

تبیین و تحلیل آموزه تضاد در هستی‌شناسی مولوی

مرضیه حسینی*

احسان قدرت‌اللهی**

◀ چکیده

آموزه تضاد/تخالف در سنت‌های فکری شرق و غرب، به گونه‌های مختلفی ظاهر شده است. در حوزه اسلامی، دانشمندان مسلمان متأثر از فلسفه یونانی، به طرح تضاد ارسطویی و تبیین و تکمیل آن پرداخته‌اند. مولانا در عرصه شعر تعلیمی عرفانی، وجوهی از این آموزه را در پهنه هستی طرح می‌کند که در نوع خود بی‌نظیر است و موقف وی را از پیشینیان متمایز و ممتاز می‌سازد. پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی و با استناد به مثنوی می‌کوشد تا از ساحات تضاد (۱). تضاد مرآت‌ی، تضاد ذات حق/مطلق هستی با مظاهر و تجلیات او/نیستی؛ ۲. تضاد تکمیلی، تضاد میان مظاهر حق، پرده بردارد و ویژگی‌ها و کارکردهای آن را عرضه کند. نتایج به دست آمده حاکی از آن است که تضاد از نگاه مولوی، نه با تضاد منطقی ارسطویی/اسلامی تناسبی داشته و نه از جنس تضاد دیالکتیکی افلاطونی/هگلی است؛ بلکه به معنای نوعی ناسازگاری است که نه در وجود، بلکه بعد از موجود بودن ظهور پیدا کرده و در عین حال منتج به وضع مجامع-سنتز-نیز نمی‌شود. در این قسم از تضاد که به دلالت مولانا می‌توان آن را تضاد تکمیلی و قوام بخش نامید، ضدین در صلح و آشتی، به تکمیل کار همدگر پرداخته و هدف واحدی را برآورده می‌سازند و در نهایت، سامان‌مندی و استقرار و استمرار کلیت نظام آفرینش را رقم می‌زنند. تضاد در این ساحت ویژگی‌ها و کارکردهایی همچون قوام‌بخشی، اندراج، زمینه‌سازی، تنوع‌بخشی، معرفت‌آفرینی و... دارد.

◀ کلیدواژه‌ها: تضاد مرآت‌ی، تضاد تکمیلی، مثنوی معنوی، جلال‌الدین محمد مولوی، دایره وجود.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه کاشان / marziyeh60@yahoo.com

** استادیار دانشگاه کاشان، نویسنده مسئول / e_ghodrattollahi@yahoo.com

۱. مقدمه

تضاد در لغت، به معنای «با یکدیگر ضد بودن، با هم مخالفت کردن و ناسازگاری» (عمید، ۱۳۷۲: ج ۱، ۵۸۳) است. دهخدا به نقل از زوزنی، *اقرّب الموارد، غیاث اللغات* و...، تضاد را با یکدیگر دشمنی کردن، مخالف یکدیگر بودن، و ناهمتا شدن معنا کرده است (دهخدا، ۱۳۴۱: ج ۱۴، ۷۳۵). پادشاه، کلمه ضد را از اضداد دانسته که هم به معنای همتا و هم ناهمتاست (پادشاه، ۱۳۶۳: ج ۴، ۲۷۸۸). تضاد در معنای اصطلاحی در حوزه‌های مختلف علمی، معانی متفاوتی به خود می‌گیرد. در اصطلاح اهل منطق، «تضاد آن بود که با وجود تقابل، اجتماع ایشان بر صدق محال بود اما بر کذب ممکن بود، چه ضدان جمع نیایند اما مرتفع شوند» (طوسی، ۱۳۵۵: ۹۷؛ نیز نک: سجادی، ۱۳۴۱: ۳۳۰؛ دهخدا، ۱۳۳۰: ج ۳۱، ۳۱-۳۲؛ خوانساری، ۱۳۷۶: ۶۴).

تضاد اصطلاحی منطقی است که نخستین بار ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م.) آن را مطرح کرد. آراء ارسطو سرآغاز ملاحظات و تأملات منطق‌دانان و فلاسفه بعد از او واقع شد و با فارابی (۳۳۹-۲۶۰ ق) به حوزه اسلامی راه یافت و در بستری جدید، سیری تاریخی و تکمیلی را پشت سر گذاشت. طباطبایی در *نهایة الحکمه*، تعریفی از تضاد عرضه کرده که جامع تمام قیود و عناصری است که فلاسفه قبل از او ذکر کرده‌اند. به نظر او، «دو متضاد دو امر وجودی‌اند غیر از دو متضایف، و بر موضوع واحدی وارد می‌شوند. همچنین تقابل تضاد میان دو نوع، تحت جنس قریب از مقولات عرضی واقع می‌شود، و حتی میان دو عرضی نیز تضاد حقیقی وجود ندارد. بین این دو امر وجودی، نهایت خلاف و بعد است و این قید نشان می‌دهد که هیچ شیئی نمی‌تواند بیش از یک ضد داشته باشد» (مینوچهر، ۱۳۸۲: ج ۷، ۴۶۹).

در رویکردی دیگر، واژه تضاد در دستگاه فکری سقراط، به روشی در اندیشه‌ورزی برای حقیقت‌جویی تبدیل شده و با کلمه دیالکتیک قرابت پیدا کرده است. دیالکتیک شیوه مناظره خاصی بوده است که با طرح پرسش‌هایی، حریف را بدون آنکه خود ملتفت باشد، در حین پاسخ‌گویی و دفاع، دچار تناقض‌گویی کرده و سبب می‌شده

است تا از مدعای خود دست بردارد (لاوین، ۱۳۸۴: ۲۷۴).

افلاطون، شاگرد سقراط نیز در برداشت خاص خود از دیالکتیک، آن را به‌عنوان روشی متافیزیکی برای رهایی عقل به معرفت حقیقی معرفی کرد. از نگاه وی در جمهوری، دیالکتیک بالاترین سطح شناخت است که در آن، تخالف و تضاد برطرف شده و صور موجودات، با حقیقت تغییرناپذیر خود شناخته می‌شوند (گوروچ، ۱۳۵۱: ۳۵؛ لاوین، ۱۳۸۴: ۲۸۴-۲۸۵).

دیالکتیک پس از افلاطون، در فلسفه هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۲م) جایگاه خاصی یافت. او فلسفه خود را بر مبنای منطق دیالکتیک بنا کرد که مدار آن، بر اساس سه مفهوم وضع (تز)، وضع مقابل (آنتی تز) و وضع مجامع (سنتز) بود. از نظر او، دیالکتیک عبارت از حرکت اندیشه در این سه مرحله است (لاوین، ۱۳۸۴: ۲۷۵؛ نیز نک: مجتهدی، ۱۳۷۰: ۷۲-۷۱؛ استیس، ۱۳۵۱: ج ۱، ۱۲۲-۱۲۵).

نوشتار پیش رو، با هدف تصویرسازی رویکرد متفاوت مولانا به آموزه تضاد/تخالف و ابعاد و کارکردهای آن نگارش یافته است. در این تصویر که گستره آن همه پهنای وجود از مرتبه هاهوت/مطلق غیب تا مرتبه ناسوت/شهادت مطلق را در بر می‌گیرد (نک: ادامه مقاله)، از یک سو، از نسبت آیینگی این دو مرتبه در «تضاد مرآتیی» سخن به میان آمده و از دیگر سو سازوکار سامان‌مندی عالم ماده و سیر تکاملی و تحولی آن در «تضاد تکمیلی» ارائه شده است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

در ارتباط با این موضوع در زبان فارسی، مقالات چندی از جمله «بازتاب تضاد در مثنوی» (حصارکی و گذشتی، ۱۳۹۰)، «حکمت اضداد در مثنوی» (بصری، ۱۳۸۶) و «تحلیلی از مبانی نظریه تقابل در هستی در مثنوی مولانا» (دهباشی، ۱۳۷۸)، نگارش شده است. * نگاهی گذرا به آشفته‌گی عناوین، فقدان دسته‌بندی متقن و روشن از ساحات موضوع، اختلاط مفهومی در ورود و خروج به مباحث، به‌ویژه صحت و سقم مستندات شعری، در دو مقاله نخست، خود ضرورت پرداختن به کاری جدید و دقیق

را الزام می‌کند. مدار بحث مقاله سوم طرح تقابل میان وجود بالذات حق و وجود اضافی و اشراقی خلق است که با توجه به پیشینه آن، منظری فلسفی داشته و بهره‌جویی نگارنده از آن محدود به الهام‌گیری تعبیر تضاد مرآت و پاره‌ای ابیات بوده، اما در تمهیدات بحث، شواهد شعری و پردازش مضمون به کلی از آن امتیاز می‌یابد.

۲. تضاد در مثنوی

تضادی که مولانا در مثنوی از آن سخن می‌گوید، تضادی چندساحتی است. شواهد نشان می‌دهد که وی هم تضاد منطقی را می‌شناخته و هم در پاره‌ای اشعار، به گونه‌ای سخن گفته که موهم تضاد دیالکتیکی است (عبدالحکیم، ۱۳۶۵: ۶۷). در اینجا قصد نگارنده، مقایسه نگرش‌های مختلف به مفهوم تضاد در سنت‌های فکری شرق و غرب نیست، بلکه تلاش شده است تا نگاه مولوی به این آموزه، که از حیث عمق و جامعیت از دیدگاه‌های رقیب امتیاز می‌یابد، در دو ساحت حقی $\neq$ خلقی و خلقی $\neq$ خلقی، طرح و تبیین شود.

۲-۱. تضاد مرآت: تضاد هستی با نیستی

در ساحت نخست، سخن از تضاد هستی با نیستی است؛ تضادی که میان حق در مرتبه ذات و مطلق غیب، با حق در مرتبه اسماء و صفات و مظاهر آن‌ها برقرار است. همان گونه که محقق است، هستی‌شناسی عارفان مسلمان پس از ابن عربی، عمدتاً بر پایه نظریه تجلی استوار است. مولانا گرچه در این زمینه تعلیمی نظام‌مند ندارد، در زمره باورمندان به این دیدگاه محسوب می‌شود.

مطابق با این دیدگاه، آنچه در عالم نمود داشته و لباس وجود به تن کرده، همه تجلی حقیقت مطلق و جلوه‌های اوست. پری‌رویی که تاب مستوری نداشت، پرده برانداخت و خود را در آینه اسماء و صفات خویش نظاره‌گر شد.

کل عالم را سبودان ای پسر	کو بود از علم و خوبی تا به سر
قطره‌ای از دجله خوبی اوست	آن نمی‌گنجد ز پری، زیر پوست
گنج مخفی بد، ز پری چاک کرد	خاک را تابان‌تر از افلاک کرد

گنج مخفی بد ز پُری جوش کرد خاک را سلطان اطلس‌پوش کرد
(مولوی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۲۸۶۰-۲۸۶۳)

مولانا همسو با این آموزه و چشم‌داشتی به حدیث کنز مخفی، عالم را قطره‌ای از دریای بی‌کران کمالات حق می‌شمارد که از فرط پُری سرریز کرده و جهان تیره‌خاکی در پرتوافشانی این گنج پنهان و معدن نور، درخشان‌تر از افلاک، و انسان خاکی را مزین به زیور صفات ربانی سلطان اطلس‌پوش جهان نموده است.

منبسط بودیم و یک جوهر، همه	بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر، همه
یک گهر بودیم، همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجینق	تا رود فرق از میان این فریق

(همان: ج ۱، ۶۸۶-۶۸۹)

وی از وحدت ذاتی حق با عناوینی همچون عالم بیرنگی، عالم عدم و عالم بی‌جهت نام برده است که در آن، دوگانگی و کثرت و تضاد و تقابلی به چشم نمی‌خورد (همان: ج ۶، ۵۹؛ ج ۲، ۷۶۲؛ ج ۲، ۶۸۷-۶۸۹).

از سویی دیگر، کثرت نامتناهی اسماء الهی و ترکیبات بی‌پایانشان، کهن‌الگوی موجودات یا عالم عقول را ایجاد کرده و در پی آن صورت‌ها و أعراض پا به عرصه وجود می‌گذارند. مولانا، کل عالم را یک فکرت از عقل کل می‌داند که به نیابت از خداوند در عرصه آفرینش پادشاهی می‌کند.

جمله اجزای جهان را بی‌غرض	در نگر حاصل نشد جز از عرض
اول فکر آخر آمد در عمل	بنیت عالم چنان دان در ازل...
پس سری که مغز آن افلاک بود	اندر آخر خواجه لولاک بود...
جمله عالم خود عرض بودند تا	اندرین معنا بیامد هل اتی
این عرض‌ها از چه زاید؟ از صور	وین صور هم از چه زاید؟ از فکر
این جهان یک فکرت است از عقل کل	عقل چون شاه است و صورت‌ها رسل

(همان: ج ۲، ۹۶۹-۹۷۸)

کلّ عالم صورت عقل کل است کوست بابای هر آنک اهل قل است
(همان: ج ۴، ۳۲۵۹)

هر اندازه این عوالم فرودین، از پهنای عدم و مرتبه ذات فاصله بگیرند و به عالم حس و رنگ و عدد و ترکیب نزدیک شوند، عرصه و مجال خود را از دست می‌دهند و تنگ‌تر و محدودتر می‌شوند؛ آن‌گونه که جهان مشهود و ملموس، در پایین‌ترین نقطه دایره وجودی و در تقابل با مرتبه ذات، که اعلی مرتبه هستی است، قرار می‌گیرد.

ای خدا جان را تو بنما آن مقام	کاندرو بی حرف می‌روید کلام
تا که سازد جان پاک از سر قدم	سوی عرصه دور و پهنای عدم
تنگ‌تر آمد خیالات از عدم	ز آن سبب باشد خیال، اسباب غم...
باز هستی جهان حس و رنگ	تنگ‌تر آمد که زندانی ست تنگ
علت تنگی ست ترکیب و عدد	جانب ترکیب حس‌ها می‌کشد
ز آن سوی حس، عالم توحید دان	گریکی خواهی بدان جانب بران

(همان: ج ۱، ۳۰۹۲-۳۰۹۹)

در این ساحت، تضاد و تقابل حق و ماسوای او- ملک و ملکوت- که آینه تمام‌نمای حق‌اند، تضادی مرآتی است که ریشه در حب حق به تجلی و ظهور دارد (نک: دهباشی، ۱۳۷۸: ۱۱-۳۶).

چون مراد و حکم یزدان غفور	بود در قدمت تجلی و ظهور
بی ز ضدی، ضد را نتوان نمود	وان شه بی‌مثل را ضدی نبود
پس خلیفه ساخت صاحب‌سینه‌ای	تا بود شاهی‌ش را آینه‌ای

(مولوی: ۱۳۸۲: ج ۶، ۲۱۵۱-۲۱۵۵)

شاه آن دان کو ز شاهی فارغ است	بی مه و خورشید نورش بازغ است
مخزن آن دارد که مخزن ذات اوست	هستی او دارد که با هستی عدوست

(همان: ج ۲، ۱۴۷۳-۱۴۷۴)

آینه هستی چه باشد؟ نیستی	نیستی بر، گر تو ابله نیستی
--------------------------	----------------------------

(همان: ج ۱، ۳۲۰۱)

کثرات عالم عدم محض و لاوجود نیستند؛ زیرا عدم چیزی نیست که در مقابل وجود قرار گیرد. نیستی عالم کثرت امری اعتباری است، بدان معنا که حقیقت مستقلی نداشته و پیوسته باید آن را امری وابسته به هستی و وجود فرض کنیم تا مفهوم گردد. در تقابل مرآت، نیستی بر پدیده‌هایی دلالت دارد که از لحاظی وجود داشته (وجود وابسته) و از لحاظی فاقد وجودند (وجود مستقل). در واقع هستی حق موجودیت بالذات و نیستی خلق موجودیت اضافی و نسبی است. این نیستی در گام اول، حقایق ممکنات در علم حق بوده که باشندگی ثبوتی است نه وجودی، و در گام بعد، آثار و احکام آن حقایق در عالم عین است (نک: دهباشی، ۱۳۷۸: ۱۱-۳۶).

ما که باشیم ای تو ما را جان جان	تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما	تو وجود مطلق‌ی فانی‌نما...
لذت هستی نمودی نیست را	عاشق خود کرده بودی نیست را...
ما نبودیم و تقاضامان نبود	لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شنود

(مولوی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۶۰۴-۶۱۳)

۲-۲. تضاد تکمیلی: تضاد در هستی

اما ساحت دوم تضاد از دیدگاه مولوی، تضاد در عرصه‌ی مظاهر و جلوه‌های حق است که سنخیتی کاملاً متفاوت با تضاد در ساحت اول دارد. در این قلمرو، تضاد سراسر پهنه‌ی آفرینش-عالم غیب و مجردات و عالم شهادت و ماده-را درنوردیده و در همه‌ی مراتب هستی، ماسوای مرتبه‌ی ذات، جریان و سریان دارد. این گونه از تضاد، نه از جنس تضاد دیالکتیکی افلاطونی/هگلی بوده و با مؤلفه‌های آن همخوانی دارد و نه با تضادی که حکمای یونانی/اسلامی در بحث از اقسام تقابل مطرح کرده و به معنای امتناع اجتماع دو طرف تضاد در وجود است، سنخیت می‌یابد. این قسم از تضاد که به دلالت مولانا می‌توان آن را «تضاد تکمیلی» و قوام‌بخش نامید، نوعی ناسازگاری است که شروط منطقی امتناع اجتماع ضدین در آن مطرح نبوده و برخلاف تضاد منطقی، نه ناسازگاری در وجود بلکه ناسازگاری بعد از موجود بودن است.

تضاد تکمیلی می‌تواند ناظر به وجود قوا، حالات و روحیات و ابعاد به‌ظاهر متقابل

و متخالف در درون موجود یا پدیده‌ای واحد باشد همچون غم و شادی، عقل و شهوت، روح و جسم و طبایع مختلف در وجود انسان؛ و یا از وجود موجودات و پدیده‌های یکدست سازگاری سخن می‌گوید که نه در خود، بلکه با پدیده‌های دیگر در عالم، تقابل و ناسازگاری دارند همچون شب و روز، گرما و سرما، زن و مرد. این سنخ از ناسازگاری و تضاد که از دیرباز در مباحث فلسفی حرکت، تکامل و شرور و آفات مورد بحث قرار گرفته، به حذف و معدوم شدن پدیده‌های متضاد نمی‌انجامد، بلکه با سازش و همسویی آن‌ها، انسجام، قوام و حرکت رو به رشد نظام هستی فراهم آمده و شرط تداوم و تکامل طبیعت شمرده شده است. از نگاه مولانا، تضاد در این ساحت، کارکردها و ویژگی‌هایی دارد که در ادامه به طرح و تبیین آن‌ها خواهیم پرداخت.

۲-۱-۲. تکمیلی بودن

اولین و در عین حال مهم‌ترین ویژگی تضادی که میان پدیده‌های عالم به چشم می‌خورد و به این اعتبار می‌توان آموزه تضاد در مثنوی را به این نام خواند، تکمیلی بودن آن است. در اینجا ضدین یکدیگر را نفی و اثر هم را خشی نمی‌کنند، بلکه با هم هماهنگی پیدا کرده، هدف واحدی را برآورده می‌سازند. مولانا هماهنگی و همسویی اضداد در این عالم را به به هم پیوستگی حروف کاف و نون در کلمه «کن» شبیه دانسته که گرچه دو حرف متفاوت‌اند، با یکدیگر جمع شده، یک مقصد را دنبال می‌کنند و آن، ایجاد و خلق است. یا شبیه به دعوت انبیا و اولیای الهی که هر کدام مسلک و شیوه‌ای خاص در ابلاغ رسالت و هدایت‌گری داشته، راه‌های متفاوتی پیشنهاد کرده‌اند، اما مقصد که وصول به حقیقت است، یکی است.

رشته یکتا شد، غلط کم شو کنون	گر دو تا بینی حروف کاف و نون
کاف و نون همچون کمند آمد جذوب	تا کشاند مر عدم را در خطوب
پس دوتا باید کمند اندر صور	گرچه یکتا باشد آن دو در اثر
گر دوپا، گر چارپا، یک را برد	همچو مقراض دوتا، یکتا برد
آن دو انبازان گازر را ببین	هست در ظاهر خلافی زان و زین
آن یکی کرباس را در آب زد	و آن دگر همباز، خشکش می‌کند

باز او آن خشک را تر می‌کند
لیک، این دو ضد استیزه‌نما
هر نبی و هر ولی را مسلکی است
امر «گن» یک فعل بود و نون و کاف
همچو ز استیزه به ضد برمی‌تند
یکدل و یک کار باشد در رضا
لیک تا حق می‌برد جمله یکی است...
در سخن افتاد معنی بود صاف
(همان: ج ۱، ۳۰۷۸-۳۱۰۰)

تعبیر بدیع و زیبای «ضد استیزه‌نما» در این ابیات، که در قالب تمثیلاتِ دوپاره قیچی یا دو گازر همباز، بازنمون شده است، به‌خوبی مراد مولانا از تضاد تکمیلی- و نه منطقی و دیالکتیکی- نشان می‌دهد. وی در فیه مافیه نیز شرح این مطلب را آورده است:

«پس هر دو یاریگر همدگرند و همه اضداد، چنین‌اند. شب اگرچه ضد روز است اما یاریگر اوست و یک کار می‌کنند. اگر همیشه شب بودی، هیچ کاری حاصل نشدی و برنیامدی و اگر همیشه روز بودی، چشم و سر و دماغ خیره ماندندی و دیوانه شدندی و معطل. پس در شب می‌آسایند و می‌خسبند و همه آلت‌ها از دماغ و فکر و دست و پا و سمع و بصر، جمله قوتی می‌گیرند و روز آن قوت‌ها را خرج می‌کنند. پس جمله اضداد نسبت به ما ضد می‌نمایند؛ نسبت به حکیم، همه یک کار می‌کنند و ضد نیستند» (همو، ۱۳۸۹: ۲۳۶).

مولانا با اشاره به این آموزه مهم که جمله اجزای جهان، جفت‌جفت به یکدیگر عشق می‌ورزند و این عشق دوسویه، هر جفتی را جویای جفت خویش می‌گرداند، مصادیقی ملموس از گرایش اضداد به یکدیگر در میان پدیده‌های عالم ارائه می‌کند تا نشان دهد که آسمان و زمین، مرد و زن، نر و ماده، روز و شب و...، گرچه به‌ظاهر با یکدیگر در تضاد و تخالف‌اند، در پی تکمیل کار همدیگرند تا بقا و دوام جهان مادی را رقم زنند.

حکمت حق در قضا و در قدر
جمله اجزای جهان زان حکم پیش
کرد ما را عاشقان همدگر
جفت‌جفت و عاشقان جفت خویش
راست همچون کهربا و برگ کاه
هست هر جزوی ز عالم جفت‌خواه

آسمان گوید زمین را مرحبا
آسمان مرد و زمین زن در خرد
چون نماند گرمی‌اش، بفرستد او
پس زمین و چرخ را دان هوشمند
گر نه از هم این دو دلبر می‌مزند
بی‌زمین کی گل بروید و ارغوان؟
بهر آن میل است در ماده به نر
میل اندر مرد و زن حق زان نهاد
میل هر جزوی به جزوی هم نهد
شب چنین با روز اندر اعتناق
روز و شب ظاهر دو ضد و دشمنند
هر یکی خواهان دگر را همچو خویش
ز آنکه بی‌شب دخل نبود طبع را

با توام چون آهن و آهن‌ریا
هرچه آن انداخت این می‌پرورد
چون نماند تری و نم، بدهد او...
چون که کار هوشمندان می‌کنند
پس چرا چون جفت در هم می‌خزند
پس چه زاید آب‌وتاب آسمان؟
تا بود تکمیل کار همدگر
تا بقا یابد جهان زین اتحاد
ز اتحاد هر دو تولیدی زهد
مختلف در صورت اما اتفاق
لیک هر دو یک حقیقت می‌تند
از پی تکمیل فعل و کار خویش
پس چه اندر خرج آرد روزها
(همو، ۱۳۸۲: ج ۳، ۴۴۰۰-۴۴۲۰)

جدای از هم‌نیازی پدیده‌های به‌ظاهر متخالف در عالم کبیر، در عرصه انسانی و عالم صغیر نیز، دوگانگی و تضاد روح و جسم، از منظر مولانا، همچون دیگر عارفان مسلمان، تضادی تکمیلی است؛ آن‌گونه که سیر کمالی روح انسان جز با مرکب تن امکان‌پذیر نیست و قالب و جسم نیز بدون وجود روح، جمادی سرد و فسرده خواهد بود.

مولوی با اشاره به ایمان فرید بایزید و وجود سراسر روحانی او، جسم و جان را برای تکمیل کار انسان، لازم و ملزوم یکدیگر می‌شمارد.

او یکی جان دارد از نور منیر
ای عجب این است او یا آن؟ بگو
گر وی این است ای برادر چیست آن؟
ور وی آن است این بدن ای دوست
او یکی تن دارد از خاک حقیر
که بماندم اندر این مشکل عمو
پر شده از نور او هفت آسمان
ای عجب زین دو کدامین است و کیست
(همان: ج ۵، ۳۴۰۵-۳۴۰۸)

به‌راستی کدام یک از این دو بُعد، نور منیر یا خاک حقیر را می‌توان بایزید نامید؟ و در مقام پاسخ می‌گوید: که وجود حقیقی و کامل بایزید، ترکیبی از این دو ساحت است. روح، بدون قالب و تن، به‌منظور و هدف خود نائل نمی‌شود و جسم بی‌جان و روح نیز، جمادی سرد و فسرده بیش نخواهد بود.

بایزید ار این بود آن روح چیست؟	ور وی آن روح است، این تصویر کیست؟
حیرت اندر حیرت است ای یار من	این نه کار توست و نه هم کار من
هر دو او باشد و لیک از ریع زرع	دانه باشد اصل و آن که پرّه، فرع
حکمت این اضداد را با هم بیست	ای قصاب این گرد ران با گردن است
روح بی‌قالب نتاند کار کرد	قالبت بی‌جان فسرده بود و سرد
قالبت پیدا و آن جانت نهان	راست شد زین هر دو اسباب جهان

(همان: ج ۵، ۳۴۱۹-۳۴۲۴)

۲-۲-۲. قوام‌بخش بودن

مطابق با طبیعیات قدیم، عناصر چهارگانه تشکیل‌دهنده این عالم، یعنی آب، باد، خاک و آتش که ماده اولیه سازنده موجودات هستند، خود با یکدیگر سازگاری نداشته و هرکدام شکننده دیگری است (همان: ج ۱، ۱۲۹۰-۱۲۹۱). آب سرد و مرطوب، خاک سرد و خشک، آتش گرم و خشک، و باد گرم و مرطوب است. از این‌رو پدیده‌های عالم مادی که محصول ترکیب این عناصر هستند نیز ماهیتاً در تضاد و تقابل با یکدیگر قرار دارند. مولانا بنا و قوام هستی را مرهون وجود همین عناصر و طبایع متضاد و متخالف می‌داند که گرچه با یکدیگر در ستیزند، سقف دنیا بدیشان قائم و مستوی است.

جنگ طبعی، جنگ فعلی، جنگ قول	در میان جزوها حربی است هول
این جهان زین جنگ قایم می‌بود	در عناصر در نگر تا حل شود
چار عنصر چار استون قوی است	که بدیشان سقف دنیا مستوی‌ست
هر ستونی اشکننده آن دگر	استن آب اشکننده آن شرر
پس بنای خلق بر اضداد بود	لاجرم ما جنگیم از ضرر و سود

(همان: ج ۶، ۴۶-۵۰)

وی با انتخاب و استفاده مکرر واژه «جنگ» و اوصافی که به آن می‌دهد، تنازع و تخصم میان موجودات مادی را مراد می‌کند که سراسر عالم را عرصه تاخت و تاز خود قرار داده و ذره ذره پدیده‌ها، همچون دین با کافری، مقابل هم صف‌آرایی کرده‌اند. حربی هولناک میان اجزای عالم، در طبع و قول و فعل، حکمفرماست که اساس آفرینش و استمرار آن بدو وابسته است.

در عرصه عالم صغیر، کالبد انسان نیز که بخشی از جهان مادی است، تابع همین حکم است. عناصر چهارگانه جمع‌آمده در پیکر انسان، به‌نوبه خود، طبایع و مزاج‌های چهارگانه بلغم، سودا، صفرا و خون را می‌سازند که با هم معارضتی نداشته و همدیگر را طرد و نفی نمی‌کنند، بلکه با هم درآمیخته و سازوار می‌شوند و زمینه حفظ سلامتی و ادامه حیات در کل پیکره آدمی را فراهم می‌آورند (همان: ج ۶، ۲۳۸۹-۲۳۹۰؛ ج ۳، ۳۵۷۲-۳۵۷۳).

بر این اساس، جهان دیگر و سرای آخرت که از عناصر این جهانی ترکیب نیافته‌اند، جهان عاری از تضاد و تفانی و سرای یکرنگی و خلود و بقا خواهد بود.

آن جهان جز باقی و آباد نیست	زان که آن ترکیب از اضداد نیست
این تفانی از ضد آید ضد را	چون نباشد ضد نبود جز بقا
نفی ضد کرد از بهشت آن بی‌نظیر	که نباشد شمس و ضدش زمهریر
هست بی‌رنگی اصول رنگ‌ها	صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها
آن جهان است اصل این پر غم و ثاق	وصل باشد اصل هر هجر و فراق

(همان: ج ۶، ۵۶-۶۰)

علاوه بر این، فراسوی عوالم دنیا و آخرت و غیب و شهادت، تنها در مرتبه ذات الهی، که مرتبه وحدت محض است، ضد و ندی وجود ندارد؛ زیرا تضاد از اقسام تقابل و تقابل از ملحقات غیریت و غیریت از لوازم کثرت است (مینوچهر، ۱۳۸۲: ج ۷، ۴۷۰) و اگر مظاهر حق-انسان و جهان-نیز ملزومات عالم ماده و کثرت را فرونهند، به این مرتبه واصل شده و در خم یکرنگی حق از تراحم و دوگانگی رهایی پیدا خواهند کرد (همان: ج ۶، ۱۸۵۲-۱۸۶۰).

پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود چون که حق را نیست ضد، پنهان بود

(همان: ج ۱، ۱۱۳۱)

نور حق را نیست ضدی در وجود تا به ضد او را توان پیدا نمود

(همان: ج ۱، ۱۱۳۴)

۲-۳. معرفت‌بخش بودن

یکی از عملی‌ترین راه‌های شناخت هر پدیده یا کیفیت و حالتی، شناخت آن از طریق ضدش است. ماهیت و ویژگی‌های هر چیزی، اگر با ضد خود مقایسه شود، برای انسان قابل درک شده، و هر ضدی معرف ضد خود می‌گردد. تاریکی، عامل شناخت نور، و غم مسبب شناخت شادی است. در عرصه وجود، تنها این خداوند است که ضد و ندی ندارد و لاجرم در قباب عز خویش مستور و فهم خلائق از کنه معرفت او عاجز است.

شب نبید نوری، ندیدی رنگ را	پس به ضد نور پیدا شد تو را
دیدن نور است، آنگه دید رنگ	وین به ضد نور، دانی بی‌درنگ
رنج و غم را حق پی آن آفرید	تا بدین ضد، خوشدلی آید پدید
پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود	چون که حق را نیست ضد، پنهان بود
که نظر بر نور بود، آنگه به رنگ	ضد به ضد پیدا بود چون روم و رنگ
پس به ضد نور، دانستی تو نور	ضد، ضد را می‌نماید در صدور
نور حق را نیست ضدی در وجود	تا به ضد، او را توان پیدا نمود

(همان: ج ۱، ۱۱۲۸-۱۱۳۵)

هرچند حق در مرتبه ذات و مقام مطلق غیب، ضدی ندارد تا از این طریق مورد شناخت قرار گیرد، حب ظهور و میل به شناخته شدن، سبب شد تا در کسوت خلیفه‌ای که شاهش را آینه بوده و همه زیبایی‌های او را آشکار می‌سازد، یعنی انسان، تجلی نماید. آنگاه حق در برابر آدم که مظهر نور و صفای الهی است، ابلیس سیاه و ظلمانی را قرار داد، تا نور به ضد خود شناخته گشته و از این طریق، صفات جلالیه و جمالیه اش بر خلق آشکار گردد.

بود در قدمت تجلی و ظهور
وان شه بی مثل را ضدی نبود
تا بود شاهش را آینه‌ای
وانگه از ظلمت، ضدش بنهاد او
آن یکی آدم دگر ابلیس راه
(همان: ج ۶، ۲۱۵۱-۲۱۵۵)

مولانا با طرح این نکته که «نیستی و نقص هرجایی که خاست/ آینه خوبی جمله پیشه‌هاست»، در قالب نمونه‌هایی زیبا و بدیع، نقش آیینگی اضداد را به نمایش می‌گذارد تا از این رهگذر، ویژگی‌های هر پدیده در آینه وجود ضد خود برملا گشته و شناخته شود؛ تا پای شکسته و تن رنجوری نباشد، هنرمندی خواجه اشکسته‌بند و طبیب صاحب‌فن آشکار نگردد.

نیستی بر، گر تو ابله نیستی
مال‌داران، بر فقیر آرند جود
سوخته هم آینه آتش‌زنه است
آینه خوبی جمله پیشه‌هاست
مظهر فرهنگ درزی چون شود؟
تا دروگر اصل سازد یا فروغ
که در آنجا پای اشکسته بود
آن جمال صنعت طب آشکار؟
گر نباشد، کی نماید کیمیا؟
و آن حقارت آینه عز و جلال
زان که با سرکه پدید است انگبین
(همان: ج ۱، ۳۲۰۱-۳۲۱۱)

وی، در حکایت مارگیر بغدادی، مجموعه هستی مادی را جزوی می‌داند که نشان از کل خود، یعنی عالم ملکوت و حضرت حق دارد. پس برای شناخت کل و رهیابی به آن عالم، باید جزءها را شناخت تا به ضد آنها که کل است، معرفت پیدا کرد.

چون مراد و حکم یزدان غفور
بی ز ضدی، ضد را نتوان نمود
پس خلیفه ساخت صاحب‌سینه‌ای
پس صفای بی‌حدودش داد او
دو علم بر ساخت اسپید و سیاه

آینه هستی چه باشد؟ نیستی
هستی، اندر نیستی بتوان نمود
آینه صافی نان، خود گرسنه است
نیستی و نقص هرجایی که خاست
چون که جامه چست و دوزیده بود
ناتراشیده همی باید جذوع
خواجه اشکسته‌بند، آنجا رود
کی شود، چون نیست رنجور نزار
خواری و دونی مس‌ها برملا
نقص‌ها آینه وصف کمال
زانکه ضد را ضد کند ظاهر، یقین

هرکجا بوی خوش آید بو برید
هرکجا لطفی بینی از کسی
این همه خوش‌ها ز دریایی است ژرف
بوی بر از جزو تا کل ای کریم

سوی آن سرّ کآشنای آن سرید
سوی اصل لطف ره یایی عسی
جزو را بگذار و بر کل دار طرف...
بوی بر از ضد تا ضد ای حکیم

(همان: ج ۳، ۹۸۶-۹۹۲)

جدای از نقش آیینگی اضداد میان پدیده‌ها، ارباب صنایع و حرف و روابط اجتماعی در عالم کبیر، مولانا از ساحتی دیگر، همه مظاهر زیبایی و لطف و خوشی در این جهان را نشان و جلوه‌ای از دریای بیکران جمال و لطف و کرم الهی می‌داند و نظاره‌گر بصیر را دلالت می‌دهد که جزوها را فرو گذاشته و به معرفت کل که شناخت حضرت حق است، روی آورد.

در مثنوی، به خصیصه معرفت‌بخشی اضداد از زاویه‌ای دیگر نیز توجه شده و آن، درک قدر و منزلت چیزها و تمیز حقیر و پست از رفیع و عالی، از طریق اضدادشان است. مادامی که چشم، چهره زیبارویان را ندیده، محبوب زشت‌سیما و سیاه‌چرده، عزیز و دوست داشتنی است؛ و تا زمانی که انسان، عمر بن عبدالعزیز را درک نکرده باشد، حجاج سفاک، پیش او حاکم عادل خواهد بود. بر همین قیاس، لاجرم زندگانی دنیوی بر عیش اخروی مقدم شده تا انسان قدر اقلیم الست و نعمات و مواهب آن را بداند (همان: ج ۵، ۵۹۵-۶۰۱).

۲-۴. مندرج بودن

همان گونه که بیان شد، هر ضدی در عالم پس از مدتی ضد خود را رانده و از میدان به‌در می‌کند تا زمام امور را خود به دست گیرد. اما با گذشت دوره‌ای، نوبت را به ضد خویش واگذار کرده و صحنه را ترک می‌کند. مولانا سازوکار این روند و آیند را در آن می‌داند که هرکدام از این پدیده‌ها در درون خود، ضدّ خویش را می‌پرورد و با رشد و فربهی آن جنبه متضاد، چهره کلی یک پدیده تغییر کرده و ماهیتاً به ضدّ خود بدل می‌شود. نور، علاوه بر جنبه نورانیت، اندکی ظلمت و تاریکی نیز با خود دارد و آنگاه که این بُعد ظلمانی، قوّت و شدت پیدا کند، نور، قلب ماهیت پیدا کرده و به ضدّ خود

یعنی ظلمت، بدل خواهد شد.

شب کند منسوخ شغل روز را
باز شب منسوخ شد از نور روز
گرچه ظلمت آمد آن نوم و سبات
نی در آن ظلمت خردها تازه شد؟
که ز ضدها ضدها آید پدید
در سویدا نور دائم آفرید
(همان: ج ۱، ۳۸۶۰-۳۸۷۱)

پاییز، مادامی که وصف پاییزی بودن در آن غلبه دارد، به این نام خوانده می‌شود و زمانی که هویت پاییزی آن رو به کاستی گذارد و جنبه بهاری آن تقویت شود، تغییر نام می‌دهد و با هویت جدید خود شناخته می‌شود؛ اما همین بهار، در اوج شکوفایی بهاری خود، رگه‌هایی از پاییزی بودن را در درون خویش پرورش می‌دهد و به مرور زمان، ترکیبی نسبی از بهار و پاییز فراهم می‌آورد تا آنکه ماهیت بهاری دوباره به ماهیت تابستانی بدل می‌شود و از این رهگذر، دفتر ایام ورق می‌خورد.

مولانا این ویژگی از تضاد، که برخی آن را به اشتباه با تضاد دیالکتیکی هگلی مشابه دانسته و در این زمینه وی را پیشرو شمرده‌اند (عبدالحکیم، ۱۳۶۵: ۶۷)، در مواضعی از مثنوی، از جمله در دفتر ششم، در نقل ماجرای فردی که حضرت رسول(ص) را در خواب دیده بود، انشاد می‌کند. خداوند به تدبیر و حکمت بالغه خود، هشیاری را در بیهشی، بیداری را در خواب، بی‌دلی را در دل‌داری، توانگری و دولت را در فقر، آتش را در آب، آملی را در خوف، سپیدی را در سیاهی و... نهاده و اضداد را از دل یکدیگر بیرون می‌آورد.

با خود آمد گفت: ای بحر خوشی
خواب در بنهاده‌ای بیداری
توانگری پنهان کنی در ذل فقر
ضد اندر ضد پنهان مندرج
روضه اندر آتش نمرود درج
ای نهاده هوش‌ها در بیهشی
بسته‌ای در بی‌دلی دل‌داری
طوق دولت بسته اندر غل فقر
آتش اندر آب سوزان مندرج
دخل‌ها رویان شده از بذل و خرج...

زندگی جاودان در زیر مرگ...
در سرشت ساجدی مسجودیی
اندرون نوری و شمع عالمی
در سواد چشم چندان روشنی
گنج در ویرانه‌ای بنهاده‌ای
(همان: ج ۶، ۳۵۶۷-۳۵۸۱)

میوه شیرین نهان در شاخ و برگ
در عدم پنهان شده موجودیی
آهن و سنگ از برونش مظلومی
درج در خوفی هزاران آمنی
اندرون گاو تن شه داده‌ای

۵-۲-۲. زمینه‌ساز بودن

مولانا، در دفتر چهارم، ذیل عنوان «بیان آنکه عمارت در ویرانی است و جمعیت در پراکندگی است و درستی در شکستگی است و مراد در بی‌مرادی است و وجود در عدم است و علی هذا بقية الاضداد و الازواج»، ارتباط اضداد را از زاویه‌ای دیگر مورد توجه قرار داده، که گرچه با ویژگی‌های اندراج و تعارف نزدیکی دارد، با ظرافت از آن‌ها امتیاز می‌یابد؛ و آن خصیصه زمینه‌سازی و نقش تمهیدی هر ضد، برای ظهور ضد دیگر است. در این مقام، یکی از شروط لازم برای تحقق یک امر، ایجاد وضعیتی به‌ظاهر متخالف و ناهمسو با آن است. این ناهمسوئی راه ظهور ضد خود را زمینه‌سازی و هموار می‌کند.

ابلهی فریاد کرد و برنتافت
می‌شکافی و پریشان می‌کنی
تو عمارت از خرابی باز دان
تا نگردد زشت و ویران این زمین
تا نگردد نظم او زیر و زبر
کی شود نیکو و کی گردید نغز؟
کی رود شورش کجا آید شفا؟
کس نزد آن درزی علّامه را؟
بردیدی؟ چه کنم بدیده را
نه که اول کهنه را ویران کنند؟
هستشان پیش از عمارت‌ها خراب

آن یکی آمد زمین را می‌شکافت
کاین زمین را از چه ویران می‌کنی
گفت ای ابله برو بر من مران
کی شود گلزار و گندم‌زار این
کی شود بستان و کشت و برگ و بر
تا بنشکافی به نشتر ریش چغز
تا نشوید خلط‌هایست از دوا
پاره پاره کرده درزی، جامه را
که چرا این اطلس بگزیده را
هر بنای کهنه کآبادان کنند
همچنین نجار و حدّاد و قصاب

آن هلیله و آن بلیله کوفتن ز آن تلف کردند معموری تن
تا نکوبی گندم اندر آسیا کی شود آراسته زآن، خوان ما؟
(همان: ج ۴، ۲۳۴۱-۲۳۵۳)

شخم زدن یا به تعبیر مولانا ویران کردن زمین، مقدمه تدارک آبادانی و عمارت آن است. و برش زدن پارچه و تکه تکه کردن آن، شرط دستیابی به جامه ای یکپارچه و زیباست. لازمه چشیدن شیرینی شفا و درمان نیز، آن است که تلخی دارو در کام انسان بنشیند.

مولانا در دفتر پنجم، با چشم زدی به آیات شریفه «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى وَيُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَمُ اللَّهُ فَأَنَّى تَوَفَّكُونَ» (انعام: ۹۵) و «يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (حدید: ۶)، و با رویکردی به ساحت انسانی و عالم درون، سفارش می کند که چون خداوند زنده را از دل مرده بیرون می آورد، اگر انسان هم از صفات بشری و تعلقاتش رها شود و به موت ارادی دست یابد، آن حی صمد او را به حیات واقعی و جاودان نائل خواهد ساخت.

چون ز مرده زنده بیرون می کشد هر که مرده گشت او دارد رشد
چون ز زنده مرده بیرون می کند نفس زنده سوی مرگی می تند
مرده شو تا مخرج الحی الصمد زنده ای زین مرده بیرون آورد
دی شوی، بینی تو اخراج بهار لیل گردی، بینی ایلاج نهار
(همان: ج ۵، ۵۴۹-۵۵۲)

و با همین درون مایه، رهایی از تعلقات و لذایذ و برخوردارای های مادی را، زمینه رسیدن به دولت جاوید و مواهب آن دنیایی می شمارد.

دولت رفته کجا قوت دهد دولت آینده خاصیت دهد
قرض ده این دولت اندر اقرضوا تا که صد دولت بینی پیش رو
اندکی زین شرب کم کن بهر خویش تا که حوض کوثری بینی تو پیش...
تا بدانی در عدم خورشیدهاست و آنچه اینجا آفتاب، آنجا سُهاست
در عدم، هستی برادر چون بود؟ ضد اندر ضد چون مکنون بود؟

«یخرج الحی من المیت» بدان که عدم آمد امید عابدان
(همان: ج ۵، ۱۰۰-۱۱۹؛ نیز نک: ج ۳، ۳۸۳۸-۳۸۳۹، ج ۱، ۳۹۴۰-۳۹۴۳)

۲-۶. تنوع‌بخش بودن

مولانا علاوه بر ویژگی‌های یادشده، به لزوم وجود و حضور پدیده‌های متضادی چون روز و شب، نار و نور، سرما و گرما، پاکی و پلیدی، قبض و بسط، جنگ و صلح، خوف و رجا، غم و شادی و... در دو ساحت عالم کبیر و عالم صغیر، از منظری دیگر دلالت می‌دهد و آن، تسهیل روند سازوکار کلی حیات فردی و اجتماعی، و خروج مجموعه هستی از یکنواختی و سکون و رخوت است.

گر نبودی شب همه خلقان ز آز	خویشتن را سوختندی ز اهتزاز
از هوس وز حرص سود اندوختن	هر کسی دادی بدن را سوختن
شب پدید آید چو گنج رحمتی	تا رهند از حرص خود یک ساعتی
چون که قبضی آیدت ای راهرو	آن صلاح توست آتش دل مشو
زانکه در خرجی در آن بسط و گشاد	خرج را دخلی بیاید ز اعتداد
گر همواره فصل تابستان بدی	سوزش خورشید در بستان بدی
منبتش را سوختی از بیخ و بن	که دگر تازه نگشتی آن کهن
گر ترش‌روی است آن دی، مشفق است	صیف خندان است اما محرق است
چون که قبض آید تو در وی بسط بین	تازه باش و چین نیفکن در جبین
(همان: ج ۳، ۳۷۳۱-۳۷۳۹)	

شاعر در سروده‌های مشابهی در دفتر اول مثنوی، به این ورق‌گردانی لیل و نهار و تغییر پیاپی چهره هستی، از ماه و اختران و آفتاب، تا زمین و هوا و دریا و آب اشاره دارد؛ که گاه نارگون و گاه سرنگون، گاه بدر و گاه هلال، گاه پرنور و گاه سوت‌وکور، گاه در آرامش و گاه در لرزش، گاه با روح مقترن و گاه عفن، گاه شیرین و خوشگوار و گاه تلخ و تیره و تار، گاه در اضطراب و خروش و گاه ساکن و خاموش‌اند. چرخ سرگردان نیز که دائماً در جست‌وجوست، حالی خوش‌تر از حال فرزندان خود ندارد؛ گاه در حضيض و گاه میانه و گاه در اوج و پیوسته دستخوش سود و نحس فوج‌فوج است؛ و

البته این دست تقدیر و تدبیر الهی است که در پس پشت همه این دگرگونی‌ها حضور دارد و به حکمت بالغه خود، عالم را در حرکت و سیورورت، پویا و زنده نگه داشته است (همان: ج ۱، ۱۲۷۷-۱۲۸۹).

۳. نتیجه‌گیری

مروری بر مهم‌ترین یافته‌های پژوهش حاضر حاکی از آن است که:

- نگاهی که مولانا به اصل تضاد/تخالف دارد، نگاهی جامع و چندساحتی است. در ساحت نخست، سخن از تضاد میان حق و ماسوای اوست. حق در مرتبه ذات و مطلق غیب/هستی، در برابر مظاهر و تجلیات او/نیستی. و از آنجا که در جهان‌بینی عرفانی، هستی وابسته و عاریتی آینه تمام‌نمای وجود حق است، تضاد در این ساحت، تضادی مرآتی است که ضدین، اساساً نه دو چیز متخالف و متقابل، بلکه حقیقتاً وجودی واحدند که از یک رو به اعتبار خفا و پوشیدگی، حق و از رویی دیگر، به اعتبار ظهور و آشکاری، خلق است که زیبایی‌ها و کمالات او را آینه‌وار منعکس می‌سازد.

- در ساحت دوم، سخن از تضاد/تخالف میان مظاهر و جلوه‌های حق/ماسوی الله/مخلوقات است که سنخیتی متفاوت با تضاد در ساحت نخست دارد. در این قلمرو، تضاد سراسر پهنه آفرینش-عالم غیب و مجردات و عالم شهادت و ماده-را درنور دیده و در همه مراتب هستی، ماسوای مرتبه ذات، جریان و سریان دارد. این گونه از تضاد، نه از جنس تضاد دیالکتیکی افلاطونی/هگلی بوده و با مؤلفه‌های آن همخوانی دارد و نه با تضادی که حکما و منطقیون در بحث از اقسام تقابل مطرح کرده و به معنای امتناع اجتماع دو طرف تضاد در وجود است، سنخیت می‌یابد. این قسم از تضاد که به دلالت مولانا می‌توان آن را تضاد تکمیلی نامید، نوعی ناسازگاری است که شروط منطقی امتناع اجتماع ضدین در آن مطرح نیست؛ و برخلاف تضاد منطقی، نه ناسازگاری در وجود، بلکه ناسازگاری بعد از موجود بودن است.

- تضاد تکمیلی، که به اعتبار مهم‌ترین ویژگی‌اش به این نام خوانده شده، می‌تواند ناظر به وجود قوا، حالات، روحیات و ابعاد به ظاهر متقابل و متخالف در درون انسان-

همچون غم و شادی، عقل و شهوت، روح و جسم و طبایع مختلف- بوده و یا از وجود موجودات و پدیده‌های یکدست سازگاری سخن گوید که نه در خود، بلکه با پدیده‌های دیگر در عالم همچون شب و روز، گرما و سرما، زن و مرد، تقابل و ناسازگاری دارند. این سنخ از ناسازگاری و تضاد، حذف و معدوم شدن پدیده‌های متضاد را در پی نداشته، بلکه با سازش و همسویی میان آن‌ها، انسجام، قوام و حرکت رو به رشد نظام هستی را رقم می‌زند.

- گرچه عرصه ظهور عینی و ملموس این نوع از تضاد عالم ناسوت است، این تضاد آشکار، ریشه در تضادی پنهان دارد که فراز و فرود وقایع عالم ناسوت را کارگردانی می‌کند. مولانا با الهام از آیات قرآنی، از دنیای غیب (الحاقه: ۳۹) و عالم امر (اعراف: ۵۴) سخن می‌گوید که کارگردان و پرورش‌دهنده عالم خلق است. بر این مبنا، اختلاف‌ها، تضادها و برخوردهای تکوینی و تشریعی بین پدیده‌ها در عالم خلق و جهان ماده، همچون همسویی‌ها و موافقت‌ها، ریشه در تزام و تضادی دارد که در عالم امر و جهان غیب، برقرار بوده و البته تخاصم و تضادی ممدوح در جهت برقراری نظام احسن تلقی می‌شود.

- تضاد تکمیلی دارای کارکردها و ویژگی‌هایی همچون قوام‌بخش بودن، معرفت‌بخش بودن، زمینه‌ساز بودن، مندرج بودن و تنوع‌بخش بودن و... است.

پی‌نوشت

* در ارتباط با موضوع تضاد در مثنوی، نک: حصارکی و گذشتی، ۱۳۹۰؛ بصیری، ۱۳۸۶؛ دهباشی، ۱۳۷۸؛ واعظ و مستعلی پارسا، ۱۳۹۰.

منابع

- قرآن کریم.

- استیس، والترترنس (۱۳۵۱)، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات سروش.
- بصیری، محمدصادق (۱۳۸۶)، «حکمت اضداد در مثنوی»، فرهنگ، شماره ۶۳-۶۴، ۱۰۳-۱۳۹.
- پادشاه، محمد (۱۳۶۳)، فرهنگ جامع فارسی (آندراج)، تهران: انتشارات کتابفروشی خیام.

- حصارکی، محمدرضا و گذشتی، محمدعلی (۱۳۹۰)، «بازتاب تضاد در مثنوی»، فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی، سال سوم، شماره ۶، ۱۲۵-۱۰۳.
- خوانساری، محمد (۱۳۷۶)، فرهنگ اصطلاحات منطقی به انضمام واژه‌نامه فرانسه و انگلیسی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دهباشی، مهدی (۱۳۷۸)، «تحلیلی از مبانی نظریه تقابل در هستی در مثنوی مولانا»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه اصفهان)، شماره ۱۶، ۳۶-۱۱.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۰)، لغت‌نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سجادی، جعفر (۱۳۴۱)، فرهنگ علوم عقلی، تهران: انتشارات کتابخانه ابن‌سینا.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۵۵)، اساس الاقتباس، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران: بی‌نا.
- گورویچ، ژرژ (۱۳۵۱)، دیالکتیک یا سیر جدالی و جامعه‌شناسی، ترجمه حسن حبیبی، تهران: مرکز بررسی‌های اسلامی.
- عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۶۵)، عرفان مولوی، ترجمه احمد میر علایی و احمد محمدی، مؤسسه کتاب‌های حبیبی.
- عمید، حسن (۱۳۷۲)، فرهنگ عمید، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- لاوین، ت. ز. (۱۳۸۴)، از سقراط تا سارتر، ترجمه پرویز بابایی، تهران: نگاه.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۰)، هگل و فلسفه او، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۲)، مثنوی معنوی، بر اساس نسخه نیکلسون، تهران: نشر قطره.
- _____ (۱۳۸۹)، فیه مافیه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات نگاه.
- مینوچهر، گوهرتاج (۱۳۸۲)، «تضاد» در دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- واعظ، بتول و مستعلی پارسا، غلامرضا (۱۳۹۰)، «تضاد در عین وحدت (پارادوکس) در مثنوی و غزلیات شمس»، کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی، شماره ۲۳، ۲۱-۱۹۵.