

خیر و شر از دیدگاه مولوی در مثنوی معنوی

اصغر آقایی*

عباس ایزدپناه**

چکیده

مسئله شرور یکی از بارزترین موضوعاتی است که بسیاری از منکران خداوند آن را مسئله‌ای جدی در برابر خداپاوران می‌دانند و مدعی هستند در برابر این پرسش که «با وجود خدای مهربان و قادر مطلق، چرا چنین شروری وجود دارد یا باید داشته باشد؟» نمی‌توان پاسخ شایسته‌ای نهاد و این دلیل محکمی بر ضعف مدعای خداپاوران مبنی بر رحمت و قدرت مطلق خدا است و نتیجه آن نفی وجود خداوند است. این مقاله پس از اشاره‌ای کوتاه به پاسخ‌های داده‌شده به این مسئله، روشن می‌کند که در کنار عدمی‌انگاشتن شرور، عده‌ای با ذکر فوایدی چون تعالی بخشی روح انسان و پیشرفت جامعه بشری می‌کوشند نظریه مشهور درباره مسئله شرور، یعنی نظریه نسبیت را، روشن‌تر کنند. مولوی با بیان‌های مختلفی به اثبات نسبیت شرور پرداخته است و آن را لازمه حیات دنیوی بشر می‌داند. بدون شرور نه تنها بسیاری از امور در پرده ابهام باقی می‌ماند، بلکه بسیاری از فضایل و هنرهای بشری نیز بروزی نمی‌یافت. از سوی دیگر، او معتقد است به هیچ وجه نمی‌توان شری مطلق در جهان یافت و نیز معتقد است میان خود شرور نیز نسبیت برقرار است.

کلیدواژه‌ها: مولوی، مثنوی معنوی، خیر، شر، مسئله شر، نسبیت شرور.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان a.aqaei@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم abbas_izadpanah@yahoo.com

مقدمه

سخن از خیر و شر^۱ سابقه‌ای دیرین در میان انبوه اندیشه‌های تأمل‌برانگیز تاریخ بشریت دارد و نویسندگان، تاریخ این بحث را به قرن ششم پیش از میلاد و زمان بودا برمی‌گردانند (Taliaferro, 2005: 410). این مسئله در برهه‌هایی، از ویژگی‌های غالب مباحث آن دوره محسوب می‌شده است (ویرنگا، ۱۳۷۹: ۴۷)؛ به طوری که واکاوی گرایش انسان‌ها به شر و اینکه چرا آنان به انجام دادن فعل شر گرایش می‌یابند، از مشکل‌ترین پرسش‌های فلسفی به شمار آمده (Kimball, 2008: 10) که در اساسی‌ترین صورت آن بدین‌گونه مطرح شده است: آیا می‌توان این ادعا را پذیرفت که خدا خیر تام، علم تام و قدرت تام است و در عین حال شر وجود دارد؟^۲ (هپ‌برن، ۱۳۸۴: ۲۵۲؛ احمدی ملکی، ۱۳۷۷: ۱۳۵).

متکلمان و فیلسوفان و اندیشوران متعددی به مسئله شرور پرداخته‌اند. عده‌ای اخلاق را در بند تحلیل مفاهیمی چون خیر و شر و مانند آن دانسته‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۶/۸) و برخی گفته‌اند تنها خیر مطلق، اراده نیک است (همان: ۳۲۳/۶). برخی شرور را نتایج گناهان در زندگی گذشته افراد دانسته‌اند (Wangu, 2009: 43, Klostermaier, 2003: 67) و عده‌ای آن را دست‌مایه تنویر - به عنوان سابقه‌دارترین شکل بحث شرور (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷: ۱۷۱) - قرار داده، معتقد شده‌اند منشأ شرور نمی‌تواند خداوند باشد. لذا آن را به شیطان نسبت داده‌اند (Bartels, 2008: V. 35, p. 75). چنانچه برخی فیلسوفان مانند افلاطون نیز معتقد بودند شر نمی‌تواند مخلوق خدای مهربان باشد (Charlesworth, 2002: 16). برخی نیز با اتکا به وجود شرور در عالم، در اعتقاد به خداوند مهربان و قادر مطلق تشکیک کرده‌اند^۳ (Plantinga, 2002: 9; Philips, 2001; Borchert, 2006: V. 1, p. 361; Stump, 2008: V. 1, p. 196). گرچه عده‌ای مسئله شرور را مشکلی برای انسان نه خداوند دانسته‌اند (Midgley, 2001: 1)؛ چراکه این طبع آدمی است که معجونی از نیکی و بدی در آن قرار دارد و انسان به اراده خویش آن را بالفعل می‌کند.^۴ بسیاری نیز نسبی بودن مسئله شرور را نظریه معتبری تلقی نکرده‌اند (احمدی، ۱۳۸۳: ۱۷۲).

بررسی اجمالی مسئله شر

در بررسی مسئله شرور پرسش‌هایی پیش روی ما است که لازم است به آن توجه شایسته‌ای داشته باشیم. به راستی خیر و شر چیست؟ ملاک آن چیست؟ اقسام آن کدام است؟^۵ آیا آنچنان که برخی مدعی شده‌اند فقط اصالت فایده معیار عینی شایسته و ناشایسته خواهد بود؟ (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۶/۸). آیا خیر عبارت است از آنچه برای انسان لذت‌بخش و سعادت‌بخش باشد (مطهری، ۱۳۷۷: ۴۰۵/۳). چرا جدال میان خیر و شر، گستره عظیمی از تاریخ ادبیات را به خود اختصاص داده است؟ (طالبیان و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۰۶). آیا نباید گفت عامل اصلی سعادت بشر این است که هدف و مطلوب داشته باشد؟ و آیا به راستی آنچنان که برخی گفته‌اند داشتن هدف و مطلوب، با فقدان ملازم است؟ (همان: ۴۳۳/۳). رابطه نفس اماره، اختیار انسان و کمالات نفسانی او چیست؟ چرا چنین اختیاری که انسان در اصل آن هیچ اختیاری نداشته (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹۷) به او داده شده است تا او در معرض آزمایش‌های سخت قرار گیرد؟ آیا به راستی خداجویی و یافتن کمال اخلاقی، خود معلول وجود نفس اماره است؟ و آیا فلسفه وجودی شیطان و نفس اماره آن است که انسان ظلوم و جهول آن را به عنوان تکیه‌گاهی (همان: ۴۳۴/۳) برای رسیدن به قرب الهی قرار دهد؟ (خمینی، ۱۳۸۶: ۲۵۸). چه نیازی بود چنین برنامه‌ای برای تکامل اخلاقی و نفسانی بشر قرار داده شود؟ آیا به راستی وجود شرور به هیچ وجه با هستی خداوند مهربان و قادر مطلق سازگار نیست؟ آیا می‌توان چنین دنیایی را که در احادیث پر از سختی‌ها و بلاهای مختلف توصیف شده^۶ نظامی احسن نامید؟ اگر مفاهیم خیر و شر بدیهی هستند، چگونه می‌شود که در میان برخی قبایل خودکشی، قتل هم‌وطن و حتی قتل پدر و مادر عملی اخلاقی محسوب می‌شود (دورانت، بی تا: ۳۵۷) و آیا به راستی همه انسان‌ها نمی‌توانند سعادت حقیقی را تشخیص دهند (آگوستین، ۱۳۸۷: ۳۱۹) و خیر را بیابند؟

در مجموع می‌توان گفت مسئله شرور سه‌گونه تفکر فلسفی به وجود آورده است که هر سه منافی توحید است: یکی ثنویت و اعتقاد به دو مبدأ اصلی از راه ناممکن بودن صدور شر از فاعل خیر؛ و دیگر انکار وجود علم و مشیت و اراده در نظام هستی از راه وجود نقص‌ها و زوائد و لغوها؛ و سوم فقدان عدالت از راه تبعیض‌ها و ظلم‌ها. اشکال خیر و شر از نظر بعضی مخصوصاً غربی‌ها مهم‌ترین اشکال توحید است (مطهری، ۱۳۷۷: ۴۰۷/۳).

آنچه می‌توان در این نگاه اجمالی پیش از وارد شدن به بررسی موضوع در مثنوی، به آن اشاره‌ای کوتاه کرد این است که در پاسخ به مسئله شر بسیاری از خداپاوران ادله مختلفی مطرح کرده‌اند؛ برخی آن را ناشی از اراده آزاد انسان می‌دانند (Jones, 2005: 626) و به تعبیر برخی شر زکات آزادی بشر است (کسمائی، ۱۳۵۸: ۴۰). برخی با تکیه بر اینکه نظام کنونی بهترین جهان ممکن است به بررسی مسئله شرور پرداخته‌اند (Hick, 2007: 160). و به تعبیر عده‌ای وقتی کسی از عالم عاری از شر سخن می‌گوید، این سخن او بدان معنا است که نمی‌داند عالم چیست (نصر، ۱۳۸۸: ۱۷۱) و گمان می‌کند جهان فقط برای انسان خلق شده است (سهروردی، ۱۳۸۵: ۴۷۹)، در حالی که چنین گمانی در خطایی آشکار است؛ چراکه وجود شرور نیز ضروری آن است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۸: ۱۳۳). این دیدگاه، که با عنوان نظام احسن در کلام و فلسفه اسلامی مطرح است، در واقع نگاهی مجموعه‌ای به نظام هستی است که اجزای آن در ارتباط با همدیگر سنجیده می‌شوند و در نتیجه آن جهان خیر محض خواهد بود و شری وجودی نخواهد داشت^۷ (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۲۶۷). برخی با عدمی‌انگاشتن شر به بررسی مسئله پرداخته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۵؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۸: ۳۱۱؛ طباطبایی، ۱۴۰۴: ۳۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۸/۳) یا آنکه آن را به محدودیت ممکنات برگردانده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵۴/۷؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۳۷/۲). از سوی دیگر، اگر ما شرور را وجودی بدانیم، باید تأکید کنیم که اولاً شرور موجود به وسایط (سهروردی، ۱۳۵۷: ۳۷۷) برمی‌گردد و این لازمه نظام احسن است و ثانیاً باید مقصود حکما از عدمی‌بودن شرور را به دست آوریم. مقصود حکما از اینکه می‌گویند شرور عدمی است، این نیست که آنچه شر نامیده می‌شود از قبیل موزیات، مصائب، ظلم، فقر، بیماری، کوری، نقص اعضا، و مرگ وجود ندارد؛ بدون شک همه این‌ها موجودند و به نحوی از وجود، وجود دارند. بعضی از آن‌ها موجودند به معنای اینکه منشأ انتزاع آن‌ها موجود است و خارج ظرف اتصاف آن‌ها است؛ نظیر فقر، کوری و غیره؛ و بعضی وجود دارند زیرا واقعاً امر وجودی هستند، مثل ظلم که عمل است؛ بلکه مقصود این است که مناط اتصاف این امور به شریّت، جنبه عدمی این‌ها است به طوری که اگر آن عدم در کار نباشد شریّتی نیست. به عبارت دیگر، راز شریّت آن‌ها این است که یا خودشان از نوع «خلاً» هستند یا منشأ خلاً می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۷: ۴۰۹/۳).

در مجموع، با نگاه‌های فلسفی، کلامی و اخلاقی، راهکارهای زیر برای این مسئله مطرح شده است (نک: قدردان ملکی، ۱۳۷۷):

۱. نیستی‌انگاری شر (فخر رازی، ۱۴۱۰: ۵۴۸/۲؛ امینی، ۱۳۸۷: ۶۲)؛
۲. شرور لازمه خیرهای برترند و این طبیعت نظام احسن است (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۹۶/۱)؛
۳. شر لازمه تعالی روح انسانی است (مطهری، ۱۳۸۸: ۷۵۱/۲۳)؛
۴. شرور مبدأ خیرات است (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۹۶/۱)؛
۵. شر معلول جهل و جزءنگری انسان است (غزالی، بی تا: ۹۹/۴)؛
۶. شر لازمه اختیار است (روسو، ۱۳۴۵: ۳۹۴)؛
۷. شر مکافات عمل انسان در وجود قبلی او در این دنیا است (Wangu, 2009: 43; Klostermaier, 2003: 67)؛
۸. جبران شرور در عالم دیگر: آلام ابتدایی و طبیعی که خود انسان مسئول مبتلاشدن به آنها نیست (یا از سوی انسان‌های دیگر است یا از سوی طبیعت)؛ در این دو مورد مسئله جبران به صورت انتصاف یا دادخواهی (حلی، ۱۳۶۳: ۱۳۰؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۰۵-۲۰۶) و عوض یا جبران در سرای دیگر مطرح شده است (ابن میثم بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۲۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۸۵).

خیر و شر در قرآن و روایات

شاید بتوان اجمالی از آنچه را در قرآن و روایات درباره خیر و شر آمده در گزاره‌های زیر خلاصه کرد:

- شرور از دایره قدرت الهی خارج نیستند.^۸
- جهان هستی نظامی احسن دارد.^۹
- شرور لازمه نظام احسن عالم است.^{۱۰}
- برخی شرور از اراده انسان نشئت گرفته است.^{۱۱}
- انسان به وسیله شرور طبیعی امتحان می‌شود.^{۱۲}
- انسان توانایی کامل در تشخیص دقیق مصداق خیر و شر ندارد.^{۱۳}
- شرور سبب بیداری انسان از خواب غفلت است.^{۱۴}
- انسان نه تنها تحمل شر را ندارد بلکه برخی نعمت‌های الهی سبب ناسپاسی او می‌شود.^{۱۵}
- برخی بلاها و شرور نشانه مقرب بودن انسان نزد خداوند است.^{۱۶}

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

- شرور اخلاقی می‌تواند منجر به شرور طبیعی شود.^{۱۷}
- وجود شر، خیر برای جامعه انسانی و سبب شکوفاشدن استعدادها است.^{۱۸}
- خیر و شر حقیقی در آخرت نمایان می‌شود.^{۱۹}

خیر و شر در مثنوی معنوی^{۲۰}

چنان‌که واضح است برای بررسی کامل و همه‌جانبه موضوع خاصی از نگاه شخصی خاص، بررسی صرفِ مواضعی که او مستقیم به بررسی آن موضوع پرداخته کافی نیست، بلکه شایسته است مباحث مرتبط^{۲۱} نیز بررسی شود. اما به دلیل آنکه چنین بررسی‌ای در این مقاله مقدور نیست و نیز به دلیل آنکه وقتی شخصی در مقام بیان و توضیح موضوعی خاص است، در واقع هسته اصلی اندیشه خویش درباره آن را مطرح کرده، لذا نگارندگان فقط مواضعی از مثنوی را مد نظر داشته‌اند که مولوی صریحاً به بحث خیر و شر پرداخته است. طبق احصای نویسنده، وی تقریباً در ۲۴ موضع از «جزیره مثنوی»^{۲۲} به اختصار یا به تفصیل پای خیر و شر را به شیوه‌های مختلف به میان کشیده و از آن سخن گفته است.

با توجه به آنچه گذشت به بررسی مسئله شرور از نگاه مثنوی معنوی می‌پردازیم، امید آنکه بتوانیم از ابتکارات (جعفری، بی تا، ۲۳) و نکات بدیع مولوی بهره بگیریم.^{۲۳}

نسبیت خیر و شر در مثنوی معنوی

یکی از مسائل مهمی که در سراسر مثنوی و در موارد مختلفی بر آن تصریح شده، مسئله نسبیت خیر و شر است. مولوی در دفتر اول مثنوی^{۲۴} ابتدا در ابیاتی با مثال زدن به «زهر مار» و نیز «آبغوره» که در مواضع مختلفی نتایج متضاد با هم دارند، که یکی خیر و دیگری شر است، چنین می‌سراید:

| | |
|-------------------------------|--|
| در مقامی زهر و در جایی دوا | در مقامی کفر و در جایی روا |
| ... آب در غوره ترش باشد و لیک | چون به انگوری رسد شیرین و نیک |
| باز در خمّ او شود تلخ و حرام | در مقام سرکگی نعم‌الادام ^{۲۵} |

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، بیت ۲۵۹۸-۲۶۰۰)

وی در این ابیات نغز می‌گوید به زهر مار و نیز آبغوره نظر کن. چگونه است که در جاهای مختلف دو نتیجه عکس دارند؟ مثلاً زهر مار گاهی سبب هلاکت و گاهی سبب شفا است و انگور

خبر و شمارز دیدگاه مولوی در شوی منوی

نیز گاهی حلال و گاهی حرام می‌شود. این نظام احسنی که آفریدگار متعال آن را در نهایت انتقان قرار داده، به هر یک از موجودات در مراحل مختلف سیر تکاملی خویش،^{۲۶} وظایف و فواید مختلفی را به ودیعه نهاده و خیر و شری نسبی پدیدار شده است.^{۲۷}

وی در ابیاتی دیگر می‌گوید:

| | |
|-------------------------------|---|
| هستی اندر نیستی بتوان نمود | مالداران بر فقیر آرند جود |
| نیستی و نقص هر جایی که خاست | آینه خوبی جمله پیشه‌ها است |
| چون که جامه چست و دوزیده بود | مظهر فرهنگ درزی چون شود |
| ناتراشیده همی باید جذوع | تا دروگر ^{۲۸} اصل سازد یا فروغ |
| خواجه اشکسته‌بند آنجا رود | که در آنجا پای اشکسته بود |
| کی شود چون نیست رنجور نزار | آن جمال صنعت طب آشکار |
| ... نقص‌ها آینه وصف کمال | و آن حقارت آینه عز و جلال |
| ز آنکه ضد را ضد کند پیدا یقین | ز آنکه با سرکه پدید است انگبین |
| هر که نقص خویش را دید و شناخت | اندر استکمال خود ده اسبه تاخت |

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، بیت ۳۲۰۲-۳۲۱۲)

او در این ابیات به طور صریح، نسبت خیر و شر را مطرح می‌کند و می‌گوید چگونه می‌توان سخن از جود و احسان گفت در حالی که فقیری در جامعه وجود نداشته باشد و چگونه سرانگشت طنز هنرمندان می‌توانست به هزار و یک فن زینت داده شوند اگر قرار بود پیراهن آدمی نیاز به دوخت نداشت و دوخته آفریده می‌شد. آری تمامی این نقص‌ها، آلودگی‌ها و رنجوری‌ها اگر نبودند جای سخن گفتن از کرامت انسان‌های کریم و احسان محسنین و هنر هنرمندان و صنعت صنعت‌گران نبود. او در انتها به عبارت مشهور «تعرف الاشیاء بالاضداد» اشاره می‌کند.

البته عبارت «ضد را ضد کند پیدا» در عین شهرت‌داشتن، نمی‌تواند مبنای عقلی صحیحی داشته باشد؛ و تنها معنای صحیح آن این است که با شناخت ضد موضوعی، بهتر می‌توان اطراف و جوانب آن موضوع و مسئله را شناخت. لذا اگر مقصود از این عبارت، منحصر کردن راه شناخت اشیا در شناخت اضداد آن باشد، چنین برداشتی بسیار نادرست خواهد بود؛ چراکه چنین تفسیری به این مفهوم است که خیر و خوبی‌ها به طور مطلق نسبی‌اند و این نتیجه به هیچ عنوان پذیرفته نیست؛ و شاید بتوان گفت این قاعده در شناخت موضوعات و مصادیق خیر و شر جاری است؛

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

گرچه به نظر این سخن را می‌توان پذیرفت اما پذیرش کامل آن مبتنی بر داشتن فهمی سابق از خیر و شر است. زیرا چگونه می‌توان گفت این دو شیء ضد هستند و یکی خیر و دیگری شر است، اما هنوز مفهومی از خیر و شر در ذهن ما نیست.

با توجه به آنچه ذکر شد، به نظر می‌رسد تفسیر اول (یعنی شناخت بهتر نه شناخت ابتدایی و تام) از این عبارت مشهور از سوی مولوی پذیرفته شده است و این از فحوا و تصریحات وی نیز آشکار است. در جای دیگری از دفتر اول چنین می‌سراید:

| | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| تا بیابد نخل قامت‌ها و بر | باغبان زآن می‌برد شاخ مضر |
| تا نماید باغ و میوه خرّمیش | می‌کند از باغ دانا آن حشیش |
| تا رهد از درد و بیماری حیب | می‌کند دندان بد را آن طبیب |
| مر شهیدان را حیات اندر فنا است | بس زیادت‌ها درون نقص‌ها است |

(همان، دفتر اول، بیت ۳۸۶۸-۳۸۷۱)

آری هیچ باغبانی بدون دلیل با آزه‌ای بزآن به جان درختان خویش نمی‌افتد؛ او در پی خیری برای درختان و باغ خویش است و در نهایت به دنبال خیر خویش است؛ چراکه با بریده‌شدن شاخسارهای خشک و بی‌ثمر، درختان در فضایی شایسته نفس خواهند کشید و به کمال وجودی خویش سبکبال‌تر خواهند رسید و او از باغی سرسبز و پرثمر برخوردار خواهد بود. وقتی شخصی ناآگاه به باغبانی که آزه‌ای به دست گرفته، شاخه‌هایی خشک و بیهوده را می‌برد، بدون آنکه به هدف این باغبان نظر کند و موارد را با یکدیگر قیاسی صحیح کرده، آن‌ها را در کنار هم ببیند، فقط به این عمل باغبان که شاخه‌ای را از درختی جدا می‌کند نظر افکنده، حکم به زشتی عمل می‌کند. گرچه این مثال بسیار ساده و ابتدایی است و شاید چنین افرادی که این چنین به این مسئله نظر کنند یافت نشوند لکن در مثال مناقشه نیست؛ چه‌بسا بتوانیم موارد بسیاری در توضیح این مطلب عرضه کنیم که افرادی با نگاه به موضوع یا عملکرد شخصی، بدون آنکه هدف یا جنبه‌های شایسته آن عمل وی را ببینند، به صورت مطلق حکم به زشتی آن عمل کرده‌اند و آن را فعلی خیر نپنداشته‌اند. مثال مشهور چنین برداشتی، برداشت‌های ظاهرگرایانه موسی (ع) در سفری است که با بنده‌ای از بندگان خداوند داشت. در این داستان، وی به درستی حکم به زشتی و شر بودن ظاهری اعمال خضر نبی (ع) می‌کرد، اما نمی‌دانست و رای این اعمال به‌ظاهر شر،

خبر و شراز دیدگاه مولوی در شوی منوی

اهدافی شایسته، که خاص بندگانی چون آن عبد صالح است، پنهان بود که سبب خیر شدن آن اعمال می شود (کهف: ۶۰-۸۲). به تعبیر مولانا:

ور جهان از یک جهت بی فایده است از جهت های دگر پر عایده است

(مولوی، ۱۳۸۶: دفتر دوم، بیت ۱۰۷۱)

در واقع، وی می خواهد به نکته پیش گفته که خیر و شر نسبی است، اشاره، و آن را در بیانی دیگر مطرح کند.

قهر و لطفی جفت شد با همدگر زاد از این هر دو جهانی خیر و شر

(همان، دفتر دوم، بیت ۲۶۸۰)

او در این بیت زیبا بار دیگر بر طنیده شدن خیر و شر در همدیگر و بر نسبت خیر و شر تأکید می کند.

ای بسا جمال گشته پشت ریش از برای دلبر مه روی خویش

کرده آهنگر جمال خود سیاه تا که شب آید بیوسد روی ماه

خواجه تا شب بر دکان چار میخ ز آنکه سروری در دلش کرده است بیخ

(همان، دفتر سوم، بیت ۵۴۱-۵۴۳)

وی در ابیات فوق به نحوی جذاب و شیرین نسبت خیر و شر را بیان می کند. مردی که در دکان آهنگری با پتک سهمگین بر آهن و پولاد می کوبد و در پی لقمه نانی تلاش می کند، به آخر روز نظر دارد که با آغوش گرم همسرش مواجه خواهد شد و تمامی سختی های روز از تن خسته اش به دور افکنده خواهند شد. آری او این سختی ها را، که به ظاهر خیر نیستند، به جان می خرد تا به خیری دیگر برسد، و به بیانی دیگر از طرفی این شر را باید با آن خیر دید و از طرف دیگر آن خیر است که حتی سبب خیر شدن این فعل به ظاهر شر می شود. فردی که از ازدواج سر باز می زند و تنها استدلال او سختی معاش و مانند آن است، گرچه با این کار به ظاهر از تکلیف تأمین معاش خانواده خویش دوری کرده، اما از خیر داشتن همسر و خانواده نیز دور شده است.

به نظر می رسد دو نکته مهم در این بحث وجود دارد: ۱. بسیاری از خیرها و شرور در کنار هم باید دیده شوند؛ ۲. بسیاری از شرور با دیدن جنبه های مختلف آن ها به خیر تبدیل خواهند شد.

کان بلا، دفع بلاهای بزرگ و آن زیان، منح زیان های سترگ

(همان، دفتر سوم، بیت ۳۲۶۵)

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

وی در این بیت با بیانی دیگر نسبت میان شرور مختلف را مطرح می‌کند. بسیار اتفاق می‌افتد که انسان شری کم‌زیان‌تر را به جان می‌خرد تا جلوی زبانی بزرگ‌تر را بگیرد. در واقع میان شرور مختلف تشکیک وجود دارد. وی در دفتر چهارم نیز در سه موضع به نحوی به نسبت خیر و شر اشاره می‌کند:

آب نیل است و به قبطنی^{۲۹} خون نمود قوم موسی را نه خون بُد آب بود

(همان، دفتر چهارم، بیت ۳۳)

موسی (ع) فرعونیان را به سوی خدا دعوت می‌کند، اما نخوت و هوای نفس سبب می‌شود برابر رسول خدا بایستند و بر آن لجاجت ورزند. دیگر کوشش او فایده‌ای نداشت، لذا مأمور شد از بحر گذر کند و قوم خویش را از ستم فرعونیان رهایی بخشد. روز موعود فرا رسید و آن دریای مواج به امر الهی برای موسی (ع) و قومش شکافته شد. این امواج خروشان پس از گذر قوم موسی از آن، به هنگامی که فرعونیان اراده گذر کردند، بر هم فرود آمد و آنان را به کام خویش کشید. مولوی می‌گوید این آب دریا در نگاه فرعونیان شر بود و در نگاه قوم موسی خیر.

پس بد مطلق نباشد در جهان^{۳۰} بد به نسبت باشد این را هم بدان

(همان، دفتر چهارم، بیت ۶۴)

وی پس از ذکر ابیاتی در بیان این مطلب، نتیجه می‌گیرد بد مطلق در جهان نیست و هر آنچه از خیر و شر می‌بینیم، نسبی است و نه تنها خیر و شر نسبی است بلکه شرور نیز نسبی هستند. زهر مار آن مار را باشد حیات نسبتش با آدمی باشد ممت

(همان، دفتر چهارم، بیت ۶۸)

وی در توضیح مطلب فوق، مثال پیش‌گفته را بار دیگر مطرح می‌کند و آن این است که وقتی انسان به زهر مار نگاه می‌اندازد به‌درستی دو جنبه خیر و شر در آن می‌بیند. مار به دلیل ساختار وجودی خاص خویش به این ماده به عنوان ماده‌ای حیاتی و دفاعی می‌نگرد، به طوری که اگر مارهای سمی را از این زهر خاص آن‌ها جدا کنیم در واقع هستی آن‌ها را مختل کرده یا هویت وجودی و مشخصه آن‌ها را گرفته‌ایم و در نهایت هستی آن‌ها را. وی در ادامه مثال‌های دیگری مطرح می‌کند:

... همچنین بر می‌شمر ای مرد کار نسبت این را یکی کس تا هزار

(همان، دفتر چهارم، بیت ۷۰)

آن بگوید زید صدیق سنی است وین بگوید زید گبر کشتنی است

خبر و شراز دیدگاه مولوی در شوی منوی

زید یک ذات است، بر آن یک جنان
گر تو خواهی کاو ترا باشد شکر
او بر این دیگر هم رنج و زیان
منگر از چشم خودت آن خوب را
پس ورا از چشم عشاقش نگر
چشم خود بر بند زآن خوش چشم، تو
بین به چشم طالبان، مطلوب را
عاریت کن چشم از عشاق او

(همان، دفتر چهارم، بیت ۷۲-۷۶)

وی در ابیات پیشین تأکید می‌کند اگر دیدی زیدنامی در نگاه تو بد است و در نگاه دیگری خوب، برای دیدن خوبی وی از نگاه دوستداران او به او بنگر و از آن جهتی او را در نظر بگیر که آنان در نظر گرفته‌اند. به نظر می‌رسد گرچه این سخن، حق است اما باید با تأمل بدان نگریست؛ چراکه چنین سخنانی می‌تواند دست‌مایه بسیاری انسان‌های شرور با مقاصد زشت قرار گیرد و بدین وسیله کار خویش را توجیه کنند. لذا گرچه لازم است خیر و شر را در کنار هم ببینیم و هر موضوعی را از جنبه‌های مختلف بنگریم اما آنچه مهم است ملاک خیر و شر است که بدان خواهیم پرداخت.

وی همان نسبیتی را که بارها بیان کرده در مثال و بیانی دیگر چنین مطرح می‌کند:

مر ورا گفتند کاین معهود نیست
دعوت اهل ضلالت جود نیست^{۳۱}
گفت نیکویی از این‌ها دیده‌ام
من دعاشان زین سبب بگریده‌ام^{۳۲}
خبث و ظلم و جور چندان ساختند
که مرا از شر به خیر انداختند
هر گهی که رو به دنیا کردمی
من از ایشان زخم و ضربت خوردمی

(همان، دفتر چهارم، بیت ۸۵-۸۸)

وی در دفتر پنجم نیز در مواضع متعددی بحث خیر و شر را مطرح می‌کند که در ادامه آن‌ها را مطرح خواهیم کرد:

از مسبب می‌رسد هر خیر و شر
نیست اسباب و وسایط از پدر
جز خیالی منعقد بر شاهراه
تا بماند دور غفلت چندگاه

(همان، دفتر پنجم، بیت ۱۵۵۴-۱۵۵۵)

من ندانم خیر الا خیر او^{۳۳}
صم و بکم و عمی من از غیر او

(همان، دفتر پنجم، بیت ۱۶۸۱)

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

هست دریا خیمه‌ای در وی حیات بَطَّ را لیکن کلاغان را مِمات
(همان، دفتر پنجم، بیت ۳۲۹۴)

زهر باشد مار را هم قوت و برگ غیر او را زهر او درد است و مرگ
(همان، دفتر پنجم، بیت ۳۲۹۵)

صورت هر نعمتی و محنتی است ایمن را دوزخ و آن را جنتی
(همان، دفتر پنجم، بیت ۳۲۹۶)

حوت اگرچه کشتی غی بشکند دوست را چون ثور کشتی می‌کند
(همان، دفتر پنجم، بیت ۴۲۳۴)

شمس اگر شب را بدرد چون اسد لعل را زو خلعت اطلس رسد
(همان، دفتر پنجم، بیت ۴۲۳۵)

هر وجودی کز عدم بنمود سر بر یکی زهر است و بر دیگر شکر
(همان، دفتر پنجم، بیت ۴۲۳۶)

در ابیات فوق مولوی نکته‌ای تازه غیر از آنچه مطرح کرده بود بیان نمی‌کند و بار دیگر بر نسبت
میان خیر و شر تأکید می‌کند:

هر وجودی کز عدم بنمود سر بر یکی زهر است و بر دیگر شکر
وی در نهایت در دفتر ششم نیز همان نگاه نسبی به خیر و شر را بار دیگر با بیانی متفاوت مطرح
می‌کند:

این جهان جنگ است کل چون بنگری ذره با ذره چو دین با کافری
آن یکی ذره همی پرد به چپ و آن دگر سوی یمین اندر طلب
(همان، دفتر ششم، بیت ۳۶-۳۷)

او معتقد است جهان هستی به طوری آفریده شده که از طرفی در تمامی ذرات و اجزای آن
جنگی میان اضداد نهفته است و از طرف دیگر اجزای عالم هر یک در پی خیر خویش‌اند و در
واقع کمال وجودی خویش را می‌طلبند.

خبر و شر و حکمت الهی در مثنوی معنوی

حکمت الهی از مسائل دیگری است که مولوی در بیان فلسفه خیر و شر بدان تمسک، و در ابیاتی نغز آن را بیان می‌کند. وی در دفتر دوم در سه موضع به این بحث اشاره یا تصریح کرده است:

| | |
|---|---|
| طلبه‌ها ^{۳۴} در پیش عطاران بین | جنس را با جنس خود کرده قرین |
| جنس‌ها با جنس‌ها آمیخته | زین تجانس زینتی انگیخته |
| گر در آمیزند عود شکرش | برگزینند یک یک از یکدیگرش |
| طلبه‌ها بشکست ^{۳۵} و جان‌ها ریختند | نیک و بد در همدگر آمیختند ^{۳۶} |
| حق فرستاد انبیا را با ورق | تا گزید این دانه‌ها را بر طبق |
| پیش از ایشان ما همه یکسان بدیم | کس ندانستی که ما نیک و بدیم ^{۳۷} |
| قلب و نیکو در جهان بودی روان | چون همه شب بود ^{۳۸} و ما چون شب |

(همان، دفتر دوم، بیت ۲۸۰-۲۸۶)

وی در این ابیات به چند جنبه مهم در این موضوع اشاره می‌کند: اول آنکه میان اشیایی که همجنس‌اند، چنان تجانسی ایجاد شده که زیبایی خاصی به دنیا داده است؛ دوم آنکه این تجانس گرچه زیبا است اما زیباتر از آن این است که «طلبه‌ها را آفریدگار حکیم در هم آمیخته تا از این میان دُرّ وجودی آدمی شکوفا شود، چراکه در میان این اضداد نفوس آدمی صیقل می‌یابد و به خیر نهایی خویش می‌رسد؛ سوم آنکه فلسفه بعثت انبیا (ع) همین است که خیر و شر در جهان آمیخته شده و این آمیختگی موجب شده خداوند با بعثت پیامبران خویش زمینه را برای رشد بشریت آماده و مهیا کند. در واقع خالق حکیم، از روی حکمت^{۳۹} و هدف، خیر و شر را در هم تنیده است.

خبر و شر و فلسفه خلقت در مثنوی معنوی

وی فلسفه خلقت را در دفتر دوم چنین بیان می‌کند:

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| گر تو گویی فایده هستی چه بود | در سؤالت فایده هستی ای عنود |
| گر ندارد این سؤالت فایده | چه شنویم این را عبث بی‌عایده |

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

ور سوآلت را بسی فیایده‌هاست پس جهان بی فیایده آخر چراست
ور جهان از یک جهت بی فیایده است از جهت‌های دگر پر عایده است
فیایده تو گر مرا فیایده نیست مر ترا چون فیایده است از وی مایست

(همان، دفتر دوم، بیت ۱۰۶۸-۱۰۷۲)

وی در این ابیات به زیبایی تمام به فلسفه خلقت اشاره می‌کند، بحثی که با مسئله خیر و شر ارتباطی نزدیک و دیرینه دارد. او به پرسش‌کننده از فلسفه خلقت می‌گوید همین پرسش، به عنوان جزئی از کل هستی، یقیناً فیایده‌ای دارد؛ اگر چنین نبود، پرسیدن بیهوده بود. لذا نباید فواید و خیرها را محدود در فواید و خیر و نیکی‌های شخصی کنیم یا آنکه خیر و فیایده اشیا را در فضایی بسیار تنگ بدون نگرستن به تمامی جوانب آن در نظر بگیریم:

ور جهان از یک جهت بی‌فیایده است از جهت‌های دگر پر عایده است

نبود خیر و شر مطلق در جهان هستی

یکی دیگر از مسائلی که مولوی بدان معتقد است نبود خیر و شر مطلق در جهان است:

هر چه از یارت جدا اندازد آن مشنو آن را کان زیان دارد زیان
گر بود آن سود صد در صد مگیر بهر زر مگسل ز گنجور^{۴۰} ای فقیر

(همان، دفتر سوم، بیت ۴۱۹-۴۲۰)

وی در دو بیت فوق در واقع به نحوی بر نسبت میان خیر و شر تأکید می‌کند و از طرفی معتقد است خیر تام و همه‌جانبه در این دنیا یافت نمی‌شود، چراکه خیر و شر به دلیل تنیده‌شدن در همدیگر و به دلیل نسبت آن‌ها، سبب شده‌اند خیر مطلق در این دنیا یافت نشود. وی در کنار این مطلب تصریح دارد که شر مطلق نیز در جهان یافت نمی‌شود:^{۴۱}

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

(همان، دفتر چهارم، بیت ۶۴)

ملاک خیر و شر از نگاه مولوی

یک از مسائل مهمی که لازم است پیش از استنتاج نهایی در آن دقت کنیم ملاک خیر و شر است. می‌توان ملاک خیر و شر را از دیدگاه عرفانی-دینی مولوی چنین تبیین کرد:

خبر و شراز دیدگاه مولوی در مثنوی منوی

۱. وی در تبیین ملاک خیر و شر به اختیار آدمی نگاهی تامّ دارد. دهها شاهد از مثنوی گواه این مطلب است، مانند:

چون چنین خواهی خدا خواهد چنین می‌دهد حق آرزوی متقین
(همان، دفتر چهارم، بیت ۶)

۲. وی تمامی شرور و خیرها را به مبدأ هستی برمی‌گرداند:

از مسبب می‌رسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسایط از پدر
(همان، دفتر پنجم، بیت ۱۵۵۴)

۳. می‌توان گفت به عقیده وی از نگاهی تنها ملاک خیر و شر خواست خداوند است و او است که فعال مایشاء است:

من ندانم خیر الا خیر او صمّ و بکم و عمی من از غیر او
(همان، دفتر پنجم، بیت ۱۶۸۱)

حاکم است و یفعل الله مایشاء^{۴۲} کوز عین درد، انگیزد دوا
(همان، دفتر دوم، بیت ۱۶۱۹)

حتی اگر او خواسته باشد انسانی در قربانگاه رود، این خیر او است؛ گرچه ناهلان جز جان‌کدنی جانکاه چیز دیگری نمی‌بینند.

۴. وی در نگاهی عرفانی، که نمود بارز آن در ابیات سوزناک آغازین مثنوی است، فریاد برمی‌آورد که خیر آن است که انسان به اصل خویش، یعنی خداوند، باز گردد:

بشنو از نی^{۴۳} چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند در نفی‌رم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق
(همان، دفتر اول، بیت ۳-۱)

با تمام آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد ملاک خیر و شر در نگاه مولوی فقط آن است که انسان نباید در بند سیم و زر باشد، و باید با توجه به درون و فطرت خویش،^{۴۴} به اصل خویش توجه تام داشته باشد؛^{۴۵} حال در کوخ باشد یا در کاخ، که در این صورت دیگر افسوسی بر جوانی از دست رفته به عنوان مصداقی از خیر، نخواهد خورد:

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

روزها گرفتار گو رو باک نیست تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست

(همان، دفتر اول، بیت ۱۶)

و این چنین فردی که به عشق الهی مزین شده، به تمامی خیر رسیده و از تمامی شرور جدا شده است:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کلی پاک شد

(همان، دفتر اول، بیت ۲۲)

چراکه بدون این عشق نمی‌توان به آرامش مطلق، که به تعبیری همان خیر مطلق است، رسید:

کوزه چشم حریصان پر نشد تا صدف قانع نشد پر در نشد

(همان، دفتر اول، بیت ۲۱)

استنتاج نهایی نظریه

آنچه از مجموع بررسی‌های پیشین به دست می‌آید این است که وی معتقد است شر مطلق در جهان یافت نمی‌شود و بر این امر تصریح دارد:

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

مولوی در کنار این مطلب بارها تصریح می‌کند که خیر و شر دو مفهوم نسبی‌اند که باید در نگاه به هر شیء و موضوعی این نسبت لحاظ شود:

هر وجودی کز عدم بنمود سر بر یکی زهر است و بر دیگر شکر

وی این نگاه نسبی‌گرایانه را فقط در میان خیرها و شرور جاری نمی‌داند و میان شرور نیز نسبت را جاری می‌داند:

کان بلا دفع بلاهای بزرگ و آن زیان منع زیان‌های سترگ

او این نظام سرار آمیخته از خیر و شر را آفریده مسبب‌الاسباب می‌داند:

از مسبب می‌رسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسایط از پدر

وی معتقد است باید برای دیدن خیر مسائل، اشخاص و موضوعات مختلف، جنبه‌های گوناگونی از آن را در نظر داشت و یک‌جانبه به قاضی نرفت:

گر تو خواهی کاو ترا باشد شکر پس ورا از چشم عشاقش نگر

خیر و شر از دیدگاه مولوی در شوی منوی

او معتقد است این نظام اضداد و نظام خیر و شر، که خالق حکیم طراحی کرده، برای آن است که انسان‌ها به شناخت و معرفت برسند:

زآنکه ضد را ضد کند پیدا یقین زآنکه با سرکه پدید است انگبین
در مجموع می‌توان گفت وی جهان هستی را عالمی نسبی می‌داند که نمی‌توان در آن شر مطلق
یافت و این نظام نسبی لازمه جهان محدود مادی است؛ چراکه اولاً بدون آن خلق ممکن نبود و
ثانیاً یقین و شناخت در پرتو این نظام اضداد پدید می‌آید. وی تأکید می‌کند:
این جهان جنگ است کل چون بنگری ذره با ذره چو دین با کافری
اما از سوی دیگر، وجود شر مطلق را در نظام هستی دفع می‌کند:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان
وی در بیان همین مطلب به بیانی عرفانی نیز متمسک شده، تمامی خیرها و شرور را به خداوند
مسبب‌الاسباب برمی‌گرداند و از آن رو که خداوند «شر» نخواسته است باید گفت شرور نیز به
نحوی خیرند:

از مسبب می‌رسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسایط از پدر
با توجه به مطالب مذکور، به نظر می‌رسد وی فقط شر مطلق را از دایره هستی نفی می‌کند. البته
باید توجه داشت هرچند این مطلب صحیح است که شر مطلق در دایره هستی یافت نمی‌شود -
چراکه هر شری می‌تواند زمینه‌ساز بروز استعدادها و لیاقت‌ها در اشیا و افراد مختلف باشد؛ مثلاً
شیطان به عنوان نمود اصلی شر، گرچه اگر از این دید به او بنگریم که مقاومت مؤمنان در برابر
وسوسه‌های او سبب بروز استعدادهای نهفته معنوی در آنها و در نهایت رسیدن به قرب الهی
می‌شود- اما نباید این مطلب سبب شود انسان جایگاهی خاص برای شرور برآمده از اختیار قائل
شده، آن را در نظام هستی امری لازم شمرد؛ چراکه با این تحلیل دیگر جایی مثلاً برای عذاب
کفار نخواهد ماند، چراکه مقاومت آنان در برابر حق سبب رسیدن مؤمنان به درجات مختلفی از
ایمان و به مقاماتی چون شهادت بوده است؛ البته این سخن پذیرفته است که هر شری بالأخره
می‌تواند دست‌کم زمینه‌ساز برخی خیرها باشد.

با توجه به مطالب گذشته، می‌توان نظرات مولوی درباره خیر و شر را در گزاره‌های زیر
خلاصه کرد:

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

۱. جهان از نظامی احسن برخوردار است.
 ۲. در این نظام احسن موجودات در سیر تکاملی خویش وظایف مختلفی را به حسب مرتبه وجودی خویش بر عهده دارند.
 ۳. شرور از دایره اراده الهی خارج نیستند.
 ۴. تنها خیر مطلق، اراده خداوند و قضای او است.
 ۵. برخی شناخت صحیحی از مصداق خیر تام ندارند.
 ۶. شر مطلق در جهان نیست.
 ۷. برای درک خیر اشیا لازم است به آن چندوجهی نگریست.
 ۸. شرور لازمه نظام احسن اند.
 ۹. جزءنگری سبب پیدایش شبهه شرور شده است.
 ۱۰. خیر و شر اموری نسبی هستند.
 ۱۱. میان خود شرور نیز نسبت برقرار است.
- وی برای بیان نسبت شرور، به ذکر فوایدی برای آن‌ها پرداخته است:
۱. شرور سبب جلب الطاف و محبت‌های دیگران است.
 ۲. شرور عامل پیشرفت جامعه بشری است.
 ۳. شرور سبب کشف استعدادها و فضایل بشری است.

منابع

- قرآن کریم.
- ابراهیمی، میرجلال (۱۳۷۹). شرح تحلیلی اعلام مثنوی، تهران: اسلامی.
- ابن بابویه، علی بن محمد (۱۴۰۶). ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم: دار الرضی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). الهیات الشفاء، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴). تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (۱۳۸۹). قواعد المرام فی علم الکلام، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- احمدی ملک، رحمان (۱۳۷۷). «نشانه‌های پلیدی و پاکی و خیر و شر در قصه‌ها و افسانه‌ها»، در: ادبیات داستانی، ش ۴۶، ص ۱۰-۱۵.

خبر و شمارز دیدگاه مولوی در مثنوی منوی

- احمدی، حسن (۱۳۸۳). «فلسفه اخلاق: آیا خیر و شر نسبی است؟»، در: آینه معرفت، ش ۲، ص ۱۶۷-۱۸۰.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱). *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*، تصحیح: محمد امین ضناوی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- افضلی، محمدرضا (۱۳۸۸ الف). *معارف مثنوی*، قم: نشر المصطفی.
- افضلی، محمدرضا (۱۳۸۸ ب). *سروش آسمانی*، قم: نشر المصطفی.
- امجد، محمود (۱۳۸۸). *اشراقات معنوی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- امینی، حسن (۱۳۸۷). «خیر و شر در مکتب ابن عربی»، در: *معارف عقلی*، ش ۱۲، ص ۴۷-۷۴.
- امینی، حسن (۱۳۸۸). «رویکرد کلامی و فلسفی خیر و شر»، در: *آیین حکمت*، ش ۱، ص ۵۳-۸۸.
- امینی نژاد، علی (۱۳۹۰). *حکمت عرفانی: تحریری از درس‌های عرفان نظری استاد سید یدالله یزدان‌پناه*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- آگوستین قدیس (۱۳۸۷). *اعترافات*، ترجمه: سایه میثمی، ویراسته: مصطفی ملکیان، تهران: سپهرودی، چاپ چهارم.
- باقلانی، محمد بن طیب (۱۹۹۳). *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، تحقیق: احمد حیدر، [بیروت]: مؤسسه کتاب الثقافیه.
- بی، توین؛ ایکدا (مصاحبه‌شوندگان) (۱۳۸۰). «خیر و شر: در گفت‌وگوی ایکدا و توین»، ترجمه: فریبرز مجیدی، در: *نقد و نظر*، ش ۲۷ و ۲۸، ص ۳۳۵-۳۸۴.
- پترسون، مایکل (۱۳۸۹). *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه: احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ چهارم.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۴۹). *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*، بی‌جا: بی‌نا، ج ۱.
- جعفری، محمدتقی (بی‌تا). *مولوی و جهان‌بینی‌ها*، بعثت: بی‌تا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *انسان از آغاز تا انجام*، گردآوری و تنظیم: سید مصطفی موسوی تبار، قم: مرکز نشر اسراء.
- حق‌شناس، حسین (۱۳۸۸). *بشنو از نی: شرحی بر حکایت‌های مثنوی*، قم: رسالت یعقوبی، ج ۲.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۸). *شرح مثنوی*، تهران: زوار.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳). *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، قم: رضی، چاپ دوم.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۶). *مناهج الیقین فی اصول الدین*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- حلی، حسن بن یوسف (بی‌تا). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، صححه و علق علیه: حسن حسن‌زاده الاملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین؛ مختاری، سیامک (۱۳۹۲). *قرآن و مثنوی: فرهنگواره تأثیر آیات قرآن در ابیات مثنوی*، تهران: نشر قطره، چاپ هفتم.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۶). *تبیان: آثار موضوعی، دفتر چهل و سوم: انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- دشتی، محمد (۱۳۷۹). *ترجمه نهج‌البلاغه، بی‌جا: مؤسسه فرهنگی - تحقیقاتی امیرالمؤمنین*.
- دورانت، ویل (بی‌تا). *تاریخ فلسفه*، ترجمه: عباس زریاب‌خویی، بی‌جا: دانش.
- دیویس، برایان (۱۳۷۸). *درآمدی به فلسفه دین*، ترجمه: ملیحه صابری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۷). *کلام تطبیقی: توحید، صفات و عدل الهی*، قم: جامعه المصطفی العالمیه، چاپ دوم.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۴۵). *امیل یا آموزش و پرورش*، ترجمه: غلام‌حسین زیرک‌زاده، تهران: شرکت سهامی چهر.
- رومی، احمد (۱۳۵۴). *دقایق الحقائق*، به اهتمام: سید محمدرضا جلالی نایینی، محمد شیروانی، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۷). *بحر در کوزه: نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی*، تهران: علمی، سخن، چاپ دوم.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶). *سر نی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی*، تهران: علمی، چاپ یازدهم، ج ۲.
- زمانی، کریم (۱۳۸۶ الف). *شرح جامع مثنوی*، تهران: اطلاعات، چاپ چهاردهم، ج ۳.
- زمانی، کریم (۱۳۸۶ ب). *شرح جامع مثنوی*، تهران: اطلاعات، چاپ سیزدهم، ج ۴.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۲). *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، نگارش: علی ربانی گلپایگانی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۴). *شرح سبزواری*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

خبر و شمارز دیدگاه مولوی در ثنوی مثنوی

- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۵۷). *حکمة الاشراف*، ترجمه: سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۵). *المشارع والمطارحات (راهها و گفت وگوها)*، ترجمه: سید صدرالدین طاهری، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۷). *الملل و النحل*، قم: شریف رضی.
- شهیدی، جعفر (۱۳۷۳). *شرح مثنوی شهیدی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). *المبدأ والمعاد فی الحکمة المتعالیة*، تصحیح: محمد ذبیحی و جعفر شانظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ج ۷.
- صفوی، سلمان (۱۳۸۸). *ساختار معنایی مثنوی معنوی*، ترجمه: مهوش السادات علوی، مقدمه: سید حسین نصر، تهران: میراث مکتوب.
- طالبیان، یحیی؛ صرفی، محمدرضا؛ بصیری، محمدصادق (۱۳۸۶). «جدال خیر و شر؛ درون مایه شاهنامه فردوسی و کهن‌الگوی روایت»، در: *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*، ش ۱۵۸، ص ۱۰۱-۱۱۶.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۴). *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). *تجرید الاعتقاد*، تحقیق: محمدجواد الحسینی، [قم]: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
- علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۱۱). *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- علوی، سید عبدالرضا (۱۳۸۹). *فرهنگ مثنوی*، تهران: نشر علم.
- غزالی، محمد بن محمد (بی تا). *احیاء علوم الدین*، بیروت: دار المعرفة، ج ۴.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵). *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۰). *المباحث المشرقیة*، بیروت: دار الکتب العربی، ج ۲.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۸۰). *سراج السالکین: منتخب مثنوی معنوی*، به کوشش: جويا جهان بخش، تهران: میراث مکتوب.
- قدردان ملکی، محمدحسن (۱۳۷۷). *خدا و مسئله شر*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

فصلنامه علمی پژوهشی دانش‌نامه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*، ترجمه: اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگ‌مهر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ج ۶.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ج ۸.
- کسمائی، علی‌اکبر (۱۳۵۸). «خدا و خیر و شر»، در: *درس‌هایی از مکتب اسلام*، س ۱۹، ش ۲، ص ۳۸-۴۲.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۸۴). *مولانا جلال‌الدین: زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها*، ترجمه: توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۹۲). *نثر و شرح مثنوی شریف*، ترجمه و توضیح: توفیق هـ سبحانی، تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ ششم، ج ۱ و ۲.
- گوهرین، صادق (۱۳۶۲). *فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی*، تهران: کتاب‌فروشی زوار، چاپ چهارم.
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۸۸). *گوهر مراد*، تهران: نشر سایه، چاپ دوم.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: موسسه الوفاء، چاپ سوم.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۸۹). *تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم، ویراست دوم.
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۶۷). *میزان الحکمة*، [بی‌جا]: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم.
- مصفا، محمدجعفر (۱۳۶۴). *با پیر بلخ: کاربرد مثنوی در خودشناسی*، مشهد: محمدجعفر مصفا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران: صدرا، ج ۳.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *مجموعه آثار شهید مطهری*، تهران: صدرا، چاپ پنجم، ج ۲۳.
- مظاهری، محمد مهدی (۱۳۸۶). «خیر و شر در فلسفه و آیات و روایات»، در: *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، ش ۲، ص ۱۵۵-۱۷۸.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰). «اندر چیستی فلسفه دین»، در: *علامه*، دوره اول، ش ۲، ص ۲۹۱-۳۱۰.
- موسوی بجنوردی، محمد (۱۳۸۸). «خیر و شر»، در: *نامه الهیات*، ش ۹، ص ۱۲۳-۱۳۷.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶). *مثنوی معنوی*، مطابق با نسخه تصحیح نیکلسون، تهران: سایه نیما، چاپ سوم.

- نثری، موسی (بی تا). نثر و شرح مثنوی، تهران: محمد رضانی، ج ۱.
- نجفی، هادی (۱۴۱۶). الف حدیث فی المؤمن، قم: موسسه النشر الاسلامی
- نصر، حسین (۱۳۸۸). گلشن حقیقت، ترجمه: ان شاء الله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
- نعیم، محمد (۱۳۸۷). شرح مثنوی، تصحیح: علی اوجبی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- نیکلسون، رنلد الین (۱۳۸۹). شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه: حسن لاهوتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- ویرنگا، ادوارد (۱۳۷۹). «فلسفه دین در قرن بیستم»، ترجمه: رضا اکبری، در: کتاب ماه دین، ش ۳۳، ص ۴۴-۵۲.
- هپبرن، رونالد (۱۳۸۴). «آشنایی با دانش فلسفه دین»، ترجمه: همایون همتی، در: هفت آسمان، ش ۲۵، ص ۹۵-۹۹.
- همایی، جلال الدین (۲۵۳۶ = ۱۳۵۶ الف). مولوی نامه، تهران: آگاه، شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.
- همایی، جلال الدین (۲۵۳۶ = ۱۳۵۶ ب). تفسیر مثنوی مولوی: داستان قلعه ذات‌الصور یا ذر هوش‌ریا، تهران: آگاه.
- Bartels, Edien (2008). *The Evil comes from outside* (Coping with Evil in Religion and Culture/ edited by Nelly van Doorn-Harder and Lourens Minnema, V.35), New York: Rodopi.
- Borchert, Donald M. (editor in chief) (2006). *Encyclopedia of philosophy*, New York: Thomson Gale, V. 1.
- Charles worth, Max (2002). *Philosophy and Religion from Plato to Postmodernism*, Oxford.
- Hick, John (2007). *Evil and the God of Love*, New York: Palgrave Macmillan.
- Jones, Lindsay (editor in chief) (2005). *Encyclopedia of Religion*, Thomson: N. P.
- Kimball, Charles (2008). *When Religion Becomes Evil*, Harper Collins e-books.
- Klostermaier, Klaus K. (2003). *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, Oxford: One World.
- Klostermaier, Klaus K. (2007). *Hinduism*, Oxford: One World.
- Midgley, Mary (2001). *Wickedness*, London, New York: Routledge.
- Payutto, Bhikkhu P. A. (1997). *Good, Evil & Beyond* (Kamma in the Buddha's Teaching), translated by Bruce Evans; Bangkok: Buddhadhamma Foundation.
- Philips, D. Z.; and Tessin, Timothy (2001). *Philosophy of Religion in the 21st Century*, New York: Palgrave Macmillan.

- Plantinga, Alvin (2002). *God, freedom and evil*, New York: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Stump, Eleonore (2008). "The Problem of Evil and the Desires of the Heart", in: Jonathan L. Kvanvig (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Vol. 1.
- Taliaferro, Charles (2005). *Philosophy of Religion since the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wangu, Madhu Bazaz (2009). *Hinduism*, New York: Chelsea House.

پی‌نوشت‌ها:

۱. گرچه در تبیین واقعیت شر سخنان مختلفی گفته شده است، مانند آنکه برخی آن را نتیجه جدایی از خیر مطلق دانسته‌اند (نصر، ۱۳۸۸: ۱۶۹) اما از آنجایی که خیر و شر به عقیده نویسنده این مقاله مفاهیمی بدیهی هستند و اغلب مردم درباره وضعیت‌هایی که شر تلقی می‌شوند اتفاق نظر دارند (پترسون، ۱۳۸۹: ۱۷۷)، لذا از تعریف و معنایابی این واژه‌ها صرف نظر شده است؛ هرچند گاهی در مصادیق امور بدیهی نیز اختلاف نظر دیده می‌شود؛ اختلافی که به تعبیر برخی نویسندگان به تعریف‌های مختلف از ارزش برمی‌گردد (Payutto, 1997: 17). برای مثال، مفهوم لذت در عین اینکه بدیهی و خیر محسوب می‌شود اما در برخی موارد کاملاً شر است، مانند لذت ناشی از درد و رنج دیگران (محمدرضایی، ۱۳۸۹: ۳۸).
۲. آنان که مسئله شرور را با خداباوری ناسازگار می‌دانند، چنین پاسخ گفته‌اند: خدا، یا نمی‌تواند شر را براندازد، یا نمی‌خواهد؛ اگر نمی‌تواند پس همه‌توان نیست و اگر نمی‌خواهد بنابراین همه‌خیر نیست (دیویس، ۱۳۷۸: ۲۹).
۳. امروزه بحث بر سر ناسازگاری صفات خیرخواهی مطلق و قدرت مطلق خداوند با شرور است (مظاهری، ۱۳۸۶: ۱۵۷). البته اشکالات مسئله شرور، ناظر به شرور ارادی یا ابتدایی از سنخ تکوینی آن است، چراکه شرور استحقاقی، کيفر و جزای اعمال بشر محسوب می‌شوند. لذا با قضا، حکمت و عدل الهی تعارض و تراحمی نمی‌یابند (امینی، ۱۳۸۸: ۶۰).
۴. البته در این میان عده‌ای سخن از خیر و شر آغازین گفته‌اند که نمونه‌هایی از آن را در آیین کنفوسیوس و مسیحیت، مانند اعتقاد به گناه اولیه می‌توان دید (بی و ایکدا، ۱۳۸۰: ۳۳۵-۳۳۶).
۵. برای شرور تقسیم‌بندی‌های مختلفی با در نظر گرفتن جهات مختلف آن صورت گرفته است؛ برخی آن را به شرور طبیعی و شرور اخلاقی و عده‌ای نیز آن را با توجه به نوع آن به «الف. فناها، نیستی‌ها و مرگ‌ها؛ ب. تفاوت‌ها و تبعیض‌ها؛ ج. مصائب و سختی‌ها و شداید» تقسیم‌بندی کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۷: ۴۳۶/۳) و برخی منشأ تمام شرور اخلاقی را سه صفت «طمع، غرور و خشم» دانسته‌اند (Klostermaier, 2007: 120).
۶. در روایات اسلامی تعابیر بسیار نکوهش‌کننده درباره دنیا وجود دارد؛ مثلاً امام علی (ع) فرمود: «دَارُ بِالْبَلَاءِ مَحْفُوفَةٌ، وَ بِالْعَدْرِ مَعْرُوفَةٌ، لَا تَدُومُ أَحْوَالُهَا، وَ لَا يَسْلَمُ نَزَالُهَا، أَحْوَالٌ مُخْتَلِفَةٌ، تَارَاتُ مُتَصَرِّفَةٌ، الْعَيْشُ فِيهَا مَذْمُومٌ، وَ الْأَمَانُ مِنْهَا مَعْدُومٌ» (ری‌شهری، ۱۳۸۶: ۱۴۲/۴، ح ۶۲۸۱).
۷. برخی با نگاهی اخلاقی چنین گفته‌اند که اگر آدمی در طریق هدایت باشد، همه چیز برای او خیر است، هرچند به‌ظاهر، شر به نظر آید. در غیر این صورت، یعنی اگر شخص در مسیر هدایت قرار نگرفته باشد، همه چیز برای او شر است، هر چند خیر به نظر بیاید (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۰۴).
۸. عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَغْبِيْنٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ يُمَجِّدُ نَفْسَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَمَنْ مَجَّدَ اللَّهَ بِمَا مَجَّدَ بِهِ نَفْسَهُ ثُمَّ كَانَ فِي خَالٍ شِقْوَةً حَوْلَ إِلَى سَعَادَةٍ فَقُلْتُ لَهُ كَيْفَ هُوَ التَّمَجُّدُ قَالَ تَقُولُ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ مَلِكُ الدِّينِ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْعَفْوُورُ الرَّحِيمُ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ أَنْتَ

- الله لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ بَدَأَ كُلَّ شَيْءٍ وَإِلَيْكَ يُعُودُ أَنْتَ اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ لَمْ تَزَلْ وَلَا تَزَالُ أَنْتَ اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَلَقَ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ ... (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۴). البته به هیچ عنوان مقصود از این شمول اراده الهی بر همه چیز، آنچه اشاعره مطرح کرده‌اند نیست. در تفسیر اشاعره از عمومیت اراده الهی (اشعری، ۱۴۲۱: ۵۲؛ باقلانی، ۱۹۹۳: ۳۱۷)، در واقع هیچ اختیار بالفعلی برای انسان باقی نمی‌ماند و حسن و قبح، صیغه عقلی خود را به طور کلی از دست می‌دهد. دیدگاه شیعه به تعبیری با بیان معتزله سازگار است که جایز نمی‌دانند شرور به خداوند حکیم و عادل، نسبت داده شود و فاعل مستقیم افعال انسان را خود او می‌دانند (شهرستانی، ۱۳۶۷: ۵۱).
۹. الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (سجده: ۷)؛ مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ (ملک: ۳)؛ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (بقره: ۳۰).
۱۰. وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (بقره: ۳۰).
۱۱. مَا أَضَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَضَابَكَ مِنْ شَيْئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ (نساء: ۷۹).
۱۲. وَ لَنْبَلُوَكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَ بَشَّرَ الصَّابِرِينَ، الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ، أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ ... (بقره: ۱۵۶-۱۵۸)؛ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ (ملک: ۲)؛ وَ أَمَا إِذَا مَا ابْتَلَيْتَهُ فَقَدَّرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ (فجر: ۱۶)؛ ولكن الله يختبر عباده بانواع الشدائد و يتعدهم بانواع المجاهد وبتبليهم بضرور المكاره إخراجا للتكبر من قلوبهم و إسكانا للتذلل في نفوسهم و ليجعل ذلك ابوابا فتحا الى فضله و اسبابا ذللا لعفوه (نهج/البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۹۲).
۱۳. عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ (بقره: ۲۱۶).
۱۴. وَ مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ (اعراف: ۹۴)؛ وَ لَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ (اعراف: ۱۳۰)؛ وَ لَقَدْ أَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَ مَا يَتَضَرَّعُونَ (مؤمنون: ۷۶).
۱۵. وَإِذَا أَعْمَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يُوْثَمًا (إسراء: ۱۵).
۱۶. امام باقر (ع) فرمود: «ان الله اذا احب عبدا غته بالبلاء عتا» (نجفی، ۱۴۱۶: ۲۸).
۱۷. ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (روم: ۴۱).
۱۸. امام صادق (ع): «... لو كان هكذا [شر نباشد] كان الانسان سيخرج من الاشر و العتو الى ما لا يصلح في دين و دنيا كالذي ترى كثيرا من المترفين و من نشا في الجده و الامن يخرجون اليه حتى ان احدهم ينسى انه بشر او انه مربوط ...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۸/۳)؛ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (انشراح: ۵-۶).
۱۹. إِنَّ الشَّرَّ كُلَّهُ أَمَّاكَ وَ لَنْ تَرَى الْخَيْرَ وَ الشَّرَّ إِلَّا بَعْدَ الْأَخْرَةِ لِأَنَّ اللَّهَ جَلٌّ وَ عَزَّ جَعَلَ الْخَيْرَ كُلَّهُ فِي الْجَنَّةِ وَ الشَّرَّ كُلَّهُ فِي النَّارِ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۰۱).
۲۰. آنچه‌تان که از سخنان پیشین آشکار شد مسئله شرور از مسائل بسیار مهمی است که فهم دقیق آن بسیار در حیات انسان تأثیرگذار است. هرچند این موضوع را نویسندگان و محققان بسیاری ارزیابی کرده‌اند اما تا آنجا که نویسنده این مقاله جست‌وجو کرده، فقط آثار علمی بسیار محدودی در قالب مقاله یا پایان‌نامه به مسئله شرور از نگاه مولوی پرداخته‌اند؛ هرچند برخی از این موارد نیز نه‌تنها مستقیماً به مسئله شرور در مثنوی پرداخته‌اند بلکه با نگاهی تطبیقی آن را بررسی کرده‌اند. این آثار عبارت‌اند از:

- بررسی تطبیقی شرور در حکمت متعالیه و مثنوی معنوی مولوی [پایان نامه] / زهرا مداحی؛ استاد راهنما: احمد بهشتی؛ استاد مشاور مهدی نجفی، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشکده علوم انسانی، ۱۳۸۱.
- «دیدگاه حکیم سنایی (حدیقه) و مولانا (مثنوی) در باب شرور»، جلیل مشیدی، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌ر گویا)، س ۶، ش ۲۲، ۱۳۹۱.
- «رنج از دیدگاه مولانا با نگاهی به مسئله شر»، حسین محمودی، اصغر دادبه، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت سابق)، س ۱۱، ش ۲ (۲۲)، ۱۳۹۲.
- «مثنوی و مسئله رنج انسانی»، مجله معارف، س ۳، ۱۳۸۵.
- ۲۱. برای مثال، می‌توان از این‌گونه مسائلی که ارتباط وثیقی با مسئله شرور دارند، موارد زیر را نام برد:
 - مسئله لذت و الم (نک: حلی، ۱۳۸۶: ۱۸۱؛ غزالی، بی‌تا: ۹۹/۴؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۲۱۵؛ حلی، بی‌تا: ۲۵۰)
 - مسئله حسن و قبح و ملاک‌های آن (نک: سبحانی، ۱۳۸۲: ۳۹)
- ۲۲. گر شدی عطشان بحر معنوی فُرجه‌ای کن در جزیره مثنوی مولوی صورت ظاهری شعر خود را به جزیره‌ای مانند می‌کند در میانه بحر حقیقت که هر جا مجرای ادراک معنوی ببیند در آن جاری شود (افضلی، ۱۳۸۸ الف: ۱۹).
- ۲۳. مثنوی معنوی از کتاب‌هایی است که به تعبیر استاد ذبیح‌الله صفا از همان ابتدا محل استفاده سالکان راه حقیقت برای کسب معارف الهی بوده است (رومی، ۱۳۵۴: مقدمه کتاب) و از نشانه‌های اهمیت این کتاب همین بس که بزرگان بسیاری بر آن شرح و تحلیل و نقد نوشته و برخی نیز مانند فیض کاشانی آن را گزیده و تلخیص کرده‌اند (نک: فیض کاشانی، ۱۳۸۰). این کتاب به بسیاری از زبان‌های زنده دنیا نیز ترجمه شده است (گولپینارلی، ۱۳۸۴: ۴۰۷). از نشانه‌های دیگر اهمیت این کتاب تلخیص‌هایی است که برخی بزرگان از آن داشته‌اند. همایی در مجموع مطالب مثنوی را با توجه به میزان روانی و مطالب آن به سه بخش عام و خاص و اخص یا محکمت و مشابیهات و آنچه حد فاصل میان آن دو است، تقسیم کرده است (همایی، ۱۳۵۶ الف: بیست و هفت).
- ۲۴. با توجه به آنکه برخی مثنوی را ساختارمند می‌دانند (صفوی، ۱۳۸۸: ۱۳) در بررسی مسائل، اشعار مربوط به ترتیب از دفتر اول تا ششم نقل و بررسی خواهند شد.
- ۲۵. اشاره به حدیث «نعم الادم الخَلِّ» (سبزواری، ۱۳۷۴: ۱۵۸/۱).
- ۲۶. قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (طه: ۵۰).
- ۲۷. اعتقاد به نسبت میان خیر و شر بارها در مثنوی آمده است (نیکلسون، ۱۳۸۹: ۳۷۱).
- ۲۸. مخفف درودگر که استاد چوب‌تراش و به عربی نَجَّار گویند (گوهرین، ۱۳۶۲: ۴۵۷).
- ۲۹. قبط به کسر قاف، گروهی از مردم مصر و قبطی‌ها اعقاب ساکنان اولیه دره نیل هستند که به گفته نویسندگان قدیم عرب نام این گروه از قبط است که نام یکی از سلاطین قدیم مصر و از اعقاب نوح بوده است. امروزه عموماً معتقدند نام قبط مأخوذ از کلمه یونانی آئیگیپتوس است (ابراهیمی، ۱۳۷۹: ۸۵۳).
- ۳۰. به عقیده فیلسوفان یونانی و اسلامی، شر از لوازم عالم مادی یعنی جهان کون و فساد است (حلبی، ۱۳۸۸: ۲۷۳).
- ۳۱. هرچند استفاده از تمثیل و قصه برای بیان حقایق معنوی و معرفتی - که یکی از شیوه‌های رایج در مثنوی است - سبب شده است منفعت مثنوی تا حد ممکن عام شود و اهل حس نیز با این‌گونه معارف آشنا گردند (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۲۵۳) اما گاهی استفاده از تمثیل به نوعی به مغالطه کشیده شده است. برای مثال، در این داستان تلاش شده است برای گناه و اعمال زشت گناهکاران، جنبه خیری در نظر گرفته شود، در حالی که

مسلم است اعمال زشت به خودی خود زشت است و آن کس که مرتکب عمل زشت می‌شود مستحق مذمت است؛ لذا دعای خیر کردن برای زشت‌کاران به جهت زشت‌کاری آن‌ها خلاف عقل است؛ چراکه این خود به نوعی تشویق آنان به ادامه راه ناشایست خود می‌باشد و این نوعی معاونت و کمک در اشاعه و استمرار گناه است. قرآن کریم فرمود: «تعاونوا علی البر والتقوی و لا تعاونوا علی الاثم والعدوان» (مائده: ۲) (حق‌شناس، ۱۳۸۸: ۲۶۳/۲).

۳۲. در واقع اشاره به این حدیث است: «و کفی أدباً لتفسیک تجتئبک ما کرهته لغيرک»؛ در ادب‌کردن نفس، دوری کردن از آنچه از دیگران نمی‌پسندی کافی است (نهج‌البلاغه، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۸۳، به نقل از: گولپینارلی، ۱۳۹۲: ۱۲۶۶/۲).

۳۳. البته مولوی به هیچ وجه معتقد نیست اسباب و وسائط هیچ‌کاره هستند، اما تنها سخن او این است که نباید به آنان به صورت استقلالی نظر کرد. وی می‌گوید:

ای گرفتار سبب! بیرون مبر
لیک عزل آن مُسبب، ظَن مبر
هر چه خواهد آن مسبب، آورد
قدرت مطلق، سبب‌ها بر دَرَد (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر پنجم، بیت ۱۵۴۷-۱۵۴۸)

۳۴. طبله: صندوقچه یا قوطی کوچکی از چوب، فلز یا شیشه که عطاران داروها یا مواد دیگر و عطرها خشک یا تر در آن نگه دارند (علوی، ۱۳۸۹: ۴۷۴).

۳۵. طبله‌ها بشکست: یعنی آداب انبیا هر گاه فرضاً نباشد یا در زمان فترت بین دو رسول مراد باشد (نثری، بی‌تا: ۲۴۲/۱).

۳۶. برخی در تفسیر این بیت چنین نگاه‌شده‌اند: مراد از «طبله‌ها» صور علمیه و اعیان ثابت‌ه حق است که در آن صور علمیه و اعیان ثابت‌ه جمیع موجودات مندرج و مندمج بود؛ به مقتضای «کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق» آن طبله‌ها بر عرصه زمین پراکنده گشت و نیک و بد با هم درآمیخت و یکی با دیگری مشتبه گردید که کدام شکر است و کدام عود ... (نعمیم، ۱۳۸۷: ۸۹؛ و نیز: شهیدی، ۱۳۷۳: ۷۰/۵).

۳۷. پیش از آنکه جهان طبیعت آغاز شود و بدن‌ها، مرکب ارواح انسان‌ها شوند، همگی ارواح پاک و پلید با هم آنچنان آمیخته بود که هیچ‌کس نمی‌توانست نیکان ما را از بدهای ما تفکیک کند (جعفری، ۱۳۴۹: ۲۲۵/۱).

۳۸. در حقیقت روز همان باطن اولیاء‌الله است و چون باطن اولیاء‌الله از شعاع خورشید بی‌نهایت الهی روشن شده است لذا یک روز محبتِ آنان مانند سال‌ها است. روز روشن منعکس‌کننده راز مردان حق و حقیقت است و شب تاریک انعکاسی از پرده‌پوشی آنان (همان: ۲۲۶/۱).

۳۹. یکی از تأکیده‌های مهم مولوی در باب افعال الهی آن است که تمامی افعال او بر حکمت، هرچند حکمت باطنی، استوار است (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۷۲۷/۲).

۴۰. گنج‌جور: دارای گنج، صاحب‌گنج (علوی، ۱۳۸۹: ۶۲۸).

۴۱. در پاسخ این اشکال که اگر قرار باشد هم شر و هم خیر نسبی باشند، نتیجه این خواهد بود که هر دو اعتباری‌اند؛ زیرا نسبت در علوم عقلی، امری اعتباری است نه حقیقی؛ باید گفت: مولوی در این آیات می‌خواهد بدینی مطلق عامه را تصحیح و تعدیل کند، چه اینان برخی از موجودات و پدیده‌ها را شرّ مطلق می‌دانند؛ یعنی آن‌ها را از جمیع جهات بد می‌شمرند و این پندار مسلماً ناصواب است. چه، وقتی که نسبت بدی و خوبی در موجودی تعارض پیدا کند، نسبت‌ها ساقط می‌شود و گوهر اصلی وجود نمایان می‌گردد، زیرا طبق قاعده الیستبتان اذا تعارضتا تساقطتا، رجوع به اصل وجود شیء می‌کنیم و می‌بینیم که وجود شیء چون رافع حجاب عدم است و عدم، شرّ محض است پس نتیجه می‌گیریم که وجود، قطع نظر از نسبت‌ها و اعتبارات، خیر محض است (زمانی، ۱۳۸۶ ب: ۴/۱).

۴۲. اقتباس از آیه «تَبَّتْ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الآخِرَةِ وَ يَضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ» (ابراهیم: ۳۷) (خرمشاهی، ۱۳۹۲: ۱۶۲۰/۲).
۴۳. نی، کنایه از انسان کامل که از جدایی جهان مادی از حقایق الهی و جدایی آحاد این هستی مادی از یکدیگر و مهم‌تر از همه از جدایی انسان با خدا سخن می‌گوید (افضلی، ۱۳۸۸ ب: ۱۶۱/۳).
۴۴. در نگاه مولوی انسان تا وقتی لذت و سعادت را در برون خویش جست‌وجو می‌کند در رنج خواهد بود (مصفا، ۱۳۶۴: ۳۳)؛ در واقع منبع زاینده رنج و الم را باید در دوران خود جست‌وجو کنیم (همایی، ۱۳۵۶ ب: ۷۱۳/۲). البته مشخص است که درون‌گرایی وی به مفهوم انزوا و دوری از جامعه نیست (گولپینارلی، ۱۳۹۲: ۱/ بیست).
۴۵. وی در جایی دیگر ملاک لطف الهی، به عنوان مصداق تام خیر، را اسباب قرب او، و ملاک قهر الهی، به عنوان مصداق تام شر، را اسباب دوری از او می‌داند و معتقد است هر آنچه تو را از او دور کند، هر چند ظاهری خوش داشته باشد، قهر او است و شر؛ و هر آنچه تو را به او نزدیک کند، هر چند ظاهراً بلا و سختی باشد، لطف او است و خیر (امجد، ۱۳۸۸: ۱۱۷) و بدین جهت است که خداوند متعال فرمود: «وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶). غالب انسان‌ها ملاک لطف و خیر را بر مبنای کامجویی‌های آنی و گذرا، و ملاک قهر و شر را بر اساس رنج‌ها و ناگواری‌ها قرار می‌دهند. بنابراین، هر چیزی که آنان را به لذایذ نفسانی برساند، لطف و خیر می‌شمرند و هر چه آن‌ها را به رنج کشد قهر و شر محسوب می‌دارند. چنین ملاکی در شناخت پدیده‌ها قطعاً نارسا و گمراه‌کننده است و از این‌رو غالب مردم به ورطه خبط و اشتباه و نهایتاً به نگون‌سازی و بدفرجامی گرفتار می‌شوند (زمانی، ۱۳۸۶ الف: ۱۵۰۸/۳). مولوی می‌گوید:

| | |
|-----------------------------|---------------------------|
| خواه دانا خواه نادان یا خسی | قهر را از لطف داند هر کسی |
| یا که قهری در دل لطف آمده | لیک لطفی قهر در پنهان شده |
| کیش بُود در دل محکّ جانبی | کم کسی داند مگر زبانی |

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم، بیت ۱۵۰۶-۱۵۰۸)