

فکرتی از عقل کل

تفسیر موضوعی مثنوی مولانا
باروکرد فلسفی

داود صدیقی

فکرتی از عقل کل

فکرتی از عقل کل

تفسیر موضوعی مثنوی مولانا با رویکرد فلسفی

داود صدیقی



نقد فرهنگ

۱۳۹۹

• سرشناسه: صدیقی، داود، ۱۳۴۷ -
• عنوان و نام پدیدآور: فکرتی از عقل کل: تفسیر موضوعی مثنوی مولانا با رویکرد فلسفی/ داود صدیقی.
• مشخصات نشر: تهران: نقد فرهنگ، ۱۳۹۹.
• مشخصات ظاهری: ۲۰۶ ص؛ ۲۱/۵×۱۴/۵ س.م.
• شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۶۶۸۲-۵۳-۴
• وضعیت فهرست نویسی: فبیا
• عنوان دیگر: تفسیر موضوعی مثنوی مولانا با رویکرد فلسفی.
• موضوع: مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ ق. مثنوی — نقد و تفسیر؛ تفکر (فلسفه) در ادبیات؛ عقل در ادبیات؛ شعر فارسی — قرن ۷ ق. — تاریخ و نقد.
• شناسه افزوده: مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ ق. مثنوی. برگزیده. شرح
• رده بندی کنگره: PIR۵۳۰۱
• رده بندی دیویی: ۸۱۷/۳۱
• شماره کتابشناسی ملی: ۷۳۷۰۸۰۹



نقد فرهنگ

 @naqdefarhangpub
  www.naqdefarhang.com
  naqdefarhangpub

نشانی: پردیس، میدان عدالت، خ فروردین جنوبی، خ سعدی، مجتمع قائم ۱، بلوک A2، واحد ۲۰۲
 تلفن: ۷۶۲۷۶۷۲۸ | مراکز بخش: ۰۹۹، ۰۶۶۴۶۰۰۷، ۰۶۶۹۶۷۰۰۷، ۰۶۶۴۸۶۵۳۵

• نام کتاب: فکرتی از عقل کل: تفسیر موضوعی مثنوی مولانا با رویکرد فلسفی	
• نویسنده: داود صدیقی	• ویراستار: فاطمه محمد
• نوبت چاپ: چاپ اول	• سال انتشار: ۱۳۹۹
• تیراژ: ۵۰۰ نسخه	• قیمت: ۴۲۰۰۰ تومان
• شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۶۶۸۲-۵۳-۴	

© کلیه حقوق محفوظ و مخصوص انتشارات نقد فرهنگ است.

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	۷
گفتار اول: اصل تضاد.....	۹
۱. درهم آمیختگی خیر و شر.....	۱۷
۲. وجود شر و به قول مولانا «معیویات» در جهان.....	۲۵
۳. به رسمیت شناختن شر.....	۲۹
۴. نیستی هست نما.....	۳۲
منابع.....	۳۶
گفتار دوم: تعدد ادیان.....	۳۷
۱. حقیقت متعالی.....	۳۹
۲. وحدت متعالی ادیان.....	۴۷
۳. حقیقت مطلق و عقلانیت.....	۵۲
۴. نه حق و نه باطل.....	۵۵
۵. خدا و تکثر ادیان.....	۵۹
۶. ارتباط دینداران در چارچوب اخلاق.....	۶۱
نتیجه گیری.....	۶۳
منابع.....	۶۴
گفتار سوم: عبادت و مفاهیم آن.....	۶۵
۱. تفاوت انسان ها.....	۶۷
۲. عبادت و ارتقاء روحی عابد.....	۷۰
۳. ضرورت فرم و صورت در عبادت.....	۷۱
۴. عذرخواهی موسی.....	۷۵
۵. گفتاری در باب ریا.....	۸۲
۶. تقلید کورکورانه.....	۹۵
۷. فقر.....	۱۰۰

توضیحی درباره فقر.....	۱۰۶
منابع.....	۱۰۹
گفتار چهارم: مرگ.....	۱۱۱
۱. مرگ و ارزش بخشی آن.....	۱۱۱
۲. اصل تضاد و مرگ.....	۱۱۳
۳. ضرورت تأمل در باب مرگ.....	۱۱۵
۴. غفلت در برابر مرگ.....	۱۱۶
۵. مرگ مقدمه زندگی جاودان.....	۱۲۱
۶. ترس از مرگ.....	۱۲۴
۷. لذات دنیا و ترس از مرگ.....	۱۲۵
منابع.....	۱۲۹
گفتار پنجم: آزادی و اختیار.....	۱۳۱
۱. ماهیت آزادی و کارکرد آن.....	۱۳۱
۲. آزادی، اختیار و علم پیشین الهی.....	۱۴۰
۱/۲. علم پیشین و افعال اختیاری.....	۱۴۶
۲/۲. علم خدا باعث وجوب فعل نیست.....	۱۴۷
۳/۲. لازماتی علم الهی.....	۱۴۹
منابع فارسی.....	۱۶۱
منابع انگلیسی.....	۱۶۳
گفتار ششم: تنهایی و فردیت.....	۱۶۵
۱. فردیت در تاریخ تفکر غرب.....	۱۶۵
۲. فردیت، تنهایی و انتخاب.....	۱۷۳
۳. فردیت و وجود دیگری.....	۱۷۹
۴. وجود فردی و تکیه بر آن.....	۱۸۶
۵. تنهایی و غربت.....	۱۹۵
نتیجه گیری.....	۱۹۸
منابع فارسی.....	۲۰۵
منابع انگلیسی.....	۲۰۶

پیشگفتار

شک نیست که شرح و تفسیر مثنوی معنوی کاری بس دشوار می نماید. این دشواری از دو حیث است: اول آن که شارح با متنی مواجه است که شهود و استدلال را تماماً دارد و دوم این که مثنوی معنوی به دلیل سیال بودنش، تن به شرح و تفسیر نمی دهد. به علاوه، گرچه تفکری منسجم در پس آن وجود دارد، اما، به واسطه ویژگی اش، انسجامی در موضوعات مطروحه وجود ندارد و شارح برای هر موضوع مجبور است تمام مثنوی را بکاود.

در طول تاریخ شروح و تفاسیر زیادی از مثنوی معنوی ارائه شده است که البته غالب این تفاسیر، ادبی و عرفانی بوده اند و این بدین دلیل است که مفسران، مولانا را عارف و مثنوی را متنی عرفانی فهمیده اند. این فهم از مثنوی معنوی گرچه صواب است و تفاسیر این مفسران نیز ماجرور، اما فروکاستن مثنوی به متنی صرفاً ادبی و عرفانی دور از انصاف است. در مثنوی معنوی مضامین فراوانی وجود دارد که شرح آن ها صرفاً در قالب شهود عرفانی نمی گنجد و می بایست درباره آن ها استدلال کرد. این در حالی است که حتی مضامین عرفانی نیز برای شرح نیازمند زبان فلسفی هستند.

در کتاب حاضر موضوعاتی از مثنوی معنوی انتخاب شده که ساختار فلسفی دارند و لاجرم می بایست به مدد استدلال شرح داده شوند. گفتار اول این کتاب، «اصل تضاد» است. در این گفتار سعی شده با استفاده از این اصل، قسمتی از نظامی که در آن زیست می کنیم را تبیین نماییم. تضاد به چه معناست و چگونه در زندگی ما جاری است، وجود خیر و شر در جهان و در آمیختگی آن ها به چه

نحواست و چگونه بر ما اثر می‌گذارد، از سؤالاتی هستند که در باره آن‌ها بحث شده است. گفتار دوم این کتاب در باب تعدد ادیان و ارزیابی آن‌هاست. در این گفتار، نگاه مولانا در باب تعدد ادیان و به تبع آن، تعدد دینداران ارزیابی شده است. سؤالات مهمی که در باب ادیان مطرح است از این قرار است: چگونه می‌بایست به تعدد ادیان نگریست؟ آیا می‌توان گفت که از بین ادیان و به تبع آن، دینداران، یکی بر حق و دیگران بر باطلند؟ معیار ارزیابی ادیان چیست؟ گفتار سوم این کتاب در باب «عبادت» است. در این گفتار، در قالب حکایات مختلف، دربارهٔ مسائلی مانند ضرورت فرم و ظاهر عبادت و ریا و تقلید به تفصیل بحث و آراء مولانا در باره این موارد ذکر شده است. اما سه گفتار بعدی این کتاب، اختصاص به موضوعاتی با عناوین مرگ، آزادی و اختیار، و تنهایی و فردیت دارد. در باب این سه موضوع باید گفت که هر چند مؤلف بر آن است که آراء مولانا را به تفصیل بیان کند، این موضوعات از نگاه اگزیستانسیالیستی هم به اجمال بررسی شده است و در پایان هر گفتار مقایسه‌ای مابین نظریات مولانا و تفکر اگزیستانس صورت گرفته است. در باب مرگ، موضوعاتی از قبیل غفلت دربارهٔ مرگ، ترس از مرگ و ضرورت تأمل در باب مرگ مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. گفتار بعد در باب آزادی است که در این گفتار ابتدا در چارچوب فلسفهٔ اگزیستانس در بارهٔ ماهیت آزادی نکاتی مطرح می‌شود و پس از شرح جبر و اختیار از نگاه مولانا و ارزیابی این آراء، در نهایت بین آزادی اگزیستانسیالیستی و آزادی از نگاه مولانا مقایسه‌ای صورت می‌گیرد. گفتار آخر دربارهٔ فردیت و تنهایی است که در آن، ابتدا سیر تاریخی فردگرایی در تفکر غربی به اجمال بیان شده و سپس موضوعاتی مانند فردیت، تنهایی و انتخاب و نیز وجود فردی و تکیه بر آن مد نظر قرار گرفته است و در نهایت، مقایسه بین آراء مولانا و تفکر اگزیستانسیالیسم، پایان بخش این گفتار است.

امید است که این نوشتار، نقد منتقدان را برانگیزد و پویایی در پی داشته باشد.

گفتار اول: اصل تضاد

ساختار و عملکرد جهانی که در آن زیست می‌کنیم چگونه است؟ این پرسشی بنیادین است که فهم و پاسخ به آن می‌تواند نگاه ما را نسبت به دنیا به نحوی شکل دهد که بتوانیم درک بهتری از آن داشته باشیم. با توجه به اندیشه مولانا، این گفتار تلاش دارد تا ساختار جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم، بکاود و پاسخی در خور به سؤال مذکور بدهد.

یکی از مهمترین اصولی که در جهان ما به وضوح خودنمایی می‌کند «اصل تضاد» می‌باشد. به لحاظ منطقی، دو چیزی با هم متضاد هستند که دارای جنس مشترک و فصل متفاوت باشند؛ مثلاً سفیدی و سیاهی هر دو رنگ (جنس مشترک) هستند ولی تفاوت آن‌ها در سیاهی و سفیدی است؛ یا پلنگ و آهو که هر دو حیوانند ولی یکی گوشتخوار است و دیگری گیاهخوار؛ یا دو صفت اخلاقی شجاعت و ترس که هر دو از اخلاقیاتند ولی یکی فضیلت است و آن دیگری رذیلت. نکته‌ای که باید در این جا اشاره کرد این است که ما در شرایطی خاص با اضدادی مواجه می‌شویم که یکی از آن‌ها خیر و دیگری شر می‌نماید؛ برای مثال، نفرت در برابر محبت یا بیماری در مقابل سلامتی، شر محسوب می‌شود. این در حالی است که در اضداد دیگر چنین وضعی مشاهده نمی‌شود؛ سفید و سیاه، زن و مرد، پیر و جوان و... از این سنخند.

همه می‌دانیم که بقای هر چیزی عمیقاً وابسته به حرکت است و تا حرکت باشد زندگی و امید هست و بدون حرکت، رکود و رخوت و مردگی فرا می‌رسد. حکما

معتقدند جهان مادی ما به واسطه ترکیب و مشارکت نیروهای متضاد و ستیز آن‌ها در حرکت است و باقی. هایدگر نظر خویش دربارهٔ ستیز را بر مبنای سخنی از هراکلیتوس استوار می‌سازد. هراکلیتوس بر این باور بود که «جنگ پدر همه چیزها و پادشاه همه چیزهاست. برخی را چونان خدایان نشان داده است و برخی دیگر را چونان آدمیان. برخی را برده ساخته است و برخی را آزاد» (تایلور، ۱۳۹۰: ۱/۱۸۵). هایدگر این جمله را این گونه تفسیر می‌کند که یونانیان، منازعه و ستیزه اولیه‌ای را در نظر داشتند که ابتدا موجودات را از پوشیدگی به درمی‌آورد و به آن‌ها این امکان را می‌داد که خود را به صور مختلف آشکار کنند و ویژگی‌های معینی در ارتباط با یکدیگر در عرصهٔ تقابل‌ها یا تفاوت‌ها داشته باشند. اگر این گونه بنگریم، جهان از یک ستیزهٔ اصیل تقابل و تمایز که بر مبنای آن موجودات پدید می‌آیند موجود می‌شود.^۱

اما منظور از ترکیب و مشارکت چیست؟ چگونه ممکن است دو موجود متضاد که با هم در ستیز و نزاعند، کنار هم بنشینند و نتیجه این ستیز و نزاع حرکت و سازندگی باشد؟ قبل از پاسخ لازم است که شکل این مشارکت آشکار شود. بحث از ترکیب و مشارکت دو چیز متضاد بدین معنا نیست که مثلاً یک سطح هم سفید باشد و هم سیاه. به عبارت دیگر، محال است که یک سطح در عین حال که سفید است در همان حال سیاه هم باشد یا محال است که یک حیوان هم گرگ باشد و هم انسان. منظور از اصل تضاد این است که دو چیزی که متضاد هم هستند کنار هم نشسته و از نزاع این دو با هم حرکتی ایجاد شود؛ حرکتی که آرامش و سکون را از آن‌ها سلب کرده و هر دو ماهیت خود را از دست دهند و از این رو، عنصر جدیدی پدید آید:

قهر سرکه لطف همچون انگبین کاین دو باشد رکن هراسکنجبین

(۱۸/۶)

مولانا با این بیت زیبا مطالب مذکور را روشن ترمی سازد؛ در این مثال، سرکه که دارای طبعی سرد است با نماد منفی و انگبین که دارای طبعی گرم است با نماد

مثبت با هم ترکیب شده و به ماده جدیدی بدل می شوند که طبعی معتدل دارد و نماد حرکت است. بدین ترتیب با ترکیب این دو، حرکتی پدید می آید که این حرکت به ایجاد ماده ای جدید می انجامد. این ایجاد همان تحول و تکامل است که جهان ما برای پویایی خود عمیقاً بدان محتاج است. مولانا در جایی دیگر این مفهوم را به زیبایی چنین بیان می دارد:

قهر و لطفی جفت شد با همدگر زاد از این هردو، جهانی خیر و شر
گرچه این دو مختلف خیر و شرند لیک این هر دو به یک کار اندرند
(۲۶۸۱/۲)

بدن انسان سالم را در نظر بگیرید. این بدن بدین خاطر سالم است که سیستم امنیتی آن به خوبی کار آبی دارد و در نتیجه از ورود عفونت جلوگیری می کند. می دانیم که گلبول های سفید عهده دار بخشی از امنیت بدن می باشند، اما جالب است که بدانیم که این سربازان امنیتی خود به وسیله عفونت است که فعال بوده و می توانند بدن را از بیماری در امان نگه دارند. هنگامی که مثلاً مغز استخوان (به عنوان یکی از تولید کنندگان) گلبول سفید تولید می کند، این گلبول ها پس از تولید نیاز به فعالیت دارند تا رکود و سپس مرگ آن ها را فراموش نکنند. به همین دلیل می بایست با عفونت های موجود در بدن درگیر شوند تا در اثر تحرک همیشه آماده باشند. حال تصور کنید که بدن مطلقاً پاک و عاری از هرگونه میکروب باشد. واقعاً در این حالت چه اتفاقی می افتد؟ روشن است که گلبول های سفید و کل نظام امنیتی بدن در اثر رخوت فلج شده و آن وقت با ورود اندکی میکروب، عفونت تمام بدن را فراگرفته و آن را از بین می برد. پس وجود اندکی از میکروب که بتواند کمی بدن را عفونی کند شدیداً نیاز است. این جا نیز ترکیب نیروهای خیر و شر مشهود است. نیروهایی که در نزاع و جنگ با یکدیگر، سلامت بدن را موجب می شوند. واضح است که غلبه عفونت بر سیستم امنیتی، بدن را از کار می اندازد و تفوق این سیستم بر عفونت ها بدن را سالم نگه می دارد.

چون که سرکه سرکگی افزون کند پس شکر را واجب افزونی بود

انگبین گری پای کم آرد ز خل^۱ آید آن اسکنجبین اندر خلل
(۱۷/۱۸ و ۱۷)

دقیقاً مانند همین ساختار را می‌توان در همه علوم یافت؛ برای مثال، به راستی چرا مثلاً علم پزشکی بدین قدر تحول و تکامل یافته و هم اکنون نیز در حال حرکت و پویایی است؟ جواب واضح است؛ وجود عوامل بیماری‌زا که ظاهراً خود را به عنوان عامل شر آشکار می‌کنند، تکامل این علم را در همه حوزه‌های آن موجب شده است؛ مثلاً چه چیزی باعث شد که روبرت کخ، میکروب وبا را کشف کند و محققان دیگر بتوانند وبا را ریشه کن سازند؟ طاعون سیاه یا مرگ سیاه طی سال‌های ۱۳۴۷-۱۳۵۰ م کل اروپا را دربرگرفت و تعداد مرگ و میر بیماری طاعون در این دوره قریب به ۲۵ میلیون نفر برآورد شده است. این در حالی است که در همین دوره، در آسیا و ایران نیز همین تعداد کشته برآورد می‌شود. به هر حال چنین فاجعه‌ای سبب شد که محققانی همچون کخ در پی کشف میکروب وبا و به تبع آن واکسن آن برآیند و علم پزشکی را چند گام به جلو ببرند. هم اکنون نیز وجود عوامل مختلف بیماری‌زای جسمی و روانی، پزشکان و تبعاً علم پزشکی را در حال حرکت و پویایی نگه داشته است. این بدان معناست که بدون وجود عوامل شر، کل علم پزشکی فروریخته و اساساً معنایی از آن نخواهیم داشت.

به عنوان مثالی دیگر، هرم حیات وحش را تصور کنید. در رأس هرم، گوشتخواران، قاعده آن گیاهخواران و انتهای هرم تجزیه‌کنندگان هستند. این هرم که خود یک اکوسیستم گیاهی جانوری است، چگونه می‌تواند همیشه زنده و پویا باشد؟ پلنگی را تصور کنید که آهوبره‌ای را از مادر جدا کرده و آن را می‌درد و سهم خود را می‌گیرد. سپس گوشتخواران دیگر شبیه کفتارها و سگ‌های وحشی و لاشخورها نیز مهمان این سفره شده و از آن سهمی می‌برند. پس از آن نوبت تجزیه‌کنندگان است که ته‌مانده جسد را مورد استفاده قرار داده و هم خود را سیر کنند و هم محیط را رفت و روب نمایند. پس از چند روز از آن آهوبره زیبا چیزی جز

مشتی استخوان نمی ماند که آن هم در طبیعت تجزیه می شود. منظره وحشتناکی است. ظاهراً چیزی جز درنده خویی مشاهده نمی شود. اما این یک روی سکه است. روی دیگر سکه پویایی و فعالیت این اکوسیستم گیاهی و جانوری است که در اثر تنازعات نیروهای خیر و شر ایجاد شده است. آیا نمی شود که این پویایی به تبع آن درنده خویی نباشد؟ آیا نمی شود که همه جانوران به نوعی به مصالحه برسند و در عین حال اکوسیستم مذکور همچنان فعال و پویا باشد؟ واضح است که جواب منفی است. اگر گوشتخواران به گیاهخواران حمله نکنند و آن ها را ندرند، آن وقت خودشان از بین خواهند رفت. با از بین رفتن گوشتخواران، گیاهخواران بدون دشمن باقی مانده و در اثر تولید مثل و مصرف غذا خود به خود اکوسیستم گیاهی را عاری از هر گونه سبزینه کرده و آن را تخریب می کنند. نتیجه آن که خود گیاهخواران نیز بدون غذا مانده و خواهند مرد. با مرگ گیاهخواران، تجزیه کنندگان نیز بهانه ای برای فعالیت و بقا نداشته و به کلی از بین خواهند رفت و دیگر از آن اکوسیستم پویا و فعال اثری نخواهیم دید. با این حساب می توان فهمید که حرکت و پویایی این اکوسیستم منوط به نزاع و ضد یعنی گیاهخواران و گوشتخواران و سایر عناصر متضاد است.

مثال دیگر، تنوع در مذاهب اسلامی است. تاریخ تحول فکری جهان اسلام را در نظر آرید؛ چرا هم اکنون جهان فکری اسلام در حوزه های مختلف فلسفی، کلامی، عرفانی و فقهی یک دست نیست و این چنین تفکرات متعددی در آن وجود دارد که برخی از آن ها سرآشتی با دیگری ندارند؟ بدیهی است که سؤال های مختلفی که از طرف افراد و با هر انگیزه ای مطرح می شد، عالمان اسلامی را به حرکت وامی داشت تا جوابی ارائه دهند. و بدین گونه بود که اندیشه جهان اسلام آرام آرام قدرت گرفت و به علوم مختلف آراسته گشت؛ برای مثال، در سده اول هجری سؤالی با این عنوان مطرح شد که مرتکب گناه کبیره کافر است یا مسلمان باقی می ماند؟ در برابر این سؤال جریان های فکری همانند خوارج و مرجئه و معتزله، پاسخ های متفاوتی ارائه دادند و باعث بسط معارف اسلامی شدند. صدها نوع از این سؤالات در سده های اول اسلامی رایج بوده است. هم اکنون نیز با وجود اشاعه علوم جدید سؤالات

مختلفی، الهیات اسلامی را درگیر خود ساخته و متألهان را وادار به تفکری جدید نموده است. حال تصور کنید که از ابتدا تاکنون هیچ سؤال و جریان فکری (تضاد) در جهان اسلام وجود نمی داشت و همه مسلمان از گذشته تا حال، یک فکرو یک اندیشه و یک مشرب داشتند و هیچ اختلافی مابین آنها نبود. واقعاً چه اتفاقی می افتاد؟ اتفاقی بسیار شوم. نظام فکری اسلام کاملاً از بین می رفت و تبعاً اثری از آن باقی نمی ماند. از این رو به نظر، جاده تکامل انسان از میان دو حقیقت متضاد کشیده شده است و براین اساس حیات یعنی مطلوب ترین چیزها نزد انسان هموار در حال تجدد است ... و انسان نیز حیات خود را از میان دو ضد عبور می دهد (جعفری، ۱۳۷۳: ۳۳۱).

مولانا در دفتر پنجم، روح و جسم و نسبت میان آن دو را مثال می زند و انسان را ساخته و پرداخته این دو می داند؛ به طوری که در این دنیا هیچ یک بدون دیگری قادر به انجام کاری نمی باشند. به عبارت دیگر، اگرچه روح نامیرا و جسم انسان فانی است و ظاهراً تناسبی بین این دو نیست، اما همان طور که گفته شد، خصوصیت این جهان آن است که دو متضاد کنار هم بنشینند و ایجاد حرکت کنند.

روح بی قالب نداند کار کرد قالبیت بی جان فسرده بود و سرد
قالبیت پیدا و آن جانیت نهان راست شد زین هر دو اسباب جهان
حکمت این اضداد را با هم بیست ای قصاب این گردان با گردن است
(۳۴۲۲/۵) به بعد

بدین ترتیب باید پذیرفت که ایجاد حرکت و تبعاً پویایی در این جهان عمیقاً وابسته به ترکیب و جنگ دو ضد بوده و بدون هریک، حرکت محال است و به تبع نیستی به دنبال خواهد آمد.

این جهان جنگ است کل، چون بنگری

ذره با ذره چو دیسن با کافری

آن یکی ذره همی پرد به چپ

آن دگر سوی یمین اندر طلب

ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون

جنگ فعلی شان بین اندر رکون

جنگ فعلی هست از جنگ نهان

زین تخالف ان تخالف را بدان (۶/۳۶ به بعد)

گذشته از این که حرکت دنیا بر اساس تضاد است، جهان درونی ما انسان‌ها هم ساختاری از تضاد دارد. عشق و شهوت، کفر و ایمان، غم و شادی، شجاعت و ترس، خساست و بخشندگی، صداقت و دورویی، محبت و نفرت، قناعت و طمع‌ورزی، نوع دوستی و خودخواهی و ... صفاتی هستند که در درون ما جای داشته و ما را وادار به کنش و واکنش می‌کنند. واضح است که اگر وجود ما تماماً فضیلت یا رذیلت محض می‌بود، نظام درونی ما متلاشی می‌شد و از کار می‌افتاد.

بیشه‌ای آمد وجود آدمی بر حذر شوزین وجود از آن دمی

در وجود ما هزاران گرگ و خوک صالح و ناصالح و خوب و خشوک

هر زمان در سینه نوعی سرکند گاه دیو و گاه ملک، گاه دام و دد

(۲/۱۴۶۱ به بعد)

هست احوالم خلاف همدگر هریکی با هم مخالف در اثر

موج لشگرهای احوالم بین هریکی با دیگری در جنگ و کین

می‌نگرد در خود چنین جنگ گران پس چه مشغولی به جنگ دیگران

انگار وجود این تضاد عامل جنگ زرگری است و گرچه ظاهراً جدالی رخ می‌دهد، اما مقصودی دیگر حاصل می‌شود. این مقصود که در کل ایجاد حرکت است، از سویی رذیلت و از سویی دیگر فضیلت را به همراه دارد؛ برای مثال، برای قرآن صدها جلد تفسیر نوشته‌اند و غرض تمام نویسندگان اظهار فضل بوده است و بس. زمخشری، تفسیر کشاف را به چندین دقیق، برای اظهار فضل خویش نوشت، اما مقصود تعظیم دین محمد (ص) بوده است. پس همه خلق کار حق می‌کنند و از غرض او غافلند: «ایشان به شهوات مشغولند و با زنی شهوت می‌رانند برای لذت خود، اما حاصل آن فرزندی می‌شود ... که سبب قوام عالم است. پس به حقیقت بندگی می‌کنند، إلا این که ایشان به آن نیت نمی‌کنند». (مولانا، ۱۳۸۵: ۱۲۴).

از این رو، می‌توان گفت که در جهان درونی و بیرونی ما هیچ حرکتی بدون ترکیب
اضداد رخ نمی‌دهد و این قاعده جهان است.

همچنین دان جمله احوال جهان

قحط و جذب و صلح و جنگ از افتنان

این جهان با این دو پراندر هواست

زین دو جان‌ها موطن خوف و رجاست

از جهود و مشرک و ترسا و مغ

جملگی یکرنگ شد زان الپ الغ^۱

(۱۸۵۱/۶ به بعد)

مولانا با بیان این مطلب معتقد است که اضداد موجود در جهان، ضمن جنگ
با یکدیگر، دل به هم داده‌اند و به سوی هدفی خاص در حرکتند. به عبارت دیگر، با
این که عناصر و کلیات هستی ضد یکدیگرند، از یکدیگر نمی‌گریزند و با هم آشتی
دارند. این در حالی است که اگر برخوردی بین آن‌ها پیش آید مرگ حادث می‌شود
(استعلامی، ۱۳۷۵/۱: ۳۳۷).

زندگانی آشتی ضدهاست

مرگ آن کاندلر میان‌شان جنگ خاست

لطف حق این شیر را و گور را

الف داده است این دو ضد دور را

(۱۲۹۳/۱ به بعد)

این ابیات آشکارا بیان می‌کند که وجود حقایق، در پرتو هماهنگی اضداد خود
را نشان می‌دهد و زندگی محصول سازگاری اضداد با یکدیگر است و فساد زندگی
حاصل ناسازگاری آن‌هاست. از این رو، حکمت این است که اضداد به یکدیگر
پیوندند و قوام بخش آن چیزی باشند که هستی نام دارد. این نگاه ما را به اصل
خاصی آگاه می‌سازد و آن این است که هستی بدون تعینات و اضداد نیستی
است. به عبارت دیگر، معرفت تنها به چیزی تعلق می‌گیرد که اضداد را درون خود

داشته باشد؛ برای مثال، میزی را تصور کنید که پایه‌های فلزی و رویه چوبی دارد و پایه‌های آن مشکی و رویه آن سفید است و ابعاد خاصی دارد. آیا می‌توان این میز را بدون ویژگی‌های مذکور تصور کرد؟ هرگز. میز بدون این تعینات نیستی است و متعلق شناخت واقع نمی‌شود. از این رو می‌توان گفت که قوام و دوام هستی به واسطهٔ اضداد است؛^۱

صلح اضداد است عمر این جهان

جنگ اضداد است عمر جاودان

لیک این دو ضد استیژه نما

یک دل و یک کار باشد ای فتی

غوره و انگور ضد هستند لیک

چون که غوره پخته شد، شد یار نیک

حال باید دید، حرکتی که از این اصل ناشی می‌شود چه تأثیراتی بر جهان ما داشته و چگونه آن را متأثر می‌سازد.

۱. درهم آمیختگی خیر و شر

در بالا اشاره شده که یک قسم به وجود آمدن حرکت این است که دو ضد کنار هم بنشینند و از تقابل آن‌ها پویایی به وجود آید. حال گفتنی است که در دنیای ما این دو ضد در درون هم فرو رفته و به هم سرشته شده‌اند.

بین عالم همه در هم سرشته

ملک در دیو و شیطان در فرشته

همه با همه بهم چون دانه و بر

ز کافر مؤمن و مؤمن ز کافر^۲

این درهم آمیختگی به قسمی است که هر موجود در عین آنکه هر دو ضد را درون

۱. ر.ک: جعفری، ۱۳۶۶، ۳/ ۵۳۴ و ۵۳۵.

۲. گلشن راز، ابیات ۱۵۳-۱۵۲.

خود دارد، بالقوه آبهستن اضداد دیگری است و محال است که بتوان حاصل تضاد را بدون تضاد دیگری تصور کرد. اگر در مثال های مذکور تأمل شود این نکته به دست می آید. همان طور که گفته شد، تحول در علم پزشکی منوط به وجود عوامل بیماری زاست. به عبارت دیگر، این تحول خود را در سایه این عوامل پنهان کرده و با کشف آن ها نیز این علم متحول می شود. از طرف دیگر، برای این که تحول و پویایی مداوم باشد می بایست عوامل بیماری زا نیز مستمراً وجود داشته باشند. بدین ترتیب با کشف یک عامل بیماری و واکنش آن، هر چند قسمتی از مبارزه با بیماری و به تبع تحول علم مذکور محقق می شود، اما باید دانست که همین نتیجه خود آبهستن عوامل بیماری زای دیگری است.

کسی مرا پرسید که رجا خودش خوب است، این خوف چیست؟! گفتم: تو مرا خوفی بنمایی رجا. چرا که از هم جدا نیستند؛ مثلاً یکی گندم کاشت و رجا دارد که گندم برآید و در ضمن خائف است که مبادا آفتی پیش آید. پس معلوم شد که رجا بی خوف نیست و هرگز نتوان تصور کرد خوف بی رجا و یا رجابی خوف (مولانا، ۱۳۹۸: ۲۲۴).

خواب در بنهاده ای بیداری	بسته ای در بیدلی دلدارایی
توانگری پنهان کنی در ذل فقر	طوق دولت بسته اندر غل فقر
ضد اندر ضد، پنهان مندرج	آتش اندر آب سوزان مندرج
روضه اندر آتش نمرود درج	دخل ها رویان شده از بذل و خرج
میوه شیرین نهان در شاخ و برگ	زندگی جاودان در زیر مرگ
زبل ^۱ گشته قوت خاک از شیوه ای	زان غذا زاده زمین را میوه ای
درج در خوفی هزاران ایمنی	در سواد چشم چندان روشنی
	(۱۶/ ۳۵۶۸ به بعد)

سرشته شدن خواب و بیداری در هم، بسته شده آرامش در پریشان دلی، پنهان شدن توانگری در فقر، مندرج شدن آب در آتش، نهفته شدن گلستان در آتش نمرود،

بیرون آمدن میوه از درون درخت، پنهان شدن آن دنیا در این جهان، به وجود آمدن غذا از کود، پنهان شدن امنیت درون ترس، مثال‌هایی است که مولانا با استفاده از آن‌ها درهم آمیختگی اضداد را نشان می‌دهد. در فلسفه غرب نیز مجموعه‌تزی، آنتی‌تزی و سنتز را می‌تواند عنوان کرد که چنین معنایی را در دل خود دارد. برای مثال، سیر دیالکتیک در فلسفه و در علم بی‌نهایت است چون تا يك مجموعه کامل می‌شود مجموعه دیگری آغاز می‌شود؛ اگر یک مسئله فلسفی را به مثابه تزی تلقی کنیم و پاسخ به آن را آنتی‌تزی، آن گاه آن چه از دل این پاسخ بیرون می‌آید همان سنتز است. مسئله مهم این جاست که سنتز پایان راه نیست، بلکه پایان يك مجموعه و آغاز مجموعه دیگری است. وقتی تزی و آنتی‌تزی با همدیگر تقابل کردند و در نهایت از تقابل و تداخل آن دو سنتز پدید آمد، سنتز در آن وضعیت، خود یک تزی جدید است که باز در برابر این تزی، یک آنتی‌تزی قرار می‌گیرد و باز هم از تقابل و تداخل تزی و آنتی‌تزی تزی جدید وضعیت و مفهومی جدید که همان سنتز جدید است پدید می‌آید. دیالکتیک سیر بی‌نهایت وضعیت‌های جدید و بالاتر است. هر سنتز یک وضعیت بالاتر از سلسله بی‌نهایت اکتشافات و اختراعات است که در پایان یک مجموعه به دست می‌آید و خود از نو آغازگر یک مجموعه دیگری است برای دستیابی به وضعیتی بالاتر. از این مفهوم می‌توان نتیجه گرفت که در دل هر تهدیدی فرصتی و در دل هر فرصتی تهدیدی نهفته است. به عبارت دیگر، امکان ندارد فعلی در این جهان صادر شود و حاصل آن مطلقاً خیر (فرصت) یا مطلقاً شر (تهدید) باشد.

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان (۴ / ۶۵)

این بدان دلیل است که وقتی دو ضد در هم تنیده می‌شوند هریک به نسبتی اثری بردیگری می‌گذارند. در نتیجه، حاصلی که از آن منتج می‌شود هر دو ضد را بالقوه و به نسبتی با خود دارد. حال شیوه مواجهه با این دو ضد و زمینه‌های موجود می‌تواند هر کدام را بالفعل و بارورتر سازد.

تا میان قهر و لطف آن خفیه‌ها ظاهر آید ز آتش خوف و رجا
آن بهاران لطف شحنه کبریاست و آن خزان تخویف و تهدید خداست

وآن زمستان چهار میخ معنوی تا توای دزد خفی ظاهر شوی
پس مجاهد را زمانی بسط دل یک زمانی قبض و درد و غش دل
(۳۹۵۸ / ۲) به بعد

با این وصف، در این جهان یک واقعه همیشه آبستنی از فرصت‌ها و تهدیدهاست. یک مثال ساده، سیر تاریخی ادیان از گذشته تا به حال است. تمام ادیان پیام‌آور اتحاد و دوستی و معرفت‌اند. این در حالی است که در همه آن‌ها مذاهب و فرق ضاله و منحرف نیز وجود داشته‌اند. به عبارت دیگر، اگرچه مشیء همه ادیان خیر بوده ولی رفتار تاریخی و اجتماعی پیروان همیشه خیر نبوده و به شرارت‌های خاصی آغشته بوده است. از سوی دیگر، می‌توان جریان‌ها و افعال شری را در نظر گرفت که حاصل آن‌ها خیر در برداشته است؛ برای مثال رفتار مغرضانه قریش با پیامبر (ص) در مکه، ایشان را وادار به هجرت ساخت. بدین ترتیب پیامبر (ص) با این عمل، از جریان شری که تهدیدی جدی محسوب می‌شد، فرصتی خیر فراهم آورد و تبلیغ خود را ادامه داد. مولانا نیز معتقد است که در دل هر شروبدی نیکی نهفته است و در دل هر خیر و نیکی، شروبدی. ایشان برای تبیین این معنی، انسانی را مثال می‌زند که قصد کشتن کسی را دارد، اما در همان لحظه برای او موقعیتی به وجود می‌آید که به زنا مشغول شود. مولانا از این واقعه این‌گونه نتیجه می‌گیرد که «از آن‌رو که زنا کرد، بد است و از آن‌رو که مانع قتل شد نیک. پس بدی و نیکی یک چیزند، غیر متجزی» (مولانا، ۱۳۹۸: ۵۵۹)

ورتوگویی هم بدی‌ها از وی است

لیک آن نقصان فضل او کی است؟

این بدی دادن کمال اوست هم

من مثالی گویمت ای محتشم

کرد نقاشی دو گونه نقش‌ها

نقش‌های صاف و نقشی بی صفا

هر دو گونه نقش استادی اوست

زشتی او نیست آن ردای اوست

تا کمال دانشش پیدا شود

منکر استادی اش رسوا شود

(۲/ ۲۵۳۴ به بعد)

مشابه این معنا را مولانا به زبان دیگری بازگویی کند. ایشان پیری را حکایت می‌کند که مشتاق دیدن پیامبر (ص) بود اما به دلیل مشغله پیامبر (ص) از دیدن ایشان محروم بود. از قضا پیرمرد به بیماری دچار شد و همین بیماری سبب شد که پیامبر (ص) به عیادتش آید و از او دیدار کند. بدین ترتیب از درون این بیماری که تهدیدی محسوب می‌شد، فرصت و برکتی عاید آن پیرمرد شد تا بتواند به آرزوی خود برسد. از این رو، بیمار با اندیشه‌ای عرفانی به بیماری خود می‌نگرد و با این نگرش خود را از بند بیماری می‌رهاند.

ای مبارک درد و بیماری شب	ای خجسته رنج و بیماری و تب
بر جهد هر نیم شب لابد شتاب	درد پشتم داد هم تا من ز خواب
مغز تازه شد چو بخراشید پوست	رنج گنج آمد که رحمت‌ها در اوست
صبر کردن بر غم و سستی و درد	ای بردار موضع تاریک و سرد
کان بلندی‌ها همه در پستی است	چشمه حیوان و جام مستی است
در بهار است آن خزان مگریز از آن	آن بهاران مضمهر است اندر خزان

(همان، ۲۲۵۶ به بعد)

مولانا در دفتر اول حکایتی را ذکر می‌کند و در خلال آن، نمایی از درآمیختگی اضداد در این جهان را به تصویر می‌کشد. او حکایت پادشاهی را بیان می‌کند که هنگام شکار در راه عاشق کنیزی می‌شود و با پرداخت مبلغی به وصال کنیزک می‌رسد. اما هنگامی که او را به قصر می‌آورد کنیز بیمار و نزار گشته و بدین سبب پادشاه پریشان می‌شود. این جاست که ذهن هشیار مولانا رسم این جهان را یادآوری کرده و می‌گوید:

آن یکی خرداشت پالانش نبود	یافت پالان گرگ خر را در ربود
کوزه بودش آب می‌نامد به دست	آب را چون یافت خود کوزه شکست

(۱/ ۴۲ و ۴۱)

بیچاره پادشاه که با پولش فرصتی فراهم آورد و عشقش را خرید، اما چه فایده که تهدیدی فراهم آمد و کنیزک بیمار شد! پادشاه پزشکان را برای مداوای کنیزک جمع می‌کند اما فایده‌ای ندارد:

هرچه کردند از علاج و از دوا گشت رنج افزون و حاجت ناروا
آن کنیزک از مرض چون موی شد چشم شه از اشک خون چون جوی شد
حال با این تهدید چه باید کرد؟! با اصلی که ذکر شد، حتماً در دل این تهدید، فرصتی نهفته است:

شه چو عجز آن حکیمان را بدید پا برهنه جانب مسجد دوید
رفت در مسجد سوی محراب شد سجده گاه از اشک شه پر آب شد
چون به خود آمد ز غرقاب فنا خوش زبان بگشود در مدح و ثنا
آری آن فرصت چیزی نیست جز «به خود آمدن». شاه از ثروت و شأن خود مغرور شده بود و حال با این مشکل متوجه غرور خود شد به درگاه باری تعالی شتافت و خدا نیز او را خواهد بخشید:

چون برآمد از میان جان خروش اندر آمد بحر بخشایش به جوش
مولانا در دفتر چهارم مثنوی حکایتی به نام «عاشق و عسس (داروغه)» را طرح می‌کند و در قالب آن به تبیین نسبیت می‌پردازد. خلاصه حکایت این است که شور عشق دل جوانی را ربود و او را دلشده کرد. او همیشه برای معشوق خود نامه‌ای می‌فرستاد و ضمن آن اظهار عشق می‌کرد. اما از آن جا که خدمتکار زن حسود بود به مفاد نامه دست می‌برد و اجازه نمی‌داد که عشق آن جوان بر معشوق هویدا شود. چندین سال به این منوال گذشت و عاشق دلشده همچنان در حسرت دیدار معشوق روزگار سپری می‌کرد. شبی داروغه شهر، جوان عاشق را در کوچه‌ای دید و به گمان آن که دزد است قصد دستگیری او را کرد، جوان نیز پا به فرار گذاشت و به باغی پناه برد که اتفاقاً معشوق در آن جا بود.

چون درآمد خوش در آن باغ آن جوان خود فرو شد پا به گنجش ناگهان
مر عسس را ساخته یزدان سبب تا ز بیم او دود در باغ شب
بیند آن معشوقه را او با چراغ طالب انگشتی در جوی باغ

پس قرین می‌کرد از ذوق آن نفس با ثنای حق، دعای آن عسس
در این حکایت، عاشق نمادی است که به سوی خیر در حال حرکت است و
داروغه نیز نماد شر است.

مولانا در ابیات مذکور می‌خواهد به نوعی قید مطلق را از شرویدی زدوده و آن را
به کلی مذموم جلوه ندهد. در این حکایت، اگرچه داروغه نماد شر است و برای تمام
مردم تجسم بدی و بلا، اما ناخواسته و در یک جریان تصادفی برکتی برای جوان
عاشق به بار می‌آورد که جوان از ته دل در حق او دعا کرده و برایش طلب رحمت
می‌کند.

از عوانی سرور آزاد کن آنچنان که شادم، او را شاد کن
سعد دارش این جهان و آن جهان از عوانی و سگی اش و ارهان
در این ابیات داروغه که مأموری ظالم است و بلای خلق، مانند پرنده‌ای
خوش‌یمن بردوش جوان عاشق می‌نشیند و معشوق را بروی هویدا می‌سازد. این چنین،
گرچه داروغه برای عامه مردم شر است، ناخواسته برای عاشق سبب خیر می‌شود.

بر همه زهر او بر او تریاق بود آن عوان پیوند آن مشتاق بود
با این وصف می‌توان گفت داروغه اساساً کار شر انجام داده و نیت او آن نبوده
که جوان را به معشوقش برساند، بلکه آن بوده که او را دستگیر کند و موجب آزاری
شود. پس او اصلاً شر است و اگرچه اتفاقاً سبب خیر شده است این خیریت به
ذات و نیت و فعل او بر نمی‌گردد. اما اگر عاشق و معشوق یکدیگر را یافته‌اند، نه از
باب نیت داروغه (که قاعدتاً شربوده است) که از باب «جاری شدن» فعل است.
فعل شربا نیت شر در زمین جاری شده ولی از آن جا که طرف دیگر حکایت، جوان
عاشق است، نتیجه فعل به گونه‌ای دیگر رقم خورده که با نیت و هدف داروغه در
تقابل بوده است. پس در مقام داور، اگرچه داروغه اساساً شر است، فعل او به خیر
منتج شده است. به عبارت دیگر، از آن جا که داروغه فعال مطلق نبوده و مقابل آن
نیز ممکناتی (جوان عاشق و معشوقش) با نیت‌های خاص وجود دارند، پس این
افراد به نوبه خود، فعل و نیت داروغه را تحت الشعاع قرار داده و اثر آن را به نفع خود
تغییر داده‌اند. با این وصف قطعاً می‌توان گفت که در این دنیا زهر و قند مطلق

نصیب کسی نمی‌شود. مولانا این مفهوم را چنین بیان می‌دارد:

در زمانه هیچ زهر و قند نیست که یکی را پا دگر را بند نیست
 مریکی را پا دگر را پای بند مریکی را زهر و دیگر را چو قند

(۶۶ / ۴ به بعد)

ایشان در دوبیت مذکور تأکید می‌کند که در این دنیا هر پدیده‌ای به یک اعتبار خیر (قند) و به یک اعتبار شر (زهر) است. مولانا ابیات بعدی را نیز در اثبات مدعای خویش می‌سراید:

زهر مار آن مار را باشد حیات نسبتش با آدمی باشد ممات
 خلق آبی را بود دریا چو باغ خلق خاکی را بود آن مرگ و داغ
 زید اندر حق آن شیطان بود در حق شخص دگر سلطان بود
 زید یک ذات است بر آن یک جنان او بر این دیگر همه رنج و زیان

زهر مار، دریا و زید مصادیقی هستند که ذاتاً نمی‌توان آن‌ها را مطلق خیر و شر دانست، بلکه ارتباط این مصادیق با جهان بیرون، نقش آن‌ها را مبنی بر خیر و شر بودن آشکار می‌سازد. زهر مار برای مار حیات است و برای آدمی ممات. دریا برای آبریان مأمّن است و برای خاکیان بلا. هراکلیتوس می‌گوید: «اعمال نیک و ارزشمند به کیستی ما وابسته‌اند؛ خرها آشغال را به طلا ترجیح می‌دهند؛ خوک‌ها در گل ولای غوطه می‌خورند؛ پرندهای مزارع در گرد و خاک می‌لولند و گاوها از خوردن ماشک خشنود می‌شوند» (تایلور، ۱۳۹۰: ۱۹۷)

این مثال‌ها، که به قول مولانا هزاران نمونه می‌توان از آن ذکر کرد، می‌تواند تضاد حاکم در جهان را آشکار سازد. این مصادیق نشان می‌دهد که ارائه معیاری جهانشمول برای داوری در باب پدیده‌ها و ذات اشیاء در جهان به‌راستی دشوار است؛ چراکه حرکت جهان، پدیده‌ها را متأثر ساخته و در ارائه معنا برای آنان بسیار موثر است. بدین ترتیب افعال در جهان‌های متفاوت، معانی متفاوت گرفته‌اند؛ به‌طوری‌که باید بر این باور بود که گرچه شرفی نفسی مذموم است، ولی وقتی در جهان جاری می‌شود، عناصر دیگر بر آن اثر گذاشته و مطلقیت آن را می‌زدایند و فرصتی از دل آن پدید می‌آید؛ چنانکه مولانا می‌گوید:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باش این را هم بدان
ایشان در ابیات بعد، نقش فاعل شناسا را تقویت می‌کند، به نوعی که این فاعل
است که ارزش ساز است و افعال تنها تحت تأثیر فاعل قادر به شکوفا کردن درون
خود هستند:

گرتو خواهی کوتورا باشد شکر	پس وی را از چشم عشاقش نگر
منگراز چشم خودت آن خوب را	بین به چشم طالبان مطلوب را
چشم خود بریند زآن خوش چشم، تو	عاریت کن چشم از عشاق او
بلک از او کن عاریت چشم و نظر	پس ز چشم او بروی او نگر

۲. وجود شرو به قول مولانا «معیوبات» در جهان

گفته شد، نتیجه و حاصلی که از درآمیختگی اضداد پدید می‌آید، خود ضرورتاً
آبستن نیک و بد است و محال است که حاصل مطلقاً خیر یا مطلقاً شر باشد. دلیل
آن هم واضح است؛ اگر نتیجه حرکتی مطلقاً خیر و یا شر باشد، دیگر این نتیجه
نمی‌تواند حرکتی دیگر پدید آورد و خود به خود از بین می‌رود. به عبارت دیگر، اگر
نتیجه حاصل شده مطلقاً خیر باشد دیگر تلاش بیشتر برای بهبود آن کاملاً بی‌معنی
است و از این رو بدیهی است که عدم تلاش نیز عدم حرکت و مرگ را به دنبال دارد.
از سوی دیگر، اگر نتیجه حاصل مطلقاً شر باشد، سعی و تلاش، آب در هاون
کوبیدن است؛ چرا که مطلق شر در یک ارگانیسم مساوی با فنا و نیستی است و
تلاش نیز به نیستی تعلق نمی‌گیرد؛ برای مثال، بیماری را تصور کنید که مبتلا به
ویروس است و برای درمان به پزشک مراجعه می‌کند. شخص در این شرایط اگرچه
آلوده به ویروس (شرنسبی) است، ولی بدنش زنده است و در حال بازتوانی است.
دقیقاً تنها در این شرایط است که پزشکان می‌توانند تلاشی برای بهبود بیمار داشته
باشند؛ تلاشی که موجب حرکت در شخص بیمار و تحول جامعه پزشکی است.
حال بیماری را تصور کنید که آلودگی ویروسی براو چیره شده و بدین ترتیب مرگ
فرامی‌رسد و ارگانیسم بدن از کار می‌افتد (شر مطلق). در این شرایط جایی برای