

پویایی و ایستایی نظام هستی از دیدگاه مولوی بلخی

دکتر قاسم صحرائی¹

دکتر علی فتح الهی²

چکیده

مبحث حرکت و تغییر در اجزای عالم از دیرباز مورد توجه عموم حکما به ویژه حکمای مسلمان قرار گرفته است. در اندیشه مولانا، تمام اجزای عالم در حرکت و تکاپوی مستمر است و این حرکت هم در ظواهر پدیده‌ها و هم در باطن هستی سریان دارد. پدیده‌های عالم، حیات و شعور دارند و حرکت آنها نشانه زندگی و شعور و ادراک آنهاست. به نظر مولانا باطن هیچ پدیده‌ای ساکن نیست، سکون و رکودی که در ظاهر پدیده‌ها مشاهده می‌شود، تصویری بیش نیست. تنها مستان حق مانند انبیای الهی، توان ادراک حرکت هوشمند اجزای هستی را دارند. مولانا سبب جنبش و تسبیح هستی را به اجرای هدفمند اوامر الهی ربط می‌دهد. چنان که عنصر باد هوشمندانه تحت فرمان سلیمان، و کوه و سنگ هم‌آواز داوود می‌شود. به زعم مولانا تمام حرکات این عالم از حقیقتی پایدار و مافوق حرکت و سکون موسوم به «بحر، خلوتگاه حق، جهان صلح یکرنگ و...» نشأت گرفته است. همه پدیده‌های بی‌قرار و در حرکت تنها با رسیدن به خلوتگاه حق، آرام می‌گیرند.

کلیدواژه: پویایی، ایستایی، حرکت، سکون، تحول و مولوی.

ghasem.sahrai@yahoo.com

ali.fathollahi@yahoo.com

تاریخ پذیرش

93/7/18

1 - دانشیار دانشگاه لرستان.

2 - دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم آباد.

تاریخ دریافت

92/12/25

مقدمه

برهان حرکت و پویایی اجزای هستی از استدلال های اثبات وجود خداوند است. موضوع حرکت و تحول در اجزای جهان هستی، از مسائل مهمی است که همواره مورد توجه عموم حکما و اندیشمندان جهان قرار گرفته است. چنانکه نمی توان برای آغاز این توجه بشر تاریخ معینی را در نظر گرفت و همین قدر می توان گفت که این موضوع سابقه ای بسیار کهن دارد. در اعصار مختلف، بحث حرکت و تحول، ذهن کنجکاو انسان ها را به خود مشغول داشته، هر کس بنا به سطح درک و فهم خود به تحلیل و بیان آن پرداخته است. در میان اندیشمندان و متفکران اسلامی نیز بحث حرکت مورد توجه و دقت نظر بوده است و حکما و فلاسفه و عالمان بسیاری در این زمینه آثار ارزشمندی از خود به یادگار گذاشته اند.

بحث حرکت، اساساً مبحثی مهم در فلسفه و عرفان است. فیلسوفان، حرکت را به «بیرون آمدن تدریجی اشیاء از قوه به فعل» تعریف کرده اند. (طباطبایی، 1373: 275؛ ملکشاهی، 1363: 25-26) ارسطو در تعریف حرکت گفته است: «حرکت کمال است برای آنچه بالقوه است از جهت این که بالقوه است.» (ملکشاهی، 1363: 58) ابن سینا با افزودن کلمه «اول» بر تعریف ارسطو در تعریف آن گفته است: «حرکت، کمال اول است برای آنچه بالقوه است از جهت این که بالقوه است.» (همان: 63) فلاسفه همچنین برای حرکت شرایط و ارکانی همچون: محرک، موضوع، مبدأ، منتها، زمان و مسافت یا مقوله قائل شده اند. (ر.ک. طباطبایی، 1373: 280؛ ملکشاهی، 1363: 216) در میان عرفا نیز حرکت به معنی تجلی شهودی، تقلب آنی جواهر و سیر رجوعی به جانب حق تعالی بیان شده است. (ر.ک. ملکشاهی، 1363: 141-98) حکما معمولاً سکون را نیز به «امر عدمی» تعبیر کرده و گفته اند: «هو عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركاً». اگر چیزی امکان و شأنیت یک حرکتی را دارد، عدم آن حرکت را سکون می گویند. (مطهری، 1375: 68/4؛ نیز ر.ک. ملکشاهی، 1363: 331)

پیشینه حرکت و سکون در سایر فرهنگ ها

حرکت در لغت به معنی «جنبش» و ضد سکون است. حقیقت حرکت عبارت است از حدوث تدریجی و خروج از قوه به فعل. سکون نیز به معنی آرمیدن و در حقیقت عدم

حرکت چیزی است که شأنیت حرکت دارد. (دهخدا، 1379: 7784/6) بررسی تاریخی نشان می‌دهد که حکما از دیرباز به مسأله حرکت توجه نموده و درباره وجود حرکت یا عدم آن عقاید گوناگونی بیان داشته‌اند. گروهی حرکت را اصل اشیاء تصور کرده و در بیان جریان عمومی عالم و تغییر دائمی برآنند که جهان هر لحظه در تغییر و هر آن متجدد و بی‌قرار است. جمعی دیگر، ثبات و سکون را وصف ذاتی تعینات و صفت اصلی ممکنات پنداشته و در نتیجه هر نوع دگرگونی و تبدل را از جهان نفی کرده‌اند و عده دیگر با پیمودن طریق اعتدال و برحذر ماندن از افراط و تفریط، فی‌الجمله به وجود حرکت و سکون و تحقق آن اعتراف نموده‌اند. (ر.ک. ملکشاهی، 1363: 150)

هراکلیتوس (Heraclitus) (حدود 500 ق.م.) نخستین حکیمی که به جریان عمومی و سریان وجود عقیده داشت. او چنان در عالم حرکت و تغییر مستغرق شد که بی‌قراری و عدم ثبات را اصل هر چیز می‌دانست و هرگونه وجود پا بر جا را در جهان انکار می‌کرد. هراکلیتوس بر ناپایداری امور اصرار داشت چندان که در مقام بیان حقایق اشیاء دومین اصل فلسفی خود را سریان عمومی و جریان دائمی وجود معرفی کرده است. او معتقد بود که اصل اول یعنی آتش مظهر کامل این تبدل ذاتی و بی‌قراری همیشگی است. هراکلیتوس جهان را به رودخانه‌ای روان تشبیه می‌نمود که نمی‌توان دو بار در یک نهر آن قدم گذاشت. (ر.ک. همان: 150-151؛ فروغی، 1361: 6/1؛ جعفری، بی‌تا: 353/13؛ شریف، 1362: 109-110)

ذیمقراطیس (Democritus) (5 ق.م.) پدر نظریه «اتمیسیم» برای حرکت واقعیت قائل است، اما مطلق تغییر را، از سطح اشیاء بیرون نمی‌داند. وی می‌گوید: اصل و اساس جهان، یک سلسله جواهر جسمانی و ذرات خیلی کوچک غیر قابل احساس است که چشم نمی‌تواند آنها را ببیند. این‌ها ذراتی شکست‌ناپذیر و تغییرناپذیراند که به دلیل همین شکست‌ناپذیری اصطلاح «اتم» (جزء لایتجزی) را در مورد آنها به کار برده است. او می‌گفت تمام تغییرات و تبدیلاتی که در جهان می‌بینید جوهری نیست، یعنی به اساس اشیاء کاری ندارد، بلکه به ظواهر اشیاء مربوط است. بنابراین حرکت یا تغییر، یک امر سطحی است که در ماهیت و واقعیت اشیاء تأثیری ندارد. چون واقعیت را همان ذرات اتمی با ماهیت تغییرناپذیر تشکیل می‌دهد، لذا تنها شکل ظاهری اشیاء است که تغییر می‌کند،

و این شکل ظاهری، واقعیتی ماورای واقعیت اتم‌ها ایجاد نمی‌کند و قهراً ماهیت جدیدی پدید نمی‌آورد. (ر.ک. مطهری، 1378: 168-169؛ شریف، 1362: 123-121)

افلاطون (Plato)، فیلسوف بزرگ یونانی، (347-427 ق.م.) قرار و ثبات واقعیات و عالم مُثُل را از پارمنیدس گرفته، اما عقیده او درباره جهان محسوس تابع رأی هراکلیتوس است. به عقیده او در جهان محسوس هیچ چیز برقرار و پابرجا نیست؛ بلکه همیشه در حال جریان و سریان است. بنابراین، عالم مُثُل افلاطون مانند جهان‌شناسی پارمنیدس ثابت و بی‌تغییر و جهان محسوس او همچون رأی هراکلیتوس بی‌قرار و ناپایدار است. (ر.ک. ملکشاهی، 1363: 165؛ خراسانی، 1385: 570-576؛ شریف، 1362: 130)

پس قبل از ارسطو (322-384 ق.م.) دو مکتب کاملاً متضاد درباره حرکت وجود داشته است. آراء ارسطو پس از او بر افکار غربیان و شرقیان حکومت مطلق یافت و حتی حکیمان مسلمان در تفسیر حرکت عموماً از وی پیروی می‌کردند. هسته اساسی در فلسفه طبیعت ارسطو مفهوم جنبش، تغییر و حرکت است. به نظر وی مشاهده و ادراک حسی، نشان می‌دهد که اشیاء پیوسته در دگرگونی‌اند. (ر.ک. خراسانی، 1375: 584-586) او با طرح تفاوت میان «تغییر» و «حرکت» از دو نوع تحول سخن گفت: یکی تغییرهای تدریجی به نام «حرکت» و دیگری تغییرهای دفعی به نام «کون و فساد» (یعنی حادث و فانی شدنی که در فاصله این حدوث‌ها و فناها ثبات برقرار است). او می‌گفت تغییرهای تدریجی یا حرکت در سطح اشیاء است، در کمیت و کیفیت اشیاء، در نقل و انتقال‌های اشیاء، در وضع اشیاء و بالاخره در ظواهر اشیاء است که همه این‌ها مقولات عرضی‌اند. حال آنکه در عمق وجود اشیاء حرکت نیست، ولی تغییر هست. او این تغییر را «کون و فساد» نامید. وی هر جسم را مرکب از ماده و صورت می‌دانست و می‌گفت ماده حادث شونده و فانی شونده نیست، اما صورت حادث و فانی می‌شود. صورت، ماورای شکل ظاهری و جزء ماهیت اشیاء است، بلکه اساسی‌ترین جزء واقعیت شیء است. واقعیت اشیاء به «صورت» آنها بستگی دارد، نه به ماده آنها. صورت‌ها در معرض حدوث و فنا و کون و فسادند و به این ترتیب واقعیت اشیاء دگرگون می‌شود، ماهیت‌ها فانی می‌شود و ماهیت‌های دیگری حادث می‌گردد. (ر.ک. مطهری، 1378: 170؛ ملکشاهی، 1363: 168-169؛ خراسانی، 1375: 584-585)

بودا (Buddha) حکیم مشهور هندی سده ششم قبل از میلاد، زندگی دنیایی و وجود خاکی را پر از درد و رنج بی پایان می دانست و معتقد بود که علل آن درد و رنج در طبیعت حیات آدمی است که چون هر چیز دیگر فانی و گذراست. بودا به هیچ گونه حقیقت وجودی دائم، که در زیر ظاهر متحول و متغیر عالم محسوس، ثابت و پایرجا باشد قائل نبود و می گفت تنها راه رهایی از زایشها و مرگهای پی در پی، رسیدن به نیروانا (Nirvana) است. نیروانا صرفاً خاموش شدن نیست، بلکه حالتی است متضمن کمال و فرخندگی؛ نوعی وجود خالی از انانیت و سرشار از آرامش و سرور است. (ر.ک. قدیر، 1362: 43-42)

در بین فلاسفه مسلمان، فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق و میرداماد در زمره فیلسوفانی هستند که حرکت را تنها در چند مقوله کم، کیف، این و وضع پذیرفته اند. (ر.ک. قربانی، 1385: 72) از نظر ملاصدرا حرکت عبارت از خروج شیء از قوه به فعل است به دوگونه عرضی و جوهری که نیاز به قابل و فاعل دارد. (ر.ک. ملکشاهی، 1363: 6) حرکت جوهری در واقع نو شدن دمامد وجود جوهر است. (ر.ک. مطهری، بی تا: 342/2) وی با نظریه حرکت جوهری ثابت کرده است که سکون مطلق در هیچ یک از جواهر مادی مصداق ندارد؛ زیرا جواهر مادی دارای وجود سیال متغیر و متحرکند. همچنین در هیچ یک از اعراض نیز که اساساً تابع موضوعات جوهری خود هستند و به تبع آن در حرکتند، سکون معنی ندارند. البته در جهان مادی نوعی سکون نسبی در موجودات هست که تنها در قیاس با حرکات ثانویه موجودات، یعنی حرکاتی که در مقولات عرضی چهارگانه، کم و کیف و این و وضع واقع می شود، معنی دارد. (ر.ک. طباطبایی، 1373: 296)

حرکت و سکون عالم از دیدگاه عرفای مسلمان

مفهوم حرکت و پویایی هستی در عرفان متضمن نوعی کمال و از موضوعاتی است که مورد توجه همه عارفان مسلمان قرار گرفته است. از دیدگاه عرفا حرکت به اعتبار تنزل و ترقی مدارج وجود به سه معنی تجلی وجودی، تقلب آنی جواهر و تجدد ماهیات آمده است.

1) تجلی وجودی در قوس نزول: حرکت از مفام وحدت و پدید آمدن حق به صور ممکنات و ظهور در مجالی وجود است. عرفا سبب این پویایی و حرکت از اطلاق به سوی مقید را محبت و عشق به ذات می دانند.

2) تقلب آنی جواهر و تجدد مظاهر وجود: همگی عرفا از دیر باز به نوع حرکت معتقد بوده اند و در متون عرفانی از آن با عنوان: حشر نوین، مرگ و رجعت، خلق جدید، شأن جدید، دگرگونی ذوات، حرکت جوهری و ... یاد می کنند.

3) سیر کشفی از باطل به سوی حق: حرکت سالک و عمل به اوامر و اجتناب از نواهی در چارچوب شریعت و طریقت برای نیل به کشف و شهود حقایق. (ر.ک. همان، 101 به بعد)

جمهور عرفای مسلمان در اثبات پویایی و حرکت در اجزای عالم به آیات شریفه قرآنی (الرحمن/9؛ ق/15 و نمل/88) استناد جسته اند. ابن عربی در تفسیر آیه: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن/29) می گوید: «بإفاضه ما يناسب كل استعداد و يستحقه فله كل وقت في كل خلق شأن بإفاضه ما يستحقه و يستأهله باستعداده» (ابن عربی، 1422: 304/2) علامه طباطبایی وجه نکره بودن «شأن» را القای اختلاف و تفرق و منظور از «یوم» نیز احاطه خدای تعالی در مقام فعل و تدبیر اشیاء است. پس هیچ یک از کارهای او تکراری نیست، و هیچ شأنی از شؤون او از هر جهت مانند شأن دیگرش نیست. (ر.ک. طباطبایی، 1374: 171/19)

عارفان مسلمان بر اساس آیه قرآنی: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» (نمل/88) از دیر باز به موضوع حرکت و تحول در عالم توجه داشتند. آنان تحول و دگرگونی های مداوم عالم را با تعبیری نظیر تجدد امثال، تبدل امثال و خلق جدید بیان می کردند. (ر.ک. ایزوتسو، 1374: 20-27) لاهیجی، آیه 29 سوره الرحمن را مبنا و سرّ تکرار ناپذیری تجلیات حق تعالی می داند. (ر.ک. لاهیجی، 1371: 80) خوارزمی در بیان آیه شریفه: (ق/15) بر آن است که خداوند تعالی در هر زمان هستی را با تبدیل و تقلیب، خلعت تازه ای می دهد. (ر.ک. خوارزمی، 1368: 448)

ابن عربی در بیان تعبیر «خلق جدید» در آیه شریفه: «أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق/15) می‌گوید: «إنما هم في شبهة و التباس من خلق حادث يتجدد كل وقت» (ابن عربی، 1422: 277/2) به زعم صاحب المیزان «مراد از خلق جدید، تبدیل نشئه دنیا به نشئه‌ای دیگر و دارای نظامی دیگر غیر از نظام طبیعی است که در دنیا حاکم است، برای اینکه در نشئه آخری - که همان خلق جدید است - دیگر مرگ و فنایی در کار نیست، تمامش زندگی و بقاء است.» (طباطبایی، 1374: 517/18)

صدرالدین قونوی با استناد به آیه مذکور از خلق جدید تعبیر به تجدد امثال می‌کند. وی می‌گوید: مقصودم از تجدد، تجدد و نو شدن وجود کون و خواطر و تصورات و نتایج آن‌ها در هر زمان و همین‌طور ظهور خلق جدیدی که مردم از آن پوشیده‌اند می‌باشد. چنانکه خداوند از این خبر داده و سخنش حجت است. (ر.ک. قونوی، 1375: 93)

ابن عربی در باره عدم تکرار تجلی واحد برای دوشخص یا تجلی مکرر در یک صورت از منظر ابوطالب مکی و دیگران از اهل الله می‌گوید: «إن الله سبحانه ما تجلی قط في صورة واحدة لشخصين و لا في صورة واحدة مرتين و لهذا اختلف الآثار في العالم و كنى عنها بالرضی و الغضب.» (ابن عربی، بی‌تا: 266/1) اما خود شیخ اختلاف شرائع را سبب اختلاف تجلیات می‌پندارد. (ر.ک. همان) محیی‌الدین درباره مفهوم آیه شریفه: «هُم فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» بر آن است که خداوند در هر نفس در بندگانش در خلقی جدید است. (ر.ک. همان، 356/2) وی همچنین می‌گوید: فيحدث نشأة الإنسان مع الأنفاس و لا يشعر و هو قوله تعالى وَ نُنْشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ یعنی مع الأنفاس و في كل نفس له فينا إنشاء جديد بنشأة جديدة و من لا علم له بهذا فهو في لبس من خلق جديد لأن الحس يحجبه بالصورة التي لم يحس بتغييرها مع ثبوت عين القابل للتغيير مع الأنفاس» (همان، 46/2) وی در جای دیگر درباره مرتبه انسانی می‌گوید:

أنا في خلق جديد، كل يوم في مزيد و أنا من حيث حبي، بين وجد و وجود (همان، 429/2)

فالعالم الجسماني بسماواته و أرضه متجدد بالذات، و الخلق في لبس من خلق جديد، و هذا هو الحركة في الجوهر التي ذهب إليها العرفاء الشامخون، رضوان الله عليهم. (مجموعه آثار حكيم صهبا، 235) عزیز الدین نسفی از حکمای الهی قرن هفتم هجری به وجود

حرکتی در عالم معتقد است که به ترقی و تنزل انسان‌ها منتهی می‌شود. معیار ترقی و تنزل از نظر او معیاری معرفت‌شناختی است که در چارچوب هستی‌شناسی نسفی معنا پیدا می‌کند. البته تبیین او بعدها اساس «حرکت جوهری» صدرالدین شیرازی قرار گرفت. (ر.ک. فدایی مهربانی، 1388: 151 و 147)

عارفان و حکما بر آنند که سیلان، حدوث، حرکت، فناء، دثور و زوال، ذاتی عالم خلق است. ظهور وجود و قبول تعینات در عالم خلق با آن که مظاهر دنیوی دائماً متجدّد و سیالند و هر آن صورتی افزای می‌شود و به مجرد وصول در مظهر زائل می‌شود. استاد آشتیانی بر آن است که بنا بر مشرب حکمای متأله اتباع صدر المحققین حرکت اختصاص به مقام حسیض وجود دارد و از ناحیه حرکت این انسان است که به واسطه سیلان ذات و سیر الی الله باوج وجود برسد. عرفا نیز بر این مشرب متفق‌اند، ولی نهایتاً حرکت در جوهر، تقریر مرام و دفع شبهات که پایه و اساس مسأله است، حق طلق صدر المتألهین است. (ر.ک. ابن-ترکه اصفهانی، مقدمه آشتیانی، 1360: 75-76)

حرکت و پویایی هستی از دیدگاه مولوی

با توجه به آثاری که از مولانا به دست ما رسیده است، جای تردید نیست که این اندیشمند بزرگ از زمینه‌های مختلف معارف بشری تا عصر خویش آگاهی داشته و در آراء و اندیشه‌های بزرگان دانش و معرفت به تأمل پرداخته و صدها مسأله ذهن و توجه او را به خود معطوف داشته است.

مولانا وارث، گنجینه عظیم فکری و روحانی تمدن اسلامی است. مثنوی معنوی که مهم‌ترین اثر اوست، منشور بلورین کثیرالوجوهی است که در آن اندیشه‌های حکما و بزرگان قبل از وی بازتاب یافته است. با این وجود، مثنوی مولانا با چنان گنجینه‌ای از اندیشه‌های گوناگون، نه دستگاهی فلسفی و نه دستگاهی مذهبی و نه نیز گلچینی محض از همه اندیشه‌هاست. به نظر می‌رسد مولوی به ندرت مسأله فلسفی و مذهبی را دست نخورده و بکر باقی گذارده است و اگر چه مبدع همه مسائلی که بیان کرده، نیست؛ ولی کار عمده‌اش تحلیل و تجزیه افکار و تجارب متقدمان و به دست آوردن نتایج تازه از آنهاست. (ر.ک. عبدالحکیم، 1352: 1-3)

پویایی و ایستایی نظام هستی از دیدگاه مولوی بلخی (48-23) 31

حرکت و پویایی، لازمهٔ تداوم هستی است. موضوع حرکت و تحول حاکم بر عالم از جمله مسائلی است که در آیات وحی بدان پرداخته شده است. از آنجا که سخنان مولوی ترجمان وحی است این مبحث مورد توجه و دقت نظر مولانا قرار گرفته و وی در آثار خود، به خصوص در مثنوی، در مواضع گوناگون به تحلیل آن پرداخته است. مولوی بر آن است که آفرینش در احسن تقویم خداوند آن چنان با ظرافت اجزای پویا را به هم می‌دوزد که هر کس قادر به فهم آن نیست. وی در مثنوی با اشاره به داستان قرآنی حضرت عزیر(ع) از این مبحث با عنوان «صنعت پاره‌زنی» بی‌سوزن و نخ یاد می‌کند و می‌گوید:

در نگر در صنعتِ پاره‌زنی	کاو همی دُوزد کهن بی سوزنی
ریسمان و سوزنی نی وقتِ خَرز	آنچنان دوزد که پیدا نیست دَرز
چشم بگشا، خشر را پیدا ببین	تا نماند شبّهات در یوم دین

(مولوی، 1362: 1766/3-1767)

به عقیدهٔ مولوی، ادراک پویایی اجزای هستی بحث ظریفی است که جز خواص برای دیگر افراد مکتوم و ناشناخته است.

غیب را ابری و آبی دیگر است	آسمان و آفتابی دیگر است
ناید آن آلا که بر خاصان پدید	باقیان فی لبس من خَلقِ جدید

(همان، 2035/1)

ما در این مقاله، می‌کوشیم که با تأمل در ابیات و جملاتی که در جای جای آثار مولانا آمده است، دیدگاه‌ها و آراء و اندیشه‌های وی را در موضوع حرکت و سکون در عالم بیان نماییم.

رابطهٔ سطحی‌نگری با سکون‌پنداری هستی

مولانا در مناجات خویش خداوند را بخشندهٔ همهٔ نعمت‌ها، قوت، تمکین و حتی ثبات دانسته و برای کل هستی به ویژه انسان‌ها آرزوی نجات از بی‌ثبات دارد. (ر.ک. مولوی، 1362: 1197/5)

چه ساکن می‌نماید صورت تو درون پرده بس بی‌قراری
(همان: 32/6)

علاوه بر ساختار ذهن انسان، مولوی بر آن است که در نگاه سطحی، عالم هستی جماد به نظر می‌رسد، ولی اگر حقیقت اشیاء بر آدمی آشکار گردد، این تصور نادرست سکون انگاری جمادات نیز اصلاح خواهد شد.

عالم افسرده است و نام او جماد
جامد افسرده بود، ای اوستاد
باش تا خورشید حشر آید عیان
تا ببینی جنبش جسم جهان
(همان، 109-1008/3)

مولوی سکون اشیا را توهمی بیش نمی‌داند. وی می‌گوید حتی در سکون پنداری هم کل هستی پویا گویای رجعت به سوی اویند.

جمله اجزا در تحرک در سکون
ناطقان کانا إلیه راجعون
(همان، 464/3)

ملا هادی سبزواری در شرح بیت می‌گوید: منظور از «در تحرک در سکون» آن است که اشیاء اگر از جهتی ساکن باشند از جهتی دیگر یا از جهاتی متحرکند. و حرکت، طلب و توجه به مطلوب است. مثل آن که نباتات سکون مکانی دارند، لیکن در مقدار حرکت دارند، مگر در وقت وقوف. همچنین گاهی سکون مکانی و کمی است، ولی در وضع حرکت است یا در کیفیات حرکت است. در مثل ملموسات. (ر.ک. سبزواری، 32/2: 1375)

هردرخت و هر گیاهی در چمن رقصان شده
لیک اندر چشم عامه بسته بود و برقرار
(مولوی، 300/2: 1363)

از ابیات مولانا چنین برمی‌آید که اعتقاد به سکون و ثبوت در باطن و حقیقت پدیده‌های عالم، تصور و پنداری بیش نیست و واقع امر همان حرکت و تحول و تکاپوی دائمی و عمومی است و اگر در ظاهر و صورت، سکونی هم دیده می‌شود، اصالت ندارد و در واقع، بی‌قراری و عدم سکون حاکم است. البته همین مفهوم سکون‌انگاری عالم در بیان عرفای پس از مولانا نیز آمده است. چنانکه شبستری در گلشن راز گفته است:

تو پنداری جهان خود هست دائم
به ذات خویشتن پیوسته قائم
(شبستری، 64: 1368)

پویایی و ایستایی نظام هستی از دیدگاه مولوی بلخی (48-23) 33

مولانا در تمثیلی لطیف، حس‌گرایی و غفلت انسان را از حرکت و تحول در وجود خویش این‌گونه بیان می‌دارد:
کشتی که به دریای روان می‌گذرد
می‌پندارد که نیستان می‌گذرد
ما می‌گذریم زین جهان در رحلت
می‌پنداریم که این جهان می‌گذرد
(مولوی، 1363: 89/8)

همچنین در جای دیگر به آفت دنیاگرایی اشاره کرده و می‌گوید:

تو تا بنشسته‌ای بر دار فانی
نشسته می‌روی و می‌نبینی
(همان، 65/6)

در نظر مولوی نظام عالم یک نظام بسته و ایستا نیست؛ بلکه بر عکس، نظامی پویا است که پیوسته در حال نو شدن است.
نو ز کجا می‌رسد، کهنه کجا می‌رود
عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک
گر نه و رای نظر عالم بی‌منتهاست
می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست؟
(همان، 269/1)

چرخ آن چرخ است آن مهتاب نیست
جوی آن جوی است آب آن آب نیست
(مولوی، 1362: 3328/6)

اگر چه ما ظاهر زمین را باثبات می‌پنداریم، ولی شکفتن انواع گیاهان و گل‌ها از آن، احوال پویایی و حرکت و دگرگونی باطن زمین را برملا می‌کند:
زآنکه حال این زمین باثبات
باز گوید با تو انواع نبات

(همان، 1316/4)

گر نبینی سیر آب از خاک‌ها
چیست بر وی نو به نو خاشاک‌ها
(همان، 3294/2)

حتی عمر انسان که مستمر به نظر می‌آید، در واقع همچون جوی آبی است که هر لحظه از مبدأ فیاض مطلق بر وی افزوده می‌شود و دوام آن به خاطر استمرار فیض است نه نمایانگر سکون و ثبات عمر:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما
بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد
مستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است
چون شرر کش تیز جنبانی بدست
(همان، 1146/1 و 1144)

ملا هادی سبزواری در شرح ابیات فوق می‌گوید: «یعنی عمر عالم و عالمیان به وجودات جدید و تجلیات متقنه صفات اوست و آنأ فأنأ نو می‌شود مثل آب روان در جویی که بلندی و پستی نداشته باشد ساکن می‌نماید. پس عالم متجدد الامثال است.» (سبزواری، 1375: 97/1)

در فیه ما فیه نیز مولوی در قالب تمثیلی، غفلت ما را از حرکت پدیده‌ها چنین بیان می‌کند: «غوره را بنگر که چند دوید تا به سواد انگوری رسید، همین که شیرین شد فی الحال بدان منزلت برسید. الا آن دویدن در نظر نمی‌آید و حسی نیست؛ الا چون به آن مقام برسد معلوم شود که بسیاری دویده است تا اینجا رسید. هم‌چنان که کسی در آب می‌رفت و کسی رفتن او نمی‌دید؛ چون ناگاه سر از آب بر آورد، معلوم شد که او در آب می‌رفت که اینجا رسید.» (مولوی، 1362: 222)

حرکت مستمر و سرمستی اجزای هستی

بر اساس نظریه حرکت و تجدد امثال، عالم و موجودات آن در حال دگرگونی و تحول دائمی‌اند و لحظه‌ای قرار و سکون ندارند. مولوی نیز با تأمل در آیات قرآن، به خصوص آیه (الرحمن/29) که بیانگر خلق جدید لحظه به لحظه کل جهان هستی می‌باشد. او از تجدد امثال و دگرگونی مستمر جهان می‌گوید:

پس تورا هر لحظه مرگ و رجعت است
مصطفی فرمود دنیا ساعت است
هر زمان نو می‌شود دنیا و ما
بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
(مولوی، 1362: 1144/1)

مولوی در داستان به سخن آمدن طفل در میان آتش، به عکس عالم غیب، کل عالم هستی را جهان هست‌نما و بی‌ثباتی و تغییر پذیری می‌خواند که یک لحظه هم آرام و قرار ندارد.

این جهان را چون رحم دیدم کنون
چون در این آتش دیدم این سکون

پویایی و ایستایی نظام هستی از دیدگاه مولوی بلخی (48-23) 35

اندر این آتش بدیدم عالمی
ذره ذره اندر او عیسی دمی
نک جهان نیست شکل، هست ذات
و آن جهان هست شکل، بی ثبات
(همان، 793/1-795)

به عقیده مولانا تمام عالم یکپارچه در حرکت و تکاپو است. او می گوید: «جمله عالم می دوند، الا دویدن هر یکی مناسب حال او باشد. از آن آدم نوعی دیگر و از آن نبات نوعی دیگر و از آن روح نوعی دیگر.» (مولوی، 1362: 222). به زعم مولانا تمام پدیده‌ها اعم از جماد و نبات و حیوان و انسان و روح مست تغییر و تبدیل اند و همواره در حرکت اند:
آسمانها چند گردی گردش عنصر بین
آب مست و باد مست و خاک مست و نار مست
حال صورت این چنین و حال معنی خود می رس
روح مست و عقل مست و وهم مست اسرار مست
(مولوی، 1363: 229/1)

عالم ماده چنان پیوسته در حرکت و تحول است که نمی توان نقش ثابتی برای آن تصور کرد:

متحد نقشی ندارد این سرا
تا که مثلی وانمایم من ترا
(مولوی، 1362: 423/4)
نمی بینی تغییرها و تحویل
در افلاک و زمین و اندر آثار
(مولوی، 1363: 285)

خاستگاه حرکت، حقیقتی پایدار و مافوق حرکت و سکون

آیا حرکت ها و گردیدن های این جهان هستی از خود جهان است؟ یا منشأ آن به حقیقتی مافوق این جهان مادی مستند است و اساساً مافوق حرکت و سکون باید برگردد؟ در پاسخ این پرسش باید گفت: مولانا معتقد است که تمام حرکت های این عالم مستند و متکی به وجودی ثابت و حقیقتی پایدار و خارج از این جهان مادی است. به بیان دیگر این عالم ماده که عالم بی قراری و حرکت و تغییر است، حرکت و بی قراری خود را از حقیقتی پایدار و عالمی مافوق حرکت و سکون می گیرد. (ر.ک. جعفری، بی تا: 375/13-366)

همچنان که بی قراری عاشقان
حاصل آمد از قرار دلستان

او چو گه در ناز ثابت آمده
عاشقان چون برگها لرزان شده
(مولوی، 1362: 1615/6 و 1614)

هر دمی از وی همی آید الست
جوهر و اعراض می گردند مست
(همان، 2110/1)

کین منی از وی رسد دم مرا
پس ورا بینم چو این کم شد مرا
(همان، 2197/1)

نسبت آن عالم به عالم ماده، چون نسبت موج دریا به کف است. چنانکه در فیه ما فیه می گوید: «این عالم کفی پر خاشاک است اما از گردش آن موج ها و مناسبت جوشش دریا و جنبیدن موجها آن کف خوبی می گیرد.» (مولوی، 1362: 9)

با توجه به ابیاتی که ذکر شد، چنین بر می آید که فیض وجود و تحرک موجودات عالم هر لحظه از عالمی دیگر، که همان عالم پایدار و بی منتهاست، به آنان افاضه می شود. مولانا در ابیات دیگری به آن عالم چنین اشاره می کند:

چیست نشانی آنک هست جهانی دگر
نو شدن حال ها رفتن این کهنه هاست
روز نو و شام نو باغ نو و دام نو
هر نفس اندیشه ی نو نوخوشی و نو عناست
نو ز کجا می رسد کهنه کجا می رود
گر نه و رای نظر عالم بی منتهاست
عالم چو آب جوست بسته نماند و لیک
می رود و می رسد نو نو این از کجاست
(مولوی، 1363: 269/1)

مولوی خاستگاه اساسی حرکت و پویای هستی را به خداوند نسبت می دهد.

اولم این جزر و مد از تو رسید
ور نه ساکن بود این بحر ای مجید
(مولوی، 1362: 210/6)

تمام موجودات چه ساکن به نظر آیند و چه متحرک، زبان حالشان آن است که ما به سوی خداوند در حرکتیم:

جمله اجزا در تحرک در سکون
ناطقان کانا الیه راجعون
(همان، 364/3)

مولوی برای بیان آن حقیقت پایدار و عالم مافوق حرکت و سکون که منشأ تمامی حرکات این عالم مادی است، گاهی از آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: 156) بهره

پویایی و ایستایی نظام هستی از دیدگاه مولوی بلخی (48-23) 37

می‌برد و گاهی از تعبیراتی همچون: عدم، غیب، بحر و دریا، جهان صلح یکرنگ، جهان باقی و آباد و خلوتگاه حق استفاده می‌کند. این نکته نیز گفتنی است که به عقیده مولوی این جهان مادی در حرکت مداوم خود به سوی آن حقیقت پایدار و عالم مافوق حرکت و سکون رهسپار است و فقط با رسیدن به آنجاست که قرار و آرام می‌گیرد. وی در بیان این معانی می‌گوید:

در وجود آدمی جان و روان	می‌رسد از غیب چون آب روان (همان، 2222/1)
عقل جزو از کل پذیرا نیستی چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد	گر تقاضا بر تقاضا نیستی موج آن دریا به اینجا می‌رسد (همان، 2215/1 و 2214)
یا مگر زین جنگ حقت واخرد آن جهان جز باقی و آباد نیست	در جهان صلح یکرنگت برد زانکه آن ترکیب از اضداد نیست (همان، 55 و 56/6)
علف غم به یقین عالم هستی باشد	جای آسایش ما جز که عدم نیست برو (مولوی، 1363: 98/7)
هیچ کنجی بی‌دد و بی‌دام نیست	جز به خلوتگاه حق آرام نیست (مولوی، 1362: 591/2)
هیچ کنجی نبود بی خصمی جز به کنج عدم نیاسایی	هیچ کنجی نبود بی‌ماری در عدم درگریز یک باری (مولوی، 1363: 41/8)
بر زمین پهلوت را آرام نیست بی مفرگاهی نباشد بی‌قرار	دان که در خانه لحاف و بستری است بی‌خمار اشکن نباشد این خمار (مولوی، 2046/1362: 4 و 2045)
ای سیل در این راه تو بالا و نشیب است	تلوین برود از تو چو در بحر رسیدی (مولوی، 1363: 6/6)
ذره‌ای کان محو شد در آفتاب	جنگ او بیرون شد از وصف و حساب

چون ز ذره محو شد نفس و نفس
جنگش اکنون جنگ خورشید است و بس
رفت از وی جنبش طبع و سکون
از چه از آنا الیه راجعون
(مولوی، 1362: 40-42/6)

راه‌های ادراک پویایی ناپیدای هستی از دیدگاه مولوی

بر اساس آیه شریفه: «تَسْبِيحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (الإسراء/44) هستی و آنچه در آن است به زبان حال در تسبیح حق‌اند. صاحب کشف الاسرار در تفسیر آیه می‌گوید: «لأنه بغير لسانكم و لغتكم. و قيل هذه مخاطبه للكفار لأنهم لا يستدلون و لا يعرفون، و كيف يعرف الدليل من لا يتأمله. و قيل «لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» لأنها تتكلم في بعض الحالات دون بعض.» (المیبدی، 1375: 559/5)

ابن عربی در تفسیر شریفه: «لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...» سبب عدم درک تسبیح اجزای هستی را بی‌بصیرتی و گوش ندادن به تسبیح آنان می‌داند: «لقله النظر و الفكر في ملكوت الأشياء و عدم الإصغاء إليهم و إنما يفقه.» (ابن عربی، 1422: 381/1)
به عقیده مولانا، با وجود آنکه جهان، زنده و با شعور و ادراک است، اما تنها اولیاء توان درک این نطق، شعور و زندگی آب، خاک و گل را دارند.

نطق آب و نطق خاک و نطق گل
هست محسوس حواس اهل دل
(مولوی، 1362: 3279/1)

پس زمین، خاک، آب، باد، آتش و دیگر پدیده‌های هستی فرمان حق را اطاعت می‌کنند و عاقلانه به یاری پیامبرانش می‌شتابند، حال آن که ما بی‌خبریم.

رَجَفُ كَرْدِ أُنْدَرِ هَلَاكِ هِر دَعِي
فَهْمُ كَرْدِ أَزْ حَقِّ كِهْ يَا أَرْضُ اِبْلَعِي
خَاكُ وَ آبُ وَ بَادُ وَ نَارُ بَا شَرَرِ
بِي خَبَرِ بَا مَا وَ بَا حَقِّ بَا خَبَرِ
مَا بَهْ عَكْسِ أُنْ زْ غَيْرِ حَقِّ خَبِيرِ
بِي خَبَرِ أَزْ حَقِّ وَ أَزْ چَنْدِينِ نَذِيرِ
(همان، 2369/2-2371)

پویایی و ایستایی نظام هستی از دیدگاه مولوی بلخی (23-48) 39

مولوی بر آن است که محبس نفسانیات و خودبینی از موانع فهم جنبش و تسبیح همه اجزای هستی برای آدمی است. او ما را به فنای اوصاف بشری و سلوک در راه حق فرا می‌خواند.

هیچ کس را تا نگردد او فنا
نیست ره در بارگاه کبریا
(همان، 232/6)

بنابراین، انسان‌هایی که به قول مولوی از «تسبیح ناطق» غافل باشند، و از هدایت او بی‌بهره چگونه تسبیح بی‌جان‌ها را درمی‌یابند:

چون من از تسبیح ناطق غافلم
چون بدانند سبحة صامت دلم
(همان، 1500/3)

تو نبینی لیک بهر گوششان
برگ‌ها بر شاخه‌ها هم کف زنان
تو نبینی برگ‌ها را کف زدن
گوش دل باید نه این گوش بدن
(همان، 100/3 و 99)

همین پدیده‌هایی که در نظر غافلان شعور و هوشی ندارند، در محضر حق و اولیاء و انبیای حق، سمیع و بصیر و با هوش هستند:

باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند
پیش حق آتش همیشه در قیام
با من و تو مرده با حق زنده‌اند
همچو عاشق روز و شب پیچان مدام
(همان، 839/1 و 838)

پدیده‌های ظاهراً بی‌جان در محضر اولیاء و انبیاء ناطق هستند و آگاهانه فرمان آنها را می‌پذیرند و در مقابل دشمنان ایشان هوشمندانه به ستیزه برمی‌خیزند:

هر جمادی با نبی افسانه‌گو
کعبه با حاجی گواه و نطق خو
(همان، 4289/6)

پیش تو که بس گران است و جماد
پیش تو آن سنگریزه ساکت است
پیش تو استون مسجد مرده‌ای است
جمله اجزای جهان پیش عوام
مطرب است او پیش داوود اوستاد
پیش احمد او فصیح و قانت است
پیش احمد عاشقی دل برده‌ای است
مرده و پیش خدا دانا و رام
(همان، 875-860/6)

همچنان که این جهان پیش نبی
پیش چشمش این جان پر عشق و داد
پست و بالا پیش چشمش تیز رو
با عوام این جمله بسته و مرده ای

غرق تسبیح است و پیش ما غبی
پیش چشم دیگران مرده و جماد
از کلوخ و خشت، او نکته شنو
زین عجب تر من ندیدم پرده ای

(همان، 3532-3535/4)

شایان ذکر است که مولوی با تأکید بر عنصر اساسی عرفان یعنی رازداری فهم پویای
اجزای عالم و ادراک تسبیح آنان را به این ویژگی پیوند می‌دهد.

گوش آن کس نوشد اسرار جلال
حلق بخشد خاک را لطف خدا
باز خاکی را ببخشد حلق و لب

کو چو سوسن صد زبان افتاد و لال
تا خورد آب و بروید صد گیا
تا گیاهش را خورد اندر طلب

(همان، 864/1 و 863)

دلایل مولوی بر پویایی هستی

مولوی، برای اثبات هوش و ادراک و حرکت آگاهانه جمادات دلایل لطیفی می‌آورد. او
استدلال می‌کند که برای تشخیص مجاری امر خداوند و اجرای درست فرامین او، بینش و
پویایی عناصر عالم مانند باد، آتش، آب، خاک، کوه و... ضرورتی اجتناب ناپذیر است

باد را بی چشم اگر بینش نداد
چون همی دانست مؤمن از عدو
آتش نمرود را گر چشم نیست
گر نبودی نیل را آن نور و دید
گر نه کوه و سنگ با دیدار شد
این زمین را گر نبودی چشم جان
گر نبودی چشم دل حنانه را
سنگریزه گر نبودی دیده ور

فرق چون می‌کرد اندر قوم عاد
چون همی دانست می را از کدو
با خلیش چون تجشم کرد نیست
از چه قبطی را ز سبطی می‌گزید
پس چرا داوود را او یار شد
از چه قارون را فروخورد آن چنان
چون بدیدی هجر آن فرزانه را
چون گواهی دادی اندر مشیت در

(همان، 2412-2419/4)

در ابیاتی زیر مولانا معتقد است تمام پدیده‌های عالم جاندار، زنده و ادراک و حرکت آنها
آگاهانه و هوشمندانه است. اگر چه انسان‌های بی‌بصیرت توان درک هوشمندی و زندگی

پویایی و ایستایی نظام هستی از دیدگاه مولوی بلخی (48-23) 41

آنان را نداشته باشند. همین پدیده ها در محضر اولیای حق، زندگی و شعور خود را نشان می‌دهند. باد فرمان بردار سلیمان و حامل تخت او می‌شود و قوم عاد را نابود می‌کند؛ آتش یار خلیل؛ کوه و سنگ هم آواز داود و زمین فروبلعنده قارون می‌شود؛ ستون حنانه، در فراق رسول می‌گرید و سنگریزه در مشت آن حضرت به رسالت او گواهی می‌دهد.

بحر با موسی سخندانی شود	باد حمال سلیمانی شود
نار ابراهیم را نسرين شود	ماه با احمد اشاره بین شود
استن حنانه آید در رشد	خاک قارون را چو ماری درکشد
کوه یحیی را پیامی می‌کند	سنگ بر احمد سلامی می‌کند
با شما نامحرمان ما خامشیم	ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم
محرم جان جمادان چون شوید	چون شما سوی جمادی می‌روید
غلغل اجزای عالم بشنوید	از جمادی عالم جانها روید
وسوسه تأویل ها نربایدت	فاش تسبیح جمادات آیدت

(همان، 1022/3 - 1015)

مولوی در جای دیگر تصریح می‌کند که پویایی و جنبش آگانه امواج نیل به امر خداوند راه را برای بنی‌اسرائیل و حضرت موسی (ع) گشود و فرعونیان را غرقه ساخت.

اهل موسی را ز قبطنی وا شناخت	موج دریا چون به امر حق بتاخت
با زر و تختش به قعر خود کشید	خاک قارون را چون فرمان در رسید

(همان، 864/1 و 863)

سبب و انگیزه اصلی حرکت و پویایی هستی

شیخ محمود شبستری بر آن است که این تحول و حرکت لازمه فیض و فضل ربوبی است که در آن با تبدیل آن به آن هستی آن را ایجاد و تکمیل می‌کند..

بود در شأن خود اندر تجلی	همیشه فیض و فضل حق تعالی
--------------------------	--------------------------

(شبستری، 1368: 45)

به نظر مولانا نباید تصور کرد که این حرکت و تکاپو زمان خاصی دارد؛ بلکه دائمی و همیشگی است. او می‌گوید: «در زمستان اگر درخت‌ها برگ و بر ندهند تا نپنداری که در

42 فصل نامه علمی پژوهشی « عرفانیات در ادب فارسی »

کار نیستند ایشان دائماً بر کارند، زمستان هنگام دخل است، تابستان هنگام خرج، خرج را همی نبینند دخل را ببینند». (مولوی، فیه ما فیه، 1362: 50) مولوی در مثنوی معنوی انگیزه و سبب این پویایی ذرات هستی را به کرم و لطف الهی نسبت می‌دهد.

هم از آن جا کاین تردّد دادیم بی‌تردد کن مرا هم از کرم...
جمله عالم زاخّیّار و هستِ خود می‌گریزد در سر سرمست خود
(مولوی، 1362: 211/6 و 224)

وی رایحهٔ لطف پروردگار را سبب پویایی عالم و جان گرفتن اجزای هستی و حتی جمادات می‌داند.

بوی لطف او بیابان‌ها گرفت ذره‌های ریگ هم جان‌ها گرفت
(همان، 2728/1)

مولوی اساساً رویکرد خداوند در آفرینش و انگیزه او را از خلقت به لطف و بخشش او گره می‌زند.

اصل نقدش داد و لطف و بخشش است قهر بر وی چون غباری از غش است
از برای لطف عالم را بساخت ذره‌ها را آفتاب او نواخت
(همان، 2631/2)

پس زمین و چرخ را دان هوشمند چون که کار هوشمندان می‌کنند
(همان، 3/ 4411)

این درختانند همچون خاکیان دست‌ها بر کرده‌اند از خاکدان
(همان، 2014/1)

چگونگی حرکت در وجود انسان دیدگاه مولوی

به عقیدهٔ مولوی این حرکت و جنبش هم در روبنا و ظواهر پدیده‌های هستی دیده می‌شود: «ماه و ابر و سایه هم دارد سفر» (مولوی، 1362: 259/3) و هم در زیربنا و باطن هستی سریان دارد:

جنگ فعلی هست از جنگی نهان زین تخالف آن تخالف را بدان
(مولوی، 1362: 39/6)

پویایی و ایستایی نظام هستی از دیدگاه مولوی بلخی (48-23) 43

در این میان، حرکت در وجود انسان برجستگی خاصی دارد. زیرا هدف از جنبش و حرکت همه اجزای هستی برای به کمال رسیدن انسان است. لذا انسان به عنوان «کون جامع» بیش از دیگر مظاهر آفرینش در جنبش و تکاپوست:

چون مثال ذره‌ایم اندر پی آن آفتاب رقص باشد همچو ذره روز و شب کردار ما
(مولوی، 1363: 89/1)

به زعم مولانا جسم و جان انسان، هر کدام حرکتی دارند. محرک جسم، جان است و محرک جان، جانان:

خرقه رقصان از تن است و جسم رقصانست ز جان

گردن جان را بیسته عشق جانان در رسن

(همان، 187/4)

جان چو مور و تن چو دانه گندمی می‌کشاند سو به سویش هر دمی

(مولوی، 1362: 2955/6)

علاوه بر این، جان در خارج از تن و گردش‌های جسمانی، حرکت و گردش‌های روحانی هم دارد:

چو آب و گل به آب و گل سپردی قماش روح بر گردون کشیدی

ز گردش‌های جسمانی بجستی به گردش‌های روحانی رسیدی

(همان، 31/6 و 30)

سیر بیرونی است قول و فعل ما سیر باطن هست بالای سما

سیر جسم خشک بر خشکی فتاد سیر جان پا در دل دریا نهاد

(همان، 572/1 - 570)

رابطه حرکت و حیات

به نظر مولانا، حرکت نشان زندگی است و جنبش و حرکت موزون کائنات، علاوه بر زندگی، نشانه شعور و آگاهی آنها نیز هست. پس تمام پدیده‌های عالم هم زنده‌اند و هم دارای شعور و آگاهی و به تبع آن دارای هدف و مقصد

جنبشی بینی بینی زنده است این ندانی که ز عقل آکنده است

تا که جنبش‌های موزون سرکند جنبش مس را به دانش زر کند

زآن مناسب آمدن افعال دست
فهم آید مر ترا که عقل هست
(همان، 3257/2-3255)

گر همی پرّم، همی بینم مطار
ور همی گردم همی بینم مدار
ور کشم باری بدانم تا کجا
ماهّم و خورشید پیشم پیشوا
(همان، 3809/1 و 3808)

مولوی در بیان تحرک، زندگی، شعور و هوش همه پدیده‌های جهان، اعم از جماد، نبات و حیوان حرف‌های گفتنی بسیار دارد. او «صیورت» از هیأتی به هیأت دیگر و گذر از نیستی به هستی را در مراتب جماد، نبات، حیوان و انسان، ناشی از میلی درونی و ثمره کشش خالق هستی می‌داند. (مولوی، 1362: 1/4-13) در نظر وی «همه تسبیح گویانند اگر ماهست اگر ماهی» (مولوی، 28/1363:2)

تا ظن نبری که این زمین بی‌هوش است
بیدار و دو چشم بسته چون خرگوش است
(مولوی، 1363: 43/8)

هر ذره که در هوا و در هامون است
نیکو نگرش که همچو ما مجنون است
(مولوی، 1362: 52/8)

نتیجه‌گیری

چنانکه از نظر گذشت، نظریه حرکت فیلسوفان مسلمان منحصر در عالم ماده است، حال آن که نظریه «خلق جدید» یا «تجدد امثال» در حیطه مجردات و مادیات هر دو می‌باشد. پس دیدگاه مولانا در موضوع حرکت و سکون، بیشتر رنگ و بوی عرفانی دارد. در اندیشه مولانا، تمام اجزای عالم در حرکت و تکاپوی مستمر است و این حرکت هم در روبنا و ظواهر پدیده‌های عالم و هم در زیربنا و باطن هستی سریان دارد.

(1) به نظر مولانا سکون‌ها و عدم حرکت‌هایی که در ظاهر پدیده‌های عالم مشاهده می‌شود، تصویری بیش نیست و باطن هیچ پدیده‌ای ساکن نیست و همه در تحول و تبدیل‌اند و مستمراً از فیض وجود، بهره می‌گیرند.

(2) مولانا معتقد است تمام حرکات این عالم ماده نشأت گرفته از حقیقتی پایدار و عالمی مافوق حرکت و سکون است که برای بیان آن گاهی از آیه «انالله و انا الیه

راجعون» (بقره: 156) بهره می‌برد و گاهی از تعبیراتی همچون: بحر و دریا، عدم، غیب، خلوتگاه حق، جهان باقی و آباد و جهان صلح یکرنگ استفاده می‌کند.

(3) حرکت نشان زندگی است و جنبش و حرکت موزون کائنات، علاوه بر زندگی، نشانه شعور و آگاهی آنها نیز هست. پس تمام پدیده‌های عالم هم زنده‌اند و هم دارای شعور و آگاهی و به تبع آن دارای هدف و مقصد.

(4) مولوی برای پویایی اجزای هستی و اثبات هوش، ادراک و حرکت آگاهانه جمادات استدلال لطیفی همچون لزوم تشخیص مجاری امر خداوند و اجرای درست فرامین او را بیان می‌کند.

(5) مولوی نفسانیات و اوصاف بشری را از موانع فهم و ادراک جنبش جمادات به امر خداوند و تفقه در تسبیح آنها می‌پندارد، حال آنکه انبیا و اولیای الهی با آن پدیده هم سخن و هم‌نوا هستند.

(6) پدیده‌های این عالم که بی‌قرار و در حرکت به سوی آن عالم هستند، با رسیدن به آنجا آرام می‌گیرند. چنانکه گوید: «جز به خلوتگاه حق آرام نیست».

اگرچه مولانا در اندیشه‌های خویش متأثر از آراء حکمای پیشین بوده است، ولی نمی‌توان تأثیر وی را در آراء اندیشمندان پس از او - همچون ملاصدرا - و نیز کلام سحرآمیز ایشان را در بیان آن اندیشه‌ها نادیده گرفت.

کتاب نامه

قرآن کریم.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. 1365. *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. جلد اول. چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد. 1360. *تمهید القواعد*. مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محیی الدین محمد. 1422. *تفسیر قرآن*. تحقیق سمیر مصطفی رباب. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . بی تا. *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارصادر.
- ایزوتسو، توشیهیکو. 1374. *خلق مدام در عرفان اسلامی و آیین بودائی ذن*. ترجمه شیوا (منصوره) کاویانی. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جعفری، محمد تقی. بی تا. *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی*. جلد 13 و 6. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- خراسانی، شرف الدین. 1375. «ارسطو»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد 7. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، چاپ اول. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. صص 569-607.
- _____ ، (1385) «افلاطون»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد 9. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. چاپ دوم. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی صص 562-586.
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن. 1368. *شرح فصوص الحکم*. به اهتمام نجیب مایل هروی. چاپ دوم. تهران: انتشارات مولی.
- دهخدا، علی اکبر. 1379. *لغت نامه*. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سالاری، عزیزالله. 1384. «خلق مدام در نگاه ابن عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری ملاصدرا»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، ش 16. صص 113-132.
- سبزواری، ملاهادی. 1375. *شرح مثنوی*. به کوشش مصطفی بروجری. چاپ اول. سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

پویایی و ایستایی نظام هستی از دیدگاه مولوی بلخی (48-23) 47

شبستری، شیخ محمود. 1368. *گلشن راز*. به تصحیح صمد موحد. چاپ اول. تهران: کتابخانه طهوری.

شریف، میرمحمد. 1362. «تفکر یونانی». ترجمه جلال الدین مجتبوی. *تاریخ فلسفه در اسلام*. جلد 1. به کوشش میرمحمد شریف، گردآوری و ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. صص 105-154.

شهیدی، سید جعفر. 1375 تا 1380. *شرح مثنوی*. جلد 4 تا 10. چ اول. تهران: علمی و فرهنگی.

طباطبایی، محمد حسین. 1374. *تفسیر المیزان*. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

_____ 1373. *نهایه الحکمه*. ترجمه مهدی تدین. چ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. عبدالحکیم، خلیفه. 1352. *عرفان مولوی*. ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی. تهران: مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.

فدایی مهربانی، مهدی. 1388. ریشه‌یابی مفهوم حرکت جوهری در حکمت عزیزالدین نسفی. *فصلنامه مطالعات اسلامی (فلسفه و کلام)*. سال 41. شماره پیاپی 82 بهار و تابستان. صص 147-176.

فروزانفر، بدیع الزمان. 1371. *شرح مثنوی شریف*. 3 جلد. چ پنجم. تهران: انتشارات زوار.

فروغی، محمد علی. 1361. *سیر حکمت در اروپا*. سه جلد در یک مجلد. چ سوم. تهران: صفی علیشاه.

قدیر، س. ا. 1362. «تفکر فلسفی در هند پیش از اسلام». ترجمه فتح الله مجتبائی. *تاریخ فلسفه در اسلام*. جلد 1. به کوشش میرمحمد شریف. تهیه و گردآوری ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. صص 19-62.

قربانی، قدرت الله. 1385. «مبدأ و معاد انسان در پرتو حرکت جوهری ملاصدرا». *فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم*. سال هشتم. شماره دوم. زمستان. صص 67-88.

- قمشهای، محمدرشا. 1378. *مجموعه آثار صهبای اصفهانی*. تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرچی. چاپ اول. اصفهان: نشر کانون پژوهش.
- قونوی، صدر الدین. 1375. *النفحات الالهیه*، ترجمه محمد خواجهوی، چاپ اول. تهران: انتشارات مولی.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. 1371. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح محمد برزگر خالقی و عفت کرباسی. چاپ اول. تهران: انتشارات زوار.
- مطهری، مرتضی. بی‌تا. *مجموعه آثار*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ 1378. *مقالات فلسفی*. چاپ پنجم. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ 1375. *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی (درس‌های اسفار)*، ج 4، چاپ اول. تهران: نشر حکمت.
- ملکشاهی، حسن. 1363. *حرکت و استیفای اقسام آن*. چاپ دوم، تهران: سروش.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. 1362. *فیه ما فیه*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ پنجم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- _____ 1363. *کلیات شمس (دیوان کبیر)*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. 10 جلد، چاپ اول، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- _____ 1362. *مثنوی معنوی*. تصحیح نیکلسون. 6 جلد. چاپ اول. تهران: توس.
- _____ 1372. *مجالس سبعه*. تصحیح توفیق سبحانی. چاپ دوم. تهران: کیهان.
- المیبدی، ابوالفضل رشیدالدین. 1375. *کشف الاسرار و عدّه‌الابرار*. تصحیح علی‌اصغر حکمت، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نیکلسون، رینولدالین. 1374. *شرح مثنوی معنوی مولوی*. ترجمه حسن لاهوتی. 6 جلد. چاپ اول. تهران: علمی و فرهنگی.
- همایی، جلال‌الدین. 2536. *دو رساله در فلسفه اسلامی*. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- _____ 1374. *مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید)*. 2 جلد. چاپ هشتم. تهران: نشر هما.