

عقل و عشق از دیدگاه مولانا و حافظ

ریحانه کمانه*

تاریخ دریافت: ۹۸/۶/۳۱

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۰/۷

چکیده

عشق در خلق شاهکارهای ادبی نقش بسزایی داشته و خود نیز در این آثار جلوه‌های گوناگونی یافته است. مقاله حاضر به بررسی نظریه مولوی و حافظ درباره عقل و عشق است. طنازی شنیدنی و خاطر نوازی مکرر که ذائقه فرد را شیرین می‌کند. در این مقاله به شیوه تطبیقی، عشق در غزلیات دو شاعر بررسی و بر مبنای گزینش برخی غزلیات آنان، ابیات حاوی نظرات مشترک و متفاوت بیان شده است. اگرچه می‌توان گفت عشق زمینی و آسمانی دو رنگ اصلی عشق هستند و عشق به قدمت عمر و گستردگی‌اش، وسیع و مبهم است اما تطبیق عقاید بزرگان ادبیات همچون مولانا و حافظ درباره عشق می‌تواند در روشنگری پیچیدگی‌های این موضوع جهانشمول مؤثر باشد. همچنین با بررسی دیدگاه آنان علت شهرت هر یک در گونه‌ای از غزل عاشقانه مشخص خواهد شد. بحث عقل و عشق از مباحث بسیار مهم و کلیدی شعر مولانا و حافظ است. لذا در این نوشتار به بحث و تفحص در خصوص عقل و عشق در این دو اثر پرداخته شده است.

کلیدواژگان: عقل، عشق، عقل جزئی، مولانا، حافظ.

مقدمه

عقل و معانی متعدد آن یکی از اصلی‌ترین مباحث بنیادی بوده است که در طول تاریخ، ذهن بشر بدان معطوف شده است و اینکه آیا غیر از عقل بشر عقل دیگری وجود دارد؟ مولانا در اثر بزرگ خود «مثنوی معنوی» به دفعات آن را بیان کرده است. وی تلاش می‌کند با بیان تمثیل‌ها و ابیات مختلف موضوع خود را در برابر عقل و تحلیل آن مطرح کند. سپس نکته مهم و کاربردی آن استفاده از اصول و روش‌های مرتبط با آن است که می‌تواند در مسیر زندگی راهگشا باشد سپس به بحث پیرامون عشق که جاودانه‌ترین احوال آدمی از «مثنوی معنوی» است. احوالاتی مطرح می‌کند که هیچ‌گاه رنگ کهنگی و ملال پیدا نخواهد کرد. آب حیاتی است که لحظه به لحظه انسان از دریای موج و اقیانوس معرفت آن با نوشیدن جام‌های پی در پی سیراب می‌شود. کسی که هر لحظه از بند ساعت و زمان رهایی می‌یابد. همان عشقی که وجود انسان را شاد می‌کند و کهنگی را نو می‌کند و مهم‌ترین تأثیر عشق مولانا وصل شدن او به دریاست زیرا کسی که به دریا وصل شد به خزانه پایان ناپذیر دسترسی می‌یابد که همیشه سرشار از تازگی است.

سؤال‌های این پژوهش عبارت‌اند از:

- جایگاه عقل در غزل مولانا و حافظ چیست؟
- تأثیر عقل در مکتب عرفانی مولانا و حافظ چگونه است؟
- جایگاه عشق در نظر مولانا و حافظ چگونه است؟

پیشینه تحقیق

در باب پژوهش درباره استعاره‌های شناختی در ادب فارسی، نمونه‌های فراوانی می‌توان یافت. اما به طور خاص، چندین مقاله تا کنون به بررسی عشق در ادبیات فارسی از دیدگاه استعاره‌های شناختی پرداخته‌اند که می‌توان آن‌ها را به دو دسته تقسیم کرد. دسته اول، مقاله‌هایی هستند که سیر تطور عشق را بررسی می‌کنند که از جمله آن‌ها، مقال «تطور استعاره عشق از سنایی تا مولانا» است که به قلم مهدی زرقانی و مریم آیاد تهیه شده است و به بررسی عشق از دیدگاه استعاره‌های شناختی در غزلیات سه قطب

عرفانی ادبیات منظوم فارسی، یعنی سنایی، عطار و مولوی پرداخته است و تغییرات مفهوم عشق در طول تاریخ را از دیدگاه شناختی در غزلیات این سه شاعر بررسی کرده است.

دسته دوم، مقاله‌هایی هستند که به تحلیل شناختی عشق می‌پردازند و از جمله آن‌ها می‌توان به مقاله «تحلیل شناختی استعاره‌های عشق در غزلیات حافظ» اشاره کرد که سید مهدی زرقانی، محمدجواد مهدوی، و مریم آیاد به طور مشترک آن را به انجام رسانده‌اند و به بررسی استعاره‌هایی پرداخته‌اند که با محوریت عشق در غزلیات سنایی آمده‌اند. در این مقاله، استعاره‌هایی با این بن‌مایه بر اساس مضمون به سه گروه تقسیم شده که عبارت‌اند از استعاره‌هایی که تصویر روشنی از عشق ارائه می‌دهند، آن‌ها که صفات و ویژگی‌های منفی برای عشق اعتبار کرده‌اند و استعاره‌های دوپهلوی.

مقاله دیگری که می‌توان به آن اشاره نمود، «بررسی استعاره‌های شناختی عشق و معشوق در دوبیتی‌های عامیانه منطقه خراسان بر بنیاد نظریه استعاره شناختی» است که نویسندگان آن، ابوالقاسم قوام و ثمین اسپرغم، استعاره‌های مربوط به عشق را در دوبیتی‌های منطقه خراسان بررسی کرده‌اند و تأثیر فرهنگ، اقلیم و ایدئولوژی سرایندگان را در این نوع استعاره‌ها نشان داده‌اند.

مقاله سوم که به تحلیل شناختی عشق اختصاص یافته، «نگارش احمد غزالی به عشق بر بنیاد نظریه استعاره شناختی» است که به منظور کشف استعاره‌های کانونی و اصلی این مفهوم در «سوانح العشاق» غزالی انجام شده است و نگارندگان آن، زهره هاشمی و ابوالقاسم قوام، با بررسی شناختی عشق ثابت کرده‌اند که دیدگاه غزالی به عشق، زاهدانه و عابدانه است، نه عارفانه.

مقاله حاضر، در دسته دوم جای می‌گیرد و به تحلیل و بررسی استعاره شناختی عشق در «مثنوی» مولانا می‌پردازد و به دسته‌بندی استعاره‌هایی با بن‌مایه عشق بر اساس مضمون اختصاص یافته است. با وجود اهمیت بن‌مایه عشق در «مثنوی» مولوی، تا کنون این عنصر کلیدی به صورت شناختی تحلیل نشده است و بیش‌تر بررسی‌های انجام‌شده در باب عشق، مربوط به غزلیات مولانا می‌باشد. این پژوهش در شناخت لایه‌های پنهان

ذهن مولانا در باب عشق مؤثر خواهد بود و با توجه به کلیدی بودن عشق در «مثنوی»، ضروری می‌نماید.

مفهوم عقل در حوزه فلسفه

واژه عقل در حوزه‌های مختلفی به کار می‌رود و در هر حوزه‌ای معانی خاص دارد و در حوزه‌هایی مانند فلسفه، عرفان، فقه و دین و... به کار رفته است. از نظر لغوی «به معنی خرد، دانش، فهم، قید و عقاب و ضد جهل و هوش و شعور ذاتی است و نیز به معنی جوهر مجردی است که ذاتاً و فعلاً مستقل است و اساس و پایه جهان ماورای طبیعت و عالم روحانیت است» (مجادلی، ۱۳۷۵: ۴۸۳-۴۸۲).

مولوی در «مثنوی» به مذاق عرفا تعبیرات متعددی از عقل آورده است: قوه قدسی، عقل عرشی، عقل ممدوح، عقل هوشمند، عقل مشیر، عقل تحول و عقل ایمانی:

عقل ایمانی چو شحنه عادل است	پایبان و حاکم شهر دل است
عقل در تن حاکم ایمان بود	که ز بیمش نفس فرزندان بود

چیستی عقل

مفسر «مثنوی» می‌نویسد: «موجی که از تعقل و اندیشه آدمی سر می‌کشد هیچ سد پولادینی از ماده و شئون آن نمی‌تواند در مقابل آن موج مقاومت ورزد. گویی امواج اندیشه تعقل دیوارهای ماده را نمی‌شکافد بلکه ماده و شئونس در مسیر اندیشه می‌گذارد و ذوب می‌شود» (جعفری، ۱۲۸۸: ۷۹/۱۲).

جعفری همچنان بیان می‌کند: «اندیشه تعقل آدمی هر اندازه هم که فعالیت بسیار نافذ و تند و تیز بوده باشد تشنگی آدمی را در مسیر واقع‌یابی فرد نمی‌نشانند به تعبیر دیگر اندیشه و تعقل، میدان دید آدمی را به وسیله تکثیر چون و چرا گسترش می‌دهد. اما رابطه و یا روابط موقعیت آدمی را با آن میدان، مشخص نمی‌سازد و به آرامش مطلوب نمی‌رساند» (همان: ۸۰/۱۳).

در رابطه با پاسخ به پرسش ۱ پژوهش (تبیین عقل از نظر مولوی) باید گفت:

مولانا در «مثنوی» عقل را به گروه‌های مختلف تقسیم کرده و معروف‌ترین تقسیم‌بندی مولانا از عقل عبارت است از عقل کلی و عقل جزوی و مراد از عقل جزوی عقل ناقص و نارساست که اکثر افراد بشر آن را دارا هستند. اما این عقل هرگز برای درک حقایق امور و اشیا کافی نیست زیرا انسان را در معرض آفت وهم و گمان قرار می‌دهد.

نصر: «از جمله فیلسوفان که به تمایز میان عقل کلی و عقل جزئی توجه خاص کرده و محور بحث‌های خود قرار داده، افلاطون است. افلاطون نیز در مقام حکیمی الهی به دو مرتبه عقل قایل است که از یکی به «دیانونیا» یعنی متحمل به واسطه و از دیگری به «نوئزیس» یا عقل بی واسطه تعبیر می‌کند. نوئزیس افلاطونی نوعی عقل شهودی و کشفی است که متعلق آن حقایق اشیا فی نفسه است و رسیدن به آن نیاز به نوعی تصفیه و تزکیه و مسیر معنوی و عروج روحانی دارد تا عقل جزئی به مرتبه کمال برسد. به عقیده افلاطون متعلق عقل جزوی اشیا مقید و جزوی است. از این عقل جزوی در علوم جزوی مانند هندسه، حساب، علم طبیعت و غیره بهره‌گیری می‌شود بر خلاف آن، متعلق عقل کلی، علم مطلق به حقایق اشیا است که از آن به مثل یا «دیالکتیک» یا «فن دیالکتیک» تعبیر می‌کند. فن دیالکتیک در واقع سیر خروجی یا صعودی نفس است که در آخر عقل از مرتبه تقنید به مرتبه اطلاق می‌رسد البته باید توجه داشت که این دو مرتبه عقل در عرض یکدیگر قرار نگرفته‌اند. بلکه نسبت به یکدیگر ترتیب طولی دارند، یعنی یکی فوق دیگری قرار دارد».

مولانا عقل جزوی را رهن سیر و سلوک و حجاب و مانع در طریق پیوستن به عقل کل می‌داند. در نظر او عقل جزوی به عالم اسرار و جهان غیب راه نمی‌برد و به حقیقت عقل کل منشأ و منبع معارف حقیقی است معرفت نخواهد یافت (ریاحی: ۷۶).

عقل قلمروهایی دارد که از مجال بحث ما خارج است. در حوزه علوم انسانی و تربیتی شناخت به وسیله عقل است. مولوی در بحث شناخت حسی و شناخت عقلی معتقد است که انسان به وسیله عقل از منبع ورای عقل از مهم‌ترین غیب حاصل می‌شود.

ای تو در کشتی تن رفته به خواب	آب را دیدی نگر در آب آب
آب را آبی ست کو می راندش	روح را روحی ست کوه خواندش

(مولوی، ۱۳۸۲: ۳۹۴)

در این ابیات آب همان عقل و آب مراتب و رای عقل است که البته در کلام مولوی معانی فراوانی دارد.

انواع و مراتب عقل

نظر مولانا در مورد عقل به دو تعبیر تفسیر می‌شود و آن همان عقل کلی و جزوی است؛ عقل از آن جهت که عقل است، گرچه یک حقیقت بیش نیست، اما دارای مراتبی است، در واقع عقل کلی و جزوی به دو مرتبه از یک حقیقت واحد اشاره دارد، اگر درک انسان به امور دنیا سرگرم شود و دغدغه او سود و زیان مادی باشد، به این مرتبه از درک، درک وهمی اطلاق می‌شود، زیرا توان اوج به مدارج متعالی را ندارد (حیدرپور و باقی، ۱۳۹۱: ۴۵).

اما عقل کلی به معنای مدرک حقایق امور، مرتبه عالی ادراک است، این مرتبه در چنان اوجی است که نفس وسوسه‌گر یا آماره به آن دسترسی ندارد، بلکه عقل به آن محیط و مسلط است. در بیان مولوی، تعابیری چون عقل ایمانی، قوه قدسی، عقل برتر، عقل حق جو، عقل جلیل، عقل هوشمند، عقل راهبر و سایر تعابیر به همین عقل کلّ راجع است؛ هر کدام از این تعبیرها مفهومی از کاربردهای گوناگون عقل را بیان می‌کند. بنابراین از همین رهگذر است که مولانا به مراتب عقل اشاره می‌کند (همان منبع).

مولوی عقل و هوش پیامبران و انسان‌های کامل را بالاترین مرتبه عقل می‌داند، او حضرت محمد (ص) را نماد عقل هوشمند (کلّ) می‌داند، همچنین در داستان نبرد حضرت علی (ع) با عمرو بن عبدود، علی (ع) را مصداق عقل کلّ می‌شمارد (همان منبع).

ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۵۱/۱)

۱. عقل جزوی (مذموم)

مولانا از عقل جزوی (جزیی) به عنوان عقل بحثی و کسبی در مقابل عقل موهبی و عرشی یاد کرده و خصایصی چند برای آن متذکر شده است. این خصایص پاره‌ای ایجابی و پاره‌ای دیگر مذموم است، ولی از آنجا که برخی از مدعیان عقل جزوی، از جمله

منکران عقل کلی (موهبی) اند، ویژگی مذموم بودن عقل جزوی در «مثنوی» برجسته‌تر عرضه شده است (ماحوزی: ۳۰۳).

عقل جزوی که نزد مولانا با عنوان علوم رسمی و دقیقه نیز معرفی شده است، مجهز به ابزارهای پنج‌گانه حس و فعالیت‌های ذهن و مغز است. این عقل با تأمل بر محسوسات و ساختن مفهومی‌ها و استدلال‌ها در ذهن، سعی در شناسایی جهان پیرامون و کشف حقیقت دارد. این عقل، قوانین حاکم بر طبیعت را وضع و شناسایی کرده و متکی بر اصول و قواعدی معقول من جمله اصل علیت، اصل عدم تناقض، اصل ضرورت، اصل غائیت و غیره است. بحث در باب حقیقت جهان، انسان، خدا و رابطه این سه با هم در طول تاریخ و اختلاف نظرهای متعدد و بعضاً مخالف در این موضوعات، گویای شک و تردیدهای پیوسته‌ای است که آدمی همواره با آن‌ها مواجه بوده است. مولانا این ناتوانی و محدودیت عقل جزوی در شناخت حقیقت و ذات سه مسأله فوق را ناشی از عواملی چند می‌داند که به اجمال به آن‌ها اشاره می‌کنیم (همان منبع).

محدودیت وسایل

الف. از آنجا که فعالیت عقل جزوی معطوف به تأمل بر داشته‌های حس و حافظه است و هر یک از این سه قوه در ادراکات خود محدود به زمان و مکان است، از این رو بر تمامیت جهان اشراف نداشته و اصل و بنیاد حقیقی اشیا که همان صورت‌های جوهری آن‌ها باشد را درک نمی‌کند. این نکته را /*رسطو و بوعلی* نیز به کرات در نوشتارهای خود بیان کرده و شناخت تعریفی از اشیا را صرفاً به عوارض و پدیدارهای آن‌ها محدود کرده‌اند. مولانا این محدودیت را چنین بیان کرده است (همان: ۳۰۴):

در خور هر فکر بسته بر عدم	دم به دم نقشی خیالی خوش رقم
حرف‌های طرفه بر لوح خیال	بر نوشته چشم و عارض خط و خال
بر عدم باشم نه بر موجود مست	زان که معوق عدم وافی تر است
عقل را خط خوان آن اشکال کرد	تا دهد تدبیرها را زان نورد

در این ابیات، جهان هستی در برابر حواس و عقول بشری، همچون خطوطی است که از حقایق ماورای خود حکایت می‌کند. حس و عقل بشری، صرفاً این خطوط را می‌شناسد و ناتوان از درک حقایق ماورای خطوط است. حس و عقل متأمل بر حس، به

دلیل محدودیت ذاتی، حقایق و نمادهای پیش رو را به صورت متکثر و خُرد خُرد دریافت می‌دارد و از ادراک کلیت آن‌ها و حقایق ماورای‌شان ناتوان است. در تعبیر مولانا، این دو قوه ادراکی، همچون مگس، عنکبوت و کرمی است که ادراکشان محدود به محیط پیرامونشان است (همان: ۳۰۴).

آدمی داند که خانه حادث است
پشه کی داند که این باغ از کی است
عنکبوتی نه که در وی عابث است
کو بهاران زاد و مرگش در دی است
کرم کاندرا چوب زاید سست حال
کی بداند چوب را وقت نهال؟
و در تعبیری دیگر، عقل جزوی به کرکسی تشبیه شده است که نه تیز پرواز است و نه میلی به صیدهای عالی دارد، بلکه خود را محدود به امور پست کرده است (همان منبع):

عقل جزوی کرکس آمد ای مقل
پر او با جیفه خواری متصل

و یا همچون خری که خود را به رفع نیازهای پیرامونی محدود کرده است:

هم مزاج خر شده است این عقل پست
فکرش اینکه چون علف آرد بدست
ب. انفعال عقل جزوی: عقل جزوی بنا به ماهیت تأمل‌گرش، از محیط پیرامون متأثر می‌شود. این عقل بر دریافت‌های حسی و پدیدارها تأمل می‌ورزد و به تبع ماده ادراکی‌اش، متأثر از محیط خارج است. این تأثیرپذیری منجر به محدودیت معرفت و غفلت از دیگر موارد معرفتی می‌شود. مولانا این انفعال را چنین بیان کرده است:

ده مرو ده مرد را احمق کند
عقل را بی نور و بی رونق کند

قول پیغمبر شنو ای مجتبی
گور عقل آمد وطن در روستا

هر که در رستا بود روزی و شام
تا به ماهی عقل او نبود تمام

تا به ماهی احمقی با او بود
از حشیش ده جز این‌ها چه درود

وان که ماهی باشد اندر روستا
روزگاری باشدش جهل و عما

ج. اتکای عقل جزوی بر قیاس: نزد مولانا، قیاس و شکل بسیار ضعیف آن، تمثیل، در برخی از موارد رهن اندیشه بوده و موجب گمراهی انسان‌هاست. علاوه بر این، ابتنای عقل جزوی بر قیاس و اصول عقلی پشتوانه آن، در برخی موارد دست و پای اندیشه را محدود کرده، آن را جز در ساحت علل و اسباب قوانین ظاهری طبیعت مجاز نمی‌دارد.

داستان «بقال و طوطی» (دفتر اول: ۲۷۱-۲۵۹) و تفسیرهای علی از معجزه (دفتر اول: ۲۷۹-۲۷۷) و دیگر موارد، گویای رهنمی و محدودیت روش‌های استدلالی نزد مولانا است. اصرار بر روش عقلی و اصول مسلّم انگاشته شده برای همه ساحت‌ها و موضوعات فکری، منجر به انکار دیگر روش‌ها و ساحت‌های هستی می‌شود که مولانا بیش‌ترین نقد خود را متوجه این محدودیت‌ها کرده، عقل جزوی را در مقابل عشق و عقل کلی، هم چون عصایی چوبی معرفی کرده است که از درک حقایق عالی‌ه ناتوان است (همان منبع):

پای استدالیان چوبین بود	پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
غیر آن قطبِ زمان دیده‌ور	کز ثباتش کوه گردد خیره‌سر
پای نابینا عصا باشد عصا	تا نیفتد سرنگون او بر حصا
آن سواری کو سپه را شد ظفر	اهل دین را کیست؟ ارباب بصر
با عصا کوران اگر ره دیده‌اند	در پناه خلق، روشن دیده‌اند
گر نه بینایان بدنندی و شهان	جمله کوران مرده اندی در جهان
نی ز کوران کشت آید نه درود	نه عمارت نه تجارت‌ها نه سود
گر نکردی رحمت و افضالتان	در شکستی چوبِ استدالتان
این عصا چه بود؟ قیلسات و دلیل	آن عصا کی دادتان؟ بینا جلیل
چون عصا شد آلت جنگ و نفیر	آن عصا را خرد بشکن ای ضریر
او عصاتان داد تا پیش آمدیت	آن عصا از خشم هم بروی زدیت؟
حلق کوران، به چه کار اندرید؟	دیده بان را در میانتان آورید
دامن او گیر کو دادت عصا	در نگر کآدم چه‌ها‌سید از عسی؟

در ابیات بالا، مولانا قدرت اندیشیدن و استدلال کردن را موهبتی می‌داند که خداوند به انسان عطا کرده است، ولی این قوه همچون عصایی است برای کوران و نه بینایان. بینایی حقیقی و نظاره حقایق و امور، در قوه‌ای برتر و به مددی عظیم‌تر حاصل می‌آید که عقل جزوی بنا به محدودیت‌های ذاتی‌اش، ناتوان از درک آن است. اگرچه عقل جزوی گاه‌گاه، مسیر و طبیب و درد را تشخیص می‌دهد ولی خود، راه و طبیب و درمان نیست (همان منبع):

عقل جزوی همچو برق است و درخش در درختی کی توان شد سوی و خش

نیست نور برق بهر رهبری
بلکه امر است ابر را که می گری
برق عقل ما برای گریه است
تا بگرید نیستی در شوق هست
عقل کودک گفت بر کتاب تن
لیک نتواند بخود آموختن
عقل رنجور آردش سوی طبیب
لیک نبود در دوا عقلش مصیب

(همان: ۳۰۷)

مولانا حس جست و جوگری عقل جزوی در همه امور و ساحت‌ها، آن هم با اتکا به اصول و روش‌های وضع شده عقلی خود را همچون داستان شیطان دانسته است که جهت شنیدن اسرار در آسمان‌ها، به طور دایم در تلاش است ولی توسط شهاب‌ها از حریم ساحت متعالی بیرون رانده می‌شوند. این غرور و اصرار ناموجه عقل جزوی در به چارچوب‌های کمی و کیفی درآوردن همه امور تحت قواعد عقل، سبب شده است تا مولانا این زیاده خواهی عقل جزوی را با عناوینی چون عقل کاذب، عقل معکوس بین، عقل معاش، عقل اهریمنی و... توصیف کند. این عقل، به عقیده مولانا گویی اسیر غرورهای نابجای دنیوی و آفت وهم و گمان دست یافتن به معرفت حقیقی است (همان: ۳۰۷):

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن
زآنکه در ظلمات شد او را وطن
(همان: ۳۰۷)

به تعبیر علامه جعفری، عقول جزئی که بهره مند از حس و ابزارهای ساخته شده توسط حس است، همچون پرنده‌ای است که میل پرواز دارد اما بال‌هایش آلوده به گل است زیرا عقل جزئی سه تکیه گاه دارد: ۱. حواس طبیعی، ۲. کارگاه ذهن آدمی، ۳. هدف گیری‌های «خود طبیعی» آدمی.

حال پرسش این است که غیر از ساحت جهان محسوس، چه ساحت یا ساحت‌هایی دیگر وجود دارد که عقل جزئی، ناتوان از درک آن‌هاست و بنابراین آدمی به عشق و عقلی دیگر هم چون قوه معرفتی برتر نیاز دارد تا به ادراک آن‌ها نایل آید؟ پاسخ به این پرسش در واقع، تبیین دو معنای بهم پیوسته دیگر از عقل (عقل کلی) در اندیشه مولانا است که از دو زاویه هستی شناسی و معرفت شناسی تقریر شده است. در یک مقام، عقل کل همچون مرتبه‌ای از مراتب هستی، اولین مرتبه مخلوق است که دارنده همه حقایق و

صورت‌های نوعیه (جوهری) موجودات جهان است و در مقام دیگر به لحاظ معرفت‌شناسی، عقل کل، عالی‌ترین قوه معرفتی در انسان است که اتحادی معرفتی و وجودی با عالم عقل داشته و ملهم از حقایق معقول است (همان منبع).

۲. عقل کلی (ممدوح)

مولانا در مقابل عقل جزوی، هم از عشق و هم از عقل کل (کلی) اسم برده است. عشق بر خلاف عقل جزوی، دریای کرانه ناپیداست و محدود به دیوارها و مرزهای حس و استدلال عقلی نیست. رابطه روح در عالی‌ترین نمود خود با حضرت حق و عوالم برتر هستی، به صورت رابطه‌ای عاشقانه نمود می‌یابد که فارغ از ملاحظات منفعتی عقل جزوی مرزها را گذرانده و خود را در حریم ربوبی مستقر می‌سازد. بدین طریق، عشق با پذیرفتن خطرات راه، در ساحت‌های متعالی گام می‌گذارد. عشق همچون قوه معرفتی برتر، خرده یابی‌های عقل جزوی را وحدت بخشیده و در معرفتی که ملهم از حضرت حق و معقولات عالم عقل است، آن‌ها را با هم جمع می‌کند (همان: ۳۰۷):

زر عقلت ریزه است ای متهم	بر قراضه مهر سکه چون نهم
عقل تو قسمت شده بر صد مهم	بر هزاران آرزو و طمّ و رم
جمع باید کرد اجزا را به عشق	تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق

(ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۲۶۶)

عشق در این مقام، صرفاً میلی برخاسته از احساس روحی نیست، بلکه همزمان معرفتی مقدس است که از اتصال روح با مبادی عالی هستی حاصل آمده است. این عشق یا همان ادراک زیبایی حق، محصول ادراک‌های حسی نیست، بلکه ادراک عقلی محضی است که این بار، نه با صورت‌های محسوس و متخیل اشیا در عقل جزوی بلکه در صورت‌های کاملاً برهنه آن‌ها در ساحت عقل کلی، به عنوان اولین ساحت وجودی صادر شده از منشأ زیبایی، خیر و عشق (حق تعالی)، همنشین گشته است. این صورت‌های عقلی محض، ذات و حقیقت اصلی همه موجودات جهان است که دستیابی به آن‌ها، معرفت یقین محض را برای انسان حاصل می‌آورد. این معرفت حقیقی همچون الهامی مقدس و حکمتی بی‌بدیل است که عقل جزوی قدرت درک آن را ندارد (همان: ۳۰۸):

عاشق از حق چون غذا یابد رحیق	عقل آن جا گم شود گم ای رفیق
عقل جزوی عشق را منکر بود	گرچه بنماید که صاحب سیر بود
زیرک و داناست اما نیست نیست	تا فرشته لا نشد اهریمنی است
او به قول و فعل یار ما بود	چون به حکم حال آیی لا بود

(ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۲۶۶)

این عشق و معرفت حاصل از آن، در اندیشه مولانا، همان مرتبه عقل کلی به عنوان عالی‌ترین قوه معرفتی انسان است که وی معرفت حاصل از آن را در تمایز با معرفت «فلسفی» برخاسته از عقل جزوی، «حکمت» نام نهاده است (همان منبع):

رو ز حکمت خور علف کان را خدا	بی غرض دادست از محض عطا
فهم نان کردی نه حکمت ای رهی	زان چه حق گفتت کُلو مین رزقه
رزق حق حکمت بود در مرتبت	کان گلو گیرت نباشد عاقبت
این دهان بستی دهانی باز شد	کو خورنده لقمه‌های راز شد

(ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۲۶۶)

واژه «حکمت» در فرهنگ ایرانی و عرفانی، ناظر بر معرفت‌های اشراقی و اندیشه‌های متألهی است که در آن زوایایی متعدد از جمله هنر، دیانت، فضایل و بعضاً اندیشه سیاسی بررسی می‌شود. این واژه، همانگونه که هانری کرین نیز اشاره کرده است، به معنای دانایی، فرزاندگی و خردمندی است و دو اصطلاح فلسفه و الهیات را نمی‌توان معادل‌هایی برای آن به حساب آورد. اشراق، زیربنا و اصل حکمت است و حکمت در کنار اشراق، به معنای روشنایی و آشکارگی وجود «ظهور» و کنار زدن پرده یا حجاب و حصول شهود و ادراکی مستقیم است (همان: ۳۰۹). آنجا که مولانا عشق را در مقابل عقل قرار می‌دهد، نه کلیت عقل، بلکه عقل جزوی را در نظر دارد، زیرا هم عشق و هم عقل کلی به عالم برین پر کشیده و معقولات را ادراک می‌کنند. عقل کلی همچون بال و پر انسان است که او را از شهوت و حرص و آز، آزاد کرده و کاملاً ممدوح است:

عقل، ضد شهوت است ای پهلوان	آن که شهوت می تند عقلش مخوان
وهم خوانش آن که شهوت را گداست	وهم، قلب نقد زر عقل‌هاست

(ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۲۶۶)

عقل کلی از منظر معرفت شناسانه، عالی‌ترین قوه معرفتی است که با عالم عقول مرتبط و متصل است، هرچند این اتصال همیشگی نباشد. مولانا این مقام معرفتی را با نام‌هایی متعدد چون عقل کامل، عقل مازاغ، عقلِ عقل، عقل احمد، عقل جلیل، عقل شریف، عقل ابدالان، عقل بی غبار، عقل الهی، شاه خرد، شاه نظر و غیره نیز یاد کرده است. این عقل، بلوغ و کمال روح محبوس در قفس تن است که توانسته خود را از خواسته‌های شهوانی و ادراکات محدود حسی آزاد ساخته و در خانه نخستین خود، یعنی عالم عقول، مقیم سازد. تلاش و کوشش روح دور مانده از اصل خویش، جهت بازگشت به خانه، هم چون تلاش پرنده‌ای است که تمرین پرواز می‌کند و وجودش گرم تولد پرهای جدید است تا با تمرین و تلاش بسیار، به رهایی و کنده شدن از زمین نایل آید. این «موت ارادی» و «حیات دوباره»، همان حصول مرتبه عقل کلی و عاشقی است (همان منبع):

چون دوم بار آدمی زاده بزاد	پای خود بر فرق علت‌ها نهاد
علت اولی نباشد دین او	علت جزوی ندارد کین او
می‌پرد چون آفتاب اندر افق	با عروس صدق و صورت چون تُتُق
بلکه بیرون از افق وز چرخ‌ها	بی مکان باشد چو ارواح و نُها
بل عقول ماست سایه‌های او	می‌فتد چون سایه‌ها در پای او

(ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۲۶۶)

اما عقل از منظر هستی شناسانه، اولین مرتبه هستی است که اتصالی بلا واسطه با حضرت حق دارد. این عالم، عالم جمیع صور معقول بوده و دیگر عوالم هستی، تجلیات و ظهورات این عالم به حساب می‌آیند، به گونه‌ای که موجودات عالم محسوس، رقیقه‌هایی از صورت‌های حقیقی عالم عقول هستند:

عقل پنهان است و ظاهر عالمی	صورت ما موج یا از وی نمی
عقل اول در لسان صوفیه، صادر اول، نفس رحمانی، وجود منبسط و حقیقت محمدیه خوانده شده است. مولانا این عقل را «شاه» و «پدر» خوانده و آن را اصل آدمی دانسته و عاقلان را به تبعیت از این پدر دعوت می‌کند (همان منبع):	

کل عالم صورت عقل کل است	کوست بابای هر آنک، اهل قل است
-------------------------	-------------------------------

چون کسی با عقل کل کفران فزود صورت کل پیش او هم سگ نمود
صلح کن با این پدر، عاقی بهل تا که فرش زر نماید آب و گل

(همان: ۳۱۰)

از آنجا که به عقیده مولانا، روح آدمی قبل از هبوط به تن، در عالم عقل و نفس زیسته و همنشین حقایق معقول بوده است، می‌تواند اینک با تمرین و تلاش فراوان خود را از ادراک‌های محسوس آزاد کرده و ادراک‌های درونی و روحی خویش را فعال سازد و بدین طریق متوجه حقیقت اصلی و پیشین خود شده و حقایق و صورت‌های معقول را درون خویش نظاره کند. در این مقام، که همان مقام عقل کل است، روح با موجودات معقول عالم عقول اتحاد وجودی یافته و گویی حقایق معرفتی از حضرت حق و موجودات معقول به وی الهام می‌شود؛ چراکه تغایر ذاتی میان آنچه از عقل غیر بشری به وی می‌رسد و آنچه از درون می‌جوشد وجود ندارد (همان: ۳۱۰):

عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه آن در میان جان بود
چون ز سینه آب دانش جوش کرد نه شود گنده نه دیرینه نه زرد
ور ره نبعش بود بسته چه غم؟ کو همی جوشد زخانه دم به دم
عقلِ تحصیلی مثال جوی‌ها کآن رود در خانه‌ای از کوی‌ها
راه آبش بسته شد، شد بینوا از درون خویشان جو چشمه را

(همان: ۳۱۰)

مولانا دست یافتن به عقل کلی، که در آن معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی متحد می‌شود، را ضروری برای همه انسان‌ها دانسته و راه نجات و رهایی را ضرورتاً رسیدن به مقام عقل کلی یا همان عشق دانسته است. وی در حکایت‌ها و داستان‌هایی متعدد مانند «نحوی و کشتی‌بان»، «مراء کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری»، «اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل»، «پسر نوح» و... تلاش می‌کند نشان دهد عقل جزوی محدود به جهان محسوس و ناتوان از دریافت حقایق معقول اصیل است. از این رو باید به عقل کلی متمسک شود تا به سعادت دست یابد (همان منبع):

پیش بینی این خرد تا گور بود وآن صاحب دل به نفع صور بود
این خرد از گور و خاکِ نگذرد وین قدم عرصه عجایب نسپرد

چشم غیبی جوی و برخوردار شو	زین قدم وین عقل رو بیزار شو
سخره استاد و شاگرد کتیب	همچو موسی نور کی یابد ز جیب
پس نظر بگذار و بگزین انتظار	زین نظر وین عقل ناید جز دوار

(همان: ۳۱۰)

حال که ضرورت گذر از عقل جزیی به عقل کلی، جهت حصول سعادت و رهایی و استقرار روح در موطن اولیه خود، بیان گردید، لازم است این نکته نیز روشن شود که عقل جزیی چگونه می‌تواند به عقل کلی ترفیع یابد؟ آیا عقل جزیی و کلی، دو عقل کاملاً مستقل از هم است و یا هر دو، دو جنبه متفاوت یک قوه معرفتی است؟ جهت پاسخ به این دو پرسش مهم، ابتدا تلقی /فلاطون از دیانویا(عقل جزیی) و نوس(عقل کلی) و ارتباط این دو جهت تشریح این مسأله را مطرح نموده، سپس موضع مولانا را بیان می‌کنیم(همان منبع).

۳. مقایسه عقل کلی و جزئی

با توجه به اینکه در اشعار مولانا مباحث مربوط به معرفت عقلانی و فلسفی و همچنین معرفت و شهود عرفانی و نحوه ارتباط آن‌ها با یکدیگر از نوعی تناقض‌گویی ظاهری برخوردار است، به این معنی که در برخی موارد، اشعاری در طرد و نفی و بی‌اساس بودن معرفت عقلانی به چشم می‌خورد و در بعضی دیگر مطالبی در تأیید و اثبات این نوع معرفت دیده می‌شود. گاهی مشاهده می‌شود ایشان هر نوع اتحاد بین این دو نوع معرفت را نفی نموده و گاهی هم در جهت متحد نمودن آن‌ها تلاش می‌کنند، لذا مناسب است در اینجا بررسی نسبت به نظریه ایشان به عمل آید(ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۲۶۶).

از مجموع مطالب و گفته‌های مولانا می‌شود این معنا را استنباط نمود که ایشان طریقه عقل را با طریقه معرفت و شهود متباین نمی‌دانند و معتقدند که می‌شود این دو نوع معرفت را با هم متحد نمود، به این صورت که باید عقل خطاپذیر را با دل و تزکیه نفس پیوند شد تا ادراک آن کمال یابد و حقایق را در خویش منعکس نماید. در این وقت است که معرفت عرفانی با معرفت عقلانی متحد می‌گردند.

مولوی عقل را به ممدوح و مذموم تقسیم می‌کند و عقل ممدوح را به «عقل جزوی» و «عقل» تقسیم می‌کند. عقل جزوی عقلی است نارسا که اکثر افراد کمابیش از آن بی‌بهره نیستند و این درجه از عقل برای درک حقایق امور و اشیاء کافی نیست، چراکه در معرض آفت وهم و گمان است. بدین سان باید عقل جزوی را با عقل کل که مخصوص اولیاء خداست، پیوند داد تا متبدل به عقل کلی شود. از دیدگاه مولوی همین عقل است که عشق را منکر است و همین عقل است که پای استدلالیان را چوبین می‌کند، بنابراین باید این عقل را وزیر خود گرفت و به آن دل خوش نمود(همان: ۲۶۷):

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن	زانکه در ظلمات شد او را وطن
عقل جزوی را وزیر خود مگیر	عقل کل را ساز ای سلطان وزیر
عقل جزوی عشق را منکر بود	گرچه بنماید که صاحب سر بود
مر تو را عقلی است جزوی در نهان	کامل العقلی بجو اندر جهان

مولانا می‌گوید این عقل نباید سلطانی کند، بلکه باید در پای سلطان دل زانو بزند، تا در پرتو شاگردی و اطاعت آن کامل گردد.

مولوی عقیده دارد که عقل کل از آن مردان خدا و اولیاء خاص الهی است.

استاد همایی می‌گوید: «معنی دیگر عقل کل، عقل کامل رسا است که محیط به همه اشیا است و حقایق امور را به شایستگی درک می‌کند، و این نوع عقل به اعتقاد مولوی چنانچه اشاره شد مخصوص صنفی خاص از بندگان مقرب، و برگزیدگان حق تعالی است که شامل انبیا و اولیا و ابدال و اقطاب و مشایخ راستین و عباد مخلصین می‌شود، و صاحبان عقل جزوی اگر در خط صلاح و فلاح دنیا و آخرت خود باشند و بخواهند که در سیر و سلوک طریقت نزدیک‌ترین و سالم‌ترین راه وصول به حق را بیمایند چاره‌ای جز این ندارند که با آن صنف ممتاز پیوندند و پیش استاد سر بسپارند، یعنی در تسلیم و انقیاد و اطاعت پیر راهبر بدان درجت برسند که وجود ایشان در اوفانی و مستهلک شده باشد و طی این طریق جز با عشق میسر نیست»(استاد همایی، مولوی نامه: ۴۶۹).

مولوی درباره همین عقل گفته است:

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی	تا چو عقل کل تو باطن بین شوی
بهر آن گفتیم کاین تدبیر را	چونکه خواهی کرد بگزین پیر را

لیک پیر عقل نی پیر مسن می ندانی ممتحن از ممتحن
(همایی، مولوی نامه، ج ۱: ۴۷۲)
بنابراین مولوی که پای استدلالیان را چوبین می‌داند مقصودش برهانی است که عقل
جزئی آن را اقامه می‌کند، نه عقل‌های کل و رشد یافته و با دل آمیخته.
اهل دنیا عقل ناقص داشتند تا که صبح صادقش پنداشتند
تکیه بر عقل خود و فرهنگ خویش بودمان تا این بلا آمد پدید
با عقل جزئی جز ظواهر هستی و پدیده‌ها ادراک نمی‌شود. از همین روی مرحوم
شیخ بهایی فرمود:

علم بحثی سر بسر قیل است و قال نه از او کیفیتی حاصل نه حال
از همین روی مولوی می‌گوید:
عقل ضد شهوت است ای پهلوان آنکه شهوت می‌تند عقلش مخوان
عقل قدسی یا عقل اولیاء است که مشورت با آن جزء وظایف است و در قرآن به آن
تأکید شده است:

عقل قوت گیرد از عقل دگر پیشه گر کامل شود از پیشه ور
عقل را با عقل یاری یار کن امرهم شوری بخوان و کار کن
در مجالس می طلب اندر عقول آنچنان عقلی که بود اندر رسول
(همان: ۴۷۲)

مولوی در جایی از «مثنوی» تأثر عقل از دل را مطرح می‌سازد:
عقل گشت با ادراک وفر روح او را کی شود زیر نظر
لیک جان در عقل تأثیری کند زان اثر آن عقل تدبیری کند
دل چو بر انوار عقل پیر زد زان نصیبی هم به دو دیده دهد
(همان: ۲۵۶-۲۵۷)

مولوی از عقل ناب به عقل عقل نیز تعبیر کرده است:
عقل عقلند اولیاء و عقل‌ها بر مثال اشتران تا انتها
عقل دفترها کند یکسر سیاه عقل عقل آفاق دارد پر ز ماه
(جعفری، شرح و تحلیل مثنوی، ج ۷: ۲۴۶)

۴. عقل کسبی و موهوبی (لدنی)

در تعابیر مولانا گاه با نگرشی دیگر به طبقه بندی عقول و مراتب آن برمی خوریم. در این زاویه نگرش وی عقل را به دو گونه تقسیم می کند: عقل کسبی و تحصیلی و عقلی که از سرچشمه جان برمی خیزد و در اصطلاح به آن عقل موهوبی می گوئیم. وی میان این دو عقل، سه فرق می نهد:

۱- نخست آنکه آدمی حافظ عقل کسبی است، ولی عقل موهوبی بخشش یزدان است و او حافظ انسان می باشد. در چنین علوم و معارف درسی و اکتسابی به محض اینکه مدتی ترک شد، یا به سبب بیماری، ضعف، پیری و امثال آن خللی در قوه حافظه روی داد، از لوح ذهن سترده می شود، یا دست بالا تا دم مرگ همراه انسان است و از آن پس برای همیشه با روح آدمی وداع می کند، اما عقل موهوبی که تأیید یزدانی است حتی پس از مرگ نیز با انسان همراه است (سعیدی و نصیری، ۱۳۹۱: ۳۴).

۲- دیگر آنکه عقل موهوبی همواره، تر و تازه و با طراوت است و هیچ گاه کهنه و فرسوده نمی شود، اما از آنجا که علوم و معارف درسی پیوسته در تغییر و تبدیل اند و هر زمان دگرگون می شوند با پیدایش اندیشه و علمی نو، معارف قدیم از رونق می افتند.

۳- تفاوت آنکه دانش کسبی هر گاه از کار افزار کتاب و قلم و استاد منقطع شود، سرچشمه اش می خشکد، اما چون منبع زاینده دانش موهوبی در درون جان است هرگز خشک نمی شود و خسران و نقصان بدان راه نمی یابد (همایی: ۵۳۷-۵۳۴).

وی در مقالات شمس از این دو نوع عقل با عناوین عقل این جهانی و آن جهانی نام برده است.

۵. عقل ایمانی و عقل عرشی

عقل ایمانی و عرشی از شئون و تجلیات عقل ممدوح عملی است و آن عقلی است که اخبار الهی را تصدیق می کند و هرچه پیامبران می گویند بدان عمل می کند و از حرامها می پرهیزند (زمانی: ۴۷۲). عقل ایمانی، اخبار الهی را به جان و دل تصدیق می کند (اکبرآبادی: ۸۹). عقل ایمانی عقلی است که پرورده ایمان است و حقایق را کشف و

ادراک می‌کند. این عقل پاسبانی است که منصفانه داوری می‌کند و نگاهبان و حارس باطن و عوالم معنوی سالک است (ریاحی: ۴۵).

عقل ایمانی چو شحنه عادل است	پاسبان و حاکم شهر دل است
همچو گربه باشد او بیدار هوش	دزد در سوراخ ماند همچو موش

(دفتر چهارم: ۱۹۸۷-۱۹۸۶)

حرکات و اعمال بدن تابع اندیشه و عقل است، همچنان که شتر تابع شتربان، بدین معنی که عقل در بدن قدرت تسخیر و تصرف دارد. همین تأثیر و تصرف بر بدن را اولیاء الله بر عقول دارند و عقل‌های دیگران مانند شترانی‌اند که در اختیار و تصرف اولیا هستند. اولیا مانند پیشوایان و راهنمایانی هستند که مردم را در بیابان و مواضع ناشناس هدایت می‌کنند و بدین معنی جان هزاران کس‌اند. مولانا پس از ذکر این دو مثال می‌گوید باید خودن با یافتن دیده حق بین به حقیقت مطلب برسی و گرنه این مثال‌ها، چنانکه باید، حقیقت را روشن نمی‌کنند (فروزانفر: ۱۰۶۹-۱۰۶۸).

همین اندیشه در «فیه ما فیه» نیز به گونه‌های دیگر مجال بسط می‌یابد. همان فرمانروایی که عقل بر تن دارد، اولیای خدا بر دیگر خلایق دارند. خلایقی که به منزله تن‌اند اگر بخواهند که احوالشان در پریشانی و پشیمانی نگذرد، باید مطیع اولیا که به منزله سرند باشند و باید تصرف خود را رها کند و به کلی در حکم استاد باشد (فیه ما فیه: ۵۴-۵۳).

تحلیل و بررسی عشق از منظر مولانا

تحول و دگرگونی روحی که در مولوی اتفاق افتاد ذخیره ارزشمند و گرانبها در تاریخ فرهنگ و ادب این مرز و بوم است همین که شمس گوهری به نام «عاشقی» را به او هدیه داد. با این هدیه ارزشمند مولانا به شخصیتی طراوت آفرین و جاودان مبدل شد. ورود مولوی به عرصه عشق او را ماندگار کرد زیرا رمز جاودانگی او طراوت اوست و نو شدن مدام آثار اوست که از دریای معرفت و عشق چنان سیراب شد که دُر گرانبها از وی تراوش می‌کند. به همین دلیل سخنان او در طول اعصار رنگ کهنگی پیدا نمی‌کند و آب روانی است که همیشه جاری است. مهم‌ترین ویژگی مولوی وصل شدن او به دریا

است. دریایی جوشان با ذخائر ارزشمند این اتصال او هر لحظه او را ماندگار می‌کند. دریای از معرفت و دریایی بی پایان که حجم عظیمی از معلومات را به مخاطبان خود عرضه می‌کند.

در «دیوان کبیر» غزلی آمده که:

مرده بودم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم

دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

(جعفری، شرح و تحلیل مثنوی، ج ۷: ۲۴۶)

مولوی در این غزل عشق را به زنده شدن و حیات دوباره تعبیر می‌کند. حیات مجدد و شکوه و تبلور انسان معانی نغز که به انسان جانی دوباره می‌دهد. عشقی که مولوی با آن درگیر است اوج با شکوه وجود است در حضوری بی پایان و راز جاودانگی را در این دولت عشق می‌داند. مقامی عظیم که در آن فقط برای اهل نظر و معرفت راه وجود دارد.

مولوی در غزلی دیگر:

دیده سیر است مرا جان دلیرات مرا زهره سیر است مرا ز هره تابنده شدم

(همان: ۲۴۶)

من دلیرم و دیده‌ام سیر است چشم و جان من گرسنه نیست و این مطلب فوق العاده مهمی است. مولوی در «مثنوی» هم می‌گوید که عشق به آدم سیری می‌بخشد و گرسنگی را او می‌ستاند. اصولاً مولوی دو چیز را مایه سیری آدمی می‌داند یکی عشق و دیگری ایمان و البته این دو هم‌تراز و هم‌جنس‌اند.

مولانا چون عقاب تیزپروازی است که تمام راه‌های صعب العبور عشق را طی کرد تا به سر منزل مقصود رسید و روح خود را از تعلقات آزاد کرد. شرط ورود به عرصه عشق دست کشیدن از تمامی تعلقات است. مولوی می‌گوید:

عشق ز اول چرا خونی بُود تا گریزد آنکه بیرونی بود

(سروش، ۱۳۷۶)

عشق مصائب و سختی‌های بسیار دارد تا تلخی و رنج‌ها را انسان تحمل نکند نمی‌تواند به شیرینی عشق دست یابد و شیرین سخن بودن در این مسیر و احوالات نتیجه مصائب و سختی‌هایی است که در این مسیر پر فراز و نشیب طی کرده است.

عشق چون دانی است دانی ما خرد
عشق مستسقی است مستسقی طلب
در حریف بی وفا می ننگرد
در پی هم این و آن چون روز و شب
(سروش، ۱۳۷۶)

شمس تبریزی از مولوی چیزی جز این نخواست که همه چیز را بدون توقع هیچ چیز فدا کند و در ببازد، مولوی هم الحق در این دعوت پاسخ نیکو داد. یعنی خود را به طور مستوفا و کامل به عشق سپرد و از آبرو و مکتب و حشمت و ... دست کشید. پس عشق به او وفا کرد و به او همه چیز داد. سینه‌ای به او داد که به تعبیر خودش «شرابخانه عالم» بود او را مزید کرد و غم را از او ستاند. در مکتب خویش به او ادب‌هایی آموخت که در هیچ مکتبی یافت نمی‌شد (سروش، ۱۳۷۶). "پاک بازی و پاک باختگی" دو صفت مهم و اساسی مولانا است که در مسیر عشق بدان دست یافته است و بهترین راه کشف رهایی از اسارت و تعلقات و بریدن بندهای تعلق است. انسان‌های پاک باخته در مسیر عشق سختی‌های زیادی را تحمل می‌کنند تا در عالم معنا قهرمان و غواص دریایی معرفت می‌شوند و کم‌تر کسی به این درجه از پاک باختگی می‌رسد که مولانا رسیده است. یعنی او در درجه اول از خودش رهایی یافت و در درجه دوم بدون هیچ غرضی از فیوضات دریای معرفت و چشمه جوشان الهی به دیگران بخشید.

کار مردان روشنی و گرمی است
کار دونان حيله و بی شرمی است
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۲۰)

یکی دیگر از نتایج عشق حقیقی از منظر مولانا بی باکی و جسارت عاشق در راه رسیدن به مقصود است. جسارت و بی پروایی که عاشق را پاکباز می‌کند. درمانگری عشق از اصلی‌ترین تعلیمات مولوی است. پاکی و وارستگی انسان با ورود به عرصه عشق اتفاق می‌افتد و انسان را در میدان مبارزه چنان قوی می‌کند که می‌تواند با قدرت اعجاز‌آمیز عشق هر خطری را از پیش پای خود بردارد رذیلت‌ها را کنار بگذارد و فضائل را کسب کند.

هر که را جامه ز عشقی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما
او ز حرص و عیب کلی پاک شد
ای طبیب جمله علت‌های ما
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۲-۲۴)

انسان فقط در یک جا می‌تواند آرامش بپذیرد و آن در خلوتگاه خداوند است و جز عاشقان کسی را به این خلوتگاه راه نمی‌دهند.

عاشقی تمرین پالایش است و مکتب عشق مکتب تصفیه و تشخیص است. این عشق از مراتب مجازی آغاز می‌شود تا به حقیقی برسد.

هیچ کنجی بی‌دد و بی‌دام نیست جز به خلوتگاه حق آرام نیست

(مثنوی، دفتر اول، ۵۹۳)

عشق روح انسان را پاک و شفاف می‌کند. وقتی انسان انواع تعلقات و دلبستگی‌ها را از خود دور می‌کند و پاک می‌شود آماده ورود به عرصه عشق حقیقی می‌شود و اگر انسان بتواند صاعقه‌ها و سختی‌ها را تحمل کند و روحش را صیقل بدهد می‌تواند پا به دریای عشق نهد آنگاه هیچ طوفانی او را هراسان نخواهد کرد.

انسان ذاتاً خاصیت نو شدن و تولد دوباره را دارد فقط با ورود به عرصه عشق است که آنان بار دیگر متولد می‌شوند و این تولد روح و جان آدم‌ها را طراوت و تازگی می‌بخشد.

باران نماد آشتی کردن فیزیک و متافیزیک است. نماد خندیدن آسمان و زمین به روی یکدیگر است به همین دلیل هم باران و هم نسیم یکی حامل عطر است و دیگری حامل لطافت و پیام آسمان برای زمین. وقتی باران می‌بارد آلودگی ما را می‌شوید و خود آلوده می‌شود. پس دوباره تبخیر می‌شود و به بالا می‌رود و آنجا آلودگی‌های خود را می‌نهد و شست و شوی مجدد پیدا می‌کند و دوباره به سوی زمینیان برمی‌گردد و این غم رویی و غبارشویی باران مستمر ادامه دارد. یعنی چشم نوازشگر در جست‌وجوی شست‌وشوگری خداوند است (سروش، ۱۳۷۹).

عقل و عشق در نوشته‌های حافظ

به این ترتیب، حافظ نیز با ابراز نظرهایی مشابه که درباره عشق و عقل دارد، متکی به سنتی کهن با شاخه‌هایی گوناگون است. منظور از توضیحاتی که در پی می‌آید، روشن‌تر نمودن نظرگاه حافظ است در این زمینه. در این گفتار، ما با اشارات تلویحی گوناگونی که با این مضمون مرکزی شعر حافظ ملازم دارد، آشنا خواهیم شد تا احتمالاً در آخر کار به رهنمودهایی برای تفسیر غزلیات او دست یابیم. اینکه عشق موضوع اصلی شعر حافظ است، قاعدتاً شناخته شده است. او بارها گفته است که سرشت و سرنوشت یک عاشق را

دارد. *حافظ* در ابیاتی بی‌شمار، عشق را در کنار «رندی» می‌نهد؛ شیوه‌ای دیگر از زندگی که معرف شاعران فارسی زبان است. این بیت به بهترین وجه معنای رندی را نشان می‌دهد:

کجا یابم وصال چون تو شاهی من بدنام رند لابلالی

(شیمسا، ۱۳۸۸)

باری، رند کسی است که از نام و ننگ در جامعه نمی‌پرسد و بر خلاف هنجارهای اجتماعی زندگی می‌کند، و نهایتاً با در پیش گرفتن این شیوه از زندگی، در خلاف عقل متعارف عمل می‌کند. بنابراین، آنجا که *حافظ* در اشعارش عشق و رندی را به هم پیوند می‌زند، تقابل عقل و عشق را نیز در نظر دارد (شیمسا، ۱۳۸۸).

عاشق و رند و نظربازم و می‌گویم فاش تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام
نفاق و زرق نبخشد صفای دل حافظ طریق رندی و عشق اختیار خواهم کرد

(شیمسا، ۱۳۸۸)

در بیت اخیر، رندی در تباین با نفاق ظاهر می‌شود تا دیوانگی متضمن در شیوه رندانه زیستن، نخستین جنبه مثبت خود را بیابد. می‌دانیم که *حافظ* نه تنها عاشق، بلکه سراینده عشق است و خود معترف است که او را عشق تعلیم سخن داده و شاعر ساخته است و شهرت شاعری خود را نیز مدیون همین آموزش است:

مرا تا عشق تعلیم سخن داد حدیثم نکته هر محفلی شد
زبور عشق نوازی نه کار هر مرغیست بیا و نوگل این بلبل غزلخوان باش

(سجادی، ۱۳۸۹)

آنچه در بیت دوم جلب توجه می‌کند، کلمه «زبور» است که *حافظ* با بکارگیری آن، شعر خود را هم‌تراز متون وحیانی قرار می‌دهد؛ همچنان که در ابیات دیگری، حتی از الهام گرفتن از جبرئیل، روح القدس و یا سروش، فرشته پیام رسان آئین زرتشتی، سخن می‌گوید. گرچه به این نکته در اینجا تنها به طور ضمنی اشاره‌ای توان کرد.

به هر حال *حافظ* مدعی است که بیش‌تر از «واعظ» از عشق می‌داند. او در ابیاتی بسیار در برابر واعظ همانگونه به میدان آمده است که در برابر زاهدان قشری.

حدیث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ اگر چه صنعت بسیار در عبارت کرد

(سجادی، ۱۳۸۹)

این موضوع بیانگر همان تقابل دیرین است که میان طریقت و شریعت وجود دارد؛ میان باطن و ظاهر و یا به عبارتی دیگر، میان درک باطنی از دین و دنیا و فهم ظاهری از آن. و یا میان عشق و عقل که در ابیاتی از این دست مشاهده می‌کنیم. چنانکه پیش‌تر شنیدیم، نکوهش نفاق و زرق هم متضمن این نظرگاه است. بازی عشق، مکر و تزویر را پذیرا نیست. عشق با قفل نهادن بر باب دل منافقان و مزوران، کین خود از آنان می‌ستاند و - آنچنانکه یوزف فان/س در کتابش درباره «جهان اندیشه‌های حارث ابن اسد محاسبی» به آن اشاره دارد- راه آنان را به «ژرفای معنوی» می‌بندد (سجادی، ۱۳۸۹).

صنعت مکن که هر که محبت نه راست باخت

عشقش به روی دل در معنی فراز کرد

(خالصی، ۱۳۸۷)

باری، عشق دربرگیرنده همه آن لایه‌های عمیقی است که در اشعار مولانا در واژه‌های «معنی» و «معانی» و «معنوی» نهفته است؛ و این بسیار بیش از پُرگویی‌های علماست و «ورای مدرسه و قال و قیل مسأله». چنانکه در غزلی از حافظ که گوتنه نیز ابیات نخستین آن را در «دیوان غربی- شرقی» خود با تعبیری دیگر به نظم کشیده، آمده است:

به کوی میکده یا رب سحر چه مشغله بود

که جوش شاهد و ساقی و شمع و مشغله بود

حدیث عشق که از حرف و صوت مستغنیست

به ناله دف و نی در خروش و ولوله بود

مباحثی که در آن مجلس جنون می‌رفت

ورای مدرسه و قال و قیل مسأله بود

ابیاتی که حافظ در آن‌ها عشق را فراتر از علم مدرسی قرار می‌دهد، طنینی بی‌گزند

و شوخ دارند:

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت

به غمزه مسأله آموز صد مُدرس شد

(سجادی، ۱۳۸۹)

البته منظور *حافظ* در اینجا بیش از آن است که نگاری زیبا را که خواندن و نوشتن نتواند، فراتر از صف مدرسان قرار دهد. ابیاتی نظیر بیت زیر به طور آشکار مؤید این ادعاست و منظور *حافظ* را به وضوح نشان می‌دهد:

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است

کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد

(سجادی، ۱۳۸۹)

اینجا برای نخستین بار بازتاب آن جهان‌نگری که تمام شعر *حافظ* بر آن بنیاد شده است، پیش روی ما قرار می‌گیرد؛ یعنی مراتب وجود نوافلاطونی که از زمان *ابویوسف یعقوب‌کندی* و *ابونصر فارابی* به فلسفه اسلامی راه یافته بود و بعدها فیلسوفان متأخر، به ویژه فیلسوفان شرق چون *ابن‌سینا*، *شهاب‌الدین سهروردی* و نیز *ابن عربی اندلسی*، آن را بسط و توسعه دادند. در این جهان‌نگری، عشق همچون بالاترین اصل جهان و فراتر از «جان اندیشمند» است و برتر از عقل است با مراتب گوناگونش (خالصی، ۱۳۸۷).

نتیجه بحث

حاصل سخن اینکه حریم عشق درگهی بالاتر از عقل است اما آنچه *مولانا* پای استدلالیون را چوبین می‌داند همان عقل جزئی است که قابل اعتماد نیست و باید مراحل پختگی را طی کند ولی عقل کل عقل رشد یافته است که با معرفت و شهود عرفانی یکی است و دانایی فقط با وصول به ورای کل ممکن است و این همان است که *مولانا* هم منکر آن نیست. عشق که *مولانا* از آن نام می‌برد عشقی است که فارغ از حصار زمان و مکان است. نوشیدن جام معرفت از دریای بیکران لایزال الهی که تنها پاک پاختگان که توصیف آن در مقاله مورد بررسی قرار گرفت می‌توانند جرعه‌ها از دریای جوشان بنوشند. دریای که اگر بدان وصل شدی حضوری است بی پایان که تو را هر لحظه و هر آن، با خود به پیش می‌برد. میعادگاهی عظیم در خلوتگاه انسان. خودی‌ترین امکان در تنهاترین تنهایی انسان که پس از گذراندن مراحل و مصائب سخت میسر می‌شود. اتصالی بی پایان که روح انسان را با خود به اوج می‌برد. عشق ثمره هر معرفت است. عشق بدون معرفت تناقض آمیز است. عشق خود روشی است برای شناخت و یکی از مهم‌ترین پیامدهای

عشق همانا شناخت و معرفت است که برای انسان حاصل می‌شود هرچند مولانا ستیزی عمیق بین عقل و عشق نمی‌داند اگر در جایی گفته شده منظور همانا عقل جزئی است و مولانا در زمره افرادی است که به نفی مطلق تشخیص عقل رأی نداده است و آنچه در برخی متون به شکل مبالغه آمیزی از تناقض شدید عقل و عشق بیان می‌دارد، همانا عقل جزئی است که متأسفانه برای مخاطبین به خوبی تشریح نشده است. مولانا خود عقل دور اندیشی را آزموده است و هرم مولانا همان عقل - عشق و ایمان است و این همان هرم معرفتی مولانا است.

کتابنامه

- استعلامی، محمد. ۱۳۶۹ش، شرح مثنوی، تهران: انتشارات زوار.
- امینی، عبدالحسین. ۱۳۹۰ش، الغدیر، ترجمه محمدتقی واحدی، جلد ۲، چاپ پنجم، تهران: بنیاد بعثت.
- آیینه‌وند، صادق. ۱۳۵۹ش، ادبیات انقلاب در شیعه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بشار بن برد. ۱۹۹۱م، دیوان، تصحیح مهدی محمد شمس الدین، الطبعة الأولى، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- جعفری، محمد تقی. ۱۳۶۳ش، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، جلد ۱ و ۷ و ۱۰ و ۱۵، تهران: انتشارات اسلامی.
- جعفری، محمد تقی. ۱۳۷۴ش، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: انتشارات دفتر فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ریاحی. پری. ۱۳۸۴ش، عقل از دیدگاه مولانا، تهران: مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران.
- زمانی، کریم. ۱۳۷۸ش، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر چهارم، چاپ سوم، تهران: اطلاعات.
- زمانی، کریم. ۱۳۸۱ش، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر پنجم، تهران: اطلاعات.
- زمانی، کریم. ۱۳۸۳ش، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر اول، چاپ چهارم، تهران: اطلاعات.
- زمانی، کریم. ۱۳۸۵ش، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر سوم، تهران: اطلاعات.
- زمانی، کریم. ۱۳۸۶ش، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر دوم، تهران: اطلاعات.
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۹ش، قمار عاشقانه، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۷۱ش، شرح مثنوی شریف، تهران: انتشارات زوار.
- نیکلسون، رینولد. ۱۳۷۴ش، شرح مثنوی معنوی مولوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- همایی، جلال الدین. ۱۳۵۴ش، مولوی نامه، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
- همایی، جلال الدین. ۱۳۸۵ش، مولوی نامه، چاپ دهم، تهران: نشر هما.

مقالات

- ابراهیمیان، سید حسن. ۱۳۷۸ش، «اتحاد طریقه معرفت عرفانی و معرفت عقلانی از دیدگاه مولوی و حافظ»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
- حیدرپور، مسیح و عبدالرضا باقی. ۱۳۹۱ش، «ارتباط عقل و ایمان در مثنوی»، فصلنامه درّ دری (ادبیات غنایی، عرفانی)، دانشگاه آزاد نجف آباد، شماره سوم، تابستان.

ماحوزی، رضا. «عقل جزئی و کلی در اندیشه مولانا»، مجله همایش بین المللی اندیشه‌های جهانی مولانا.

نوری، ابراهیم. ۱۳۹۵ش، «سنجش و سازش عقل، نقل و عشق در هرم معرفتی مولانا»، پژوهشنامه ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان، شماره ۲۶.

Bibliography

- Estelami, Mohammad, 1990, Describing Masnavi, Tehran: Zavar Publications.
- Amini, Abdul Hussein 2011, Al-Ghadir, translated by Mohammad Taghi Vahedi, Volume 2, Fifth Edition, Tehran: Besat Foundation.
- Aiyneh Vand, Sadegh. 1980, Revolutionary Literature in Shia, Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
- Bashar Bin Bard. 1991, Diwan, edited by Mehdi Mohammad Shams al-Din, first edition, Beirut: Dar al-Ketab al-Elmiya
- Jafari, Mohammad Taqi 1984, Interpretation, Critique and Analysis of Masnavi, Volumes 1, 7, 10 and 15, Tehran: Islamic Publications.
- Jafari, Mohammad Taqi 1995, Translation and Interpretation of Nahjul Balagha, Tehran: Publications of the Office of Islamic Culture and Thought.
- Riahi. Pari. 2005, Wisdom from the Viewpoint of Movlana, Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy.
- Zamani, Karim. 1999, Comprehensive Description of Masnavi Manavi, Fourth Office, Third Edition, Tehran: Ettelaat.
- Zamani, Karim. 2002, Comprehensive Description of Masnavi Manavi, Fifth Office, Tehran: Etelaat. Zamani, Karim. 2004, Comprehensive Description of Masnavi Manavi, First Office, Fourth Edition, Tehran: Etelaat.
- Zamani, Karim. 2006, Comprehensive Description of Masnavi Manavi, Third Office, Tehran: Etelaat. Zamani, Karim. 2007, Comprehensive Description of Masnavi Manavi, Second Office, Tehran: Etelaat. Soroush, Abdul Karim 2000, Romantic Gambling, Tehran: Sarat Cultural Institute.
- Forouzanfar, Badi 'al-Zaman. 1992, Describtion of Masnavi Sharif, Tehran: Zavar Publications. Nicholson, Reynolds. 1995, Description of Movlavi's MasnaviManavi, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Homayi, Jalaluddin 1975, Movlavi Nameh, Tehran: Supreme Council of Culture and Arts.
- Homayi, Jalaluddin 2006, Movlavi Nameh, 10th edition, Tehran: Homa Publishing.
- Articles
- Ebrahimian, Seyed Hassan 1999, "Unity of Mystical Knowledge and Rational Knowledge from the Perspective of Movlavi and Hafez", Journal of the Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran.
- Heidarpour, Masih and Abdolreza Baghi. 2012, "The Relationship between Reason and Faith in Masnavi", Dar Dori Quarterly (Lyrical, Mystical Literature), Najafabad Azad University, No. 3, Summer Mahouzi, Reza "Partial and General Reason in Movlana's Thought", Journal of International Conference on World Thoughts of Movlana

Nouri, Ibrahim 2016, "Assessment and Compromise of Reason, Narration and Love in Movlana's Epistemological Pyramid", Journal of Lyrical Literature, Sistan and Baluchestan University, No. 26

Reason and love from the perspective of Movlana and Hafez

Reyhaneh Kamaneh

PhD student, Philosophy of Education, Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan)

Abstract

Love has played an important role in the creation of literary masterpieces and has found various effects in these works. The present article examines the theory of Movlavi and Hafez about reason and love. In this article, love has been studied comparatively in the sonnets of two poets and verses containing common and different views have been expressed based on the selection of some of their sonnets. Although it can be said that earthly and heavenly love are the two main colors of love and love is vast and vague as far as life and its extent, but applying the ideas of literary greats such as Movlana and Hafez about love can be effective in clarifying the complexities of this universal issue. Also, by examining their point of view, the reason for the fame of each of them in a kind of romantic sonnet will be determined. The discussion of reason and love is one of the most important and key topics in the poetry of Movlana and Hafez. Therefore, in this article, there is a discussion and investigation about reason and love in these two works .

Keywords: Reason, love, partial intellect, Movlana, Hafez.