

علم، عقل و عشق در مثنوی مولوی

محمدتقی سبحانی



تقدیر و نظر / سال هشتم / شماره سوم و چهارم، ۱۳۹۲

در مورد رابطه عقل و عشق از یک سو و دانش و عرفان از سوی دیگر، از زمان‌های دور مجادلات و گفت‌وگوهای فراوانی میان حکیمان، عارفان و متکلمان رواج داشته است. در مکتب‌های جدید فلسفی در غرب نیز به گونه‌ای دیگر از این مقولات سخن رفته است. آن چه امروزه در مطالعات دین‌شناختی از رابطه عقل و ایمان مطرح است و گروهی با عنوان ایمان‌گروی یا فیدئیسم از ستیز یا ناهمخوانی عقل و ایمان دفاع می‌کنند، از زمره مباحثی است که در این حوزه می‌گنجد، در این میان، گاه دیدگاه عارفان مسلمان، به‌ویژه آراء مولوی، با اندیشه ایمان‌گروانی چون کیر کگور مقایسه می‌گردد و ادعا می‌شود که در عرفان اسلامی علم و عقل با عشق و ایمان ناسازگار دانسته شده است. این مقاله درصدد است که این مفاهیم را از دریچه مثنوی مورد مطالعه قرار دهد و نسبت آن‌ها را با یکدیگر در حد امکان باز گوید.

بی‌تردید، مولانا جلال‌الدین رومی یکی از عارفان بزرگ مسلمان و پرورش‌یافته مکتب تصوف است. او نه تنها گرایش‌های عرفانی پیش از خود را به خوبی می‌شناخت، بلکه با آرا و عقاید فلاسفه،

متکلمان و صاحبان آرای فقهی و تفسیری نیز آشنایی داشت. انس او با آیات و احادیث نبوی و نیز آگاهی اش به تاریخ و حکایات اسلامی نیز به خوبی از مجموعه اشعار و اقوال او پیداست.^۱ با این همه و با آن که ارتباط مولوی با صدرالدین قونوی، شاگرد و شارح محی‌الدین بن عربی، مسلم است و آشنایی او با آثار غزالی و دیگران جای تردید نیست و نتیجه آنها را در لابه لای اشعار مولانا نیز می‌توان ردیابی کرد، ولی او پیرو و مقلد هیچ یک از مکتب‌های بزرگ عرفانی نبود و به راحتی او را در دسته بندی‌های رایج نمی‌توان گنجانید. وی عارفی شاعر و شاعری شوریده حال بود که در اشعارش تنها حالات و یافته‌های خود را باز می‌گفت و از تکرار گفته‌های دیگران سخت پرهیز می‌کرد.

چنان‌که خواهیم گفت، مولانا با حکمت‌بحثی و منطق‌ذهنی میانه‌ای نداشت و راه وصول به معرفت را در گرو گذار از این مرحله می‌دانست و اساساً در بیان و شعر خویش دربند هیچ نظم و قاعده‌ای نبود. اما با این حال، حتی مروری کوتاه بر درون‌مایه افکارش نشان می‌دهد که پس پشت این پراکندگی و بی‌قاعدگی، از اندیشه‌ای استوار و سامان‌مند برخوردار بود. بنابراین، با آن که او از عرفان نظری چندان خشنود نبود، ولی نظریه‌های عرفانی خود را در قالب همین زبان شعری باز می‌گفت. خلاصه آن که، این اسباب و عوامل راه تحقیق در اندیشه مولوی را بسیار دشوار می‌کند و به دست آوردن نظام اندیشگی او را با مشکلات فراوان روبه‌رو می‌سازد. در این جا سعی خواهیم کرد تا با جست‌وجو در مضامین اشعار او، مفاهیم کلیدی بحث را استخراج کرده و در مقایسه و پیوند با یکدیگر مورد مطالعه قرار دهیم. امیدواریم آنچه در این فصل به عنوان نظریه مولوی در باب عقل و ارتباط آن با ایمان، عشق و معرفت باز می‌گوییم، تا حد امکان با نیت و اندیشه او همانند و همسو باشد.

عقل جزوی و عقل کل

واژه عقل و مفاهیم مرتبط با آن، بارها در اشعار مولوی تکرار شده و او در این موضوع، نظریه‌ای ارائه کرده است که هرچند هم سو با اندیشه عارفان پیشین است، خالی از تازگی و نوآوری نیست. مفهوم عقل و مراتب آن در نظرگاه مولوی جایگاه مهمی دارد و چون در فهم سایر مفاهیم مؤثر است، آن را مقدم داشته‌ایم.

همچون دیگر مشایخ صوفیان، مولوی نیز به صورت کلی عقل و خرد آدمی را نفی نمی‌کند، بلکه آن را واجد مراتبی می‌داند و برای هر مرحله حدود و ثغوری قائل است. کار عقل از دیدگاه





مولوی شناخت حقیقت و تشخیص راستی و ناراستی است و در هر مرتبه مادام که در همان حدود و جهات حرکت می‌کند، نه تنها مذموم نیست، بلکه از لوازم ضروری حیات آدمی است. شناخت این مراتب عقلانی همراه با شناخت مراتب حقیقت و نیز شناخت مدارج کمال نفس آدمی و ارتباط این مراتب با یکدیگر، بنیاد اندیشه عرفانی مولوی را تشکیل می‌دهد.

مولوی عقل را در یک نگاه کلی به دو دسته تقسیم می‌کند: عقل جزوی و عقل کل. از نظر او، حقیقت انسان چیزی جز اندیشه و فکر نیست و مابقی هرچه هست جز استخوان و ریشه نیست.^۲ او معتقد است که همه جریان حیات را همین اندیشه می‌سازد. در یک نگاه کلان، مولوی معتقد است که عالم حیات و هستی، از حیات جمادی و حیوانی گرفته تا عالم امر و حق، همه حقیقتش همان اندیشه است. منشأ این اندیشه، همان چیزی است که از آن به «عقل کل» تعبیر می‌کند. آن چه مولوی آن را عقل کل می‌نامد، تقریباً همان چیزی است که حکما «عقل اول» و «صادر اول» و عرفا «حقیقت محمدیه» یا «نور اول» می‌گویند. مولانا خود این عقل کل را «حکمت بالغه الهی» خوانده است و عالم کثرت، یک فکرت از آن به شمار می‌آید:

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاهست و صورت‌ها رسل^۳

از سوی دیگر، عقل جزئی یا به تعبیر مولانا «عقل جزوی»، همان عقل فردی است که در یکایک انسان‌ها وجود دارد و محدود به عالم حس و خیال است و تنها به درک کثرات و حدود نایل می‌آید. عقل جزوی خودنگر است و به «خود» تعلق دارد، از این رو، هر چه را که به نفی کثرت و نفی «خودی» می‌انجامد، انکار می‌کند و حقیقت را همان چیزی می‌داند که در محدوده شناخت او می‌گنجد. کسی که بر عقل جزوی اعتماد می‌کند و حقیقت کلی را از او می‌طلبد، مانند خفته‌ای است که جامه‌اش در آب افتاده و خود در خواب به دنبال آب می‌گردد و در جایی دیگر آب را می‌جوید.^۴

به دلیل محدودیت عقل جزوی در تنگنای کثرت و خودی، این عقل تنها حقایقی را درک می‌کند که دامنه آن به هستی خاکی ختم شود و به ورای این عالم نمی‌تواند بیندیشد.

پیش‌بینی این خسر د تا گور بود و آن صاحب دل به نفع صور بود
این خرد از گور و خاکی نگذرد وین قدم عرصه عجایب نسپرد
زین نظر وین عقل ناید جز دوار پس نظر بگذار و بگزین انتظار

هر چند عقل کل حقیقتی ماورایی و متعالی است، پرتویی از آن در وجود یکایک آدمیان تابیده است و اساساً عقل جزوی چیزی جز پرتو همان عقل کل نیست. در واقع، انسان‌ها با همه اختلافات و

چندگونگی در عقل و جان، جملگی همچون حروف الفبایی هستند که از یک واحد برآمده‌اند. ۵ اگر آن حقیقت واحد را همان احدیت یا واحدیت (به تفسیرهای متفاوتی که از این دو واژه شده است) بدانیم، اولین صادر از واحد، عقل کل است که دیگران همه در پرتو او وجود و معرفت می‌گیرند. عقل کل نیز همچون عقل جزوی در جان آدمی حضور دارد و این گوهری است که هر کس با خویش دارد. البته ارتباط میان عقل جزوی و عقل کل از نظر وجودشناختی، مسئله عرفانی پیچیده‌ای است که مولوی معمولاً در این مباحث وارد نمی‌شود. در این باره مولانا اشاراتی دارد که بدان خواهیم پرداخت.

عقل تحصیلی و عقل ایمانی

به موازات تقسیم‌بندی گذشته، مولوی از دو گونه دیگر از عقل یاد می‌کند که در پیوند با همان عقل جزوی و کلی است. عقل تحصیلی که آن را عقل کسبی یا مکسبی نیز می‌نامد، از طریق فکر و ذکر به معرفت می‌رسد و راه رشد آن از طریق درس و مکتب است. ۶ از مجموع عبارات مثنوی چنین برمی‌آید که عقل تحصیلی یکی از کارکردهای عقل جزوی است و در محدوده همان عقل جزوی تعریف می‌شود. از آنجا که عقل تحصیلی بستگی تام به حواس و آگاهی‌های بیرونی دارد، پس درستی یا نادرستی دانش‌اش و نیز محدوده معرفتش به داده‌های بیرونی بسته است و از خود هیچ مایه و جوششی ندارد. از این رو، جایگاه عقل تحصیلی در معرفت انسانی، مانند جوی‌هایی است که از بیرون به خانه روان می‌شود و می‌گریزد و هرگاه راهش بسته شد، انسان از همین علم هم محروم می‌ماند.

عقل تحصیلی مثال جوی‌ها کان رود در خانه‌ای از کوی‌ها
راه آبش بسته شد شه بی‌نوا از درون خویشتن جو چشمه را

هرچند مولوی گاه میان مراتب علم تحصیلی فرق می‌نهد، پاره‌ای عبارات او به گونه‌ای است که گویا او همه معرفت‌های اکتسابی را از فنون و علوم تجربی تا دانش‌های ریاضی و فلسفی، از علوم دنیوی می‌داند و همه را برای بنای این جهان می‌شمارد:

جام‌های زرکشی را بافتن درها از قعر دریا یافتن
خرده‌کاری‌های علم هندسه یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دنیاست ره به هفتم آسمان برنیستس
این همه علم بنای آخور است که عماد بود گاو و اشترست
بهر استبقای حیوان چند روز نام آن کردند این گیجان رموز





با این حال، نباید پنداشت که مولوی عقل اکتسابی و بحثی را به کلی مردود می‌داند، بلکه او معتقد است که اگر عقل تحصیلی به درستی عمل کند، می‌تواند به عقل کل و معرفت حقیقی راه یابد. به طور کلی می‌توان گفت که از نظر مولانا، عقل جزوی یکی از لوازم و مقدمات رسیدن به عقل کل است. بنابراین، عقل جزوی مادام که بوالفضولی نکرده، قابل احترام و استفاده است و باید حدود کارکرد خویش را بشناسد.

در برابر عقل تحصیلی، مولانا از «عقل ایمانی» یاد می‌کند. ظاهراً عقل ایمانی از نظر وجودشناختی، حقیقت مستقلی ندارد، بلکه همان عقل جزوی است آن‌گاه که به محدودیت خویش واقف شود و به نور حقیقتی که از بیرون بر او تابش می‌کند، ایمان آورد. اولین نقش عقل ایمانی آن است که از غلبه نفس بر جان آدمی، جلوگیری می‌کند و آدمی را از درافتادن به اهوای و خیالات باز می‌دارد:

طبع خواهد تا کشد از خصم کین عقل بر نفس است بند آهنین
آید و وصفش کند وادارش عقل چون شخنه است در نیک و بدش
عقل ایمانی چو شخنه عادل است پاسبان و حاکم شهر دل است^۷

مولوی این کار عقل ایمانی را به گربه‌ای تشبیه می‌کند که موشان را فراری داده و از پهنه دل می‌راند، بلکه بالاتر، نقش او چون شیر شیرافکن است. به هر حال، هر جا نفس غالب شود، معلوم می‌شود که عقل ایمانی در آن جا نبوده است:

همچو گربه باشد او بیدار هوش دزد در سوراخ ماند همچو موش
در هر آن جا که برآرد موش دست نیست گربه یا که نقش گربه است
گربه گر چه شیر شیرافکن بود عقل ایمانی که اندر تن بود
غُره او حاکم درندگان نعره او مانع چرندگان^۸

در این ابیات چند نکته مهم مطرح است: اول این که عقل ایمانی در متن وجود انسان جای دارد و مرتبه یا بخشی از همان حیات عقلانی انسانی است. دوم آن که عقل ایمانی با نفس پرستی و خیال پرستی تضاد و منافات دارد و سوم آن که گاه در آدمی، نقش و نشانی از عقل ایمانی هست، ولی حقیقتاً از آن خبری نیست؛ یعنی با آن که عقل حقیقتاً در جان آدمی است، ولی چون به رتبه عقل ایمانی نرسیده، از کارکرد آن محروم است.

اما گذشته از این جنبه سلبی، عقل ایمانی است که راه را بر انسان می‌گشاید. عقل در حالت ایمان، با دیدن نور حقیقت، بدان گرویده و به فیض عقل کل که از درونش جوشیده و روییده،

ایمان می‌آورد. عقل جزوی، آن‌گاه که «بی‌خویش» شود و به نور حقیقت و عقل کل ایمان آورد، آن‌گاه «جانش در آن نور بچرد»^۹ و از درونش مشعل حق روشن شود و خود بی‌دلیل بیرونی می‌تواند راه را ببیند و بنمایاند.

مولانا گاه عقل ایمانی را «عقل تحقیقی» می‌خواند و آن را در مقابل «عقل تقلیدی» قرار می‌دهد. از نظر او، تحقیق عقل آن است که به ژرفای حقیقت رو کند و آن‌چه را اصل و بنیان هستی است، درک کند نه آن‌چه با برهان و دلیل به دست می‌آید.

البته مولوی گاه از «ایمان» به عنوان گواهی فعل و قول بر آن معرفت عالم آگست، یاد می‌کند.^{۱۰}

هست ایمان از پی پروردگی	نیست ایمان از پی پڑمردگی
ما در این دهلیز قاضی قضا	بهر دعوی ایستیم و بلی
که بلی گفتیم و آن را ز امتحان	قول و فعل ما شهود است و بیان

این معنا از ایمان، هر چند در راستای همان معنای فوق است، حقیقت ایمان واقعی را نشان نمی‌دهد. مولانا ایمان را امری عظیم می‌داند، اما نه ایمان ظاهری و زبانی، بلکه ایمانی که با تصدیق دل همراه باشد. ایمانی که در آن هیچ‌گونه شک و شبهه و شائبه و خللی راه نیابد و با صدق و تسلیم توأم باشد. چنین ایمانی غذای جسم و جان انبیا و اولیاست و آن‌ها با همین ایمان توانسته‌اند شیطان نفس را به قبول اسلام و تسلیم به اوامر و نواهی الهی وادارند و از آفات او مصون مانند. هر که را چنین ایمان نباشد باید بار دیگر ایمان تازه کند و بکوشد تا با مجاهدات فراوان و بذل وجود بسیار بر حقیقت آن که انجاش لقا و اتصال است، برسد.^{۱۱}

این‌گونه ایمان با دل و جان مؤمن سرشته شده است و زیاده و نقصان‌پذیر نیست، زیرا در این هنگام ایمان عین جان مؤمن شده و اشاره به یکی اشاره به دیگری است و کمی و کاستی از خواص جسم مؤمنان است نه جان و ایمان آن‌ها.^{۱۲}

مراتب عقل و سیر تکامل آن

چنان که گفتیم، مولوی معتقد است که همان «عقل و جان دیگر» که آدمیان را از گرگان و سگان متمایز می‌کند، با عقل جزوی تباین ندارد، بلکه همه آن‌ها مراتب یک حقیقت هستند. بنابراین، همان که محطّ و منزل‌گاه عقل کل می‌شود و با وجود او، انسان در حقیقت‌شناسی از هر دلیل و پیشوایی بی‌نیاز می‌شود، اگر از نور عقل کل بی‌بهره بماند، در ظلمت و جهل فروتر از هر ظلمتی





است. ۱۳ از نظر مولوی برای این که انسان از احمقی و بی عقلی دور شود و از خفایش و شی پرهیزد، باید اندک اندک خود را با نور حقیقت آشنا سازد، چرا که عقل جزوی به خودی خود به دنبال قیل و قال است و مشتاق است که در غوامض علم دین به بحث و جدل پردازد و از این که تسلیم یک معرفت نورانی و موهوبی شود، سخت پرهیز می کند. ۱۴

توجه به سیر تدریجی در تکامل عقل حایز اهمیت است. هر چند درخشش نور عقل از عالم ملکوت و عقل کل است، ولی تجلی نور بر عقل ها به معنای یکسان بودن آن ها نیست. به این ترتیب، مولوی به بیان تفاوت عقل ها می پردازد و میان عقل ها فاصله ای بس عظیم می بیند، اما در عین حال، عقل های جزوی اگر از ظلمت رها شوند، همه آن ها از نور بهره دارند و به اندازه نور خویش حق را می بینند:

این تفاوت عقل ها را نیک دان	در مراتب از زمین تا آسمان
هست عقلی همچو قرص آفتاب	سست عقلی کم تر از زهره و شهاب
هست عقلی چون چراغ سرخویشی	هست عقلی چون ستاره آتشی
ز آن که ابر از پیش آن چون واجهد	نور یزدان بین خسردها بردهد
عقل جزوی عقل را بدنام کرد	کام دنیا مرد را بی کام کرد ^{۱۵}

به این ترتیب، می توان گفت که عقل انسانی - که ماهیتاً همان عقل جزوی است - در عالی ترین مرحله به عقل انسان کامل می رسد که همچون عقل کل - که همان عقل منفصل و بسیط است - «باطن بین» می شود و از دلالت و راهنمای بیرونی بی نیاز می گردد. این مرتبه را مولوی «پیر عقل و دین» نام می نهد و عاقل حقیقی و اصیل را او می داند. او چون از خویش تهی شده و از نور عقل کل پر شده، راهنمایش از درون است نه از بیرون:

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی	تا چو عقل کل تو باطن بین شوی
عاقل آن باشد که با او مشعله است	او دلیل و پیششوی قافله است
پیرو نور خود است آن پیش رو	تابع خویش است آن بی خویش رو
مؤمن خویش است و ایمان آورد	هم برای نوری که جانش زو چرید ^{۱۶}

پایین تر از این مرتبه عالی، مرتبه ای است که عقل هنوز از خویش در مقابل حق رها نشده و نور حق را در حق ندیده است، اما از محدودیت عقل جزوی و عالم حس و بحث آگاه است و می تواند نور حقیقت را در عاقلان کامل ببیند. این دسته را مولوی «نیم عاقل» نام می نهد. اینان چون حق تام

را ندیده‌اند، از خویش به تمام و کمال غم‌زده‌اند، ولی «خود» را به عاقلِ کاملی تسلیم می‌کنند تا به واسطه او بینا شده و از زیر سقف تن بر بام روند و حقیقت را مستقیماً خود مشاهده کنند:

دیگری که نیم عاقل آمد او	عاقلی را دیده خود داند او
دست در وی زد چو کور اندر دلیل	تا بدو بینا شد و چُست و جلیل...
مردۀ آن عاقل آید او تمام	تا برآید از نشیبِ خود به بام
عقل کامل نیست خود را مرده کن	در پناه عاقلی زنده سخن ^{۱۷}

مولوی این مرتبه را از آن رو «نیم عقل» می‌داند که عقل او را اگر به «راه» نمی‌رساند به «راهبر» تسلیم می‌کند.

اما مرتبه پایین‌تر، هنگامی است که عقل هیچ راه و نوری نداند و از عالم طبیعت سر بیرون نکند. نه خود نور حق را دیده باشد و نه تسلیم نوردیدگان شده باشد. این گروه گویا اصلاً عقل ندارند و از عقل بحثی خویش نیز سود نمی‌برند و در معاملات دنیا می‌مانند:

و آن خری کز عقل جو سنگی نداشت	خود نبودش عقل و عاقل را گذاشت
ره نداند نه کثیر و نه قلیل	ننگش آید آمدن خلف دلیل
می‌رود اندر بیابان دراز	گاه لنگان آیس و گاهی بتاز
شمع نه تا پیشوای خود کند	نیم شمعی نه که نوری که کند
نیست عقلش تا دم زنده زند	نیم عقلی نه که خود مرده کند
جان کورش گام هر سو می‌نهد	عاقبت نجهد ولی بر می‌جهد ^{۱۸}

مولوی در توضیح این سه مرتبه و جایگاه هر مرتبه در کمال‌نهایی انسان، داستانی را از کلیله و دمنه نقل می‌کند و آن را بر این موضوع تطبیق می‌دهد. داستان سه ماهی که در یک آبگیر گرفتار آمده بودند و صیادان قصد جان‌شان کردند. از این سه ماهی یکی «عاقل» بود و راه می‌دانست و با عزم خویش راه نجات را در پیش گرفت و با آن دو مشورت نکرد. ۱۹ ماهی دوم که «نیم عاقل» بود، از آن‌جا که راه نمی‌شناخت، چاره‌ای اندیشید و خود را به مردن زد و از این رو، رهایی یافت. اما ماهی سوم که از عقل بی‌بهره بود، در دام صیادان گرفتار شد و پس از گرفتاری، عقلش بیدار شد و او را از این که تسلیم بیم‌دهنده الهی نشده است، سرزنش کرد. ۲۰

از این تمثیل نیز برمی‌آید که عقل یا به دریای نور حقیقت پیوسته و حیاتی دیگر یافته است و یا دست کم در این آبگیر طبیعت می‌داند که با پای خود نمی‌تواند نجات یابد و برای رهایی باید از خود





وارهد و دست در دست پیر و مرشد نهد. اما آن عقل که خود را کامل می‌داند و با ذهن محدود خویش به جست و جوی راه می‌پردازد، هرگز نجات نمی‌یابد و نابود می‌شود.

نکته زیبایی که صاحب مثنوی به دنبال این ابیات آورده است، از جایگاه و نقش والای عقل در نزد او حکایت دارد. او قوایی چون حافظه، فهم و یادآوری و غیره را از عوارض و آثار عقل می‌شمارد، ولی معتقد است که عقل خود چیز دیگری است که اگر زنده و بیدار نباشد، این قوا نیز هیچ سودی نخواهند داشت:

ضبط و درک و حافظگی و یادداشت عقل را باشد که عقل آن را فراشت

چونک گوهر نیست تابش چون بود چون مذکر نیست ایابش چون بود^{۲۱}

عقل با بیداری و بیداردهی، همه قوای انسانی را به خدمت می‌گیرد و آن‌ها را در جهت نجات و کمال انسان بسیج می‌کند؛ اگر عقل نباشد، فهم یک مطلب و یادآوری آن برای انسان سودمند نیست. همچنان که ماهی احمق پس از آن که در تابه سرخ شد، حقیقت را درک کرد، اما چون حماقت داشت، اگر نجات هم یابد، به راه نمی‌آید:

عقل می‌گفتش حماقت با تو است با حماقت عهد را آید شکست

عقل را باشد وفای عهدها تو نداری عقل روای خربها

عقل را یاد آید از پیمان خود پرده نسیبان بدرآند خرد

چون که عقلت نیست نسیان میر توست دشمن و باطل کن تدبیر توست^{۲۲}

علم و معرفت

مولوی در مورد علم و عالمان بسیار سخن گفته و با تفکیک انحای علوم و اقسام عالمان به ارزیابی مراتب آنان پرداخته است. با این همه، در هیچ جای مثنوی، او علم و دانش را به طور مطلق نفی و نهی نکرده است. با توجه به کارکردها و مضمون‌های هر علم به دسته‌بندی آن‌ها پرداخته و جایگاه هر کدام را در حیات بشری برشمرده است. البته با این تعابیر کلی، به هیچ روی نمی‌توان به نظریه مولانا در مورد جایگاه علم نزدیک شد و باید همه آن‌چه را او در این باره گفته است، پیش روی داشت تا داوری درست و جامعی صورت داد.

اولین تقسیم و تفکیکی که مولوی در مورد علم صورت داده، تمایز میان علم دنیوی و اخروی است. این تقسیم‌بندی در نگاه نخست، از جهت آثار و پی‌آمدهای علوم صورت گرفته و

به افق تأثیرگذاری آن توجه شده است .

طالب علم است بهر عام و خاص نه که تا یابد از این عالم خلاص
علم دنیوی در واقع ، بخشی از دنیاست و همچون مال و سایر عناصر دنیوی ، از امور
محدود ، فانی و زودگذر است . در تفسیر روایت معروف نبوی که «المنهومان لا یشبعان : طالب
مال (الدنیا) و طالب علم» ،^{۲۳} مولانا توضیح می دهد که منظور از «علم» در این جا ، علم آخرت
است و گرنه علم دنیوی که چیزی جز دنیا نیست و تفکیک آن از دنیا و مال بی معناست . از
این جا ، مولانا به یک نتیجه گیری کلی دست می زند و علم حقیقی و مطلوب را علمی می داند که
سبب حیات و بقای جان باشد و حقیقت انسان را به کمال و پایداری برساند :

علم آن باشد که جان زنده کند مرد را باقی و پاینده کند
مثنوی داستانی را نقل می کند که روزی دانایی برای دوستان خود از درختی سخن می گفت که
در هندوستان است و هرکس از میوه او بخورد نه پیر شود و نه بمیرد . پادشاهی این نکته را شنید و
یکی از دانشمندان را برای یافتن این درخت به هندوستان فرستاد . او پس از جست و جوی فراوان ،
و ناامیدی از دست یابی به چنین میوه ای ، پیش شیخ و عالمی رفت و حال خویش باز گفت :
شیخ خندید و بگفتش ای سلیم این درخت علم باشد در علیم
بس شگرف و بس بلند و بس بسیط آب حیوانی ز دریای محیط
تو به صورت رفته و گم گشته ای زان نمی یابی که معنی هشته ای
گه درختش نام شد گه آفتاب گاه بهرش نام شد گاهی سحاب
علم وان کش صد هزار آثارهاست کم ترین آثار او ملک بقاست
بنابراین ، برخلاف علم ظاهری که به آبادی تن و جسم انسان می پردازد و با فرسودگی و
نابودی تن از بین می رود ، علم اخروی به آبادی جان و دل انسان می پردازد و با بقای بی پایان
جان ، او نیز باقی و برقرار می ماند .

برای روشن شدن معنای علم دنیوی و اخروی بهتر است به تقسیم دیگری اشاره کنیم که از
زاویه دیگر همین دو نوع علم را بررسی می کند . مولانا گاه از «علم تقلیدی» سخن گفته است .
آنچه او از این دو واژه اراده می کند با آنچه معمولاً گفته می شود ، تفاوت بسیار دارد . او همه
علمی را که از طریق برهان و استدلال به دست می آید و حتی آن چه در علم اخلاق و حکمت
مطرح می شود و به بحث از امور اخلاقی و معنوی می پردازند ، جزء علم تقلیدی می داند . پیش تر



گفته شد که تقلید از نظر صوفیان بدین معناست که علم را از طریق منابع بیرونی همچون حواس، خیال و غیره دریافت می‌کند و تحقیق آن است که دانش از سرچشمه‌های درونی انسان بجوشد و انسان خود حقیقت را ببیند و در خویش تحقق بخشد.

فرق دیگر میان این دو علم آن است که علم تقلیدی حیات و بقایش به بحث، القا و ارائه کردن به دیگران است، ولی علم تحقیقی برای خود انسان است و مشتری آن حق تعالی است:

علم گفتاری که او بی‌جان بود	عاشق روی خریداران بود
گرچه باشد وقت بحث علم زفت	چون خریدارش نباشد، مرد و رفت
علم تقلیدی بود بهر فروخت	چون بیاید مشتری خوش برفروخت
مشتری علم تحقیقی خداست	دائماً بازار او با رونق است

مولوی از این دو گونه دانش، گاه به «علم بحثی» و «علم کشفی» یاد می‌کند. او از این واژه‌ها تقریباً همان چیزی را یاد می‌کند که پیش‌تر گفته شد. از نظر مولوی، نه تنها طب، هندسه، ادبیات، فلسفه و کلام از علوم بحثی و تقلیدی به حساب می‌آیند، بلکه علم حدیث و قرآن و فقه نیز از علوم بحثی است:

بینی اندر دل علوم انبیا	بی‌کتاب و بی‌معید و اوستا
بی‌صحیحین و احادیث و روایت	بلکه اندر مشرب آب حیات

اما مهم‌تر این است که بدانیم دقیقاً موضع مولانا در قبال این دو گونه علم چیست. در این جا نخست به مواضع مختلف از کلمات مولوی اشاره می‌کنیم و سپس به یک جمع‌بندی کلی می‌پردازیم. مولوی در مثنوی بارها در ذم و قدح علم بحثی و علم رسمی سخن گفته و آن را مانع و حجاب آدمی برای وصول به حق و کمال دانسته است. ارزیابی وی از علم بحثی و دنیوی را در محورهای زیر می‌توان خلاصه کرد:

۱. علم بحثی حجاب انسان است و باری گران بر آدمی است که تا آن را بر زمین نگذارد، از دیدن نور حق محروم می‌ماند. علم کشفی، انسان را با خود می‌برد، ولی علم رسمی را انسان باید به دنبال خود کشد:

علم‌های اهل دل حمالشان	علم‌های اهل تن احمالشان
علم چون بر دل زند یاری شود	علم که بر گل زند باری شود

۲. علم بحثی به جای توجه مستقیم به مدلول، بر وسایط و موانع می‌افزاید. مولوی گاه



مردی را تمثیل می‌آورد که آتش در پیش روی دارد و برای شناخت آتش، کوی و برزن را زیر پا می‌گذارد و به دنبال آثار و نشانه‌های آتش است تا از آن طریق به معرفت آتش برسد:

عمر در محمول و در موضوع رفت	بی بصیرت از پی مصنوع رفت
هر دلیلی بی نتیجه، بی اثر	باطل آمد در نتیجه خود نگر
جز به مصنوعی ندیدی مانعی	بر قیاس اقتیرانی قانعی
می‌فزاید در وسائط فلسفی	از دلایل باز برعکس صافی
این گریزان از دلیل و از مجیب	وز پی مدلول مانده سر به جیب

در این باره، مثنوی حکایت‌های زیبایی آورده تا نشان دهد که علوم بحثی چگونه انسان را به جای انداختن در راه حق، از رسیدن به آن باز می‌دارد. در یک جا نقل می‌کند که این علوم داستان کسی است که وقتی مثال «ضرب زیداً عمرواً» را برای آشنایی او با قواعد عربی باز می‌گویند، او به جای درک مقصد و مقصود از این مثال، به بحث و نقدی پردازد که این زدن برای چه بود و عمرو چه کرده بود و... یا وقتی که می‌خواهند بازی شطرنج به او بیاموزند و می‌گویند که این خانه از آن رخ است، اشکال کند که چرا او در این خانه است و آیا این خانه را خریده یا به او ارث رسیده است و... ۲۴

۳. علم بحثی چون به حس ظاهری وابسته است و تعلق به طبیعت دنیا دارد، به ماوراء دنیا که قلمرو علم کشفی است نمی‌تواند نفوذ کند؛ از این رو، آن را «علم بنای آخور» به شمار می‌آورد و پایه حیات حیوانی می‌داند:

خرده کاری‌های علم هندسه	یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق یا همین دنیاست	ره به هفتم آسمان برنیستس
این همه علم بنای آخور است	که عماد بود گاو و اشترست
بهر استبقای حیوان چند روز	نام آن کردند این گیجان رموز ^{۲۵}

چون این علم وابسته دنیاست، کسی که واجد آن است قصد ندارد با آن از تنگنای عالم حس که غربت کده دل و زندان روح است، نجات یابد، بلکه می‌خواهد تا او را در همین دنیای حس پای بند شهرت و اعتبار بین خاص و عام سازد.

۴. علم بحثی با فکرهای بی حاصل چهره جان را آلوده می‌کند. بنابراین، بحث و مناقشه‌های بی مورد، نه تنها فرصت‌ها را از انسان می‌گیرد و به بیراهه می‌برد، بلکه با مجروح



کردن قلب و روح انسان، نفس مطمئنه را از پرواز باز می‌دارد:

زخم ناخن‌های فکرت می‌کشد	روی نفس مطمئنه در جسد
می‌خراشد در تعمق روی جان	فکرت بد ناخن پر زهر دان
در حدث کردست زرین بیل را	تا گشاید عقده اشکال را

بیت اخیر گویای این نکته است که تلاش‌های علم رسمی برای گشودن گره‌های علمی، نه تنها به نتیجه‌ای نمی‌انجامد، بلکه سرمایه‌گرانبها و زرین‌صفتی چون نفس مطمئنه را به آلودگی خیال و وهم مشغول می‌دارد.

۵. علم بحثی همواره با شک و ظن همراه است. از آن‌جا که در علم بحثی هیچ‌گاه انسان به رؤیت و مشاهده نمی‌رسد و با وسایط بر یک امر مجهول استدلال می‌شود و همیشه احتمال دارد که واسطه به صورت نادرست و نابجا به کار رفته باشد، هیچ‌گاه یقین و آرامش برای انسان حاصل نمی‌شود:

علم را دو پر گمان را یک پر است	ناقص آمد ظن به پرواز ابترست
مرغ یک پر زود افتد سرتگون	باز برپر دو گامی یا فزون
افت و خیزان می‌رود مرغ گمان	با یکی پر برامید آشیان
چون ز ظن وارفت علمش رو نمود	شد دو پر آن فرع یک پر پرگشود
با دو پر بر می‌پرد چون جبرئیل	بی گمان و بی مگر بی قال و قیل ^{۲۶}

با این همه، از نظر مولوی ریشه‌بعضی از همین علوم رسمی (علوم تجربی و فنی) نیز به انبیا باز می‌گردد و اصل این علوم نمی‌تواند حاصل حس و عقل جزوی باشد. عقل پس از آن که این علوم را از انبیا دریافت کرده، به بسط و گسترش آن پرداخته است. دلیل مولوی آن است که عقل جزوی به خودی خود نمی‌تواند به یک مجهول مطلق و کاملاً ناشناخته دست یابد، بلکه محتاج است تا آن را از کسی بیاموزد:

این نجوم و طب وحی انبیاست	عقل و حس را سوی بی‌سوره که جاست
عقل جزوی عقل استخراج نیست	جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهم است این خرد	لیک صاحب وحی تعلیمش دهد
جمله حرفت‌ها یقین از وحی بود	اول او لیک عقل آن را فزود
هیچ حرفت را ببین کین عقل ما	تاند او آموختن بی‌اوستا



گرچه اندر مکر موی اشکاف بُد هیچ پیشه رام بی اوستا نشد
دانش پیشه از این عقل اربدی پیشه بی اوستا حاصل شدی^{۲۷}

نکته مهم این که از نظر مولوی، کارکرد عقل جزوی - که از حس به عنوان یکی از ابزار خود استفاده می‌کند - نه کشف حقایق متعالی و مجرد است و نه کشف معادلات پنهان طبیعی. پیش‌تر گفته شد که عقل جزوی در فهم حقیقت (چه حقیقت مادی و چه حقیقت مجرد) نیازمند منابع دیگر است و در این بخش او تنها تقلید می‌کند. پس از گرفتن حقیقت، کار عقل جزوی، بررسی، مقایسه و موشکافی همان داده‌های حس ظاهری و باطنی است و خود عقل حقیقت زایدی را به دست نمی‌آورد.^{۲۸} از سوی دیگر، کار حواس پنج‌گانه صرفاً دریافت ظواهر و پدیده‌های جاری است و معادلات طبی و نجومی از افق دید حواس بیرون هستند. بنابراین، باید اذعان کرد که این دسته از علوم جز از طریق انبیا و اولیا به انسان نرسیده است. به عبارت دیگر، این دسته از علوم (البته ریشه‌های این علوم) نیز همچون علوم کشفی از طریق عقل کل به ساحت عقل جزوی می‌رسد.

البته رسالت اصلی انبیا و تأثیر اساسی آنان در این بعد نبوده است، بلکه وظیفه آنان جدا ساختن حق از باطل، آفتابی کردن حقایق نورانی و رسیدن انسان‌های مستعد به شهود حق است.^{۲۹}

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

عشق و یقین

مفهوم دیگری که در این جا باید بررسی شود، حقیقت عشق و جایگاه آن در سلسله مراتب حیات کمالی انسان است. بنابراین، باید دید که این عشق چه نسبتی با یقین و در نتیجه، با علم و معرفت دارد.

پیش از آغاز این بحث، تذکر چند نکته در مورد ارتباط مباحث گذشته با بحث فعلی، ضروری است. قبلاً گفته شد که مولوی، معرفت و کمال انسانی را در گرو گذار از عقل جزوی به عقل کل می‌داند. باید افزود که از نظر او، طی این مسیر و رفتن از مرتبه علم تقلیدی به علم تحقیقی، از طریق خود عقل جزوی امکان‌پذیر نیست. عقل جزوی اساساً هیچ شناختی از ماورای خویش ندارد و حتی در حالت طبیعی آن را انکار می‌کند. در مقام تمثیل، مولوی عقل کل را به دریا و امواج را به عقل جزوی تشبیه می‌کند که هرچه موج تلاش می‌کند که به قلب و عمق دریا برسد، دریا او را به ساحل باز می‌گرداند. هم‌چنین عقل جزوی همچون کاسه‌ای خالی بر دریا



روان است و همین که خواست از دریا آگاهی یابد و پر شود، به عمق آن فرو می‌رود.

تا چه عالم‌هاست در سودای عقل	تا چه با پهناست این دریای عقل
صورت ما اندرین بحر عذاب	می‌دود چون کاس‌ها بر روی آب
تا نشد پر بر سر دریا چو طشت	چون که پر شد طشت در وی غرق گشت
عقل پنهان است و ظاهر عالمی	صورت ما موج و یا از وی نمی
هرچه صورت می‌وسیلت سازدش	زان و سیلت بحر دوران‌دازدش

بنابراین، انسان در مرتبت عقل جزوی که عقل محدودگر و تقلیدی است، نمی‌تواند حقایق کلی را درک کند. تنها با پیوستن انسان به عقل کل است که به حیات تازه راه می‌یابد. این تعالی و فراروی تنها با امداد و عنایت عقل کل ممکن می‌شود. به بیان دقیق‌تر، عقل جزوی فرامی‌رود، بلکه این عقل کل است که به ساحت انسانی فرو می‌آید تا او را به تلاش و تکاپو برای رسیدن به آن غایت فراخواند.

البته باید دانست - چنان که در اشعار فوق اشاره شد - عقل کل هیچ‌گاه و در هیچ لحظه‌ای از عقل جزوی بیرون و دور نیست، بلکه هر گونه جنبش و کوشش عقل جزوی نیز به عقل کل است و در پس حیات انسانی در هر مرتبه‌ای، عقل کل حضور دارد. اما این «حضور» همه‌جا به «ظهور» و معرفت نمی‌رسد. مولانا این حالت را به اسب سواری تشبیه می‌کند که تیز و تند در حال حرکت است و از حال اسب خویش می‌پرسد و گمان می‌کند که اسب او را دزدیده‌اند.

بنابراین، در اولین گام، به تعبیر مولانا، باید از سوی عقل کل که «دهنده‌راز» است، پرتوی بر خرد آدمی بتابد تا او را به بیرون رفتن از جهان طبیعت و عقل جزوی ترغیب کند. در جای دیگر، مولوی ساحت انسانی را در مرتبه عقل جزوی به مرغی تشبیه می‌کند که برای بیرون رفتن از زیرزمین، سخت مشغول سوراخ کردن دیواره‌های لانه است، حال آن که اگر به او پر دهند، می‌تواند همچون مرغان پرواز کند.^{۳۰}

در گذشته، گفته شده بود که «دهنده‌راز» این راز را به «دل» آدمی فرو می‌فرستد و در این جا از «پرخرد» یاد می‌شود. برای این دو گونه‌گی در تعبیر، که مولوی از یک سو، گذر از عقل جزوی را به دل می‌داند و از سوی دیگر، برای عقل مدخلیتی قائل است، در سراسر مثنوی می‌توان شواهدی یافت. این دو گونه‌گی بیش از آن که نشان از تعارض در اندیشه‌های مولوی داشته باشد، به این نکته مهم اشاره می‌کند که از دیدگاه مولانا، مرتبه عقل کل در انسان - برخلاف عقل جزوی



که با حس و خیال و ذهن هم دوش و هم آواز است- با دل و قلب ارتباط دارد. در کلمات مولوی این نکته را فراوان می‌توان دید که معرفت حقیقی را به عقل نسبت می‌دهد، ولی نه عقل کثرت بین و فرونگر، بلکه «عقل وحدت بین» و فرانگر. شاید بتوان گفت که عقل کل همزمان دو اقدام مکمل را انجام می‌دهد: از یک سو، عقل جزوی را کمال بخشیده و آماده دیدن افق‌های فراتر می‌کند و از سوی دیگر، راز را بر قلب او القاء می‌کند تا سیر دل در مقامات وجود میسور گردد. حاصل آن که با نور امداد و لطف الهی- که از مجرای نور اول که عقل کل است، افزایه می‌شود- انسان از عقل جزوی درمی‌گذرد و به عالم حق- که از نظر وجودشناختی، از ما به ما نزدیک‌تر است- سر می‌کشد:

این چنین قفل گران را ای ودود که تواند جز که فضل تو گشود
 ما ز خود سوی تو گردانیم سر چون تویی از ما به ما نزدیک‌تر
 این دعا هم بخشش و تعلیم توست گرنه در گلخن گلستان از چه رست
 بنابراین، اگر نور لطف از آن سو نتابد، حتی انسان نمی‌تواند درخواست حقیقی فراتر از فهم و عقل جزوی داشته باشد:

در میان خون و روده فهم و عقل جز ز اکرام تو نتوان کرد نقل
 نکته مهم این که از نظر مولوی، ابزار این رویت و مشاهده، امری فراتر از حقیقت انسانی نیست، بلکه عقل و فهم انسان است که به مرتبه‌ای می‌رسد که توانایی درک آن حقایق را پیدا می‌کند:

از دو پاره پیسه این نور روان موج نورش می‌زند بر آسمان
 گوشت پاره که زبان آمد از او می‌رود سیلاب حکمت همچو جو
 سوی سوراخی که نامش گوش‌هاست تا بیاغ جان که میوه‌اش هوش‌هاست

با این حال، این سؤال به طور جدی مطرح است که از نظر مولانا، در مسیر این کمال معنوی، عقل و خرد آدمی تا کجا با انسان همراه خواهد بود و آیا اساساً مرتبه‌ای را می‌توان فرض کرد که عقل از فرآوردن بازماند و انسان با ابزاری دیگری این راه را سپری کند؟ هرچند پاسخ به این سؤال چندان آسان نیست، اما برای تحقیق حاضر بسیار ضروری است. این همان مسئله‌ای است که از دیرباز در عرفان تحت عنوان «تعارض عقل و عشق» از آن یاد شده است. در این جا، نخست از مواردی یاد می‌کنیم که مولانا میان عشق و عقل تعارض دیده است و سپس با تبیین جایگاه عشق به بررسی این مسئله خواهیم پرداخت که این تعارض دقیقاً در کجا و چگونه قابل تصویر است.



عقل و عشق

مولوی واکنش دین را با عشق حق همراه می بیند و عشق را از طریق «ذوق» ممکن می داند. عشق، حیرت زاست و عقل چون تنها در سایه تمایزها و تصورات روشن به معرفت می رسد، نمی تواند معارف مربوط به وادی عشق را درک کند، از این رو، به حیرت و سرگشتگی دچار می شود.

اندر این بحث ار خرده ره بین بدی	فخر رازی رازدار دین بدی
لیک چون «من لم یذق لم یدر» بود	عقل و تخیلات او حیرت فزود
عقل بفروش و هنر، حیرت بخر	تا ز حیرت بار یابی ای پسر
چون به بازی عقل در عشق صمد	عشر امثالت دهد تا هفتصد

در این جا، مولانا به حکایت زنان مصر و شرح حال ایشان با یوسف اشاره می کند و به تحلیل این حادثه از منظر عشق و عقل می پردازد. او با نگرش مثبت به کار زنان مصر، دل باختن به جمال یوسف را بر جای نهادن عقل و حرکت با راهوار عشق تفسیر می کند. در جای دیگر، مثنوی به حکایت بلقیس با سلیمان اشاره می کند که بلقیس چهل شتر با بار خشت زر به سوی سلیمان هدیه فرستاد. کاروانیان به سرزمین سلیمان که رسیدند، متوجه شدند که این سرزمین از خشت زر فرش شده است و خجالت زده شدند و قصد کردند که باز گردند. مولانا از این حکایت در مسئله عقل و عشق بهره برده است و تأکید می کند که به ساحت الوهی، عقل را به هدیه بردن خطاست و باید عشق را پیشه کرد که عقل در آن جا از پر کاهی هم کم ارزش تر است:

عرصه ای کش خاک زر دهد همی است	زر به هدیه بردن آن جا ابلهی است
ایکه برده عقل هدیه تا اله	عقل آن جا کم تر است از پر کاه

از مجموع این عبارات و نظایر آن می توان استفاده کرد که برای مولوی، عقل از مشاهده جمال ربوبی ناتوان است و باید عقل را در این ساحت وا گذاشت. شاید این گمان پدید آید که منظور مولوی صرفاً عقل جزوی است، هنگامی که بخواهد بی امداد عقل کل این راه را طی کند، ولی عقل با امداد عقل کل، از رفتن در این راه باز نمی ماند. پیش تر این نکته را به نقل از مثنوی باز گفتیم که عقل جزوی اگر به استمداد از عقل کل عمل کند، به بیراهه نخواهد رفت:

عقل جزوی را وزیر خود مگیر	عقل کل را ساز ای سلطان وزیر
---------------------------	-----------------------------

با این حال، به نظر می رسد که اشعار یاد شده، نکته ای فراتر را باز می گوید و عشق را در



یک مرحله بدون عقل به طور کلی، ره جو و راهبر می‌داند. برای روشن تر شدن این نکته سیری در مفهوم عشق و آثار آن در مثنوی مولوی خواهیم داشت.

همسویی عشق، عقل و علم

چنان‌که پیداست، عارفان برخلاف حکیمان، به تعریف مقولات نمی‌پردازند، بلکه از طریق آثار و علائم به معرفی امور می‌پردازند. مسئله عشق در مثنوی نیز از این قاعده مستثنا نیست، به ویژه آن که مثنوی معنوی، شرح حال و تجارب عرفانی مولانا است و در قید و بند نظریه پردازی نیست.

از نظر مولوی، عشق نیرویی است که تمام کائنات را به یکدیگر پیوند می‌زند و بالاتر آن که هستی و حیات جهان به نیروی عشق وابسته است. سوزش آتش، جوشش می، خروش دریا، میل مؤنث و مذکر، زرین شدن مس، شفا یافتن درد، شیرین شدن تلخی‌ها، صعود و عروج جسم خاکی در معراج و به رقص آمدن کوه و خلاصه هر گرایش، کشش و کوششی که بین کائنات عالم هست، همه محصول نوعی عشق و محبت است؛ وی حتی سرخلقت تمام عالم را به سرعشق منسوب می‌دارد.^{۳۱} این عشق که تمام کائنات مسخر آن است، بیش‌تر جنبه وجودشناختی دارد و در انسان، حیوان و جماد به یکسان یافت می‌شود. اما در انسان در مقایسه با سایر موجودات مادی و مفارق، عشق دیگری وجود دارد که مایه امتیاز اوست. امتیاز این عشق ناشی از نوعی دانش و شناخت است، دانشی که از سابقه معرفت پیشین مابین ارواح ناشی شده و به اشاره آیه «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» بر تمام کائنات برتری یافته و بدو اختصاص یافته است.^{۳۲}

البته مثنوی در باب این علم که مقدمه عشق است، سخن‌ها دارد. اجمالش آن است که او علم بحثی و زیرکی فلسفی را نه تنها مقدمه عشق نمی‌داند، بلکه مانع و رادع آن می‌شمارد. همین زیرکی فیلسوفانه، ابلیس را از نیل به عشق باز داشت و آدم با پای عشق به بندگی حق تن داد. فیلسوف آن‌گاه که زیرکی می‌کند همچون شناگری است که می‌خواهد با اتکا به هنر خود از دریا نجات یابد و عشق همچون کشتی است که خواص را از هفت دریای کمال و قرب به سلامت عبور می‌دهد:

دانه او کو نیک بخت و محرمست	زیرکی ز ابلیس و عشق از آدمست
زیرکی سبّاحی آمد در بحار	کم رهد، غرقست در پایان کار
هل سباحت را رها کن کبر و کین	نیست جیحون نیست جو دریاست این
و آنگهان دریای ژرف بی پناه	در رباید هفت دریا را چو گاه



عشق چون کشتی بود بهر خواص کم بود آنت بود اغلب خلاص
 زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظن است و حیرانی نظر^{۳۳}
 او در مقابل علم بحثی و فیلسوفی کردن، از علم دیگری نام می برد که مقدمه عشق است و
 آن را علم انبیا می خوانند:

عقل را قربان کن به پیش مصطفی حسبی الله گو که الله ام کفی^{۳۴}
 البته این علم از کتاب و دفتر به دست نمی آید و علوم نقلی - در مقابل علوم عقلی - نیست .
 این علم را مولوی «علم وحی دل» نام می نهد که آن را باید از «ولی» گرفت . آن جا که «دم قطب
 زمان» است، علوم نقلی همچون تیمم است که با وجود آب باطل است . با گذر از ذهنیت
 فیلسوفانه و دانش اهل علم، شخص در سلوک خویش به حالتی می رسد که دیگران آن را ابله و
 جاهل می خوانند . از نظر مولوی، این گونه جاهلی و ابلهی عین علم و مقدمه عشق است .

کاشکی او آشنا ناموختی تا طمع در نوح کشتی دوختی
 کاش چون طفل از حیل جاهل بدی تا چو طفلان چنگ در مادر زدی
 کسی که بر علم و ذهن خویش تکیه نمی کند و دست خویش تهی از معرفت می بیند، آمادگی
 می یابد تا کام او از معرفت ربوبی شیرین گردد و چنگ به دامان صاحبان معرفت حقیقی زند:

یا به علم نقل کم بودی ملی علم وحی دل ربودی از ولی
 با چنین نوری چو پیش آری کتاب جان وحی آسای تو آرد عتاب
 چون تیمم با وجود آب دان علم نقلی با دم قطب زمان^{۳۵}

حال سؤال مهم این است که آیا مولوی این علم و عشق را با عقل در تضاد و تنافی می بیند یا آن
 که به گونه ای قابل جمع می داند . پاسخ به این سؤال می تواند یک گام ما را به مقصود مولوی در
 سیر مراحل حیات آدمی نزدیک تر سازد . جالب این جاست که به دنبال ابیات فوق، وی خود به این
 سؤال پاسخی روشن و درخور می دهد؛ البته در جاهای دیگر این بحث را به تفصیل باز گفته است .
 مولوی، همچنان که توصیه می کند که عقل را باید به پیش مصطفی قربانی کرد، فرمان
 می دهد که عقل را باید اندر عشق دوست فدا نمود . اما بلافاصله اظهار می دارد که او این نکته را نه
 به دلیل ستیز با عقل و خوار شمردن آن، بلکه به این دلیل می گوید که جایگاه عقل را بسی فراتر از
 این می داند . قربانی کردن عقل در اندیشه مولوی به معنای فروکوبیدن آن نیست، بلکه با قربانی
 کردن عقل در عالم طبیعت، او را در عالم حق، حیات و جاودانگی می بخشند . اساساً عقل ماهیتی



آن سویی دارد که وقتی در این سو گرفتار می آید، به جزئی نگری و خیال پردازی تن می دهد:

عقل را قربان کن اندر عشق دوست
عقل ها آن سو فرستاده عقول^{۳۶}
عقل ها باری از آن سویست کوست
مانده این سو که نه معشوقست گول
زین سر از حیرت گر این عقلت رود
هر سر مویت سر و عقلی شود^{۳۷}

بنابراین، برای گذر از این عقل باید حیرت اختیار کرد، تا با تاییدن نور عشق و فرو آمدن معرفت، همه وجود انسان از عقل و علم پر شود. عقل در آن مرحله دیگر با تلاش و تکاپوی ذهنی و با چنگ انداختن در صورت های علمی به معلوم دست نمی یابد، بلکه خود معلوم با عقل سخن می گوید و پرده از رازش برمی دارد:

نیست آن سو رنج فکرت بر دماغ
سوی دشت از دشت نکته بشنوی
که دماغ و عقل روید دشت و باغ
سوی باغ آبی شود نخلت روی^{۳۸}

مراتب عشق

ویژگی عشق مطلوب آن است که به خود تعلق نگیرد و انسان را از «خودی» به «دیگری» بکشاند. بدیهی است که انسان تا در مرحله نفس و عقل جزوی است، هرچه تلاش کند از مرحله «خود» فراتر نمی رود و عشقی که ریشه در نفس انسانی داشته باشد، جز پرورش خودپرستی و وابستگی به عالم حس و طبیعت ثمره ای ندارد.^{۳۹} از این رو، آنچه برخی صوفیان به عنوان عشق مجازی می گفته اند و محبت به خوب رویان و آمدگان را وسیله ای برای رسیدن به عشق حقیقی می دانستند، از نظر مولوی راهی بیراهه است.^{۴۰}

از نظر مولوی، «عشق های صورتی» که همه در زنجیر وهم خویشان گرفتارند، نه خود مطلوب اند و نه می توانند پلی برای رسیدن انسان به عشق حقیقی باشند.

عاشق تصویر و وهم خویشان
این رها کن عشق های صورتی
کی بود از عاشقان ذو المنن^{۴۱}
نیست بر صورت نه بر روی ستی^{۴۲}

اما همین حسن صورت ها خود نشان زیبایی های حقیقی است که اگر انسان به این نکته تظن کند، همین وهم ها و صورت ها پلی برای گذشتن به جهان دیگری است.

عاشق آن وهم اگر صادق بود
عشق او پیدا و معشوقش نهان
آن مجازش تا حقیقت می کشد^{۴۳}
یار بیرون فتنه او در جهان





آن چه معشوقست صورت نیست آن خواه عشق این جهان خواه آن جهان^{۴۴}
بنابراین، از نظر مولوی، عشق انسانی در راه عشق الهی به کلی بی فایده و غیر ضروری
نیست. او با آن که از عشق های صوری و جسمی سخت پرهیز می دهد، ولی اگر همین عشق از
صورت فراتر و به معنا رسد و جان ها را به هم پیوند دهد، این حالت خود خوی حیوانی را از
انسان می زداید و دگرخواهی و «فنا در غیر» را به انسان می آموزد.

عاشقی گرزین سر و گرزان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبرست^{۴۵}
عاشق آن لیلی کسور و کبود ملک عالم پیش او یک تره بود
پیش او یکسان شده بد خاک و زر زر چه باشد که نبد جان را خطر^{۴۶}

به هر حال، مزیت عمده این عشق انسانی در همین است که انسان را تزکیه می کند، خودی
او را مهار می زند و به وی یاد می دهد که غیر را بر خود مقدم بدارد و راحت و لذت خود را به
خاطر راحت و لذت او فدا کند. بدین گونه برخلاف عشق حیوانی که جز خودپرستی و ارضای
نفس، هدف دیگری ندارد، عشق در این مقام به غیرپرستی می انجامد. از همین روی، مولوی
همین مرتبه از عشق را هم مایه کمال خوانده و همانند بسیاری دیگر، تجربه عشق و آشنایی با
عوامل آن را شرط انسانیت واقعی شمرده است.^{۴۷}

تفاوت عشق حیوانی و عشق انسانی (یعنی عشق صورت که به معنا می پیوندد) در همین
است که عقل جزوی که فقط حسن صورت را می بیند و در پی تشخیص سود و زیان خود است،
از درک و فهم عشق انسانی فرو می ماند و آن را انکار می کند.

عاشق از خود چون غذا یابد رحیق عقل آن جا گم بماند بی رفیق
عقل جزوی عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سر بود
زیرک و داناست اما نیست نیست تا فرشته لانشد اهریمنی است^{۴۸}

اما مرتبه بالاتر عشق، عشقی است که سالک مبتدی به قطب و مرشد و به تعبیر دقیق تر، به
«انسان کامل» پیدا می کند. این عاشقی را نه تنها مولوی در بسیاری مواضع باز گفته، بلکه خود با
شور و حرارت در مورد شمس تبریزی آن را آزموده و تا پایان راه اش رفته است. پیش تر گفته شد
که انسان کامل تجلی عقل کل است و عقل ناقص - که قبلاً از آن به «نیم عاقل» تعبیر می کرد - باید
خود را در پای این عقل کامل بمیراند:

مر تو را عقلی است جزوی در نهان کامل العقلی بجو اندر جهان

جزو تو از کل او کلی شود عقل تو بر نفس چون غلی شود
عقل کلت نیست خود را مرده کن در پناه عاقل زنده سخن
عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش و کرسی را مدان کز وی جداست

بنابراین، پیوستن به پیر و پذیرفتن از او، اولین گام در طریقت و سلوک است. اما پرسش این است که چگونه می توان به پیر پیوست و بی چون و چرا، قول و فعل او را بر خویش روا داشت. عقل جزوی، همان طور که در عقل کل تردید می کند و با بحث های علمی و منطقی، انسان را در مورد بیرون رفتن از «خود» (فناهی در حق) به بی عقلی متهم می سازد، در این جا نیز به مقاومت می پردازد و از «بی خودی» در مقابل انسان کامل طفره می رود. این جاست که باز هم عشق تنها راه خاموش کردن عقل جزوی و خالی کردن او از خویشتن خواهی است.

شرح این مرحله از عشق را مثنوی در اشاراتی کوتاه درباره عشق مولوی به شمس باز می گوید. عشق مولانا به شمس، سبب شد که او مدرسه و علوم رسمی را رها کند و در کوی و بیابان در پی یافتن راز حق از سر و جان مایه گذارد. این عشق برای او چنان شور و شوق می آفریند که از شرح آن نیز ناتوان است.^{۴۹}

اما عشق به شمس - که نماد انسان کامل است - نیز از خود انسان بر نمی آید، بلکه این عنایت و تأثیر از اوست که به سالک می رسد:

باز گرد شمس می گردم عجب هم ز فر شمس باشد این سبب

البته مولانا حکایت این گونه عشق را در تمثیل های دیگر باز می گوید و خوش تر دارد که سر دلبران را در حدیث دیگران بشنود.^{۵۰} از این رو، قصه های فراوانی را در این باب در مثنوی آورده است.^{۵۱}

حضور پیر و قطب در اندیشه مولوی، نکته ای مهم و قابل توجه است. این نکته که در اندیشه صوفیانه رواج تام دارد، در دیدگاه مولوی، رنگ و جایگاه خاصی می یابد. چنان که می دانیم، در نحله های زهدگرایانه و گرایش های اخلاقی رسم بر این است که با ترسیم تعارض میان عقل و نفس، شخص را تشویق می کنند که با تزکیه و تطهیر نفس و با تضعیف کردن خوی حیوانی، زمینه غلبه عقل و شریعت را بر ساحت نفس فراهم آورد. اما در گرایش عرفانی و به ویژه در اندیشه مولانا، چنین کاری نافرجام است، چرا که عقل تا در حریم حس و طبیعت و در مرتبه نفس حیوانی است، نمی تواند بر نفس غلبه یابد.





بنابراین، انسان در این مرتبه نیازمند طبیعی است که بر نفس او آگاه و در تصرف نسبت به او توانمند باشد. سالک با وانهادن خویش و تسلیم به طیب، راه را برای تصرف و تزکیه او باز می‌نماید. پیر با مراقبت دقیق در حالات و تحولات نفسانی و روحانی مرید، بیماری‌های او را یکی یکی باز می‌شناسد و با القائات و تصرفات لازم، او را به سرمنزل مقصود می‌کشاند. البته در همین جا نیز مولوی بارها یادآوری می‌کند که در هر مرحله، عشق بر معرفت و دانشی پیشین استوار است و آن چه سالک را به اطاعت و سلوک در طریقت پیر فرامی‌خواند، انواری است که سینه او را گشاده و چشم او را به حقایق روشن می‌کند.

اما عشق پیر نیز تنها نردبان عشق و واسطه‌ای است تا رهروان را به شاهراه حقیقی برساند. غایت و مآل تنها رسیدن به حقیقت است و «طریقت» شیخ تنها راه را به «حقیقت» می‌رساند.

پیر باشد نردبان آسمان تیر پران از که گردد؟ از کمان

من نجویم زین سپس راه اثر پیر جویم پیر جویم پیر پیر

بنابراین، عشقی بالاتر و والاتر متصور است که سالک عارف را مستقیماً با حضرت دوست مواجه می‌سازد. این عشق در جایی است که جمال روی حق پرده بگشاید و رخ بنماید تا جذبۀ او عارف را به سوی خود کشاند و بلکه حق عین عارف گردد. متأسفانه مولانا از این عشق کم‌تر سخن گفته و آن گاه که گفته، در پرده بیان داشته است. بی تردید، این پنهان‌کاری از آن روست که شرح آن را از حدود خرد و بیان بیرون و زبان را از توصیف آن نارسا می‌داند.

بر لبم قفل است و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازا

عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند

هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

به هر حال، یکی از موارد مهم در مثنوی که این مرحله از عشق را باز گفته، داستان بایزید بسطامی با مریدان است. می‌دانیم که در مثنوی، شخصیت بایزید مرتبه عالی عرفان و عشق به حساب می‌آید. جملات معروف او همچون «لا اله الا انا فاعبدون»، «سبحانی ما اعظم شأنی»، «ولیس فی جنتی سوی الله» همه از او نقل شده و در مثنوی نیز بازتاب یافته است. مولوی این سخنان را حاکی از همان معرفت و عشق والای بایزید می‌داند، هنگامی که به انتهای سلوک عرفانی رسیده است.

در این مرحله از عشق، دیگر هیچ خودی باقی نمی‌ماند و عارف به کلی از خویش فارغ

می شود. این حالت همان است که از برخی صوفیان نقل شده است که مرتبه ای فراتر از مرتبه ایمان و کفر است؛ چرا که در آن حال نسبت و اضافات به طور کلی از میان برمی خیزد. در مراحل قبل، سالک با خالی شدن از نفس و طبع، از عقل جزوی به عقل کل روی می آورد، ولی در این مرحله، خودی عارف کاملاً از میان برمی خیزد و آنچه می بیند و دیده می شود، حق تعالی است. شاید از ابیات زیر و نظایر آن بتوان استفاده کرد که در این جا سخن از عقل کل نیز بی مورد است، چرا که عقل کل به عنوان صادر نخستین، واسطه حق و خلق است و در این مرحله، هیچ واسطه ای در میان نیست:

در سخن پردازد از زر کهن	تو بگویی باد گفتست آن سخن
باده را می بود این شر و شور	نور حق را نیست آن فرهنگ و زور
که تو را از تو به کل خالی کند	تو شوی پست او سخن عالی کند
گر چه قرآن از لب پیغمبر است	هر که گوید حق نگفت او کافرست
چون همای بی خودی پرواز کرد	آن سخن را بایزید آغاز کرد
عقل را سیر تحمیر در ربود	زان قوی تر گفت کاوّل گفته بود
نیست اندر جبّه ام الا خدا	چند جویی بر زمین و بر سما ^{۵۲}



البته شرح بیشتر این ماجرا را از دیگر آثار عرفانی می توان بازیافت. در این خصوص از عطار نیشابوری مطالبی نقل شده و در آثار مکتب عرفانی ابن عربی نیز در قالب یک اندیشه نظری می توان حکایت چنین حقیقتی را دنبال کرد. البته این بحث پیش تر در مکتب عرفان خراسان و به ویژه در آثار شیخ احمد غزالی و شاگرد او عین القضاة همدانی به شرح و تفصیل آمده است.

در یک کلام، اگر بخواهیم این مرحله را با آنچه دیگر عارفان گفته اند، مقایسه کنیم، باید بگوییم که مرحله اخیر همان «مقام فنای ذات» است که در مقابل «فنا فی افعالی» و «فنا فی صفاتی» قرار می گیرد. ایشان معتقدند که سالک نخست با سلب اراده از خود، افعال خویش را فانی در افعال و اراده حق می کند و سپس از صفات خویش فانی و به صفات حق متجلی می شود و در پایان راه، از ذات خویش تهی و به ذات حق می پیوندد.

در پایان این فصل، مناسب است که به دو مفهوم دیگر در اندیشه مولانا اشاره کنیم تا منظومه فکری او بیشتر و بهتر روشن گردد. این دو واژه بیش تر در تبیین نسبت میان سه عنصر پیشین (یعنی معرفت، عقل و عشق) به کار می آید.

حیرت

چنان‌که از مطالب پیشین روشن شد، حیرت محصول وارheidن از «خود» و دور شدن از عقل جزوی کثرت‌بین است. در این معنا، حیرت حیرت عقل جزوی است. اما این حیرت از دیدگاه مولانا خود زائیده معرفت است، معرفتی متعالی که عقل جزوی از درک آن باز می‌ماند. بنابراین، عقل با آن‌که به شهود و عیان، حق را می‌بیند، از درک چگونگی آن باز می‌ماند. این جاست که عشق پا درمیانی می‌کند و راه‌های کمال را به وحی می‌نماید.^{۵۳}

از نظر مولوی، اساساً کار دین، ایجاد حیرت است، چرا که دین از عالمی سخن می‌گوید که برای ساکنان عالم حس و ذهن، قابل تصور و درک نیست:

کار بی چون را که کیفیت نهد این که گفتم هم ضرورت می‌دهد
که چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین

بنابراین، نباید این حیرت را که از علم و معرفت برخاسته، با حیرتی که از جهل و تردید برمی‌آید، اشتباه گرفت. میان آن‌که روی به دوست دارد و از رؤیت او سرمست و حیران می‌شود، با آن‌که پشت بدو دارد و از ندیدن او سرگردان و پریشان است، فرق اساسی وجود دارد.

نی چنان حیران که پستش سوی اوست بل چنین حیران و غرق و مست دوست
آن یکی را روی او شد سوی دوست و آن یکی را روی او خود روی اوست^{۵۴}

مولوی خود در این بحث حساسیت ویژه‌ای نشان می‌دهد و از این‌که اهل بحث و جدل، «حیرت عارفانه» را با «شک فیلسوفانه» قیاس گیرند، سخت پرهیز می‌دهد. از نظر مولوی، برهان فلسفی به ظن می‌رسد و در نهایت، علم‌الیقین می‌شود، اما حیرت عارفان توأم با عیان و رؤیت است و به عین‌الیقین می‌رسد:

زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظن است و حیرانی نظر^{۵۵}

در واقع، حیرت نشانه «دردآگاهی» است. کسی که درد فراق خویش را شناخته، خود را به بحث‌ها و اندیشه‌های واهی فرو نمی‌اندازد و همه‌جا به دنبال گمشده خویش است. مولوی در این باره حکایت زیبایی را باز می‌گوید: مردی سیلی‌ای بر پشت دیگری زد و صدایی از پشت او برخاست. دومی در صدد مقابله برآمد. سیلی‌زن از او پرسید که یک سؤال دارم، ابتدا جواب گو و سپس مرا سیلی‌زن: آیا این صدایی که از پشت تو برآمد، از دست من بود یا از قفای تو؟ سیلی



خورده در حالی که از درد به خود می پیچید، چنین پاسخ گفت:

گفت از درد این فراغت نیستم که در این فکر و تفکر بیستم
تو که بی دردی همی اندیش این نیست صاحب درد را این فکر هین^{۵۶}

چنان که دیدیم، تاکنون مولوی از دو گونه یا دو مرتبه از حیرت یاد کرده است: نخست «حیرت عارفان» که از رؤیت حق، عقل و هوش از آنان می رود و در شهود جمال حق حیران می ماند. دوم «حیرت سالکان» که هر چند هنوز از رؤیت حق محرومند، چون خود را شناخته و فراق خویش را از نیستان هستی درک کرده اند، حیرت زده، میل به آن سو دارند و از فکر و اندیشه در عالم کثرت دوری می گزینند. اما ظاهراً قسم سوم از حیرت نیز در مثنوی تصویر شده است که آن را می توان «حیرت مبتدیان» نام نهاد. کسانی که هنوز پای در طریقت ننهاده، ولی عجز خویش را باور داشته و به جای توسل به عقل و فکرت خود، از عالم حس روی گردانده اند و چشم به راه رسیدن هدایت الهی دارند و واله و سرگردان هستند:

خرم آن کس عجز و حیرت فوت اوست در دو عالم خفته اندر ظل دوست
هم در آخر هم در آخر عجز دید مرده شد دین عجایز برگزید
زندگی در مردن و در محنت است آب حیوان در درون ظلمت است^{۵۷}

به یک معنا می توان گفت که حیرت در همه مراتب با عجز و فقر هم عنان است. ناتوانی و عجز خویش را دیدن و از خویش تهی شدن و دیده و دل به فیض حق سپردن و عقل را وانهادن و خود را در او فانی کردن، همه و همه مراحل است که با حیرت همراه است و همواره بر این حیرت افزوده می شود.

پس تو حیران باش بی لا و بلی تا ز رحمت پشت آید محملی
چون ز فهم این عجایب کودنی گر بلی گویی تکلف می کنی
ور بگویی نی زندنی گردنت قهر بریند به آن نی روزنت
پس همین حیران و واله باش و بس تا در آید نصرت حق از پیش و پس
چون که حیران گشتی و گیج و فنا با زبان حال گفتی اهدنا^{۵۸}

جذبه و عنایت

بنابراین، حیرت همیشه درخواست لطف و عنایت الهی را نیز به دنبال دارد. پیش تر دیدیم که



مولوی سیر در این ساحت‌های حیات را تنها با امداد و فیضی که از بالاتر فرامی‌رسد، ممکن می‌داند. از این رو، مناسب است که به مفهوم دیگری اشاره‌ای کنیم تا این مطلب کامل‌تر و روشن‌تر شود.

از نگاه مولانا، فراروی انسان به مرحله‌الاتر و بالاتر با توشه و توان آدمی در مرحله‌فروتر امکان‌پذیر نیست. بنابراین، صعود به فراسوی وضعیت کنونی، شناخت و شوقی فزون‌تر می‌خواهد که جز از حقیقتی فراتر به انسان نمی‌رسد. این امداد غیبی را در عرف عرفان «جذبه» می‌گویند. این نکته نیز یکی از اختصاصات مکاتب عرفانی در مقابل مکاتب اخلاقی و زهدگرایی است و صوفیان همواره از این جهت واعظان و زاهدان را نقد کرده‌اند که بر همت و قوت خویش تکیه می‌کنند:

از هزاران کوشش طاعت پرست	ذره‌ای جذب عنایت برتر است
صد سخن گوید نهران بی حرف و لب	جذب یزدان؛ با اثرها و سبب
در جهان تابیده از دیگر جهان	چیست آن جاذب نهران اندر نهران
جذب حق آن را سوی حق جاذب است	گر چنین و گر چنان گر راغب است

این نکته را نیز باید افزود که عنایت‌ها بسته به هر مرحله از سلوک آدمی، هم از نظر کیفیت و ماهیت و هم از نظر طریق و وصول آن، متفاوت است. از نظر مولوی، این عنایت در مراحل اولیه یا از طریق آیات تکوینی یا از طریق معجزات نبوی و یا از راه وحی انبیا حاصل می‌شود. اما در مراحل میانی، این لطف از سوی پیر و مرشد به سالک واصل می‌شود و در مراحل پایانی است که از سوی حق مستقیماً بر عارف نازل می‌شود. معمولاً صوفیان این مرحله‌اخیر را جذب می‌گویند، ولی استفاده‌عام از این واژه در مبحث حاضر منعی ندارد.

مطلبی که باید اضافه کنیم این است که ضرورت حضور جذب‌الهی در سلوک، هرگز بدین معنا نیست که انسان هیچ نقشی در طی این مراحل ندارد و باید دست از تلاش بشوید و صرفاً چشم به لطف الهی بسپارد. مولوی شدیداً هشدار می‌دهد که هر چند اصل و اساس در این راه جذب است، ولی تا وصول آن جذب نباید بیکار نشست:

کار کن موقوف آن جذب‌مبایش	اصل خود جذب است لیک ای خواجه ناش
نازکی در خورد جانباری بود	ز آن که ترک کار چون نازی بود
چون بدیدی صبح آن گه شمع کش	مرغ جذب‌ناگهان پرد ز غش



گه بگفت و گاه خاموشی و گه
 جست و جوی و آرزوی و جست و جوی
 بوی کردن گیر هر سو سوی شه
 من نمی دانم تو می دانی بگوی
 زین تن خاکی که در آبی رسی
 چاه ناکنده بجوشد از زمین
 گر رسد جذبه ز حق ماء معین

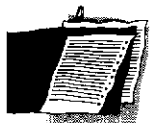
حاصل سخن

از آن چه گفته شد چنین برمی آید که مولوی هر چند مراحل نهایی کمال و معرفت را در ساحت دل و با جذبه عشق ممکن می داند اما این نکته به هیچ روی به معنای نفی علم و عقل نیست. او به جای انکار دیگر ساحت های حیات آدمی، در پی تبیین جایگاه واقعی همه قوا و ظرفیت های اوست. مولوی سعی کرده است که از تندروری برخی از صوفیان پرهیز کند و انسان را با تمام هویت و هستی اش مورد مطالعه قرار دهد. از نظر وی، عالم حس و عقل جزوی بخشی از حیات آدمی و اولین امکان او برای تعالی و فراروی است؛ اما آن چه این امکان و ظرفیت را گاه به یک مانع تبدیل می کند، بی توجهی به نیاز عقل جزوی به معرفت های برین و عنایت های آن سوئی است. دانش های بی حاصل و فلسفه های ذهنی جملگی مولود همان عقل های جزئی است که بی استمداد از عقل کل و دانش های و حیاتی، در تاریکی ظن و خیال به عالم طبیعت محدود گشته و از حقائق فراسویی محروم مانده اند.

بنابراین، تأکید مولانا بر ضرورت حضور عقل کل در فرایند دستیابی انسان به معرفت، نه از آن روست که انسان باید به کلی از طبیعت و دانش های طبیعی روی گرداند بلکه بدان جهت است که شناخت طبیعت نیز تنها در پرتو حقائق والاتر و در مسیر رسیدن به آن ها ممکن و مطلوب است. هر دانشی که از این خصلت خالی باشد، نه تنها در شناخت حقیقت دچار سستی و کاستی است، بلکه در رسیدن به مراحل کمال نیز مانعی جدی به شمار می آید.

از این جا می توان یک تفاوت اصلی میان دیدگاه مولوی و فیلسوفان را در باب عقل و معرفت نتیجه گرفت: در حالی که فلاسفه عقل را خود بسنده می دانند و خرد را با ابزارهایی چون حس و برهان در رسیدن به معرفت کامیاب می شمارند، مولوی عقل را تنها در سایه سار عنایت عقل کل و جذبه عشق حق، یارای رسیدن به حقیقت و معرفت می داند.

اما تفاوت دیگر، آن است که مولوی - برخلاف فیلسوفان و خردگرایان - معرفت را



منحصر در دریافت های عقلی نمی داند بلکه بر این باور است که مراحل نهایی معرفت در حالت هایی حاصل می شود که جذبۀ عشق به طور کامل بر دل آدمی مسلط شده و آن را کاملاً مسحور خویش سازد.

در یک کلام، مولوی مراحل معرفت آدمی را به گونه ای تنظیم و تصویر می کند که عقل و عشق هر کدام در جایگاه و مرتبت خاص خود قرار می گیرند و اگر در همان منزلت جای گیرند هیچ تعارض و تنافی بین آن ها وجود ندارد.

پی نوشت ها:

۱. ر. ک: بدیع الزمان فروزان فر، آیات و احادیث مثنوی؛ قصص و تمثیلات مثنوی؛ عبدالحسین زرین کوب، سرنی، ج ۱، ص ۲۷۷ به بعد.
۲. مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۷۷؛ نشانی ابیات همگی از نسخه نیکلسون است.
۳. همان، ص ۹۷۸.
۴. همان.
۵. ر. ک: مثنوی، دفتر اول، ص ۲۹۱۴.
۶. همان، دفتر چهارم، ص ۱۹۶۰.
۷. همان، ص ۱۹۸۴.
۸. همان، ص ۱۹۸۷.
۹. همان، ص ۲۱۸۸.
۱۰. کاشفی، لب اللبائ، ص ۴۱.
۱۱. سید صادق گوهرین، شرح اصطلاحات تصوف، ج ۲، ص ۲۳۶.
۱۲. مثنوی، دفتر چهارم، ص ۴۰۸.
۱۳. ر. ک: همان، ص ۲۱۷۹.
۱۴. ر. ک: همان.
۱۵. همان، دفتر پنجم، ص ۴۵۹.
۱۶. همان، دفتر چهارم، ص ۲۱۷۸ و ۲۱۸۸.





۱۷. همان، ص ۲۱۹۱.
۱۸. همان، ص ۲۱۹۳.
۱۹. همان، ص ۲۲۰۶.
۲۰. همان، ص ۲۲۷۹.
۲۱. همان، ص ۲۲۹۴.
۲۲. همان، ص ۲۲۸۷.
۲۳. یعنی: «دو گرسنه اند که هرگز سیر نمی شوند: طلب کننده مال و طلب کننده علم»
۲۴. همان، دفتر دوم، ص ۳۶۲۷.
۲۵. همان، دفتر چهارم، ص ۱۵۱۶.
۲۶. همان، دفتر سوم، ص ۱۵۱۰.
۲۷. همان، دفتر چهارم، ص ۱۲۹۴.
۲۸. این نکته با آن چه در فلسفه های تجربی جدید (مثل دیوید هیوم و جان لاک) مطرح شد و کانت آن را از نو تفریر کرد، قابل مقایسه است.
۲۹. مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۸۰.
۳۰. همان، ص ۲۴۳۴.
۳۱. عبدالحسین زرین کوب، سرنی، ج ۱، ص ۴۹۳ به بعد.
۳۲. مثنوی، دفتر دوم، ص ۱۵۳۲.
۳۳. همان، دفتر چهارم، ص ۱۴۰۱.
۳۴. همان، ص ۱۴۲۵.
۳۵. همان، ص ۱۴۰۸.
۳۶. منظور از «عقول» در این جا صاحب عقول است. (نیکلسون، شرح مثنوی معنوی، ج ۴، ص ۱۵۱۱)
۳۷. مثنوی، دفتر چهارم، ص ۱۴۲۴.
۳۸. همان، ص ۱۴۲۷. هم چنین ر. ک: داستان مجنون با ناقه که چگونگی چالش میان عشق و عقل را بیان می دارد.
۳۹. اولین داستان مثنوی که حکایت پادشاه و کنیزک است، این نکته را روشن می سازد که کنیزک تا از

- عشق جوان زرگر نجات نیابد، به عشق پادشاه که نماد عشق حقیقی است، بار نمی یابد.
۴۰. برای نمونه ر. ک: دفتر اول، ص ۱۸۷۲؛ دفتر ششم، ص ۳۸۴۳؛ دفتر نهم، ص ۳۶۴.
۴۱. همان، دفتر اول، ص ۲۷۵۹.
۴۲. همان، دفتر دوم، ص ۷۰۲.
۴۳. همان، دفتر اول، ص ۲۷۶۰.
۴۴. همان، دفتر دوم، ص ۷۰۱.
۴۵. همان، دفتر اول، ص ۱۱۱.
۴۶. همان، دفتر پنجم، ص ۲۷۱۹.
۴۷. زرین کوب، سزنی، ج ۱، ص ۵۰۲.
۴۸. مثنوی، دفتر اول، ص ۱۹۸۱.
۴۹. همان، ص ۱۲۳.
۵۰. همان، ص ۱۳۵.
۵۱. همان، دفتر سوم، ص ۳۶۸۶؛ دفتر پنجم، ص ۱۸۵۷.
۵۲. همان، دفتر چهارم، ص ۲۱۰۲.
۵۳. همان، دفتر دوم، ص ۵۷.
۵۴. همان، دفتر اول، ص ۳۱۱.
۵۵. همان، دفتر چهارم، ص ۱۴۰۷.
۵۶. همان، دفتر سوم، ص ۱۳۸۰.
۵۷. همان، دفتر ششم، ص ۳۸۲۷.
۵۸. همان، ص ۳۷۴۸.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



نقد و نظر / سال هشتم / شماره سوم و چهارم، ۷۸۲