

پیوند اندیشه عرفانی مولانا با محیط زیست

مهدی حسن‌زاده*

سید حمیدرضا رئوف**

چکیده: چالش‌های زیست‌محیطی از جمله مباحث مهم در چند دهه اخیر است و حوزه‌های گوناگون علمی کوشیده‌اند راهکارهایی را جهت برون‌رفت از آن‌ها ارائه نمایند. با بررسی دقیق متوجه می‌شویم که در اندیشه عرفانی مولانا ظرفیت‌ها و مؤلفه‌هایی وجود دارد که می‌توانند نگرش غلط انسان‌ها را در تعامل با محیط‌زیست اصلاح و یا حداقل تعدیل نماید. اعتقاد مولانا به خالقیت و فاعلیت مطلق خداوند، وحدت وجود و تجلی خداوند در عالم به انسان می‌آموزاند که عالم از انسجام و یکپارچگی خاصی برخوردار است و احترام به موجودات عالم و رعایت حرمت آن‌ها، احترام به شئون الهی است. همچنین به خاطر سریان عشق الهی در کل عالم، سیر موجودات به سوی کمال و خالقشان است و تخریب و آزار انسان، مانع از این سیر خواهد بود. در نهایت، توجه مولانا به موضوعاتی همچون جاندار بودن عالم، تغییر و تحول دائمی موجودات و تکلم آن‌ها، غرور انسان و تسلط منفعت‌طلبانه‌اش را بر دیگر موجودات تعدیل خواهد کرد.

کلیدواژه‌ها: محیط زیست، عرفان، مولانا، وحدت وجود، تجلی، عشق

E-mail : hasanzadeh@um.ac.ir

* استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

E-mail: ha.raoof@ihss.ac.ir

** پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۱۱/۲۱

دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۲/۱۶

مقدمه

مباحث مربوط به محیط زیست (Environment) تاریخچهٔ کهنی ندارد. بروز حوادث عمدهٔ زیست‌محیطی و اعلام تهدید و انقراض بسیاری از گونه‌ها در اواسط سدهٔ بیستم آن را به صورت فراگیر مطرح ساخت (رک: بوتکین، ۱۳۸۲: ۶). موجودات زندهٔ پیرامون انسان، که همراه با ما یک شبکهٔ اکولوژیک را تشکیل می‌دهند، هریک به گونهٔ مستقیم و غیرمستقیم در زندگی انسان‌ها و در کل مجموعهٔ زیستی اثرگذارند، انسان‌ها با قدرت خلق و ابداع می‌توانند در محیط زیست تغییراتی ایجاد کنند که موجبات آسیب‌رسانی بسیاری به حوزه‌ها و نظام‌های اکوسیستمی گردد.

از عوامل اصلی چالش‌های زیست‌محیطی، برخورد غلط انسان با طبیعت است، که به نوبهٔ خود ناشی از خطای شناختی انسان است. بهترین راه اصلاح این خطای شناختی، تغییر نگاه غلط انسان دربارهٔ طبیعت و جایگاه و ارزش آن خواهد بود. عرفان از جمله راهکارها و ظرفیت‌های موجود در این زمینه است. با قبول ناکافی بودن این ظرفیت به تنهایی، عرفان در کنار دیگر رویکردها و در جهت تکمیل و ارتقای نگرش‌های زیست‌محیطی و ارائهٔ یک نگاه جامع می‌تواند سودمند باشد. براین اساس، بیان پیوند اندیشه‌های عرفانی مولانا با محیط زیست از آن رو مفید خواهد بود که می‌تواند با بازنگری و پررنگ نمودن مباحثی که به نفع حقوق آحاد گونه‌ها و کل مجموعهٔ محیط زیست است، در کنار بقیهٔ رویکردها در جهت حل چالش‌های زیست‌محیطی از طریق اصلاح نوع نگاه انسان به طبیعت مؤثر افتد. البته کشف نوع نگاه مولانا به محیط زیست، نیازمند فهم جهان‌بینی اوست، جهان‌بینی عرفانی که در آن خدامحوری پاسخگوی تمام هیجان‌ات و التهابات انسان خواهد بود.

در تحقیق پیش‌رو منظور از محیط زیست: مجموعه‌ای از تمامی عوامل زنده و غیرزنده در جهان، که در یک سوی آن عناصر و مواد بی‌جان (کلیه عناصر غیربیولوژیکی)؛ و در سوی دیگر آن، حوزهٔ ناشناخته بوم‌شناسی است (پارکر، سیل، ۱۳۸۲: ۱۸۵؛ فخرطباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۱-۱۲) و گونه‌های زیستی همچون انسان در میانهٔ این مجموعه جای می‌گیرند. اجزای این مجموعهٔ بسیار گسترده، به شکلی بسیار پیچیده و درهم تنیده، به شدت متأثر از یکدیگر می‌باشند و تک تک اجزا بر همهٔ عناصر و همچنین بر کل مجموعه تأثیرگذار می‌باشند، همچنان که مجموعه نیز بر کل اجزا اثر خواهد گذاشت (توتکین، ۱۳۸۲: ۳۹). حوزهٔ این تأثیرگذاری نیز اعم از زمینه‌های محسوس و نامحسوس

فیزیکی می‌باشد (رک: لاولاک، ۱۳۸۱: ۳۴۳-۳۴۹؛ اردکانی، ۱۳۸۰: ۳۱ و ۳۲؛ جارویس، ۱۳۸۷: ۱۷ و ۱۸). بنابراین، در مجموعه محیط زیست ارتباط عناصر با یکدیگر به‌شکلی کامل وجود دارد. در ابتدا ممکن است این تعریف جامع و مانع به‌نظر نرسد، اما با توجه به نوع رویکرد و دریچه‌ای که از آن طریق به این مسئله می‌نگریم، توجیه‌پذیر است. به‌عبارت‌دیگر، توجه دین و عرفان به عالم به عنوان ماسوی‌الله ما را در پذیرش تعریف اخیر مجاب می‌نماید (رک: ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۵-۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۲: ۹۷). البته نگاه الهیات و عرفان به محیط زیست گسترده‌تر از تعریف اخیر است. شاید بهترین واژه برای بیان محیط زیست و حوزه آن در ادبیات عرفانی واژه «ظَلَّ اللهُ» باشد. در مقایسه با محدوده محیط زیست بنابر تعریف‌های علم تجربی، واژه ظل الله حوزه بسیار گسترده‌تری را شامل خواهد شد. در تقسیم‌بندی ظل الله به عنوان مثال جبروت، ملکوت و ناسوت وجود دارد، که در مباحث محیط زیستی برخی از آن‌ها زمینه بررسی و مطالعه را دارا نمی‌باشند. برای فهم راهکاری که می‌توان از اندیشه‌های عرفانی و خدامحور مولانا برای ترسیم مدل رابطه انسان با محیط زیست بیرون کشید، نگاه مولانا به عالم را، البته با رویکردهای زیست‌محیطی، می‌توان در دو بخش عمده جهان‌بینی مولانا پیگیری نمود: عناصر اصلی جهان‌بینی مولانا؛ شاخصه‌ها و ویژگی‌های عالم هستی در جهان‌بینی او.

۱. عناصر اصلی جهان‌بینی مولانا

۱.۱. یگانگی و فاعلیت مطلق خداوند

بی‌اغراق می‌توان گفت که شاعری مولانا جز کوشش در سخن گفتن از عظمت پرورگار، بدان‌سان که خود را در جنبه‌های متفاوت زندگی آشکار می‌کند، نیست (شیمل، ۱۳۷۰: ۳۱۵). مولانا خود مثنوی را دکان وحدت حق می‌خواند:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هرچه بینی آن بُت است

(مثنوی، دفتر ۶: بیت ۱۵۲۸)

وی در باب توحید خالقیت خداوند در عالم هستی، معتقد است همه موجودات در اصل از یک

جوهر نشئت گرفته‌اند:

منبسط بودیم و یک گوهر همه
 یک گوهر بودیم هم چون آفتاب
 چون به صورت آمد آن نور سره
 کنگره ویران کنید از منجیق

بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
 بی گره بودیم و صافی همچو آب
 شد درو چون سایه های کنگره
 تا رود فرق از میان آن فریق

(مثنوی، دفتر ۱: ابیات ۹-۶۸۶)

آن جوهر واحدی که تمام هستی از آن ناشی شده، همان ذات اقدس الهی است که وجود مطلق و عین وجود است:

جنبش کفها ز دریا روز و شب
 ما چو کشتی ها به هم بر می زنیم
 کف همی بینی و دریا نی، عجب
 تیره چشمیم و در آب روشنیم
 آب تو در کشتی تن رفته به خواب
 آب را دیدی، نگر در آب آب

(مثنوی، دفتر ۳: ابیات ۷۳-۱۲۷۱)

قرار دادن محوریت خداوند در برابر محوریت انسان در کل نظام هستی، زمینه مناسبی را برای ارتقا نوع نگاه انسان به دیگر پدیده های هستی فراهم می آورد. طرح این مسئله که خالق تمام عالم یکی است و تمامی موجودات از یک وجود خلق شده اند، اندیشه های برتری جویانه و هر نوع حق نابرابری انگاری را در میان موجودات از میان خواهد برد. خدامحوری انسان را از تمامی امور فردمحور و منفعت محور صرف باز خواهد داشت، رویکردهایی که در آن ها انسان به عنوان مرکز عالم حق هر نوع برداشت یا تعاملی را با طبیعت و موجودات دیگر دارا می باشد. درحقیقت، رویکردهای انسان محور است که بیشترین آسیب را به محیط زیست وارد آورده، و همواره کوشش شده تا اندیشه های مبتنی بر آن اصلاح و مواجعات ناشی از آن در تعامل با طبیعت از میان برود.

همچنان که خداوند صاحب و معطی وجود به عالم است، او نیز همه کاره عالم بوده و امور آن را به دست گرفته است. در جهان بینی مولانا، دم زدن از هستی و بودن در برابر خداوندی که وجود مطلق و هستی بخش تمام هست ها می باشد، ادعایی باطل است؛ زیرا تمام هستی و وجود ما از اوست: «چون همه چیزها را علی العموم او آفرید، لاشک همه کاسه ها بر سر آب قدرت و مشیت اوست» (مولوی، ۱۳۸۸، فصل ۴۰: ۱۴۳).

فاعل مطلق یقین بی صورت است صورت اندر دست او چون آلت است
 که گه آن بی صورت از کتم عدم مر صور را رو نماید از کرم
 تا مدد گیرد از او هر صورتی از کمال و از جمال و قدرتی
 (مثنوی، دفتر ۶: ایات ۴۴-۳۷۴۲)

به همین دلیل مولانا معتقد است که در تمام هستی آنچه اتفاق می افتد، فاعل حقیقی آن خداوند است و اسباب ظاهری صرفاً حجاب‌هایی هستند که در برابر دیدگان غیر اهل حق و نظر قرار دارد. در نتیجه، او عالم را اسباب و خداوند را مسبب الاسباب معرفی می کند. هر چند در مثنوی ابیاتی را می توان پیدا نمود که بر نفی و مذمت اسباب دلالت دارد (رک: مثنوی، دفتر ۳: ایات ۲۵۲۰ و ۲۵۱۷ و ۲۵۲۵)، در یک نگاه کلی، او منکر علل مادی و جریان طبیعی امور نیست. او به سیر طبیعی امور اعتراف می کند و قوانین حاکم بر جهان را به رسمیت می شناسد؛ با این حال، او این موارد را علل و اسباب ظاهری می داند. به اعتقاد مولانا، اصالت با علل و اسباب ناپیدایی است که در مرتبه‌ای بالاتر و نیرومندتر از جهان‌اند. همین که علل و اسباب حقیقی به جنبش درآیند، علل و اسباب ظاهری از اثر می افتند:

سنگ بر آهن زنی بیرون جهد هم به امر حق قدم بیرون نهد
 آهن و سنگ ستم بر هم مزن کین دو می زاینند همچون مرد و زن
 سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک تو به بالاتر نگر ای مرد نیک
 کین سبب را آن سبب آورد پیش بی سبب کی شد سبب هرگز زخویش؟
 (مولوی، دفتر ۱: ایات ۴۳-۸۴۰)

این سبب همچون طیب است و علیل این سبب همچون چراغ است و فتیل
 (مولوی، دفتر ۱: بیت ۱۸۴۵)

مولانا سبب‌ها را حجاب‌هایی معرفی می کند که مسبب الاسباب را پنهان ساخته‌اند. خداوند همه چیز را بی واسطه می آفریند، اما روی هر آفریده خویش روپوشی می نهد که به شکل علل ثانوی جلوه کند. برای رؤیت علل واقعی دیدی فراتر از دید ظاهری نیاز است. انسان با کنار زدن پرده

غفلت و حجاب از دیدگان خود به درکی می‌رسد که خداوند در پس حجاب علل ظاهری قرار داده است. نائل شدن به این مرحله، رسیدن به مقصود حقیقی پروردگار است:

مردم را نظر به اسباب است و کارها را از آن اسباب می‌دانند. اما پیش اولیاء کشف شده است که اسباب پرده‌ای بیش نیست، تا مسبب را ببینند و بدانند (مولوی، ۱۳۸۸، فصل: ۶۳).

این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست	که نه هر دیدار صنّعتش را سزاست
دیده‌ای باید سبب سوراخ کن	تا حُجُب را برگند از بیخ و بن
(مولوی، دفتر ۵: آیات ۲-۱۵۵۱)	
تو ز طفلی چون سبب‌ها دیده‌ای	در سبب از جهل برچسبیده‌ای
با سبب‌ها از مسبب غافل	سوی این روپوش‌ها زان مایلی
	(مولوی، دفتر ۳: آیات ۴-۳۱۵۳)

علت تأکید و توجهی که مولانا در آثار خود بر نظریه «فاعلیت مطلق خداوند در عالم» دارد، مسئله «خلق اعمال» است. براین اساس، انسان هر زمان بخواهد فعلی را انجام دهد، درباره آن می‌اندیشد تا خود را راضی به انجام فعل کند. این مرحله که فعل صورت خارجی نیافته، اما مورد رضا و تصمیم فاعل است، مرحله کسب و اختیار است، اما اجزای آن فعل منسوب به خداوند است و آدم در مرحله اجرای فعل مانند کمانی است که خداوند تیر را از طریق آن می‌اندازد. پس آدمی در مرحله قبول انجام فعل و کسب آن مختار است، اما در مرحله عمل، وسیله انجام و تحقق فعل است. تلاش مولانا در تبیین این مطلب به واسطه طرح فاعلیت مطلق خداوند در عالم است. البته همچنان که در نظریه کسب و خلق افعال مطرح است، مولانا نیز بر وجود اختیار انسانی تأکید فراوان کرده است:

آدمی در دست قبضه قدرت حق همچون کمان است و حق تعالی او را در کارها مستعمل می‌کند و فاعل در حقیقت حق است نه کمان. کمان آلت است و واسطه است، لیکن بی‌خبر است و غافل از حق جهت قوام دنیا. زهی عظیم کمانی که آگه شود که من در دست کیستم (مولوی، ۱۳۸۸، فصل ۵۳: ۱۹۰)؛

گر بپرانیم تیر آن کی ز ماست ما کمان و تیراندازش خداست
این نه جبر این معنی جباری است ذکر جباری برای زاری است
(مثنوی، دفتر ۱: ابیات ۱۷-۱۶)

کرد ما و کرد حق هر دو بین کرد ما را هست دان پیداست این پس
گر نباشد فعل خلق اندر میان پس مگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق افعال ما را موجد است فعل ما آثار خلق ایزد است
(مثنوی، دفتر ۱: ابیات ۸۲-۸۰)

مهم‌ترین نکته در نظریه «خلق اعمال» ایجاد موازنه‌ای میان توانایی و اختیار انسان از یک‌سو، و مشیت و قدرت خداوند از سوی دیگر می‌باشد. این اندیشه کلامی در نگاه مولانا، انسان را از افراط در اتکا عمل بر نفس خود باز می‌دارد (رک، مولوی، ۱۳۸۸، فصل ۱: ۴-۵). این امر سبب خواهد شد تا انسان در مبادی عمل خود به مقولاتی فراتر از خواست‌ها و تمنیات نفسانی خویش توجه نماید و در نتیجه، در تعاملات خود (به‌طور خاص با طبیعت و عالم) ملاحظاتی همچون خواست، اراده و مشیت خداوند را نیز مدنظر قرار دهد. این امر سبب تعدیل واکنش‌های سودجویانه و منفعت‌محوری خواهد شد که انسان در روند آن‌ها به محوریت صرف انسان و تأمین نیازهای او نظر دارد. به‌نظر می‌رسد که تلاش و کوشش مولانا در بیان این نظریه (خلق اعمال)، در جهت تحکیم اندیشه خدامحوری در شئون مختلف زندگی انسانی است.

۲. ۱. وحدت وجود

در بیان مولانا، وحدت تعبیر دیگری از همان توحید صوفیانه و به‌معنای اقرار به یگانگی وجود مطلق خداوند در تمامی عالم ممکنات می‌باشد (چیتیک، ۱۳۸۶: ۲۸۰).

از منظر مولانا، وحدت وجود اثبات وجود و کثرت موجود است (مولوی، ۱۳۸۱، غزل ۳۴۱، ب ۵؛ غزل ۲۳، ب ۵). از یک سو، بنا به تجلی، موجودات مظاهر خداوند محسوب می‌شوند؛ و از سوی دیگر مانند او نیستند. از آنجا که خداوند تنها موجود حقیقی است، او به طور مطلق غیر از هر کائن حادثی می‌باشد و تمام کائنات فی‌نفسه و در برابر حقیقت مطلق خداوند، غیر حقیقی و لاشیء هستند. به علاوه، همه مخلوقات بی‌تردید برخوردار از واقعیت‌اند، اما باز با این تبصره که آن واقعیت در نهایت و قطعاً از آن خداوند است (چیتیک، ۱۳۹۰: ۳۹). می‌توان گفت رویکرد مولانا به مسئله وحدت وجود در دو بخش خلاصه می‌شود: اثبات ذات احدیت خداوند و نفی هرگونه وجود مستقل غیر از او، و وجود بخشیدن به عالم هستی از سوی حق که به صورت‌های گوناگون در عالم کائنات ظهور و موجودیت یافته‌اند. به همین دلیل مولانا در جایی برای اثبات یگانگی و وحدانیت مطلق خداوند در وجود، تمام کائنات را معدوم می‌داند، و این حقیقت را همان توحید و نفی شرک از ذات الهی معرفی می‌کند. همچنین برای تبیین مقصود خویش از ارتباط خالق با هستی از موجودیت داشتن آنان سخن می‌گوید، و وجود کثرت را خاص طبیعت می‌داند؛ زیرا عالم حق و حقیقت منزله از چنین اموری می‌باشد:

ما که باشیم ای تو ما را جانِ جان	تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما	تو وجود مطلق فانی نما
(مثنوی، دفتر ۱: ابیات ۲-۶۰۱)	
دیده‌ای کاندر نُعاسی شد پدید	کی تواند جز خیال و نیست دید
لاجرم سرگشته گشتیم از ضلال	چون حقیقت شد نهران، پیدا خیال
این عدم را چون نشاند اندر نظر	چون نهران کرد این حقیقت را بصر؟
(مثنوی، دفتر ۵: ابیات ۳۵-۱۰۳۳)	

مولانا در تبیین غیریت میان خدا و مخلوقات، تمایزی را میان صورت و معنا می‌نهد. صورت ظاهر بیرونی شیء است و معنا واقعیت درونی و نادیده آن. در نهایت معنا آن چیزی است که بر خود خدا معلوم است و از آنجا که خداوند فراتر از هر نوع کثرت است، در تحلیل نهایی، معنای همه چیز خداست. باطن عالم خداست و صورت آن، چیزی است که ظاهرینان می‌بینند.

پیامبر فرمود: اینک صورت آسمان و زمین، به واسطه این صورت [انسان] منفعت می‌گیرد از آن معنی کل ... همچنان که از قالب مدد می‌گیرد از معنی آدمی، از معنی عالم مدد می‌گیرد به واسطه صورت عالم (مولوی، ۱۳۸۸، فصل ۱۰: ۳۶).

صورت و معنا پیوند ناگسستنی با یکدیگر دارند. صورت از معنا اشتقاق یافته و معنا خود را به هیأت صورت جلوه‌گر می‌سازد. این دو جنبه ظاهر و باطن، واقعیت واحدی‌اند و هریک در جای خود مهم تلقی می‌شوند (چیتیک، ۱۳۸۲: ۲۱).

صورت نیز اعتباری عظیم دارد. چه جای اعتبار، خود مُشارک (شریک) است با مغز. همچنان که کار بی‌مغز بر نمی‌آید، بی‌پوست نیز بر نمی‌آید. چنانکه دانه را اگر بی‌پوست در زمین کاری، بر نیاید. ... اما اصل معنا است (مولوی، ۱۳۸۸، فصل ۵: ۱۷)؛

اینکه می‌گویی صورت فرع معنا است و صورت رعیت است و دل پادشاه، آخر این اسماء اضافیات است. چون می‌گویی که این فرع آن است؟ تا فرع نباشد نام اصلیت بر او کی نشیند؟ ... پس او اصل از این فرع شد و اگر از این، آن فرع نبود، او را خود نام نبود (مولوی، ۱۳۸۸، فصل ۳۷: ۱۳۵).

به‌طور کلی، درک مسئله وحدت وجود، به‌ویژه در اندیشه مولانا، مبتنی بر فهم این دیالکتیک می‌باشد. آدمی آن زمان که ناظر به عالم باشد، موجودیت او را از آن حیث که در غیریت با حق است، اثبات می‌کند. اما آنجا که سخن از یگانگی مقام حق در عالم و فردانیت وجود است، وجود هر آنچه غیر حق را انکار می‌کند. اندیشه وحدت وجود دو مسئله عمده را در مواجهه با طبیعت در پی دارد: وجود از آن خداست و موجودات صورت‌هایی از معنای حقیقی و واحدی هستند که از سوی حق به ایشان اعطا شده است. بنابراین هرگونه مواجهه با عالم و طبیعت به‌گونه‌ای مواجهه با آیات و مظاهر الهی و در مقامی بالاتر (در نگاه مولانا مقام رؤیت عالم با دید باطن) مواجهه با حق است. در نتیجه چنین رویکردی واکنش انسان در مواجهه با طبیعت، همانند واکنش او در برابر پروردگار خویش است. این نگرش مبتنی بر بینش توحیدی، نوعی ایجاد تقدس برای طبیعت است که در آن تمام عالم عرصه مواجهه عبد با خالق خویش تلقی خواهد شد. چنین رویکردی می‌تواند هم صیانت طبیعت را حفظ نماید، و هم احترامی را توأم با عمل در مواجهه با طبیعت ایجاد نماید.

همچنین هر عملی در عالم و به‌خصوص در مواجهه با طبیعت، تأثیر مستقیم و قطعی در کل عالم دارد. در نتیجه، هر عملی که منجر به آسیب به طبیعت (به هر میزان) شود، قطعاً به زندگی همه

موجودات، و البته انسان‌ها آسیب خواهد رساند. این واقعیت انکارناپذیر رویه عمل ما را در تعامل با طبیعت تغییر خواهد داد. به طوکلی، رؤیت یکپارچگی عالم به مثابه نمودی از حضرت حق، همچنین نگاه خاضعانه و از روی احترام به عالمی که فراروی ما قرار دارد، نمی‌تواند به انسان اجازه دهد تا به صراحت در تمایز وجودی خود با عالم سخن‌پردازی کند. توجه به عالم به‌عنوان نمودی از حضرت حق، و اینکه جمال ازلی و ابدی حق، با هر کیفیتی، به صورت این عالم نمودار شده است، از آن نوع صورت‌های اخلاقی و دینی را فراروی انسان قرار می‌دهد که ناخواسته حقوق بسیاری را برای عالم طبیعت وضع خواهد نمود. البته این مسئله خاص کسانی است که این‌گونه قرارداد متافیزیکی را در جهان‌بینی خود گنجانده‌اند.

۳. ۱. تجلی

تجلی در مفهوم عرفانی خود، لفظی برای ایجاد نسبت میان وحدت ذاتی حق از یک سو و کثرت واقع از سوی دیگر است. با استناد به حدیث «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أَعْرَفَ» (رک. فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۲۰؛ مایل هروی، ۱۳۶۹: ۲۱۳)، مولانا نیز همانند دیگر عرفای اسلام ظهور عالم را نتیجه تجلی خداوند می‌داند (رک. مولوی، ۱۳۷۲، مجلس هفتم: ۱۱۹؛ نیز ۱۳۷۱. نامه ۱۴۰: ۲۳۷ و ۱۳۸۸ فصل ۱۷: ۷۴؛ فصل ۴۵: ۱۶۶؛ فصل ۴۶: ۱۶۸؛ فصل ۶۶: ۲۲۲؛ نیز ۱۳۷۱/۱ ۲۸۷۵/۲، ۳۶۶/۲، ۳۰۲۹/۴، ۷۰۱/۶). اگرچه خداوند را به شناسایی بشر نیازی نیست، اما پُری عشق و فیض الهی باید آشکار می‌شد:

گنج مخفی بُد، ز پُری چاک شد خاک را تابان تر از افلاک شد
گنج مخفی بُد، ز پُری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد
(مثنوی، دفتر ۱: ابیات ۳-۲۸۶۲)

بهر اظهار است این خلق جهان تا نماند گنج حکمت‌ها نهان
كُنْتُ كَنْزاً كَفْتُ، مَخْفِيًّا سَنُو جوهر خود گم مکن، اظهار شو
(مثنوی، دفتر ۴: ابیات ۴۰-۳۰۳۹)

از منظر مولانا جهان هستی مظهر جمال حق است و هرچه در آن است، در بهترین شکل و قالب آفریده شده و برای آنچه هست، صورت بهتری متصور نیست. از آنجاکه عرفا وجود را جلوه‌گاه حق می‌دانند، آن را در نهایت کمال صورت خود دانسته و به تمامی آن را زیبا می‌نگرند. این درس زیبانگری و زیبایینی در مواجهه با عالم، مهم‌ترین درس عارفان به انسان‌ها می‌باشد (سروش، ۱۳۸۴:

۱۵۸). ارزشمندی عالم طبیعت به لحاظ حس یا درک زیبایی آن می‌تواند خود یکی از دلایل توجه و احترام به آن باشد.

همچنین اعطای وجود به عالم سبب موجود شدن آن می‌گردد و مرتبه یا درجات متفاوتی ندارد؛ پس ارزش موجودات از آن‌رو که به واسطه لطف حق موجود شده‌اند، برابر است. به دلیل این یکسانی، نمی‌توان تمایزی را از حیث وجود برای آنان قائل شد. علاوه بر آن، صفت مظهریت خداوند به واسطه تجلی، خود مستلزم باور به حضوری بی‌وقفه و همیشگی در برابر خداوند است. این حضور بی‌وقفه‌ای که مدنظر عارف است، خضوع و خشیت را در قلب او، و در مواجهه او با عالم برمی‌انگیزاند. در سطحی پایین‌تر و در مرتبه عوام نیز این حضور می‌تواند صورتی از نظارت اخلاقی اعمال تلقی شود، که فرد همواره خالق یا نیرویی را ناظر بر اعمال خود می‌داند. این گونه مبانی و فرایندهای اعتقادی، بهترین عناصر در جهت اصلاح خودجوش اعمال غلط انسانی در تعامل با طبیعت بوده و از ضرورت بسیار بالایی برخوردار است؛ زیرا مواجهه انسان با طبیعت مربوط به حوزه‌های عمل تک‌تک افراد انسانی است.

۴. ۱. عشق

یکی از مهم‌ترین مسائل در جهان‌بینی مولانا، و به‌طور خاص در مسئله خلقت، موضوع عشق است.

مولانا اساس خلقت و علت حقیقی آن را عشق معرفی می‌کند. به اعتقاد او عشق است که سبب شد تا عالمی چنین پدید آید. این عشق نه تنها در ابتدا، بلکه همواره و در تمامی موجودات ساری است، و حرکت و تعالی همه موجودات را سبب می‌شود؛ زیرا هرچه هست در جاذبه عشق الهی است و در جریان این عشق استمرار می‌یابد. عشق از ارکان اصلی هستی‌شناسی مولانا است. در نگاه او نه فقط انسان، بلکه تمامی اجزای جهان محل تجلی عشق محسوب می‌شوند،

عشق حقّ و سرّ شاهدبازیش بود مایه جمله پرده‌سازیش
 (مثنوی، دفتر ۶: بیت ۲۸۸۳)

گر نبودی بهر عشق پاک را کی وجودی دادمی افلاک را
 من بدان افراشتم چرخ سنی تا علوّ عشق را فهمی کنی
 (مثنوی، دفتر ۵: ابیات ۴۰-۲۷۳۹)

جنبش خلقان به عشق، جنبش عشق از ازل رقص هوا از فلک، رقص درخت از هواست
 (غزل ۴۷۲، بیت ۳)

اگر این آسمان عاشق نبودی نبودی سینه او را صفایی
 وگر خورشید هم عاشق نبودی نبودی در جمال او ضیائی
 زمین و کوه اگر نه عاشق‌اندی نرستی از دل هردو گیاهی
 اگر دریا ز عشق آگه نبودی قراری داشتی آخر به جایی
 (غزل ۲۶۷۴، ابیات ۹-۱۱)

همچنان که در «حدیث کنز» مطرح است، «فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ» سبب خلقت شد، یعنی حُب و عشق سبب‌ساز خلقت است، و چون چنین است تمامی عالم با ضمیر عشق عجین گشته و پا به وجود نهاده است. در نتیجه، عشق در تاروپود جهان و در همه ذرات آن جریان دارد. هر جنبش و کشش و حرکت و قوامی به واسطه عشق است؛ زیرا عشق هم علت اعطای وجود است و هم میل و کشش ذرات به سوی کمال وجودی خویش:

در قضیه عقل و دلیل که البتّه محبّت و التفات دوستی از هردو جانب باشد و محرک شوق و داعیه توفان از هر دو طرف بود؛ زیرا دوستی با حقّ و با خلق هرگز از یک جانب نباشد و نبوده است و تصوّر ندارد، آواز از یک دست بالا نگیرد و رقاصی به یک پای راست نیاید. يُحِبُّهُمْ، بِيُحِبُّونَهُ نباشد، رَضِيَ عَنْهُمْ بِيَرْضَوْنَهُ نباشد (مولوی، ۱۳۷۱، نامه ۱۰۰: ۱۸۵)؛

در حقیقت کشنده یکی است، اَمَّا مَتَعَدَّدٌ مِي نَمَائِد (مولوی، ۱۳۸۸، فصل ۲: ۶؛ مولوی، ۱۳۷۱، نامه ۸: ۷۳).

همچنان که این عشق در موجودات حالت فراروندگی و سوق دادن ایشان به سوی حق را داراست، حالت وحدت‌بخشی و میل به یکپارچگی را نیز در عالم ایجاد می‌کند، چنان که هیچ چیز

در مسیر تعالی در راه دیگری خلل ایجاد نمی‌کند و یا او را از رشد معنوی خویش فرو نمی‌کاهد. موجودات در این عشق هم نظر به خالق خویش دارند که در برابر او عین فقرند، و هم نظر به سوی دیگر موجودات دارند که در تلاش‌اند تا به وحدت درآیند و از قیل این وحدت به حق رسند (چیتیک، ۱۳۸۲: ۲۳۲).

یکپارچگی و انسجام عالم در مفاهیم کلیدی همچون وجود مطلق، تجلی و مقوله عشق، و همچنین طرح زمینه‌ای یکسان برای حرکت و تعالی همه موجودات به سوی حکم ازلی «الیه المصیر» بدون در نظر گرفتن تمایزات ارزشی، نشان از رویکرد همدلانه در ارتقا و رشد تمامی موجودات و حفظ منافع آن‌ها در برابر طرح تک‌محوری منافع انسان است. مولانا معتقد است دنیای بدون عشق، دنیایی منجمد و افسرده، و خالی از تعالی و تکامل است:

دور گردون‌ها ز موج عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان

(مثنوی، دفتر ۵: بیت ۳۸۵۴)

از آنجاکه منبع این عشق در حقیقت خداست، انسان نمی‌تواند مانع و سد آن باشد، اما افعال منفعت‌طلبانه او می‌تواند به سیر تعالی دیگر موجودات، که به واسطه این عشق ازلی صورت می‌گیرد، آسیب‌های زیادی وارد آورد، همچنان‌که چرخه‌های بسیاری از محیط زیست را دگرگون کرده و یا از بین برده است. ممانعت از این میل که رو به سوی کمال دارد، نه تنها گناهی بزرگ و خیانتی در برابر کل هستی قلمداد می‌شود، بلکه به تعبیر مولانا کل این نظام را در یک فسردگی و خمودگی فرو خواهد برد. این امر برخلاف آن مسیری است که عالم قصد پیمودن آن را داشته است. بی‌تردید این انحراف همه نظام هستی و موجودات آن را تحت الشعاع قرار خواهد داد. اولین قدم برای تحقق رشد و سعادت موجودات عالم، درک حقیقت و غایت حقیقی ایشان و کشف مسیر تعالی آنان است. این معرفت، افزون‌بر کمک به احیای طبیعت و رشد و بالندگی آن، به انسان‌ها در جهت استفاده بهینه از طبیعت یاری می‌کند. روشی که در آن تعامل آدمی با درک ویژگی‌های عناصر عالم، همچنین باور به رشد و تعالی تمامی موجودات همراه خواهد بود. قبول تعالی یافتن موجودات، رویکرد اخلاقی انسان را در مواجهه با طبیعت اصلاح می‌نماید. تحقق این امور به معنای اصلاح بخش عمده‌ای از رویکردها و واکنش‌های غلط انسان خواهد بود.

۲. شاخصه‌ها و ویژگی‌های عالم هستی

۱. ۲. حیات

چنان که گفته شد، عرفان مولانا بر اعتقاد به سریان عشق در کل هستی استوار است. این مبنا اصل دیگری را در اندیشه مولانا پروراند است که اعتقاد به حیات پرشور و شعوری را برای تمامی ممکنات همراه دارد. در اندیشه مولانا اجزای طبیعت، در عین اینکه نمود حق تلقی می‌شوند و جلوه‌های ظهور خداوند می‌باشند، موجودیت داشته و صاحب وجودند. این موجودیت حضوری را در تک تک اجزای این عالم بازگو می‌کند. مولانا تمامی ذرات عالم را به‌عنوان واقعیتی وابسته به مبدأ برین پذیرفته و تصدیق می‌نماید: «کل خلقت جز یک کار انجام نمی‌دهد، و آن آشکار ساختن

کنز مخفی است» (مولوی، ۱۳۸۸، فصل ۴۵: ۱۶۶)؛

جنبش ما هر دمی خود آشهد است که گواه ذوالجلال سرمد است
گردش سنگ آسیا در اضطراب آشهد آمد بر وجود جوی آب
(مثنوی، دفتر ۵: ابیات ۱۷-۳۳۱۶)

در این رویکرد، عالم صحنه‌ای قاب‌شده نیست که بتوان موجودات آن را به مفاهیمی کلی تقلیل داد (چنان که برخی علوم به این کار اقدام می‌نمایند) و حقیقت هر یک را به‌طور مستقل نادیده گرفت. جهان هستی مظهر جمال حق است. از لوازم تحقق این مظهر تمام‌نما، اعطای وجود ازسوی خالق به تک‌تک موجودات است. به‌عبارت‌دیگر، خداوند به‌واسطه لطف بی‌حد خویش، به تمامی موجودات وجود بخشیده و آنان را از کتم عدم به عرصه وجود آورده است.

جهان مولانا سراسر زنده است و این حق را، که ازسوی خداوند به او اعطا شده، در کل پیکره خود به مساوات پذیرا شده است. دنیای مولانا دنیای روح است، دنیایی که در آن همه‌چیز حیات دارد و سمیع و بصیر است (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۲۳۵). در این دنیا هیچ چیز گنگ و خاموش نیست و همه‌چیز با هر آن کس که جانش راز آشنا باشد، سخن می‌گوید:

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خاموشیم
 چون شما سوی جمادی می‌روید محرم جان جمادان چون شوید
 از جمادی عالم جان‌ها روید غُلُّلُ اجزای عالم بشنوید
 (مثنوی، دفتر ۳: آیات ۲۱-۱۰۱۹)

باش تا خورشید حق آید عیان تا ببینی جنبش جسم جهان
 (مثنوی، دفتر ۳: بیت ۱۰۰۹)

در عرفان اسلامی مراتب معرفتی وجود مطرح است و مولانا نیز به آن اشاره می‌کند (مولوی، ۱۳۸۸، فصل ۵: ۱۸؛ مثنوی، دفتر ۳: ۷-۳۹۰۱ و مثنوی، دفتر ۴: ۴-۵۵-۳۶۴۰)، اما زمانی که سخن از افاضه و اعطای وجود است، تمامی موجودات، به اقتضای حکمت الهی صاحب آن می‌شوند. این وجود نیز متعدد و گوناگون نیست تا تنوع بپذیرد. رحمت حق عالم گیر و جهان‌شمول بوده و در تمام هستی ساری و جاری است. این مسئله در اعطای وجود و هستی بخشیدن به هر آنچه قابلیت دریافت آن را دارد، آشکار شده و عالم نیز بازگوکننده و نمایان‌گر آن است (مثنوی، دفتر ۴: ۴-۹-۱۲۵؛ دفتر ۶: ۵-۱۳۲۲)، چنان‌که شش جهت عالم، نشانه محبت اوست (مثنوی، دفتر ۳: ۳۱۰۷).

طرحی که مولانا در حی دانستن عالم به تصویر می‌کشد، دفاعی جدی در برشمردن حق حیات برای همه آن چیزهایی است که به واسطه موجود بودن، زنده نیز تلقی می‌شوند. این مسئله، برابری وجود (از حیث شأن) و حق حیات را برای تمامی موجودات اثبات می‌کند. همچنین به واسطه این حق، طبیعت باید به سیر طبیعی خود در مسیر رشد و تکامل و تعالی خویش ادامه دهد. پرداختن به حق حیات و موجه دانستن آن برای تمامی گونه‌های موجود در محیط زیست، مستلزم رعایت قواعد و احکامی است که موجودات را به واسطه حی بودن در کنار انسان قرار می‌دهد. دیگر محور ارزش‌گذاری میان موجودات و انسان‌ها صرف موجودیت داشتن و حق حیات نخواهد بود، بنابراین هر گونه استفاده و بهره‌برداری از طبیعت با این مسئله مواجه خواهد بود که از بین بردن جان هر جاندار همانند از بین بردن جان یک انسان است. در نتیجه، انسان‌ها در زمینه نیازهای غیر ضروری در قدم اول، و در جهت تعدیل نیازهای ضروری، مسیر اعتدال را خواهند پیمود.

۲. خلق مدام (حیات نو به نو)

همه هستی، از جمله حیات انسانی و جمیع موجودات و ممکنات، پیوسته در تحول و تبدل به سر می‌برند. این تحول پیوسته بدان حد است که عالم برای انسان ثابت جلوه می‌کند. این امر بدان علت است که ظرف صورت، امکان ظهور هم‌زمان را به آن‌ها نمی‌دهد. این ظهورهای پی‌درپی و لاینقطع، انعکاس فردانیت و وحدانیت خداوند می‌باشند. این مسئله را از قرآن نیز می‌توان استخراج نمود، چنان‌که آیه: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸)، بر ناپایداری و گذرا بودن عالم و وابستگی ذاتی و مطلق آن به سرمنشأ الهی‌اش در هر لحظه اشاره دارد. مولانا می‌گوید:

ماسوی‌الله صرفاً وجودی فناپذیر دارند، ... [خالق عالم] منزّه است از نوبی و کهنی.
 فرع‌های او متصف‌اند به کهنی و نوبی؛ و او که مُحدِّث این‌ها است، از هر دو منزّه
 است و وراثی هر دو است (مولوی، ۱۳۸۸، فصل ۲۶: ۱۱۱).

صورت از بی‌صورتی آمد برون باز شد که اِنَا اِلَيْهِ راجِعُونَ
 پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
 هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
 عمر همچون جوی نونو می‌شود مستمری می‌نماید در جسد
 (مثنوی، دفتر ۱: ابیات ۴۵-۱۱۴۱)

زمینه پیوند این بحث از جهان‌بینی مولانا با محیط زیست، تأکید بر موجود بودن و وجود داشتن تمامی موجودات و برابری تمامی آن‌ها در سیر مداوم خلقت است. یکسان‌نگری در میان انسان و دیگر موجودات هستی در مواجهه با طبیعت، از رفتارهایی که به واسطه نگاه برتری‌جویانه انسان‌ها انجام می‌شود، جلوگیری می‌کند. شکارهای بی‌مورد در حیات وحش، تخریب طبیعت، آلوده نمودن آن و مواردی از این دست، همه ناشی از بی‌توجهی به موجود بودن و وجود داشتن این موجودات (در معنای خاص عرفانی) است. حس یکسانی میان انسان و طبیعت از حیث ارزش وجودی، نه تنها جایگاه انسان را در طبیعت تغییر می‌دهد، بلکه حس مسئولیتی را در مواجهه با طبیعت (همانند یک جامعه انسانی) در رفتار انسان‌ها ایجاد خواهد نمود.

طرح این اندیشه همچنین سبب می‌شود تا اصل مهم خدامحوری در برابر انسان‌مداری قرار گیرد. مُعطی وجود و مدبّر امور، خدای یگانه‌ای است که انسان را نیز در مجموعه عظیم طبیعت و در کنار

دیگر موجودات جای داده است. در نتیجه، هر نوع تصور مبنی بر اینکه انسان در محور و مرکز عالم قرار دارد و طبیعت ابزاری برای تأمین نیازهای اوست، تصویری زائیده نگاه ظاهربین و سطحی به عالم خواهد بود.

۳. ۲. تکلم

همچنانکه در بحث وحدت وجود نیز اشاره کردیم، مولانا در دو ساحت به عالم می‌نگرد. آنجا که عالم را در برابر حق می‌بیند، موجودیتی برای آن قائل نیست و هرآنچه هست را تمام و کمال از وجود حق می‌داند. اما آنجا که نظاره‌گر طبیعت است، حضور و وجودی الهی گونه را می‌بیند که در آن همه چیز در عین موجودیت و غیریت، به تکلم درآمده و با خدای خویش و دیگر موجودات در ارتباطی مداوم است. این ارتباط نیز زائیده عشق است و عشق سبب و علت آن تلقی می‌شود. مسئله عشق در جهان بینی مولانا افزون بر حیثیت آفرینندگی و همبستگی خود، محرک و جلوبرنده نیز می‌باشد. به این معنا که تک‌تک اجزای عالم به واسطه آن متکلم و عبد می‌گردند. مولانا به مثابه امری حقیقی به شنیدن عالم نشسته است و گفتارهای آن را در غالب اشعار و داستان‌های خود برای ما بازگو می‌کند. همچنین در ساحت دیگری، طبیعت انسان را خطاب گفتار و عمل خود قرار می‌دهد تا به وسیله آن اصل و حقیقت عالم را یادآور شود. به عبارت دیگر، می‌توان این واکنش طبیعت را همان حالت انزاردهندگی یا الهام‌بخشی آن برای انسان‌ها تلقی نمود. در اندیشه مولانا عالم به دو صورت متکلم است: تکلم در ارتباط با حق (طبیعت و خداوند) و تکلم در اظهار به حق (طبیعت و انسان).

۱. ۳. ۲. تکلم در ارتباط با حق (طبیعت و خداوند)

بر اساس تعالیم قرآن، همه مخلوقات با زبان حال و قال به تسبیح خداوند مشغول‌اند (رک: اسراء: ۴۴). این امر سبب می‌شود تا از نگاه مسلمانان عالم دارای چهره‌ای معنوی باشد که در آن همه چیز در کنار انسان و نه پست‌تر از او، در مرتبه پرستش حق قرار گیرد. طبیعت در برابر خالق خود به گونه‌ای است که آگاهانه، عابدانه و خاضعانه تکلم می‌کند و او را می‌ستاید. مولانا با الهام از قرآن، اینچنین به عالم می‌نگرد و مناجات‌ها و گفت‌گوهای عالم طبیعت با خالق خویش را در اشعار خود به تصویر می‌کشد:

نطق آب و نطق خاک و نطق گِل هست محسوس حواس اهل دل

(مثنوی، دفتر ۱: ابیات ۳۲۹۷۹)

جمله اجزا جهان پیش عوام مرده و پیش خدا دانا و رام

(مثنوی، دفتر ۶: بیت ۸۶۰)

جمله اجزا در تحرك در سکون ناطقان کانا الیه راجعون

ذکر و تسیحات اجزای نهان غلغلی افکند اندر آسمان

(مثنوی، دفتر ۳: ابیات ۴۶۴-۶۵)

این مرتبه عبودیت عالم، جایگاه آن را از صورت‌هایی که انسان در پیشروی خود ترسیم نموده است، فراتر می‌برد، صورت‌هایی که در آن انسان یگانه مخلوق و بنده آفریننده این جهان است و عالم عرصه‌ای خشک و بی‌جان، در جهت کسب منافع و تمایلات انسانی است. در نتیجه، فعل انسانی از آن رو که در ارتباط با عالم است، می‌تواند یک منظر اخلاقی به خود گرفته و مورد قضاوت قرار گیرد.

مولانا با حقیقی دانستن و عینی بودن تکلم و نیایش موجودات در عالم، به صراحت بیان می‌دارد که نباید این عمل جمادات، اشجار و حیوانات را، که در آیات و روایات از آن سخن به میان آمده، تأویل نمود. به اعتقاد او، آنان که این نیایش را به نیایش تکوینی تأویل می‌کنند، حقیقت عالم را در نیافته‌اند:

فاش تسیح جمادات آیدت و سوسه تأویل‌ها نربایدت

چون ندارد جان تو قندیل‌ها بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها

که غرض تسیح ظاهر کی بود؟ دعوی دیدن خیال غی بود

بلکه مر بیننده را دیدار آن وقت عبرت می‌کند تسیح‌خوان

پس چو از تسیح یادت می‌دهد آن دلالت همچو گفتن می‌بود

این بود تأویل اهل اعتزال و آن آن‌کس کو ندارد نورِ حال

چون زحس بیرون نیاید آدمی باشد از تصویر غیبی اعجمی

(مثنوی، دفتر ۳: ابیات ۱۰۲۲-۲۸)

مولانا عالم را پویا و متحرک می‌بیند، که عناصر آن در جوشش عبادت و بندگی به زبان قال با خدای خویش سخن می‌گویند (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۳۴۵). این واکنش فعالانه در جهان‌بینی مولانا تنها با چشم حقیقت‌بین قابل مشاهده است. در نتیجه، در جهان‌بینی مولانا، از اصول مهم مواجهه با طبیعت، فرارفتن از عالم محسوسات و کسب معرفتی شهودی است. کسب این معرفت در اندیشه مولانا خود لوازمی را به دنبال خواهد داشت که به موجب آن‌ها آدمی طبیعت را به‌عنوان مخلوق حقیقی خداوند در کنار خود خواهد دید. این نوع مواجهه با طبیعت در حقیقت فراتر از تمامی صورت‌های زیست‌محیطی است. به‌عبارت‌دیگر، در مباحث و مشاهدات عرفانی، طبیعت گاه در چنان مرتبه‌ای قرار می‌گیرد که قلب و روح عارف در مواجهه با آن تنها در مقام ناظری قرار می‌گیرد که عظمت و شکوه خداوند در هستی او را به حالات حیرت و بهت عرفانی می‌افکند.

تکلم طبیعت با خداوند عاملی برای درک ارزشمندی و شعورمندی آن است و منجر به حس احترام و نگرشی ارزش‌مدارانه (دربرابر ابزارانگارانه) به طبیعت خواهد بود. به‌طور کلی رویکرد عرفانی مولانا به طبیعت، حتی اگر در مقام نظری و تئوری (و نه تجربه عملی) مورد توجه قرار گیرد، بازهم در تغییر نگرش انسان به طبیعت و ایجاد تقدس ذاتی برای آن سودمند خواهد بود.

۲. ۳. ۲. تکلم در اظهار به حق (طبیعت و انسان)

در جهان‌بینی مولانا تنها اهل بصیرت و انسان‌های کامل یا الهی می‌توانند گفتار طبیعت را بشنوند، اما این تخصیص سبب نشده تا او از بیان کارکرد عالم چشم‌پوشی کند. او براین نکته تأکید دارد که انسان (به‌طور عام) باید طبیعت را علاوه بر مظهریت آن، به‌عنوان آموزگار خود در نوع رفتار و عمل درقبال خالق خویش بپذیرد. عالم طبیعت در مرتبه شناسایی خالق خویش، همچنین بنده تمام‌نمای او بودن، از انسان‌هایی که در حجاب جمادی و حواس ظاهری فرورفته‌اند، جلوتر است؛ از این رو می‌تواند انسان را به مرتبه عالی خویش سوق دهد:

برگ‌ها چون شاخ را بشکافتند تا به بالای درخت اشتافتند
 با زبان شطأه^۱ شکر خدا می‌سراید هر بر و برگی جدا
 که پیرورد اصل ما را ذوالعطا تا درخت استغظ آمد و استوی
 (مثنوی، دفتر ۱: ابیات ۴۵-۱۳۴۳)

سنگ بر احمد سلامی می‌کند کوه یحیی را پیامی می‌کند
 ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم چون با شما نامحرمان ما خامشیم
 شما سوی جمادی می‌روید محرم جان جمادان چون شوید؟
 از جمادی عالم جان‌ها روید غلغل اجزای عالم بشنوید
 (مثنوی، دفتر ۳: ابیات ۲۱-۱۰۱۸)

همه انسان‌ها نمی‌توانند گفتار و تسبیح عالم را با خالق خویش بشنوند، اما می‌توانند فعل طبیعت را ببینند و از آن درس بگیرند. توجه به عالم طبیعت و دل‌سپردن به آن، در برابر دست‌اندازی و چپاول آن، نگرشی است که در اندیشه مولانا حضور پررنگی دارد. مولانا انسان را به‌سوی شنیدن، دیدن و آموختن طبیعت فرامی‌خواند و هر انسانی را، بر مبنای بینش وجودی و فهم معرفتی‌اش، مخاطب این نوع نگرش قرار می‌دهد:

عالم افسرده‌ست و نام او جماد جامد افسرده بود ای اوستاد
 باش تا خورشید حشر آید عیان تا بینی جنبش جسم جهان
 چون عصای موسی اینجا مار شد عقل را از ساکنان اخبار شد
 پاره خاک تو را چون مرد ساخت خاک‌ها را جملگی شاید شناخت
 مرده زین سویند و زان سو زنده‌اند خامش اینجا و آن طرف گوینده‌اند
 (مثنوی، دفتر ۳: ابیات ۱۲-۱۰۰۸)

پرتو دانش زده بر آب و طین تا شده دانه پذیرنده زمین
 خاک امین و هرچه در وی کاشتی بی‌خیانت جنس آن برداشتی
 این امانت زان امانت یافته است کآفتاب عدل بر وی تافته است
 تا نشان حق نیارد نوبهار خاک سرها را نکرده آشکار
 (مثنوی، دفتر ۱: ابیات ۱۱-۵۰۸)

درک تکلم عناصر عالم، مستلزم قبول شعور و هوشمندی آن است. این مسئله جایگاه خاص طبیعت را در عالم از عناصری منفعل و تأثیرپذیر به عناصری فعال و مؤثر بدل خواهد نمود. مولانا با بیان متکلم بودن عالم در ساحت حقیقی مادی و قبول شعور و هوشمندی آن، بر این جایگاه خاص تأکید می‌کند:

باد را بی‌چشم اگر بینش نداد
چون همی دانست مؤمن از عدو
فرق چون می‌کرد اندر قوم عاد؟
چون همی دانست می را از کدو؟
(مثنوی، دفتر ۴: ابیات ۱۴-۲۴۱۳)

نیست خود بی‌چشم‌تر کور از زمین
نور موسی دید و موسی را نواخت
این زمین از فضل حقّ شد خصم‌بین
خسف قارون کرد و قارون را شناخت
(مثنوی، دفتر ۲: ابیات ۶۸-۲۳۶۷)

نیل تمیز از خدا آموخته ست
لطف او عاقل کند مر نیل را
در جمادات از کرم عقل آفرید
در جماد از لطف عقلی شد پدید
که گشاد این را و آن را سخت بست
قهر او ابله کند قابیل را
عقل از آن عاقل به قهر خود برید
وز نکال از عاقلان دانش رمید
(مثنوی، دفتر ۴: ابیات ۲۲-۲۸۱۹)

اندیشه شعورمندی عالم که در ابیات فوق به روشنی بیان شده است، سخن از نگاه عرفانی-زیست‌محیطی مولانا به طبیعت دارد. در این نگاه، طبیعت به واسطه تبعیت از فرمان الهی در همه امور از آدمیان نیز ارزشمندتر تلقی شده است. البته مراد مولانا انسان‌های ظاهریین و سطحی‌نگری است که در دنیای امروز می‌تواند به‌عنوان عاملان تخریب طبیعت، و غافلان از درک حقیقت عالم معرفی گردند.

نتیجه

مولانا به طبیعت به‌عنوان مخلوق خداوند می‌نگرد و انسان را در مواجهه با آن مکلف به عمل آگاهانه و توحیدی می‌داند. رویکردی که در آن همه‌چیز به اراده و امر حق موجود است و باید در همین مسیر هم مشی نماید؛ زیرا اساس همه‌چیز در جهان‌بینی عرفانی مولانا بر محوریت توحید قرار دارد. در جهان‌بینی مولانا عناصر و موجودات طبیعت به‌واسطه ویژگی‌ها و جایگاه خود، مستحق

حیات و احترامند. ویژگی‌هایی چون اعطای وجود یکسان، وجود جوهرهٔ عشق در تمامی عالم، تجلی خداوند در همهٔ عالم، پرستش خداوند توسط کل موجودات و تکلم آن‌ها با وی می‌تواند نشان‌دهندهٔ موقعیت موجودات دیگر برای انسان باشد. چنان‌که گفته شد، از اصلی‌ترین عوامل آسیب‌رسانی و تخریب محیط زیست، نگرش نادرست انسان به طبیعت و به تبع آن رفتارهای غلط او در مواجهه با آن است. انسان از آن‌رو که خود را مرکز و اصل عالم می‌داند، همه‌چیز را به تبع نیازها و تمایلات خود می‌سنجد، در نتیجه، با محیط اطراف خود تعامل برقرار می‌کند. اما در اندیشهٔ مولانا تنها خداوند است که در مرکز عالم جای دارد و تمامی موجودات از آن وجود حقیقی سرچشمه و حیات می‌گیرند. انسان نیز در مرحلهٔ اول همانند دیگر موجودات است، اما به واسطهٔ ویژگی‌هایی که از سوی خداوند به او اعطا شده است، در یک قرائت زیست‌محیطی و در پیوند با اندیشه‌های عرفانی مولانا، انسان مسئولیت حفظ، ارتقا و سیر تمامی مخلوقات به سوی اصل و غایت حقیقی‌شان را برعهده دارد. انسان باید با طبیعت مرتبط بوده و با آن هماهنگ گردد. او باید زبان موجودات را در مواجهه با خداوند و خود دریابد و از عشق ازلی که همواره به واسطهٔ تجلی حق بر جان موجودات جاری است، سیراب شود. این عشق سبب می‌شود تا انسان مولانا تمامی موجودات را در جهت رشد و تعالی خود سوق دهد و جز این برای ایشان نخواهد.

چنین‌الگویی می‌تواند نگاه انسان امروز را به طبیعت تغییر دهد و عملکرد او را در مواجهه با طبیعت دگرگون سازد. برابری ارزش وجودی در حق حیات برای تمامی موجودات می‌تواند در دو سطح نظری و عملی بر اندیشه و رفتار آدمیان در تعامل با طبیعت مؤثر باشد.

پی‌نوشت:

۱. به معنای شاخه‌های کوچک و جوانه‌هایی است که برای اولین بار از زمین یا از شاخه می‌رویند (قرشی، ۱۳۵۴: ۳۱).

کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبيهات مع شرح خواجه نصیرالدین طوسی و المحاکمات لقطب‌الدین الرازی*، تحقیق کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۰۵)، *الفتوحات المکیه*، تحقیق و تقدیم د. عثمان یحیی. ابراهیم مدکور، مصر: مکتبه العربیه.
- اردکانی، محمدرضا. (۱۳۸۰)، *اکولوژی*، تهران: دانشگاه تهران.
- بوتکین، رانیل؛ ادوارد، کلر. (۱۳۸۲)، *شناخت محیط زیست: زمین، سیاره زنده*، ترجمه عبدالحسین وهاب‌زاده، مشهد: جهاد دانشگاهی.
- پارکر، سیل. (۱۳۸۲)، *دایرة المعارف محیط زیست*، ترجمه سعید اسکندری [و دیگران]، تهران: کتاب فرزانه.
- جاریس، پتر جی. (۱۳۸۷)، *مبانی بوم‌شناسی و مسائل محیط زیست*، ترجمه مظفر شریفی و محمد غفوری، مشهد: جهاد دانشگاهی.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۲)، *راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولوی*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: پیکان.
- _____ (۱۳۸۶)، *در میراث مولوی: شعر و عرفان در اسلام*، ترجمه مریم مشرف، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۹۰)، *اصول و مبانی عرفان مولوی*، ترجمه خلیل پروین، تهران: بصیرت.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۶)، *با کاروان حله*، تهران: علمی و فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴)، *قمار عاشقانه شمس و مولانا*، تهران: صراط.
- شیمل، آیماری. (۱۳۷۰)، *شکوه شمس: سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۲۲)، *بدایه الحکمه*، تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فخرطباطبایی، محمد. (۱۳۷۵)، *برخورد سیستمی با طبیعت زنده و سه مقاله دیگر در زمینه اکولوژی*، تهران: زوار.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۶)، *احادیث و قصص مثنوی*، ترجمه کامل و تنظیم مجدد از حسین داوودی، تهران: امیرکبیر.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۵۴)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- لاولاک، جیمز. (۱۳۸۱)، *بوم‌شناسی علم عصیانگر: مجموعه مقالات کلاسیک در بوم‌شناسی*، انتخاب و ترجمه عبدالحسین وهاب‌زاده، تهران: چشمه.

- مایل هروی، نجیب. (۱۳۶۹)، در شبستان عرفان؛ مجموعه رسائل فارسی از پیران ایران، تهران: نشر گفتار.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۷۱)، مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ . (۱۳۷۲)، مجالس سبعة (هفت خطابه) مولانا جلال‌الدین رومی، تصحیح و توضیحات از توفیق ه. سبحانی، تهران: کیهان.
- _____ . (۱۳۷۸)، مثنوی معنوی بر اساس نسخه قونیه، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۸۱)، کلیات شمس تبریزی مولانا جلال‌الدین محمد مولوی بلخی بر اساس نسخه فروزانفر، ۲ ج، به کوشش توفیق ه. سبحانی، تهران: قطره.
- _____ . (۱۳۸۸)، فیه مافیه (و پیوست‌های نویافته)، به تصحیح توفیق سبحانی، تهران: کتاب پارسه.