

تاریخ دریافت: ۹۴/۸/۶

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۰/۲۰

## تأملی در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق و عقل و ارتباط آن با شیوه تفکر

### عرفانی مولوی بلخی

صدیقه سلیمانی<sup>۱</sup>

#### چکیده:

موضوع مقاله، تأملی در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق و عقل و ارتباط آن با عرفان و شیوه تفکر عرفانی در شعر و اندیشه مولوی بلخی است. این پژوهش برای جواب‌دادن به این پرسش است که تربیت به صورت‌های گوناگون و عقلانیت چگونه تبیین شده و دارای چه مراتبی است. فرضیه‌ای که در ذهن پژوهشگران شکل می‌گیرد این است که مولوی تلقی خاصی از «عقل و رابطه آن با خداوند و تربیت انسان» داشته و به سبب این که یکی از مهم‌ترین بخش‌های مثنوی خود را به آن اختصاص داده، در پی شکل‌دهی شاعرانه - عارفانه به آن مفهوم و بن‌مایه بوده است. وی سرفصل‌ها، چهارچوب‌ها و اصول کلی با زیرمجموعه‌های خاصی را برای عقل، مراتب آن و پیشروان عقل جامعه طرح کرده است.

شیوه بررسی در این مقاله، تحلیل محتوایی (Content Analysis) است که با استفاده از آن و تجزیه و تحلیل داده‌های متن، به ابعاد گوناگون سؤال‌های طرح‌شده، پاسخ داده شده است.

#### کلید واژه‌ها:

مولوی، مثنوی، عقل، تربیت، تفکر عرفانی.

---

<sup>۱</sup> - استادیار دانشگاه پیام نور. S\_solimani79@yahoo.com

## پیشگفتار

مثنوی معنوی از کتاب‌های تعلیمی زبان فارسی است و شاعر عارف، مولانا جلال‌الدین بلخی، در قرن ششم به درخواست شاگردان خود صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلپی آن را سرود. پژوهش حاضر نگاهی به مباحث درون‌متنی مثنوی است نه برون‌متنی. مولوی، شاعری که در موقعیت و فضای خاصی تراش خورده و پرورش یافته است، چه تلقی‌ای از عقل و ارتباط آن با تربیت دینی و غیر دینی انسان دارد.

مولوی مفتی حنفی مسلک بود. از آغاز تا پایان کلام او، معارف و تمام اجزای آن جریان دارد. بررسی مراتب و وجوه مختلف دین نشان می‌دهد که در این مباحث همانند نحوه شاعری و گزارش داستان‌هایش، گاه سخن را به اعتلاء و به نوعی دور از فهم عامه می‌رساند که نیاز به شکافتن هسته کلام و تفسیر محرز می‌شود گاه در سطح فهم عامه سخن می‌گوید و گاهی با طنز و شوخی و بازی‌های کلامی.

در کلام مولوی اخلاق و عقل، بازخورد اندیشه‌های اوست. یکی از دلایل تمسک شاعر به نقل داستان و ترتیب‌دادن آموزه‌های اخلاقی خود در قالب تمثیل، حکایت، داستان و نظایر آن ارتباط آن با ذات بشر است. مهم‌ترین عامل روی آوردن انسان به قصه‌گویی، پیوند آن با فطرت بشر و ذاتی بودن این گرایش است. قصه‌گویی و گنجاندن شخصیت‌ها و کارهایی که انجام می‌دهند، کنش‌ها و واکنش‌ها، نتیجه‌ها و تمام چیزهایی که بشر در جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، خواهان وقوع یافتن و جریان‌یابی آنهاست. (رک، غنی، ۱۳۷۸: ۱۵)؛ و پاسخی به نیازهای روحی اوست. (رک، تاج‌آبادی - رنجبری، ۱۳۸۹: ۶۳)

پلووسکی معتقد است: «قصه‌گویی» از قدیم به عنوان عاملی برای سرگرمی و کسب لذت استفاده می‌شده است. (پلووسکی، ۱۳۶۴: ۴۱)؛ جز اینها اثر سمبلیک یا نیمه‌سمبلیک مثنوی هدف‌های دیگری نیز از داستان‌سرایی دارد. غرض اصلی بیشتر داستان‌ها نوعی همانند سازی و تطبیق شخصیت درونی هر فرد با شخصیت داستان، جهت رفع کاستی‌های رفتاری و فکری و رشد فضایل فطری است. از این رو غالب داستان‌ها شخصیتی را به تصویر می‌کشد که با یای نکره مشخص می‌شود. پادشاهی، زنی، مردی، شاهزاده‌ای و... تا به دلیل کلی بودن لفظ، امکان همانندسازی با این-شخصیت فراهم گردد. این جنبه عمومی پرسوناژهای داستانی به علت قابل تعمیم بودن، امکان جایگزینی شخصیت مخاطب داستان را فراهم می‌کند تا فرد به دور از هراس، دست به همانندسازی

بزند. (رک، مؤمن‌زاده، ۱۳۷۸: ۸۴)

تربیت به شکل کلی و یا تربیت دینی و عقلی، منوط به فهم شاعر از عقل، دین و اخلاق است. پیش از ورود به بحث اصلی باید به نکته کلیدی حکایت و داستان‌های مثنوی اشاره کرد، اینکه مولوی برخی از مراتب گوناگون روح بشر، عقل، دین، معارف، مخصوصاً معارف شهودی را که تصورناپذیر و مفهوم‌ناپذیر هستند، «زبانی» کرده است؛ البته برخی دیگر را نه. متفکران برای نمایش جهان ذهن خود، «ایجاد مفهوم» می‌کنند. ایجاد مفهوم، وابسته به داشتن «تضاد» است؛ یعنی تضاد، علت وجودی ایجاد مفهوم است. استیس معتقد است: «در وحدت بی‌تمایز، نمی‌توان مفهومی از هیچ‌چیز بیایی چراکه اجزا و ابعاضی در آن نیست که به هیئت مفهوم درآید. مفهوم فقط هنگامی حاصل می‌شود که کثرتی یا دوگانگی‌ای در کار باشد. در بطن کثرت، گروهی از اجزا و ابعاض مشابه می‌توانند به صورت صنف و رده درآیند و از سایر گروه‌ها متمایز شوند. آنگاه می‌توانیم مفاهیم و به تبع آن الفاظ داشته باشیم.» (استیس، ۱۳۷۹: ۲۱۰)

گفتیم که معارف شهودی تصورناپذیر هستند، پس خصوصیت «زبانی‌کردن» این مفاهیم وجود ندارد. مولوی به‌کرات به این‌ناتوانی انسان و ناتوانی او در به‌تصورآوردن آنها اشاره صریح کرده است. شواهد فراوانی از این دست کلام است که فقط به یکی از آن‌ها اشاره می‌رود. در آغاز دفتر دوم مثنوی، پس از بحث‌های کلامی - عقلانی و تربیتی نفس‌گیر و ملال‌آور، اینکه این‌مذهب (اشاعره) راست می‌گوید و مذهبی که در برابر اینها می‌اندیشند (معتزله)، به بی‌راهه می‌روند و پس از بحث درباره اتحاد روح‌های انسانی و تفرقه روح حیوانی می‌گوید:

یک‌زمان بگذار ای هم‌ره ملال	تا بگویم وصف خالی زان‌جمال
در بیان نباید جمال حال او	هر دو عالم چیست عکس حال او
چون که من از حال خویش دم زنم	نطق می‌خواهد که بشکافد تنم
همچو موری اندرین خرمن خوشم	تا فزون از خویش باری می‌کشم

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۸۸)

نمی‌تواند تجربه روحی و سیلان ذهن و قلب خود را در مزرعه الهی به تصویر بکشد و مفهومی برای آن ایجاد کرده، به زبان آورد.

هنگام بررسی مراتب عقل، در گام اول باید دید شاعر چه تعریفی از عقل، عقلانیت، حوزه‌ها و مراتب آن دارد، سپس تعقل در تربیت و این که چه نوع مربیانی در دین و اخلاق اسلامی وجود

دارند و چه کارکردهایی به آنان باز بسته است.

شیخ کلینی در حدیثی از امام صادق (ع) می‌نویسد: «هنگامی که خداوند متعال عقل را آفرید، آن را به سخن گفتن واداشت. سپس به عقل فرمود: بیا. عقل آمد. سپس فرمود: برگرد. عقل برگشت. سپس خداوند سبحان فرمود: سوگند به عزت و جلالم، مخلوقی محبوب‌تر از تو نزد خود نیافریده‌ام و تو را جز در کسی که او را دوست دارم، تکمیل نمی‌کنم. به وسیله تو امر می‌کنم و به وسیله تو نهی می‌نمایم و به وسیله تو کیفر و پاداش می‌دهم.» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۰)

کانت از فلاسفه بزرگ غرب می‌گوید: «ای تکلیف، ای نام بلند و بزرگ! خوش آیند و دل‌ریا نیستی؛ اما از مردم طلب اطاعت می‌کنی و هرچند اراده انسان را به جنبش می‌آوری، نفس را به چیزی که کراهت یا بیم بیاورد، نمی‌ترسانی؛ ولی قانونی وضع می‌کنی که به خودی خود در نفس راه می‌یابد و اگر هم اطاعتش نکنیم خواهی نخواهی احترامش می‌کنیم و همه تمایلات با آنکه در نهانی برخلافش رفتار می‌کنند در پیشگاه او ساکتند...» (فروغی، ۱۳۵۵، ج ۲: ۱۶۹)

اشاره‌های فراوانی به عقل و اطوار آن در آرای ابن عربی و عرفان اسلامی شده است. ابن عربی در تعریف یا تفسیری «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵)، رحمت الهی و استوای آن را بر عرش «عقل یا لوگوس» تعبیر کرده است. (رک، ابن عربی، ۱۳۵۷: ۲۴) و در حکمت متعالیه درباره آن می‌نویسد: «و اهل این زمین (برزخ) آگاه‌ترین مردم به الله هستند و تمام آنچه را که عقل با دلایل خویش باطل می‌داند، ما آن را در این سرزمین ممکن می‌کنیم. خداوند بر هرامری قادر است. پس ما دانستیم که عقل‌ها کوتاه است و خداوند بر جمع بین ضدین و بودن جسم در دو مکان و قیام عرض به وجود خویش و انتقال عرض و قیام معنی به معنی قادر است و هر حدیث و آیه‌ای که عقل آن را از ظاهرش برمی‌گرداند، ما آن را بر ظاهرش در این سرزمین یافتیم.» (همان، بی‌تا، ج ۱: ۱۳۰)

مولوی جستارهای فراوانی درباره عقل دارد. در ضمن داستان‌ها و حکایت‌هایی، عقل کلی را از عقل جزوی تفکیک کرده است. در تعریف عقل جزوی گوید:

او ز شرّ عامه اندر خانه شد      او ز ننگ عاقلان دیوانه شد

او ز عار عقل کند تن پرست      قاصدا رفته‌ست و دیوانه شده‌ست

(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۳۷)

آن نمی‌دانست عقل پای‌سست      که سبو دایم ز جو ناید درست

آنچنانش تنگ آورد آن قضا      که منافق را کند مرگ قضا

(همان: ۵۶۰)

### تأملی در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق و عقل و ارتباط آن با شیوه تفکر.../۱۱۳

این نجوم و طب وحی انبیاست عقل جزوی عقل استخراج نیست  
عقل و حس را سوی بی‌سوره کجاست جز پذیرای فن و محتاج نیست  
(همان: ۶۰۷)

عقل کل را این‌گونه تبیین کرده است:

عقل پنهان است و ظاهر عالمی صورت ما موج یا از وی نمی  
(همان: ۵۳)

ای برادر عقل یکدم با خود آر این سخن‌هایی که از عقل کل است  
دم‌به‌دم در تو خزان است است و بهار... بوی آن گلزار و سرو و سنبل است  
(همان: ۸۷)

و در تعریف دومرتبه عقل گوید:

این تفاوت عقل‌ها را نیک دان هست عقلی همچو قرص آفتاب  
در مراتب از زمین تا آسمان هست عقلی کمتر از ژهره و شهاب

هست عقلی چون چراغی سرخوشی هست عقلی چون ستاره آتشی  
(همان: ۷۴۱)

عقل قلمروهایی دارد که از مجال بحث ما خارج است. در حوزه علوم انسانی و تربیتی، شناخت به وسیله عقل است. مولوی در تمثیل «اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل»، در بحث شناخت حسی و شناخت عقلی معتقد است که شناخت انسان به وسیله عقل از منبع ورای عقل از طریق غیب حاصل می‌شود:

ای تو در کشتی تن رفته به خواب آب را دیدی نگر در آب آب  
آب را آبی‌ست کو می‌راندش روح را روحی‌ست کو می‌خواندش  
(همان: ۳۹۴)

در این ابیات آب، همان عقل و آب آب، مراتب ورای عقل است که البته در کلام مولوی مصادیق بسیار فراوانی دارد. برای قوام اندیشه او در این خصوص به تمثیل‌واره‌ای از راغب اصفهانی اشاره می‌شود: «عقل مانند چشم و شرع مانند نور است. چنان که نور بدون داشتن چشم، عمل دیدن را

نمی‌تواند انجام بدهد. همچنین چشم بدون ارتباط با نور نمی‌تواند اشیاء را ببیند. از این روست که خداوند متعال «شرع» را در قرآن «نور» معرفی نموده است: قد جاءكم من الله نور و کتاب مبین<sup>۱</sup> یهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور بأذنه. (ماید: ۱۵-۱۶) برای شما از طرف خداوند متعال نور و کتابی آشکار آمده است. خداوند به وسیله آن نور و کتاب، کسانی را که در راه‌های سلام از رضایت او پیروی کنند، هدایت می‌نماید و آنان را با اذن خود از ظلمات بیرون می‌آورد و به نور داخل می‌کند. (آملی، ۱۳۶۲: ۴۰)

ابن رشد از فیلسوفان قرن ششم هجری با نگارش کتاب «تهافت التهافت»، عقل را در راه‌یابی به متن و درون‌مایه گزاره‌های دینی فعال مایشاء تصویر کرده است. او درباره ارتباط عقل و گزاره‌های دینی و رسالت انبیاء می‌نویسد: «این مطلب که شرع به بررسی و تحلیل موجودات و به دست‌آوردن شناخت عقلی آن‌ها دعوت کرده، از آیات متعددی از کتاب خداوند تبارک و تعالی روشن می‌شود. مانند آیه: فأعتبروا یا اولی الابصار. این آیه دلالت قطعی دارد بر وجوب به کار بردن قیاس عقلی، یا قیاس عقلی و شرعی با هم و مانند کلام خداوند تعالی: او لم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض و ما خلق الله من شیء. این آیات بر تشویق و تحریض به تأمل و تدبر در جمیع موجودات دلالت قطعی دارد و مانند کلام خداوند تعالی: و یتفكرون فی خلق السموات و الارض. و آیات دیگری که قابل شمارش نیستند.» (ابن رشد، ۱۳۸۸: ۹-۱۰)؛ وی معتقد است با این که در برهان عقلی و فلسفی برای کشف حقایق امکان خطا و اشتباه هست؛ اما آن را معلول عواملی می‌داند که به شرح و تفسیر آن‌ها پرداخته است. می‌گوید: «هدف شرع یاددادن علم حق و عمل حق است. علم حق شناخت خداوند متعال و سایر موجودات، همان‌گونه که هستند و شناخت سعادت و شقاوت اخروی است و عمل حق انجام‌دادن اعمالی است که سعادت را به دنبال دارد و پرهیز از اعمالی که شقاوت را در پی دارد. شناخت پیدا کردن نسبت به این اعمال را علم عملی گویند. این اعمال به دویخش تقسیم می‌شوند. یکی، اعمال بدنی که آشکارند و علم به این اعمال را فقه نامیده‌اند و دوم، افعال انسانی مثل شکر و صبر و مانند اینها از اخلاقیاتی که شرع به آنها امر یا آنها را نهی کرده و علم به این افعال را زهد یا علوم آخرت نامیده‌اند.» (همان: ۲۸) درخصوص دیدگاه ابن رشد درباره عقل و دین، (رک، سالمی، ۱۳۷۸: ۴۳-۷۰)

نکته‌ای که یادآوری آن ضروری است این است که مولوی جستارهایی در باب فلسفه، عقل و نظریه‌های فیلسوفان و حکیمان یونانی نیز دارد. بسیاری از آراء مولوی با نظریه «مُثل» افلاطون همخوانی دارد. «مُثل»، نظریه مهمی است که مبنای اصلی فلسفه افلاطون بر آن قرار گرفته است. افلاطون می‌گوید: «آن‌عنصر اساسی که ماهیت شیء بدان است یکی است. تکثر مصادیق آن هرچه

## تأملی در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق و عقل و ارتباط آن با شیوه تفکر.../ ۱۱۵

می‌خواهد باشد... در رساله معروف «جمهور» بر سر تقابل وحدت جوهر و کثرت اشیاء پافشاری کرده، می‌گوید: عوام در مرحله رؤیت اشیاء زیبا متوقف می‌گردند بی آن که تا حد سیر تماشای خود زیبایی اوج گیرند. فقط فیلسوف قادر به درک حقیقت و جوهر به‌مثابه وحدت مطلق است. در رساله «فایدون» مسئله وحدت جوهر از این جهت مورد نظر قرار گرفته که جوهر بسیط است نه مرکب، در صورتی که اشیاء محسوس از راه ترکیب عناصر متعدد تشکیل شده‌اند. ثبات و پایایی جوهر به‌علت همین بسیط‌بودن آن است. اشیاء مرکب به‌علت مرکب‌بودن در معرض تجزیه و فساد هستند و البته تجزیه و فساد همان‌تغییر و تبدیل است. در این جا نیز افلاطون با تأیید وحدت نفس وجود با برمانیدس (= پارمنیدس) هم ساز می‌شود و بدین طریق به دست افلاطون مشکل دیرینه وحدت و کثرت حل می‌شود. کثرت و تغییر فقط به اشیاء محسوس تعلق دارد؛ ولی جوهر برتر از محسوس، هم چنان که پایا و لایتغیر است، وحدتی خدشه‌ناپذیر دارد.» (ورنر، ۱۳۷۳: ۷۹-۸۰)؛ مولوی نیز معتقد است اشیاء محسوس دست‌خوش تغییر و تحول هستند و اصل آنکه در مقرّ آسمانی خود است، از هر نوع تغییر مبرا است:

صورت ظاهر فنا گردد بدان      عالم معنی بماند جاودان  
چند بازی عشق با نقش سیو      بگذر از نقش سیو رو آب جو  
صورتش دیدی ز معنی غافلی      از صدف دری گزین گر عاقلی  
(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۲۱)

نظریه او نشان‌دهنده این است که مثال‌ها در عالمی ماورای این عالم؛ یعنی عالم محسوس هستند و آن چه ما می‌بینیم در واقع سایه‌هایی از حقایق برتر و والاتر است. تکیه اصلی افلاطون در تبیین مُثُل بر طریق کشف و شهود است؛ اما برای بیان این نظریه از تمثیل استفاده می‌کند. سه تمثیل مهم خورشید، خط و غار که در کتاب‌های ششم و هفتم جمهوری آمده است، مهم‌ترین تمثیلات او در ارائه نظریه «مُثُل» هستند. در تمثیل «غار» معتقد است انسان تصور کند مردمانی را که به بند کشیده شده، روی به دیوار و پشت به در ورودی غار نشاندند. این زندانیان از کودکی در آن جا به زنجیر کشیده شده‌اند و نمی‌توانند از جای خود حرکت کنند. فقط می‌توانند روبه‌روی خود را ببینند. در بیرون، به فاصله‌ای دور، آتشی روشن است که پرتو آن به درون غار می‌تابد. میان آتش و زندانیان راهی است بر بلندی و در طول راه، دیوار کوتاهی است چون پرده‌ای که شعبده‌بازان میان خود و تماشاگران می‌کشند تا از بالای آن هنرهای خود را نمایش دهند. در آن سوی دیوار کسان بسیار،

اشیای گوناگونی از مجسمه و پیکره‌های حیوانی و چیزهای دیگر را با خود حمل می‌کنند. بعضی از افراد با یکدیگر سخن می‌گویند و بعضی دیگر خاموش‌اند. زندانیان نمی‌توانند همدیگر یا افراد پشت سر خود را ببینند؛ اما سایه‌های خود و اشیایی را که در روی پرده می‌افتد، می‌بینند. آنان سایه‌ها را حقیقت می‌پندارند و اگر صدای بیرون در غار منعکس شود، زندانیان چنین تصور می‌کنند که سایه‌ها با یکدیگر صحبت می‌کنند. حال اگر یکی از زندانیان بتواند خود را از زنجیر و بند آزاد کند، می‌تواند بعد از آن که چشمش به روشنی عادت کرد، اشیاء محسوس را که قبل از آن فقط سایه‌هایشان را می‌دید ببیند. اگرچه در اول تردید می‌کند و احساس می‌کند که سایه‌ها از هستی راستین واقعی‌ترند؛ اما بعد که چشمانش به تدریج به روشنایی خو گرفت، نخست سایه‌ها و تصاویر اشخاص و اشیاء را که در آب افتاده‌اند، سپس در مرحله دوم، خود آدمیان و اشیاء و سپس آسمان و ستارگان و در مرحله چهارم، خود خورشید را خواهد دید. افلاطون یادآور می‌شود که آن زندانی آزادشده، اگر بعد از رسیدن به خورشید و دریافت حقیقت اشیاء، اگر دوباره به غار برگردد به سبب انتقال از روشنایی به تاریکی، چشمانش تیره می‌شود و اگر در آن حال که چشمانش به تاریکی خوگر نشده است بخواهد درباره سایه‌ها صحبت بکند زندانیان او را مسخره خواهند کرد؛ زیرا به سبب بیرون رفتن از غار چشمانشان تیره شده است و رفتن به بیرون، کاری عبث و بیهوده است و اگر بخواهد همتی کند تا دیگر زندانیان را آزاد کند تا همچون خود او اصل روشنی را دریابند، در آن زمان کمر به قتل او می‌بندند. (جمهوری: ۵۱۴-۵۱۷)؛ افلاطون در این تمثیل، انسان را به زندانی و جهان را به زندان و علایق دنیوی را به غل و زنجیر و موجودات جهان محسوس را به سایه‌های منعکس بر دیوار تشبیه می‌کند که اصل این سایه‌ها، اشیای واقعی بیرون غار (عالم محسوس) هستند که آن را «مُثُل» می‌نامد که در رأس این مُثُل، خورشید که کنایه از خیر مطلق است قرار دارد. مولوی نیز چون افلاطون، دنیا را سایه‌ای از عالم بالا می‌داند که افراد به سبب زندانی بودن در این عالم محسوس، آن سایه‌ها را واقعیت می‌پندارند. از نظر او جهان محسوس چون زندانی تنگ است و تنگی آن به علت مادی بودن آن است:

باز هستی جهان حس و رنگ      تنگ‌تر آمد که زندانی ست تنگ  
 علت تنگی ست ترکیب و عدد      جانب ترکیب حس‌ها می‌چشد  
 (مولوی، ۱۳۸۲: ۱۳۸-۱۳۹)

برای رهایی از خیال و پندار انسان خود باید دست به کار شود:



## تأملی در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق و عقل و ارتباط آن با شیوه تفکر.../۱۱۷

این جهان زندان و ما زندانیان      حفره کن زندان و خود را وارهان  
چيست دنيا از خدا غافل‌بُدن      نی قماش و نقره و میزان و زن  
(همان: ۴۷)

مولوی به وجود راهنمایی برای فرار از این زندان اعتقاد دارد:

هست پیـرِ راه‌دانِ پرفـِطـَن      جوی‌های نفس و تن را جوی کن  
جوی، خود را کی تواند پاک کرد      نافع از علم خدا شد علم مرد  
(همان: ۱۴۴)

البته در کنار راهنمایان و مرشدان و مربیان، مولوی به وجود ابلهان نیز هشدار می‌دهد. انسان در آغاز راه، باید باریکه‌های بسیارریز و لطیف بین عقل و خیال یا پندار را تشخیص دهد. وی در تمثیل «صیاد سایه»، صیاد را نمود ابلهان و غافلانی می‌داند که دنیای محسوسات را به جای حقیقت می‌گیرند و زندگی را با خیالی می‌گذرانند:

مرغ بر بالا پیران و سایه‌اش      می‌دود بر خاک پیران مرغ‌وش  
ابلهی صیاد آن سایه شود      می‌دود چندان که بی‌مایه بود  
بی‌خبر کان عکی آن مرغ هواست      بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست  
تیر اندازد به سوی سایه او      ترکشش خالی شود از جست‌وجو  
ترکش عمرش تهی شد عمر رفت      از دوییدن در شکار سایه تفت  
(همان: ۲۲)

در این ابیات، مقصود از مرغ، عالم معقول و منظور از سایه، عالم محسوس است. بهاء‌ولد نیز در این خصوص گوید: «باز نظر کردم دیدم که همه‌صورت و همه‌خیال از بی‌صورت و از بی‌خیال می‌خیزد.» (بهاء‌ولد، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۱)

مولوی برای تبیین ملموس مراتب تربیت و مفاهیم عقلی انسان از اصول دینی و آموزه‌های معرفتی انسان کمک می‌گیرد. دسته‌ای از ابیات مولوی که به قرآن کریم، قطبیت حضرت محمد (ص) و مفاهیم دیگر دینی تمسک می‌جوید، برای نشان‌دادن مستقیم و ملموس تربیت و عقل انسان در زندگی عادی و ارتباط‌دادن آن‌ها با مفاهیم عرفانی است. مولوی از تمام راه‌ها، اندیشه‌ها و چیزهایی که به فهم درست مقصد و منظورش منتهی می‌شود بهره‌جسته است. البته فلاسفه پیش و

پس از مولوی نیز معتقد به این ابزارها و راه کارهای عقلی - عاطفی و عقلی - تربیتی انسان هستند. ملاصدرا در باب این که ایمان حقیقی و عقلانیت انسان، تحفه‌ای از جانب خداوند است و راه گشای زندگی او، می نویسد: «آن ایمان حقیقی که علم تامّ و تعین کامل به خدا، کلمات، آیات، فرشتگان، کتاب‌ها، رسولان او و رستاخیز است، نوری تابنده از جانب خداوند بر نفس انسانی است که به وسیله این نور، جوهری قدسی و روحی امری و انسانی ربانی و فرشته‌ای عقلی - پس از آن که حیوانی بشری و طبیعی بود - می گردد و این نور، همان نور نبوت در پیغمبر (ص) و ولایت در ولی است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۵۶۷)؛ نیز (رک، طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۱۳-۱۴)

تا قیامت می زند قرآن ندا ای گروهی جهل را گشته فدا  
نور خورشیدم فتاده بر شما لیک از خورشید ناگشته جدا  
نک منم ینبوع آن آب حیات تا رهانم عاشقان را از ممات  
(مولوی، ۱۳۸۲: ۵۲۵)

مولوی «دل» را متعالی ترین بخش وجود انسان برای تربیت و پذیرش معارف الهی و درخشش عقلانیت معرفی می کند. دل، یکی از بنیادی ترین بحث‌ها و بن مایه‌های ادبیات عرفانی فارسی است. بسیاری از فیلسوفان نیز که گرایش‌های بنیادین عرفانی داشته‌اند درباره دل و جایگاه آن در شخصیت انسان و جهان هستی سخن گفته‌اند. در برخی از فرهنگ‌ها و معجم‌ها، دل با «قلب» یکسان فرض شده است. در برخی از اظهار نظرهای عارفان، فیلسوفان و شاعران فارسی نیز این دو، اشاره به یک عضو یا یک واقعیت است؛ یعنی دل همان قلب انسانی است که به سبب ویژگی خود، بسیاری از امور و واقعیت‌های موجود را درک می کند و گاه به غم یا شادی می نشیند؛ ولی در برخی دیگر از اشاره‌ها و تعریف‌ها، این دو تفاوت بسیاری با هم دارند. اگر بخواهیم به صورت خلاصه به تعریف‌ها و جایگاه متفاوت دل در نظر برخی از متفکران اسلامی - ایرانی نگاهی بیندازیم باید از چند شاعر و فیلسوف مثالی را ذکر کنیم. در این تعریف‌ها، دل همان عضو صنوبری شکل نیست که جایگاه آن در سینه قرار دارد و کار آن خون‌رسانی به همه اعضای بدن است؛ بلکه، دل عضوی از وجود انسانی است که مرکز و مجمع آگاهی و اشعار انسان به همه هستی و آفرینش خویش است. بر این اساس، اعتلای بسیاری از شخصیت‌های اسلامی و ایرانی منحصرأ وابسته به اعتلای دل آنان است.

در آراء فیلسوفان و عارفان، دل محل پذیرش تجلیات و عطایای الهی است. فیلسوف عارف، محمد بن عربی، معتقد است که چون بخشایش و لطف خداوند حدی ندارد، دل بنده را نیز چنان وسیع و پرحرفیت می کند که برای پذیرش لطف و دهبش الهی حدی نمی شناسد. در حدیثی از پیامبر

## تأملی در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق و عقل و ارتباط آن با شیوه تفکر.../ ۱۱۹

اکرم (ص) نقل شده است: «ما وسعنی ارضی و لاسمائی و لکن وسعنی قلب عبدی المؤمن.» (ابن عربی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۷۸)؛ همچنین حدیث‌های فراوانی در آثار متفکران، عارفان و صوفیان اسلامی درباره دل و جایگاه مخصوص آن وجود دارد. به دو حدیث اشاره می‌شود: «ان الله لا ينظر الى صوركم و لكن ينظر الى قلوبكم و اعمالکم.» (مسند احمد، ج ۲، ۲۸۵؛ احیاء العلوم، ج ۳: ۱۹۰) ان الله لا ينظر الى اجسادکم و لا الى صورکم و لكن ينظر الى قلوبکم. (مسلم، ج ۸: ۱۱) «(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۲۰۰)

ابن عربی در فتوحات مکیه گفته است: «از عجیب‌ترین چیزهایی که در هستی رخ داده این است که وسعت دل، ناشی از رحمت خداست. ابویزید می‌گوید: اگر صد میلیون برابر عرش و آن چه تحت آن است در گوشه‌ای از گوشه‌های دل عارف قرار گیرد آن را حس نمی‌کند.» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۶۱) ابن عربی، وسعت دل را در ادراکات به اندازه آقیانوسی بی‌ساحل می‌داند.

مولوی برای ملموس کردن تربیت انسان، مثال‌هایی را می‌آورد بعد به دنبال آن بحث‌های خود را شروع می‌کند. به این نمونه‌ها دقت شود:

تا نگرید ابر کی خندد چمن	تا نگرید طفل کی جوشد لبن
طفل یک‌روزه همی داند طریق	که بگریم تا رسد دایه شفیق
تو نمی‌دانی که دایه دایگان	کم دهد بی‌گریه شیر او رایگان
گفت فلیبکوا کثیراً گوش دار	تا بریزد شیر فضل کردگار

(همان: ۷۲۶)

گر نبینی سیر آب از خاک‌ها	چیست بر وی نو به نو خاشاک‌ها
هست خاشاک تو صورت‌های فکر	نو به نو درمی‌رسد اشکال بکر
روی آب جوی فکر اندر روش	نیست بی‌خاشاک محبوب و وحش

(همان: ۳۱۴)

درباره عدم عقلانیت و تقلید صرف و مضراتی که در افعال و مراتب انسان ایجاد می‌کند بحث‌های مشبعی کرده، این نظریه را گاه در شکل محقق و مقلد طرح و تفاوت ماهوی این دو را مشخص کرده است:

از محقق تا مقلد فرق‌هاست	کاین چو داود است و آن دیگر صداست
منبع گفتار این سوزی بود	وان مقلد کهنه آموزی بود

(همان: ۲۰۰)

در تمثیل «فروختن صوفیان بهیمة مسافر را جهت سماع»، اهل خانقاه به سبب گرسنگی و نداشتن پول، خر مسافری را که به خانقاه آمده بود فروختند. از شادی این فروش، سماعی شروع کرده، «خر برفت و خر برفت آغاز کرد». صوفی نیز ندانسته با آنان هم‌آواز می‌شود. پس از پایان این سماع و خوردن شام، صوفی سراغ خر خود می‌رود و می‌بیند که آن را فروخته‌اند و او نیز از راه تقلید آن- صوفی، همین «خر برفت و خر برفت» را آغاز می‌کند. پس از فهمیدن به خادم خانقاه می‌گوید:

چون نیایی و نگویی ای غریب	پیش آمد این‌چنین ظلمی مهیب
گفت مالله آمدم من بارها	تا تو را واقف کنم زین کارها
تو همی گفتی که خر رفت ای پسر	از همه گویندگان باذوق‌تر
بازمی‌گشتم که او خود واقف است	زین قضا راضی‌ست مرد عارف است
گفت آن را جمله می‌گفتند خوش	مر مرا هم ذوق آمد گفتنش
مر مرا تقلیدشان بر باد داد	ای دو صد لعنت بر این تقلید باد
خاصه تقلید چنین بی‌حاصلان	خشم ابراهیم با بر آفلان

(همان: ۲۰۳)

مولوی معتقد است که عدم عقلانیت‌ها و تقلیدهای صرف راه به جایی نمی‌برد و باعث تعطیلی عقل و عدم رشد و هدایت انسان می‌شود؛ اما در حوزه‌هایی نیز وارد می‌شود که معتقد است برخی از تقلیدها باعث هدایت انسان می‌شود. در برخورد با این نظریه‌های مولوی باید خیلی دقیق بود تا باعث التقاط معنی و مفاهیم ذهن و زبان او نشد. مثالی که ذکر می‌شود این است:

کاذبی با صادقی چون شد روان	آن دروغش راستی شد ناگهان
اندر آن صحرا که آن اشتر شتافت	اشتر خود نیز آن دیگر بیافت
چون بدیدش یاد آورد آن خویش	بی‌طمع شد طاشتران یار خویش
آن مقلد شد محقق چون بدید	اشتر خود را که آنجا می‌چرید

(همان: ۳۰۲)

در این نظریه‌ها، اگر دورنمایی از اندیشه مولوی را واکاوی کنیم به حوزه اختیار انسان می‌رسیم. او با این که صریحاً عده‌ای را گمراه و عده‌ای را هدایت‌شده می‌انگارد. در تمثیل «سبب حرمان اشقیا

از دو جهان که خسر دنیا و الاخره:

چون حکیمک اعتقادی کرده است      کآسمان بیضه زمین چون زرده است  
(همان: ۱۱۲)

این را نیز در دایره اختیار انسان گنجانده است:

زانکه کرّمنما شد آدم ز اختیار      نیم زنیور عسل شد نیم مار  
مؤمنان کان عسل زنیوروار      کافران خود کان زهری همچو مار  
زانکه مؤمن خورد بگزیده نبات      تا چو نحلی گشت ریق او حیات  
باز کافر خورد شربت از صدید      هم ز قوتش زهر شد در وی پدید  
اهل الهمام خدا عین الحیات      اهل تسویل هوا سم الممات

در جهان این مدح و شاباش و زهی      ز اختیار است و حفاظ آگهی  
(همان: ۴۸۱-۴۸۲)

با تأمل در این نظریه‌های مولوی مشخص می‌شود مراتب تربیت و هدایتی که به وسیله رهبر تعیین می‌شود برای عقل انسان نیز حوزه اختیار قایل شده است. مباحث و مناظراتی درباره جبر و اختیار آدمی در کلام، دین و بیشتر نظریه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی وجود داشته است. در آرای مولوی نیز همین‌گونه است که گاه هم‌آوا با جبریون می‌شود و گاه با اختیاربیون. در کلام اسلامی نیز مسأله از اهمیت خاصی برخوردار است. این که «قضا» چیست. چه مراتبی دارد. «قضای عینی» چیست و چه ارتباطی بین اختیار انسان با «قضای عینی» است. ارتباط اختیار انسان با «قضای عینی» به این صورت است که اگر علت تامه آن موجود باشد، به ضرورت واقع خواهد شد؛ اما اگر علت تامه آن محقق نشود، وجود آن ممتنع خواهد بود. پس برای اختیار انسان قلمرویی باقی نمی‌ماند و در فلسفه قانونی وجود دارد: «شیء مادام که وجوب پیدا نکرده است، موجود نخواهد بود.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۹۵)؛ اما با این وصف، در عمل و در متن زندگی انسان موافقی برای کارکرد اختیار انسان فرض شده است که فرصت بحث و بررسی خارج از مجال ماست. برای اطلاع بیشتر درباره جبر و قضا، (رک، خواجه‌گیر، ۱۳۹۲: ۱۴۹-۱۶۲)

مولوی به توکل که مبحث اساسی‌ای در خصوص عقل و رابطه آن با تربیت انسان است اشاره دارد. در احادیث و روایت‌های اسلامی تأکیدهای زیادی درباره توکل وجود دارد: التوکل خیر عماد

(آمدی، ۱۳۶۶: ۱۹۶)؛ توکلی که جلال‌الدین محمد مطرح می‌کند، تعطیل عقل نیست و منافاتی با عقلانیت ندارد:

گفت آری گر توکل رهبر است      این سبب هم سنت پیغمبر است  
گفت پیغمبر به آواز بلند      با توکل زانوی اشتر بیند  
رمز الکاسب حیب الله شنو      از توکل در سبب کاهل مشو  
(مولوی، ۱۳۸۲: ۴۴)

... گر توکل می‌کنی در کار کن      کشت کن پس تکیه بر جبار کن  
(همان: ۴۵)

وی در باب توکل، سببیت آن و راه‌های توکل و این که توکل کردن نشانه ضعف انسان است یا نشانه اعتماد او و موضوعات باز بسته به این بحث مشبعی دارد. (رک، همان: ۸۲۵-۸۳۱)

مفهوم توکل در تفاسیر شیعه این است که نسبت به اسباب ظاهری که وجود دارند، باید سلب اعتماد قطعی و به مشیت الهی اعتماد قطعی کرد. علامه طباطبایی می‌گوید: «معنی التوکل علی الله آنه لیس اعتماداً علیه سبحانه بالغاء الاسباب الظاهره بل سلب اعتماد القطعی عن الاسباب الظاهره.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹: ۱۱۷)

ویژگی‌هایی که رهبر متعین دین، یعنی پیامبر و اولیای دین دارند نیز عقل، اختیار و توکل انسان که منافاتی با عقلانیت ندارد، مشخص کرده که خداوند برای انسان تمهید مقدماتی کرده، بسیاری از اجزای عالم و طبیعت را در تسخیر او قرار داده است. بدین جهت هم جایگاه انسان و هم شیوه تربیت دینی - عقلانی او حاکی از نوعی پیچیدگی و اهمیت است. ابراهیم نوبخت گوید: «به بنده خدا نعمت‌های زیادی عطا شده است. پس لازم است صاحب نعمت را بشناسد و راهی برای معرفت او جز از طریق نظر وجود ندارد.» (نوبخت، ۱۴۱۳: ۲۷)

مولوی در جای‌جای مثنوی در قالب تمثیل‌ها، داستان‌ها و یا تفسیر آیات، احادیث و روایت‌ها نیازهایی را برای رشد، آگاهی و تربیت عقل و روان انسان بیان می‌کند. این که انسان باید به قدرت مطلقه پای‌بند و متکی باشد و به واسطه او و قدرتش به نیازهای خود پاسخ دهد و همان انسانی باشد که از مراتب، اوج و شکوه او سخن گفته‌اند:

... و غرض‌ها این نظر گردد حجاب      این غرض‌ها را برون افکن ز جیب  
و نیاری خشک بر عجزی مایست      دان که با عاجز گزیده معجزی‌ست

### تأملی در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق و عقل و ارتباط آن با شیوه تفکر.../۱۲۳

پس تضرع کن که ای هادی زیست باز بودم پشه گشتم این ز چیست  
(مولوی، ۱۳۸۲: ۹۴۷)

معتقد است که تمام افعال جهان دارای فلسفه و منطق هستند. هنگام برخورد با مسایل باید به دنبال منطق آن‌کار نیز بود. باید مراقب بود مسایل به طور عقلانی مطرح شوند والا موجب پوشیده شدن حقیقت خواهند بود و به گراهی خواهند رفت:

چون گهر در بحر گوید بحر کو      وان خیال چون صدف دیوار او  
گفتن آن کاو حجابش می‌شود      ابر تاب آفتابش می‌شود  
بند چشم اوست هم چشم بدش      عین رفع سدا او گشته سدش  
بند گوش او شده هم هوش او      هوش با حق دار ای مدهوش او  
(همان: ۷۶۸)

انسان نباید هیچ‌وقت از تربیت و تعلیم دور باشد:

از سبب‌گفتن مرا دستور نه      ترک تو گفتن مرا مقدر نه  
(همان: ۲۵۶)

اما به این مفهوم نیست که دست به دست کسی بپرد که ادعای رهبری دارد:

چون بسی ابلیس آدم‌روی هست      پس به هردستی نشاید داد دست  
(همان: ۱۸)

.. که نمی‌باید مرا این نیکویی      من برنجم زین چه رنجه می‌شوی  
لطف کن این نیکویی را دور کن      من نخواهم چشم زودم کور کن  
(همان: ۳۵۵)

یکی از نکات کلیدی و اساسی اطوار عقل در دیدگاه و عرفان مولوی، نسبت‌دادن آن به عرفا و یا «کامل کردن عقل» به دست عارفان و صوفیان شاخص است. برای این برهان و حجت، می‌توان ادله‌های بسیار فراوانی در دیوان کبیر و مثنوی جستجو کرد. برای نمونه به ذکر ابوالحسن خرقانی اشاره می‌رود. ابوالحسن علی بن احمد بن جعفر بن سلمان خرقانی (۳۵۲-۴۲۵ ه. ق)، متولد کلاته یا روستای خرقان در ولایت بسطام است. در مثنوی، داستانی بسیار زیبا درخصوص مژده‌دادن ابویزید بسطامی درباره به‌دنیا آمدن ابوالحسن و شنیدن بوی او از خرقان آمده است:

آن شنیدی داستان بایزید  
 روزی آن سلطان تقوی می گذشت  
 بوی خوش آمد مر او را ناگهان  
 هم بدان جاناله مشتاق کرد  
 بوی خوش را عاشقانه می کشید  
 خونداریم ای جمال مهتری  
 ای فلک پیمای چست چست خیز  
 این سر خم را به کهگل درمگیر  
 لطف کن ای رازدان رازگو  
 گفت بوی بوالعجب آمد به من  
 گفت زین سو بوی یاری می رسد  
 بعد چندین سال می زاید شهی  
 رویش از گلزار حق گلگون بود  
 چیست نامش گفت نامش بوالحسن  
 از پس آن سالها آمد پدید  
 جمله خواهای او زامساک و جود  
 لوح محفوظ است او را پیشوا  
 که ز حال بوالحسن پیشین چه دید  
 با مریدان جانب صحرا و دشت  
 در سواد ری ز سوی خارقان  
 بوی را از باد استنشاق کرد  
 جان او از باد باده می چشید...  
 که لب ما خشک و تو تنها خوری  
 ز آنچه خوردی جرعه ای بر ما بریز...  
 کاین برهنه نیست خود پوشش پذیر  
 آنچه بازت صید کردش بازگو  
 همچنان که مر نبی را از یمن...  
 کاندر این ده شهریاری می رسد  
 می زند بر آسمانها خرگهی  
 از من او اندر مقام افزون بود  
 حلیه اش واگفت ز آبرو و ذقن...  
 بوالحسن بعد وفات بایزید  
 آنچنان آمد که آن شه گفته بود  
 از چه محفوظ است محفوظ از خطا...  
 (مولوی، ۱۳۸۲: ۶۲۹-۶۳۱)

خواجه عبدالله انصاری، درباره او گفته است: «وی سید و غوث روزگار بود.» (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۹۶)؛ عطار در معرفی او نوشته است: «آن بحر اندوه، آن راسخ تر از کوه، آن آفتاب الهی، آن آسمان نامتناهی، آن عجبوه ربانی، قطب وقت ابوالحسن خرقانی، رحمه الله علیه، سلطان سلاطین مشایخ بود و قطب اوتاد و ابدال عالم بود و پادشاه اهل طریقت و حقیقت بود و متمکن کوه صفت و متعین و دایم به دل در حضور و مشاهده و به تن در ریاضت و مجاهده بود و صاحب اسرار حقایق بود و عالی همت و بزرگ مرتبه بود و در حضرت عزت آشنایی عظیم داشت و در گستاخی کر و فری انبساطی بود چنانک صفت نتوان کرد.» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۱۳۷)؛ درخصوص صفت



## تأملی در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق و عقل و ارتباط آن با شیوه تفکر.../ ۱۲۵

«گستاخی» ابوالحسن با خداوند مواردی در گفتارهای او وجود دارد که به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌شود: «ازو می‌آید که شبی نماز می‌کرد. آوازی شنید که: هان، بوالحسنو، خواهی که آن چه از تو می‌دانم با خلق گویم تا سنگسارت کنند؟ شیخ گفت: ای بار خدایا، خواهی تا آنچه از رحمت تو می‌دانم و از کرم تو می‌بینم با خلق گویم تا هیچ‌کس سجود نکند؟ آوازی شنید که: نه از تونه از من.» (جامی، ۱۳۷۵: ۱۵۲-۱۵۳)

«سحرگاهی بیرون رفتم. حق پیش من باز آمد. با من مصارعت کرد. من با او مصارعت کردم. در مصارعت باز با او مصارعت کردم تا مرا بیفکند.» (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴/۱۹۶۶: ۳۱۷)

«او گفت: اگر فردا مرا از خاک برآری و خلقان را حاضر کنی در آن موقف من به دریای وحدانیت روم، در دریای وحدانیت غوطه خورم تا واحد بود و بوالحسن نبود.» (سمعانی مروزی، ۱۳۶۸: ۵۱۸)

مولوی در استدلالی خردمندانه و عارفانه، تقابل میان ابوالحسن خرقانی و همسرش «میتتی» نام بحث می‌کند. میتتی از افرادی بود که مقام او را نمی‌شناخت و همیشه در خصوص اعمال و رفتار و تصوف او اعتراض می‌کرد.

رفت درویشی ز شهر طالقان	بهر صیت بوالحسنین خارقان
کوه‌ها ببریید و وادی دراز	بهر دید شیخ با صدق و نیاز
آنچه در ره دید از رنج و ستم	گرچه در خورد است کومه می‌کنم
چون به مقصد آمد از ره آن جوان	خانه آن را شاه را جُست او نشان
چون به صد حرمت بزد حلقه درش	زن برون کرد از در خانه سرش
که چه می‌خواهی بگو ای ذوالکرم	گفت بر قصد زیارت آمدم
خنده‌ای زد زن که خه‌خه ریش بین	این سفر گیری و این تشویش بین
خود تو را کاری نبود آن جایگاه	که به بیهوده کنی این عزم راه
اشتهای گول‌گردی آمدت	یا ملولِ وطن غالب شدت
یا مگر دیوت دو شاخه بر نهاد	بر تو وسواس سفر در را گشاد
گفت نافرجام و فحش و دمدمه	من نتانم بازگفتن آن همه
از مئل وز ریشخند بی‌حسیب	آن مرید افتاد از غم در نشیب

اشکش از دیده بجست و گفت او      با همه آن شاه شیرین نام کو  
گفت آن سالوس رزاق تهی      دام گولان و کمنند گمرهی  
صدهزاران خام ریشان همچو تو      اوفتاده از وی اندر صد عُتُو  
گر نبینیش و سلامت وا روی      خیر تو باشد نگردی زو غوی  
لاف کیشی کاسه لیسسی طبل خوار      بانگ طبلش رفته اطراف دیار  
سبیطی اند این قوم و گوساله پرست      در چنین گاوی چه می مالند دست...  
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۰۰۱-۱۰۰۵)

داستانی که از مثنوی نقل کردیم در رساله «ذکر قطب السالکین» ذکر شده که ابوعلی سینا، همان مردی بوده که به دنبال ابوالحسن رفته است: «وقتی به زیر کوه شده بود تا درمنه آورد. جماعتی از خراسان عزم زیارت وی کرده بودند و آمده. چون به کنار دیه رسیدند پیرزنی را دیدند. از صومعه شیخ نشان خواستند. پیرزن گفت: دریغ این رنج شما روزگار ضایع کردید. دلنگ شدند و خواستند که بازگردند و ابوعلی سینا متنگروار در میان ایشان بود. زیارتیان را گفت: بازگشتن صواب نبود ناپسندیده. باری ببینیم. به در صومعه آمدند و حلقه بکوفتند. میبیتی نام زن شیخ بود. جواب داد که: کیست و مقصود چیست؟ گفتند زیارت شیخ. گفت: دریغا روزگار شما. کدام شیخ و کدام زیارت؟ گفتند: آخر کجاست؟ گفت: به کوه. نشان خواستند و بر اثرش برفتند. از دور بنگریستند. شخصی می آمد با خرواری درمنه. چون نزدیک رسید شیری دیدند درمنه بر وی نهاده. شیخ گفت: سلام علیکم تا بوالحسن بار میبیتی نکشد شیر بار بوالحسن نکشد و از شیخی عزیز شنیدم که ماری نیز در دست داشت. چون به صومعه رسیدند اژدها و شیر برفتند و از مجاور مشهد مبارک که حسین وهب نام وی و سی سال معتکف مشهود بود نقل است که من آن شیر دیده ام که اینجا می آمده است و بر گرد تربت طواف می کرده.» (انصاری هروی، ۸۷۷: ۲۴۰-۲۴۱)

درخصوص درایت و عقل ابوالحسن خرقانی باید تأکید کرد که عین القضاة همدانی نیز هنگام بحث های کلامی و عرفانی خود به شواهدی از گفتار و رفتار ابوالحسن اشاره دارد و آن ها را دلیلی بر کلام خود می داند. جایی می گوید: «دریغا در مقام اعلی، شب معراج با محمد - علیه السلام - گفتند: ای محمد وقت های دیگر قایل من بودم و سامع تو و نماینده من بودم و بیننده تو. امشب گوینده تو باش که محمدی و شنونده من و نماینده تو باش و بیننده من. دریغا در این مقام که مگر معشوق، مصطفی بود و عاشق او که عاشقان، کلام معشوقان دوست دارند. آن نشنوده ای که مجنون چون لیلی را بدیدی از خود برفتی و چون سخن لیلی شنیدی با خود آمدی؟ این مقام خود مصطفی

## تأملی در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق و عقل و ارتباط آن با شیوه تفکر.../۱۲۷

را عجب نیست. ابوالحسن خرقانی از این مقام نشان نمی‌دهد؟ گفت: که مرا وقتی بادید آمدی که در آن وقت گفتمی که من معشوق تو و در حال دیگر گفتمی که ای تو معشوق من؛ و وقتی گفتمی که ای خدا مرا از تو دردی بادید آمده است و از تو دردی دارم که تا خداوندی تو بر جای باشد این درد من بر جای باشد و خداوندی تو همیشه باشد پس این درد من همیشه خواهد بود. و از حال «فأوحی إلی عبده ما أوحی»، جای دیگر بیان می‌کند. گفت که اگر جان بلسنوا - یعنی ابوالحسن زبان روستایی - که جانم فدای او باد، حاضر نبود آنجا «فأوحی إلی عبده ما أوحی»، رفت. پس چه بلسن و چه عتبه و چه شبیه، یعنی کافر اگر آنجا حاضر نبودم.» (همدانی، ۱۳۴۱: ۱۳۳-۱۳۴)

### نتیجه‌گیری:

جلال‌الدین محمد مولوی صاحب هر مشرب و مسلکی باشد و در متن مثنوی معنوی، دیوان کبیر، مکاتیب، مجالس سبعه و دیگر آثاری که از اوست مشاهده می‌شود که گاه با اهل علم درمی‌افتد و یا علم و برهان و استدلال را رد می‌کند؛ اما عامدانه و ماهرانه در تمام مباحث خود از عقلانیت و تعقل صرف، که بن‌مایه علم و استدلال است دفاع می‌کند و ذهن و زبان خود را در بستر عقل و دوراندیشی و تمام اسباب و لوازم آن قرار می‌دهد. در آشنایی‌زدایی‌ها و ساخت‌شکنی‌های خود در متن مثنوی و در «من نوعی»‌های آن، تصویر تلاش و کوشش انسان را برای کسب دانش عظیم نشان می‌دهد. ارتباط عمیقی میان عقل، اندیشه، احساس و روان انسان ایجاد می‌کند. در مباحث مجادله‌ای که میان شخصیت‌های داستان ترتیب می‌دهد دین و گزاره‌های مافوق بشری را راه نجات معرفی می‌کند. ارتباط منطقی و عقلانی میان پیامبران کثرت تعدد آنان ایجاد می‌کند و سرآمدشان را محمد (ص) می‌داند. اخلاقی که مولوی حدّ و رسمش را می‌کشد ارتباط بسیار تنگاتنگی با عقل و دین دارد. انسان نیاز دارد که برای آگاهی، رشد و تربیت درون خود پناهگاهی داشته باشد. به ارتباط دوسویه میان «عقل»، «خرد» و «اندیشه‌های راهبردی» و از سوی دیگر، به درون‌مایه‌های فساد برخی از مدعیان رهبری هشدار صریحی دارد و نشانه‌هایی را برای مربی و معلم راستین ترسیم می‌کند. توکل و گاه عدم اختیار آدمی، از مسایل مورد تأکید مولوی است. بعضی وقت‌ها، نبود اختیار و فقط جبر است که راهنمای سعادت انسان است. البته موارد این‌گونه جبرها و عدم اختیارها به شکل واضح در اندیشه و کلام مولوی مشخص شده است.

سازه‌های متن نشان می‌دهد که جلال‌الدین محمد، سرفصل‌ها، چهارچوب‌ها و اصول کلی با زیرمجموعه‌های سامان‌دهی شده برای عقل، مراتب عقل و پیشروان عقل جامعه - در هیئت دین و یا جامعه‌شناسی عقلانی و مبحث پیچیده عرفان - تنظیم و ابداع کرده و در پس تمام این‌ها، «عقل»

فعال» را نهان کرده است. این سرفصل‌ها و چهارچوب‌ها، گاه به شکل عادی - یعنی در قالب طنز، حکمت، تعلیم و اخلاق - تنظیم شده و گاه در شکل عرفان محض به نمایش درآمده است که برای زبانی‌کردنشان، پای تأویل و خوانش اختیاری مخاطب در میان می‌آید.

## منابع و مأخذ:

- ۱- آمدی، عبدالواحد، (۱۳۶۶)، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه: محمدعلی انصاری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲- آمدی، سیدحیدر، (۱۳۶۲)، اسرارالشریعه و اطوارالطریقه و انوارالحقیقه، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۲)، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۴- ابن رشد، ابولید محمد ابن احمد، (۱۳۸۸)، فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال و الكشف عن مناهج الادله فی عقائد المله، مصر، مکتبه المحمودیه.
- ۵- ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی، (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.
- ۶- -----، (۱۳۵۷)، اصطلاحات الصوفیه، الفتوحات المکیه، ضمیمه التعریفات، بیروت، دار صادر.
- ۷- -----، (۱۳۶۶)، الفصوص الحکم، تصحیح: ابوالعلاء عقیفی، بیروت، الزهراء.
- ۸- افلاطون، (۱۳۵۱)، پنج رساله افلاطون، ترجمه: محمود صانعی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۹- انصاری هروی، (۸۷۷)، ذکر قطب السالکین ابوالحسن خرقانی، شماره ۱۷۹۶، کتابخانه مراد ملا (Morad Molla)، در ترکیه، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن [۱۳۸۴].
- ۱۰- بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۴۴/۱۹۶۶)، شرح شطحیات، به تصحیح: هانری کربن، تهران، انستیتو ایران و فرانسه.
- ۱۱- بهاء‌ولد، محمد بن حسین خطیبی، (۱۳۶۷)، معارف، به کوشش: نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- ۱۲- پلووسکی، آنا، (۱۳۶۴)، دنیای قصه‌گویی، ترجمه: محمد ابراهیم اقلیدی، تهران، سروش.
- ۱۳- تاج‌آبادی، رضا - رنجبری، صفرعلی، (۱۳۸۹)، سیری در هنر قصه‌گویی و شیوه‌های روایت قصه، یزد، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
- ۱۴- جامی، نورالدین عبدالرحمان، (۱۳۷۵)، نفحات الانس من حضرات القدس، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران، اطلاعات.
- ۱۵- خواجه‌گیر، علیرضا، (۱۳۹۲)، «تبیین ارتباط قضای عینی الهی با اختیار انسان در حکمت

- متعالیه»، مجله علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال نهم، شماره ۳۴، ۱۴۹-۱۶۲.
- ۱۶- سالمی، ویدا، (۱۳۷۸)، «تحلیلی بر رابطه عقل و دین از دیدگاه ابن رشد»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره اول، شماره دوم، ۴۳-۷۰.
- ۱۷- سمعانی مروزی، شهاب‌الدین احمد، (۱۳۶۸)، روح‌الارواح، به تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۱۸- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۶)، شرح اصول کافی، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۹- طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۰- عطار نیشابوری، (۷۱۶)، تذکره‌الاولیاء، متعلق به کتابخانه ایاصوفیه ترکیه، به اهتمام: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن [۱۳۸۴].
- ۲۱- -----، (۱۳۸۳)، منطق‌الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- ۲۲- غزالی، امام محمد، (۱۳۶۱)، کیمیای سعادت، تصحیح: احمد آرام، تهران، کتابخانه مرکزی.
- ۲۳- غنی، رضا، (۱۳۷۸)، اصول و روش‌های قصه‌گویی، تهران، کانون حوزه معاونت فرهنگی.
- ۲۴- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۶)، احادیث و قصص مشنوی، ترجمه: کامل و تنظیم مجدد حسین داودی، تهران، امیرکبیر.
- ۲۵- فروغی، محمدعلی، (۱۳۵۵)، سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، فلسفه کانت، تهران، ابن سینا.
- ۲۶- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- ۲۷- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۲)، مشنوی معنوی، به تصحیح: رینولد الن نیکلسون، تهران، هرمس.
- ۲۸- مؤمن‌زاده، محمدصادق، (۱۳۷۸)، برداشت‌های روان‌درمانی از مشنوی، تهران، سروش.
- ۲۹- نوبخت، ابراهیم، (۱۴۱۳)، الیاقوت، تحقیق علی‌اکبر ضیایی، قم، مکتبه آیت‌الله نجفی.
- ۳۰- ورنر، شارل، (۱۳۷۳)، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، علمی فرهنگی.
- ۳۱- همدانی، عین‌القضات، (۱۳۴۱)، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق: عقیف عسیران، تهران، کتابخانه مرکزی.