظار دارند دیگران برای کارهای نکرده مدحشان کنند و در نابکاری برهمدیگر پیشی می‌گیرند. چنانچه به صورت اتّفاقی به

۳/۳۶۶۴-۳۶۶۵ (مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۱۴۰۹-۱۴۰۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۲۳۱) (مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۱۲۰۱-
۱۲۰۰) (مولوی، ۱۳۷۵: ۴/۲۶۷۶-۲۶۷۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۳۶۹۹)

^{۱۶} - پلشت، پلید، چرک، غایط، کثیف، پنتی، شلخته، لچر، متضاد نظیف

مقامی برسند فتنه و فساد می‌کنند.

ریا یکی دیگر از خصلت‌های ناپسند است. خداوند کسانی را که برای نمایش در چشم دیگران انفاق می‌کنند دوست ندارد و صدقات آن‌ها را باطل می‌کند گویی بر صخره‌ای سخت که کمی خاک بر آن است دانه می‌کارند و با اندک بارانی تلاششان بر باد می‌رود.

در داستان طوطی و بازرگان مولوی بحث در مورد شخص منافق را مطرح می‌کند مولانا بر این مطلب تکیه دارد که هرگز نباید شباهت‌های ظاهری دو چیز ما را به اشتباه اندازد. منافق و موافق (مؤمن) هر دو ظاهراً به نماز می‌ایستند ولی نماز مؤمن از روی احساس نیاز به ارتباط با پروردگار است، در حالی که نماز منافق برای حق‌ستیزی و فریب دیگران است. مؤمنان در همه‌ی فرایض دینی از جمله نماز و روزه و حج و زکات با منافقان در حال مبارزه هستند و مسلماً در نهایت برد با مؤمنان خواهد بود و منافقان مات و نابود خواهند شد اگرچه ظاهر کار مؤمن و منافق به هم شبیه است و به نظر می‌رسد هر دو در یک بازی شرکت دارند اما به اندازه‌ی کسانی که در شهر مرو زندگی می‌کنند با کسانی که در شهر ری زندگی می‌کنند از یکدیگر فاصله دارند. این فاصله‌ی مردم مرو از مردم ری به صورت ضرب‌المثل در مورد دو چیز دور از هم و مخالف به کار می‌رود.

منظور مولانا در سرودن این ابیات این است که مؤمن و منافق اگر چه به ظاهر در اداء وظایف دینی اشتراک دارند سرانجام آن دو یکسان نیست زیرا که منافق به آخرین درجه‌ی جهنم می‌رود و منزلگاه مؤمن بهشت است و یا آن که منافق بر وفق نام خود پیوسته به سبب تکرار اعمال منافقانه در دو رویی و نفاق پیش می‌رود و عقده بر عقده و حجاب بر حجاب می‌افزاید و تیره دل تر می‌شود بر خلاف مؤمن که به واسطه‌ی اخلاص نیت و دوام عمل دور از ریا روز به روز در ایمان قوی‌تر و ثابت قدم تر می‌گردد و روشنی بر روشنی می‌افزاید. ر.ک. (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۲۹۵-۲۸۵)

از پی اس‌تیزه آید نه نیاز	آن منافق با موافق در نماز
با منافق مؤمنان در برد و مات	در نماز و روزه و حج و زکات
بر منافق مات اندر آخرت	مؤمنان را برد باشد عاقبت
هر دو با هم مروزی و رازی اند	گرچه هر دو بر سر یک بازی اند
هر یکی سوی مقام خود رود	هر یکی سوی مقام خود رود

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۲۹۵-۲۸۵)

هم‌چنین مولانا، دیدار یاران را به قران ستاره‌ها تشبیه می‌کند که قدما آن را در سرنوشت افراد مؤثر می‌دانستند. منظور مولانا این است که اگر ما در عالم معنا تفرّج کنیم و به مراد خود و ادراک حقایق برسیم، زندگی جسمی ما نیز می‌تواند پذیرای نور حق باشد. پس هرگاه پدیده‌ای به پدیده دیگر نزدیک شود، از مرحله قوه به فعلیت می‌رسد، به طوری که مثلاً هم‌نشینی شیطان با اهل نفاق سبب می‌شود که شرارت بالقوه آنان بالفعل شود و به ظهور رسد.

هر زمینی کان قرین شد با زحل

شوره گشت و کشت را نبود محل

قوت اندر فعل آید ز اتفاق

چون قران دیو با اهل نفاق

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۷۳۸-۷۳۶)

مولانا می‌گوید: ای بزرگوار! در حدیث آمده است: تسبیح و ذکر خدا از روی ریا، مانند سبزه‌زاری است در سرگین‌زار. پس این مطلب را خوب درک کن که صورت زیبا و نیکو با داشتن خوی و سیرت بد، پشیزی نمی‌ارزد. اگر صورت شخص زشت و ناپسند باشد، ولی خوی و سیرت خوبی داشته باشد، سزاوار است که در برابر او جان بازی.

در حدیث آمد که تسبیح از ریا

همچو سبزه گولخن^۷ دان ای کیا

پس بدان که صورت خوب و نکو

با خصال بد نیرزد یک تسو^۸

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۱۰۱۷-۱۰۱۸)

مولانا در مجموع در ۵۶ بیت از صفت قبیح نفاق و ریا نام می‌برد که به دلیل کثرت به ذکر چند نمونه اکتفا می‌کنیم و آدرس ابیات جهت مراجعه مخاطب قید می‌گردد.^۹

^{۱۷}- سبزه گولخن: سبزه‌ای که بر مزبله روید.

^{۱۸}- تسو: معادل چهار جو در وزن، کنایه از اندک چیز، سکه کم ارزش.

^{۱۹}- (مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۷۳۸-۲۸۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۲۷۱-۲۶۸) (مولوی، ۱۳۷۵: ۴/۱۵۸۱) (مولوی، ۱۳۷۵: ۶/۱۰۵۶) (مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۲۱۹-۲۱۷) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۳۰۵۸) (مولوی، ۱۳۷۵: ۶-۴۰۵۸) (مولوی، ۱۳۷۵: ۴/۳۸۵۴-۳۸۵۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۷۵۹-۷۹۰) (مولوی، ۱۳۷۵: ۴/۲۱۱-۲۱۴)

۱-۱۱- گمنامی

یکی از نمودهای عدم تعلق خاطر و دل بستگی به دنیای فانی، میل به گمنامی و خمول است که انسان‌های وارسته و زاهد بدان آراسته‌اند... امام محمد غزالی در کتاب «احیاء العلوم» شهرت طلبی را صفتی نکوهیده می‌خواند اما شهرتی که بدون تکلف حاصل شود نکوهیده نیست. مولوی در پایان داستان طوطی و بازرگان به مذمت گمنامی اشاره می‌کند:

گفت طوطی کاو به معلم پند داد	که رها کن لطف آواز و وداد
ز آن که آواز ترا در بند کرد	خویشتن مرده پی این پند کرد
یعنی ای مطرب شده با عام و خاص	مرده شو چون من که تا یابی خلاص
دانه باشی مرغکانست بر چنند	غنچه باشی کودکانست بر کنند
دانه پنهان کن بکلی دام شو	غنچه پنهان کن گیاه بام شو
هر که داد او حسن خود را در مزاد	صد قضای بد سوی او رو نهاد
چشم‌ها و خشم‌ها و رشک‌ها	بر سرش ریزد چو آب از مشک‌ها
دشمنان او را ز غیرت می‌درند	دوستان هم روزگارش می‌برند

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۱۸۳۷-۱۸۳۰)

خویش را رنجور سازی زار زار!	تا ترا بیرون کنند از اشتهار
که اشتهار خلق، بند محکم است	در ره، این از بند آهن کی کم است؟

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۱۵۴۶-۱۵۴۵)

ای بسا کفار را سودای دین	بندشان ناموس و کبر آن و این
بند پنهان لیک از آهن بتر	بند آهن را بدژانند تیر
بند آهن را توان کردن جدا	بند غیبی را ندانند کس دو

(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۱۴۶۲-۱۴۵۷) (مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۷۸۹-۷۸۷) (مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۶۷۰-۶۶۷) (مولوی،

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۳۲۴۸-۳۲۴۶)

از دید مولوی شکوه ظاهری، سبب بلای جان فرد می‌شود:

دشمن ط‌اوس آمد پَرّ او ای بسی شه را بکشته فرّ او
گفت من آن آهوم کز ناف من ریخت این صیّاد خون صاف من
ای من آن روباه صحرا کز زمین سر بریدنش برای پوستین
ای من آن پیلی که زخم پیل بان ریخت خونم از برای استخوان

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۲۱۱-۲۰۸)

۱۲-۱- خشم و حلم

«حلم» همچون سایر صفات انسان، دارای علل و انگیزه‌های متعدد است. مانند: تسلط بر نفس، که سبب می‌شود انسان گرفتار خشم و آشفتگی‌ها نشود. «حلم» از فضائل برجسته انسانی است؛ لکن مانند سایر فضائل اخلاقی مواردی از آن استثناء شده است؛ مانند: زمانی که حلم سبب جرأت و جسارت جاهلان متعصب و ازدیاد فشار و عصیان آنان شود، بردباری در این موارد نه تنها پسندیده نیست بلکه باید عکس العمل مناسبی نشان داد. همچنین در مواردی که حلم و بردباری به زیان جامعه، مکتب و یا عقیده انسان تمام می‌شود و یا نشانه ضعف و ذلت محسوب می‌شود، نیز حلم و سکوت غلط و ناپسند است. در بیت زیر مولانا می‌گوید: خشم و غضب تو، مایه آتشِ دوزخ است. به هوش باش و این دوزخ را خاموش کن که این دام توست.

خشم تو تخم سعیر دوزخ است همین بکش این دوزخ را کین فح است

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۲۴۸۰)

کشتن این نار نبود جز به نور نورک اطفانارنا نحن الشکور

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۲۴۸۱)

۲۰- سعیر: زبانه آتش، آتشِ شعله ور، جمع سَعْر.

۲۱- فح: دام.

مولوی در بیت بالا اشاره می‌کند که خشم و شهوت مانند آتشی است که تنها با نور ایمان می‌توان خاموش کرد. دوزخ با طبقاتِ هفتگانه‌اش خطاب به مؤمن گویند: نورِ ایمان تو آتشِ ما را خاموش کرد. ما از تو سپاسگزاریم.

آتش شهوت که شعله می‌زدی
سبزه تقوی شد و نور هدی
آتش خشم از شما هم حلم شد
ظلمت جهل از شما هم علم شد
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۲۵۶۲-۲۵۶۱)

گفت عیسی را یکی هشیار سر
چیست در هستی ز جمله صعبت‌تر
گفتش ای جان صعبت‌تر خشم خدا
که از آن دوزخ همی لرزد چوما
گفت ازین خشم خدا چه بود امان
گفت ترک خشم خویش اندر زمان
(مولوی، ۱۳۷۵: ۴/۱۱۴-۱۱۳)

مولوی ترک خشم را از خلقیات پیامبران برشمرده است و ترک خشم را از مردانگی نام می‌برد تنها قدرتی که بر شاهان خشمگین، شاهی می‌کند غضب آن‌هاست که آن‌ها را مغلوب ساخته است.

خشم بر شاهان شه و ما را غلام
خشم را هم بسته‌ام زیر لگام
تیغ حلمم گردن خشمم زده ست
خشم حق بر من چو رحمت آمده ست
(مولوی ۱۳۷۵: ۱/۳۸۰-۳۷۹۹)

مولوی یک نمود از حلم در آفرینش را در پوشیدن نجاست‌ها در زمین و رویش گل از آن است. پس حلم هم پلیدی‌های وجود ما را می‌پوشاند و در عوض طراوت و پاکی به ما هدیه می‌دهد و به اخلاق حسنه آراسته می‌گرداند. (نمونه‌های دیگر از خشم و حلم).^۲

این زمین از حلم حق دارد اثر
تا بپوشد او پلیدی‌های ما
تا نجاست برد و گلهاداد بر
در عوض بر روید از وی غنچه‌ها

^{۲۲} - (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۲۱۱-۲۰۸) (مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۲۸۹۳) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۲۶۷۷-۲۶۷۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۲۱۱-۳۴۸۲) (مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۴۰۲۶) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۳۳۳-۳۳۴) (مولوی، ۱۳۷۵: ۴/۲۰۹۲-۲۰۹۴) (مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۲۲۴۰-۲۲۳۷)

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۸۰۴/۲-۱۸۰۳)

۱۳-۱- صدق و کذب

«صدق» در لغت به معنای محکم، استوار، تام و کامل بودن است. علت این که کلامی را صادق می‌نامند این است که کلام دارای استحکام است، بر خلاف کذب که استحکام و قوتی ندارد. (احمد بن فارس بن زکریا ۱۴۰۴ ق: ۳۳۹) و صدیق کسی است که حرف و عمل و پیمان‌ش راست باشد. (کشف الاسرار، ج ۹، ص ۴۹)

صوفیه این واژه را از قرآن و روایات اخذ کرده و به مدد ذوق و کشف، تعاریفی از آن به دست داده است. از آن جمله «صدق آن بود که از خویشتن آن نمایی که باشی و آن باشی که نمایی» و یا «هر که با نفس و هوای خود مدهانت کند. هرگز نسیم صدق به مشام او نرسد و کسی که جمال صدق بدید و مخالفِ هوای خود گشت. از مرگ نترسد بلکه پیوسته منتظر عزرائیل باشد. چنان که در قرآن کریم، سوره جمعه، آیه ۳۶، آمده است. آرزوی مرگ کنی اگر راستگو هستی. و کسی که در کاری صادق گشت. نشان او آن بود که هر چه ضد آن کار است بر خود روا ندارد و بندِ علایق، همه از خود بردارد و پیوسته منتظر اجل باشد و انتظار بدان قوت باشد که صدق بر سر او غالب باشد. داند که چون پرده از احوال او برگیرند رسوا نخواهد شد. کسی که این صفت یافت مرگ بر دل او آسان گردد. (عبادی، ۱۳۹۳: ۷۵). به عقیده مولانا، صدق، فنا و نیستی از خود و آثار خودی است. یعنی آن که خود را نبیند و جهد و کوشش خویش را به هیچ انگارد. مولوی در بیت زیر می‌گوید: چون بندگان عاشق در راه خدا صادقانه جان داده‌اند. معلوم می‌شود که جوهر صدق، جان دادن در راه خداست.

صدق جان دادن بود هین سابقوا
از نبی برخوان رجال صدقوا
این همه مردن نه مرگ صورت است
این بدن مر روح را چون آلت است

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳۸۲۱/۵-۳۸۲۰)

۲۳- قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۶) بگو ای کسانی که یهودی شده‌اید اگر پندارید که شما دوستان خدايید نه مردم دیگر پس اگر راست می‌گویید درخواست مرگ کنید. (۶)

صدق عاشق بر جمادی می‌تند
 چه عجب گر بر دل دانا زند
 صدق موسی بر عصا و کوه زد
 بلک بر دریای پر اشکوه زد
 صدق احمد بر جمال ماه زد
 بلک بر خورشید رخشان راه زد
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۷۷۶/۵-۲۷۷۴)

مولانا در ایات زیر با استناد به حدیث پیامبر در خصوص صدق و کذب می‌گوید؛ پیامبر (ص) فرموده است: دروغ مایهٔ تردید قلب‌هاست و راستی، مایهٔ آرامش خاطر. **طُروب:** بسیار طربناک «رها کن آنچه را که تو را به شک می‌اندازد و بگیر آنچه را که تو را به شک نمی‌اندازد.» زیرا در راستی، آرامش خاطر است و در دروغ شک و تردید. (اکبرآبادی، دفتر دوم، ۲۰۸) دل با دروغ آرامش نمی‌گیرد.

گفت پیغمبر نشانی داده است
 قلب و نیکورا محک بنهاده است
 گفته است الکذب ریبٌ فی القلوب
 گفت: الصدق طمأنینٌ طُروب
 دل نیارامد به گفتار دروغ
 آب و روغن هیچ، نفروزد فروغ
 در حدیث راست، آرام دل است
 راستی‌ها دانة دام دل است
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۷۳۶/۲-۲۷۳۳)

۲

ایاتی که به صدق و کذب اشاره دارد؛
 مولوی باور دارد از آن جایی که دروغ با روح آدمی سنخیت ندارد؛ بنابراین خیلی زود آشکار می‌شود:
 کذب چون خس باشد و دل چون دهان
 کذب چون خس باشد و دل چون دهان
 تا درو باشد زبانی می‌زند
 تا به دانش از دهان بیرون کند
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۵۷۸/۶-۲۵۷۷)

۲۴- (مولوی، ۱۳۷۵: ۴۲۷۶/۶) (مولوی، ۱۳۷۵: ۳۰۰۶-۳۰۰۷/۲) (مولوی، ۱۳۷۵: ۳۱۶۴/۵-۳۱۶۰) (مولوی، ۱۳۷۵: ۸۶۶/۱) (مولوی، ۱۳۷۵: ۳۸۰۹/۵) (مولوی، ۱۳۷۵: ۴۹۷/۶) (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۷۰۳/۱).

همچنین می‌گوید دروغ در اصل دنباله رو راستی است چون می‌خواهد همانند راستی باشد و خودش وجود مستقلی را دارا نیست بلکه در سایه راستی جلوه‌گر است همانند گیاهان هرزه که به یمن همراهی با گیاهان سودمند می‌بالند. پس دروغ اصالت ندارد و در سایه راستی می‌زید:

کی دروغی قیمت آرد بی ز راست؟! در دو عالم هر دروغ از راست خاست
 راست را دید او رواجی و فروغ بر امیید او روان کُرد او دروغ
 (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۲۲۱/۶-۲۲۲۰)

۱۴-۱- جود و سخا

جود و سخاوت به معنای بخشش و بخشندگی در مقابل بخل است. جود و سخاوت یکی از فضائل اخلاقی است. صفت جود از صفات بسیار با فضیلت است، زیرا در پرتو آن نیاز مؤمنی رفع می‌شود. واژه سخاوت از ریشه سخا گرفته شده است. وقتی گفته می‌شود سخا النار به این معنی است که خاکستر آتش را از آتش پاک کنند تا بهتر بسوزد و روشن شود، همان‌گونه که آتش اطراف خود را روشن کرده و خانه را گرم نگه می‌دارد سخاوت نیز سبب روشنایی و گرم کردن جامعه و کانون خانواده‌ها و زمینه‌سازی برای بهره‌مندی بیچارگان است.

جود از سخاوت متمایز است و تفاوت‌هایی برای آن دو قائل می‌توان شد: جود بخشیدن قبل از خواهش و درخواست است، اما سخاوت، برخلاف آن است و بخشش بعد از درخواست فرد نیازمند صورت می‌پذیرد به همین جهت جود را از صفات ذاتی و سخاوت را از صفاتی اکتسابی می‌شمارند بنابراین، خداوند جواد خوانده می‌شود، اما سخی دانسته نمی‌شود، زیرا خداوند نعمت‌هایش را قبل درخواست به بندگانش بخشیده است. اهل تصوف جود را درجه بالاتر از سخا می‌دانند. اغلب بخشندگان با هدف دریافت پاداش و ایمان به بی‌پاسخ نماندن بخشش‌هایشان این فعل نیکو را انجام می‌دهند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۸۵)

گفت پیغمبر که هر که از یقین
 که یکی را ده عوض می‌آیدش
 جود جمله از عوض‌ها دیدن است
 بخل نادیدن بود اعواض را
 داند او پاداش خود در یوم دین
 هر زمان جودی دگرگون زایدش
 پس عوض دیدن، ضد ترسیدن است
 شاد دارد دیدن دُر خواص را

زان که کس چیزی نبازد بی‌بدیل
دید دارد کار جز بینا نرست
(مولوی، ۱۳۷۵: ۹۰۰/۲ - ۸۹۵)

پس به عالم هیچ کس نبود بخیل
پس سخا از چشم آمد نه ز دست

همان‌گونه که انسان محتاج به بخشنده نیازمند است، بخشنده نیز به محتاج نیاز دارد تا بتواند صفت سخاوت خود را نمایان کند:

جود محتاج گدایان چون گدا
همچو خوبان کاینه جویند صاف
روی احسان از گدا پیدا شود
بانگ کم زن ای محمد بر گدا
دم بود بر روی آینه زیان
و آن دگر بخشد گدایان را مزید
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲۷۴۹/۱ - ۲۷۴۴)

بانگ می‌آمد که ای طالب بیا
جود می‌جوید گدایان و ضعاف
روی خوبان ز آینه زیبا شود
پس از این فرمود حق در و الضحی
چون گدا آینه‌ی جود است هان
آن یکی جودش گدا آرد پدید

از تأثیرات بخشش و سخاوت‌مندی، شادابی روح و روان شخص بخشنده است:

آن سخا و رحم هم تو دادیش
کز سخاوت می‌فزودی شادیش
(مولوی، ۱۳۷۵: ۳۱۳۲/۶)

مولوی اشاره می‌کند که جود و سخا از ویژگی‌هایی است که بندگان از خالق خود کسب کرده‌اند:
داد داد حق شناس و بخششش
عکس آن دادست اندر پنج و ششش

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳۱۶۱/۶)

۱-۱۵- احسان

احسان، نیکی در مقابل بدی است. اما باید در جای مناسب خود باشد تا سبب دفع بلا شود. یکی از مرتبه‌ها و الاثر توفیق و تعالی اخلاقی احسان نامیده می‌شود و مقصود از آن انجام عمل اخلاقی بر طبق فضایل اخلاقی و خلوص در ایمان است و با انگیزه حب الهی انجام می‌شود عمل صالح و صدق نیست یکی از مراحل سلوک اخلاقی است که به مرحله احسان می‌انجامد (شریف، ۱۳۸۹: ۲۳۹).

مولانا به روشنی در این بیت احسان را دافع بلا نام می برد از نظر مولانا احسان مانند زراعت تخم های پاک در زمین حق است که نه تنها این زراعت ضرر ندارد بلکه از کاشتن هر دانه صدها دانه برداشت می شود. از دید مولانا فرد نکوکار، کار نیک را برای به دست آوردن پاداش انجام نمی دهد، اما با این وجود، احسان و انفاق بهترین سرمایه برای جهان باقی است پاره ای از کنش های انسان، تقدیرات را تغییر می دهد. برای مثال احسان و صدقه موجب رفع بلای مقدر می گردد:^۲

چاره دفع بلا نبود ستم چاره احسان باشد و عفو و کرم
گفت الصدقه مرد للبلای داو مرضاک بصدقه یافتی
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲۵۹۱/۶-۲۵۹۰)

۱-۱۶ - عدل و ظلم

عدل از اصطلاحات مشترک بین فقیهان و متکلمان و اخلاقیون است. عدل از صفات الهی است خداوند انسان ها را به دادگری امر می کند. ارزش عدالت نامحدود و مطلق است لازمه عدالت صداقت در گفتار و کردار است. نقطه مقابل فضیلت عدالت، شومی ظلم است و تجاوز از حد میانه روی و اعتدال است و کثرت مال ظلم بر خود و دیگران است؛ در صورتی که در راه خدا انفاق نگردد. همچنین تحریف حقیقت و شهادت دروغ، ظلمی آشکار است. (شریف، ۱۳۸۹: ۲۳۵)

مولوی این دو مقوله را از دیدگاه اخلاقی و عارفانه می بیند و خلقت این دنیا را فضل خدا می شمارد و به محدوده عدل الهی متعلق نمی داند و تعریفی که از عدل دارد آن است که عدل قرارگرفتن هر چیزی در جای مناسب خودش است.

مولوی در تشبیه عدل و ظلم این گونه آورده است: عدل را به آب دادن درختان و ظلم را به آب دادن خار، مانند کرده است.

عدل چه بود؟ آب ده اشجار را ظلم چه بود؟ آب دادن خار را
عدل وضع نعمتی در موضعش نه بهر بیخی که باشد آبکش
ظلم چه بود؟ وضع در ناموضعی که نباشد جز بلا را منبعی

^{۲۵}- ر.ک (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۹۸۰/۴-۱۹۷۹) (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۹۸۰/۴-۱۹۷۹) (مولوی، ۱۳۷۵: ۳۳۱/۳).

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۰۹۱/۵-۱۰۸۹)

مولانا تعریفی که از ظلم دارد آن است که چیزی در جای اصلیش نباشد که سبب ضایع شدن آن چیز می‌گردد و به صراحت می‌گوید که ظلم قبیح است و ظالم از رحمت خدا به دور است^{۲۶}:

ظلم چه بود؟ وضع غیر موضعش همین مکن در غیر موضع، ضایعش

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۵۵۸/۶)

آنکه سرها بشکند او از عُلو رحم حق و خلق، ناید سوی او

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۸۵۸/۴)

آن‌گونه که درشواهد مثال دیده شد مولانا در مسئله حسن و قبح از مکتب اشعریان پیروی می‌کند و شرور احتمالی در عالم را دلالت بر قدرت خدا و محدود نبودن افعال باری به صرف افعال خیر می‌داند و معتقد است زشتی موجود در عالم برای نشان دادن قدرت خداست و این امر حکایت می‌کند که خداوند بر همه‌گونه آفرینش تصویرگری تواناست:

قوت نقاش باشد آنکه او هم تو اند زشت کردن هم نکو
زشتی خط، زشتی نقاش نیست بلکه از وی زشت را بنمودنی است

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۳۷۳/۳-۱۳۷۲)

همچنین این دیدگاه مولانا را می‌توان همسو با نگرش لایب نیس، فیلسوف آلمانی دانست که خلق خیر و شر از جانب خداوند از حکمت والای الهی می‌داند آنجا که نقاشی تابلویی زیبا می‌کشد گاهی نقوشی زشت و ناراست هم بر بوم می‌نگارد که بخاطر خطا و اشتباه نقاش نیست بلکه زشتی و زیبایی نقوش هر دو بر قدرت و هنرمندی نقاش گواهی می‌دهد.

پس آنچه ما در دنیا خطای خلقت می‌پنداریم ناشی از خواست باری تعالی است و از نهایت بخشش اوست. در ابیات ذیل مولانا روایت می‌کند که نقاشی که چهره زیبایی مانند یوسف را طراحی می‌کند و در جایی دیگر چهره زشت و شیطانی می‌کشد؛ کمال هنرمندی هنرمند را به نمایش می‌گذارد که مایه تحسین بینندگان می‌گردد نه شماتت نقاش:

^{۲۶}- ر.ک. (مولوی، ۱۳۷۵: ۴۵۶۹/۳-۴۵۶۱).

ور تو گویی هم بدی ها از وی است
 آن بدی دادن کمالِ اوست هم
 کرد نقاشی دو گونه نقش‌ها
 نقش یوسف کرد و حور خوش سرشت
 هر دو گونه نقش اُستادی اوست
 زشت را در غایت زشتی کند
 خوب را در غایت خوبی کشد
 تا کمال دانشش پیدا شود
 ورنه زشت کردن، ناقص است

لیک آن نقصان فضل او کی است؟
 من مثالی گویمت، ای محتشم
 نقشهای صاف و نقشی بی صفا
 نقش عفريتان و ابلیسان زشت
 زشتی او نیست آن رادی اوست
 جمله زشتی‌ها به گردش بر تند
 حسن عالم چاشنی از وی چشد
 منکر استادی اش رسوا شود
 زین سبب خلاق گبر و مُخلص است

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۲۵۷۳-۲۵۶۵)

۳. نتیجه گیری

با بررسی ابیات مثنوی بر ما معلوم گردید مولانا در شناخت و تفکیک حسن و قبح معیاری دارد و آن گونه که معتزله می‌اندیشند باور قطعی به شرعی بودن معیار نیکی و بدی ندارد و همانند ماتریدی عقل بشری و درک وجدانی را راهگشا می‌داند. لذا در جستن مصادیق آن حکمت الهی را در خلق بدی می‌پذیرد و با تبعیت از متکلمان اشعری خلقت نمودهای قبح را از قدرت الهی می‌شناسد و گاه از نظرگاه عرفانی و اخلاقی به جستن مصادیق حسن و قبح پرداخته و چون این جهان را فضل خداوندی می‌نامد پس همه آنچه می‌یابد در خلقت، درست و به جاست چه از دید ما خوشایند باشد و چه نامبارک؛ اما در نهایت دید اخلاقی او بر سایر جنبه‌ها چیره می‌گردد و چهره‌های نیکی را بیشتر می‌نمایاند و تقابل عدل و ظلم؛ بخل و سخا و... را با نگاه باریک بین ادیبانه و زبان نافذ شعر فراروی مخاطب بر می‌شمارد و به گونه‌ای مخاطب را با خود همراه می‌کند که نه با پند و اندرز بلکه با برهانی باطنی بتواند از فعل قبیح به سوی کردار نیکو میل نماید.

منابع و مأخذ:

- قرآن کریم

- ازهری، محمدبن احمد. (بی تا). تهذیب اللّغة. قاهره، چاپ عبدالکریم عزباوی، ج ۴.
- اکبرآبادی، ولی محمد، نجیب مایل‌هروی (۱۳۸۳). شرح مثنوی مولوی موسوم به مخزن الاسرار، نشرقطره.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۹۲۲ ق). مفردات ألفاظ القرآن. تصحیح: صفوان عدنان داوودی، لبنان، بیروت: دار الشامیه
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). یادداشت‌ها و اندیشه‌ها. سخن، چاپ ۵.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۸۰). لغت نامه. دانشگاه تهران.
- شریف، میان محمد. (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه در اسلام. ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- طریحی، فخرالدین بن محمد * (۱۴۱۶ ق). مجمع البحرین و مطلع النیرین، قم: مرکز چاپ و نشر بنیاد بعثت.
- مشکور، محمدجواد. (۱۳۶۸). سیر کلام در فرق اسلام. تهران، شرق، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی: (۱۳۷۴). عدل الهی، تهران و قم، صدرا. چاپ ۶
- معین، محمد. (۱۳۷۱). فرهنگ فارسی. امیر کبیر
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۷). اخلاق در قرآن، تهیه و تنظیم: جمعی از فضلاء، مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، قم، چاپ: اول، ج ۲.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۵). دوره کامل مثنوی معنوی. از روی نسخه: رینولد نیکلسون. مقدمه: شادروان محمد عباسی، تهران، چاپخانه آینده.

Sources and references:

- The Holy Quran
- Azhari, Mohammad bin Ahmad. (Be ta). Cairo, published by Abdul Karim Ezbawi, vol. 4.

- Akbarabadi, Wali Mohammad, Najib Mailharavi (1383). Commentary on Mawlawi's Masnavi, known as Makhzan al-Asrar, Nash Qatrah.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad. (1922 AD). Vocabulary words of the Qur'an. Proofreading: Safwan Adnan Davoudi, Lebanon, Beirut: Dar al-Shamiya
- Zarin Kob, Abdul Hossein. (1379). Notes and thoughts. Sokhon, 9th edition.
- Dekhoda, Ali Akbar. (1380). Dictionary. University of Tehran.
- Sharif, Mian Mohammad. (1389). History of philosophy in Islam. Persian translation under the supervision of Nasrullah Pourjavadi, University Publishing Center, second edition.
- Tarihi, Fakhr al-Din bin Muhammad · (1416 AH). Al-Bahrin Assembly and Al-Nayrin Al-Nayrin Assembly, Qom: Ba'ath Foundation Publishing Center.
- Mashkoo, Mohammad Javad. (1368). The course of Kalam in the difference of Islam. Tehran, Sharq, first edition.
- Motahari, Morteza: (1374). Adl Elahi, Tehran and Qom, Sadra. 6th edition
- Moin, Mohammad. (1371). Persian culture. Amir Kabir
- Makarem Shirazi, Nasser. (1377). Morality in the Qur'an, prepared and edited by: Jami al-Fazla, Imam Ali bin Abi Talib (peace be upon him) school, Qom, edition: 1, vol. 2.
- Maulvi, Jalaluddin Mohammad. (1375). The complete course of Masnavi Manavi. From the copy: Reynold Nicholson. Introduction: Shadervan Mohammad Abbasi, Tehran, Eindhoo Printing House

Examining and explaining examples of goodness and badness in Masnavi Ma'navi

Fateme Daneshvar

PhD student in the field of Persian language and literature, Sanandaj Branch,
Islamic Azad University, Sanandaj, Iran

Jamal Ahmadi (author in charge)

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Sanandaj Branch, Islamic Azad University, Sanandaj, Iran

Seyed Sadegh Zamani

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Sanandaj Branch, Islamic Azad University, Sanandaj, Iran

Sharara Elhami

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Sanandaj Branch, Islamic Azad University, Sanandaj, Iran

Abstract:

The goodness or badness of deeds is one of the most important theological and religious topics and theological practices, and due to its nature, a difference of opinion arose between scholars and theologians. These actions are inherently good or bad, some have insisted on their rationality, and some call them Shari'i. Maulana has interpreted goodness and ugliness as beauty and ugliness about nature and has thought more about its necessity and result. In this article, we will examine and explain the examples of goodness and badness, citing evidence from the spiritual Masnava that is mixed with the narrow thoughts of Maulavi's hard-working mind.

Key words: theology, goodness, ugliness, spiritual masnavi

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی