

مسئله معرفت و عمل، رابطه آنها با یکدیگر و ارتباطشان با نفس آدمی تأملات دامنه داری در تاریخ تفکر مسلمین برانگیخته است.

حکیمان مشایی و در رأس آنها ابن سینا، عمل آدمی را تابع معرفت او می‌شمردند. تبعیت اراده از عقل و یا مسبوقیت اراده بر علم و ادراک نیز تعابیری دیگر از همین قول بودند.

اراده از نظر مشائین قوه‌ای از قوای آدمی محسوب می‌شد که معرفت او به وساطت این قوه منتج به عمل می‌گردد. از سوی دیگر پاره‌ای از متکلمین معتزلی چون ثمامه بن اشرس نمیری (متوفی به سال ۲۱۳ هـ) و عمرو بن بحر جاحظ (متوفی به سال ۲۵۰ یا ۲۵۵ هـ) تمامی افعال و معارف آدمی را تابع اراده او می‌شمردند و عقل را تابعی از اراده می‌دانستند.

اراده در اقوال اینان البته در مفهومی بسیار موسع‌تر از اقوال مشائین بکار رفته بود و فی‌الواقع آنچه که این متفکران معتزلی از «اراده» مراد می‌کردند به معنایی که قرن‌ها بعد شوپنهاور از آن مراد کرد، نزدیک است. به علاوه تصور و تعریفی که هر یک از نحله‌های فکری مسلمین از «ایمان دینی» داشتند تا حدود زیادی وابسته به موضعی بود که در قبال مسئله «معرفت و عمل» اتخاذ می‌کردند.

مولانا جلال‌الدین بلخی نیز در موضعی از مثنوی شریفش به این موضوع پرداخته و نوشته حاضر جستاری است در آراء مولانا در این باب.

معرفت بمثابه جان

مولانا هستی آدمی را عبارت از اندیشه او می‌داند و بر آن است که آدمی چیزی نیست مگر اندیشه. تجلی این عقیده در مثنوی بحری متواتر است که به هیچ روی

نمیتوان آن را حمل بر مجامله و مجاز کرد:

جان چه باشد؟ با خبر از خیر و شر
شاد با احسان و گریان از ضرر
چون سر و ماهیت جان مخبر است

هر که او آگاه‌تر، با جان‌تر است^(۱)

(۹/۶-۱۴۸)

در دفتر دوم مثنوی نیز اشارتی به همین معنا می‌رود:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای

ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای

گر گل است اندیشه تو، گلشنی

ور بود خاری، تو همیشه گلخنی

(۸/۲-۲۷۷)

و باز در دفتر ششم:

تو نه‌ای این جسم، تو آن دیدهای

وارهی از جسم‌گر جان دیده‌ای

آدمی دیدست، باقی گوشت و پوست

هر چه چشمش دیده است آن چیز اوست

(۱۲/۶-۸۱۱)

آدمی فربه شود از راه گوش

جانور فربه شود از حلق و نوش

(۲۹۱/۶)

اینکه مولانا جهان را یک فکرت از عقل کل

می‌داند و عالم را صورت عقل کل می‌شمارد نیز اشارتی

است بر همسنگ بودن هستی و اندیشه:

این جهان یک فکرت است از عقل کل

عقل چون شاه است و صورته‌ها رسل

(۲/۹۷۹)

جمله عالم صورت عقل کل است

کوست بابای هر آنک اهل قل است

یدینسان مولانا نه تنها جان آدمی که جان تمام

کائنات را از جنس معرفت و اندیشه می‌داند.

به عقیده او هر موجودی که آگاهی و معرفت

بیشتری داشته باشد از هستی حظ بیشتری برده است.

هر که او پروردان‌تر است، پرچان‌تر است.

مولانا نشأت و مراتب گوناگون وجود را با مراتب

گوناگون معرفت متناظر می‌داند و بر آن است که در طی

کمال جماد به نبات، نبات به حیوان، حیوان به انسان،

انسان به ملک و ملک به «آنچه اندر و هم ناید» معرفت

و به تبع آن جان فزونی می‌گیرد.

به همین سبب است که مولانا از طی این مراحل

کمال، تعبیر به «معراج» می‌کند که اصطلاحی است

مأخوذ از قرآن و حاوی بارسنگین ارزشی:

نه چو معراج زمینی تا قمر

بل که چون معراج کلکی تا شکر

نه چو معراج بخاری تا سما

بل چو معراج جنینی تا نهی

(۳/۴-۵۵۲)

و

جان نباشد جز خبر در آزمون

هر که را افزون خبر، جاننش فزون

جان ما از جان حیوان بیشتر

از چه؟ زان رو که فزون دارد خبر

پس فزون از جان ما جان ملک

کومنزهد شد زحس مشترک

وز ملک جان خداوندان دل

باشد افزون تو تحیر را بهل

(۸/۲-۳۳۳۵)

و

روح را تأثیر آگاهی بود

هر که را این بیش، الهی بود

(۱۵۰/۶)

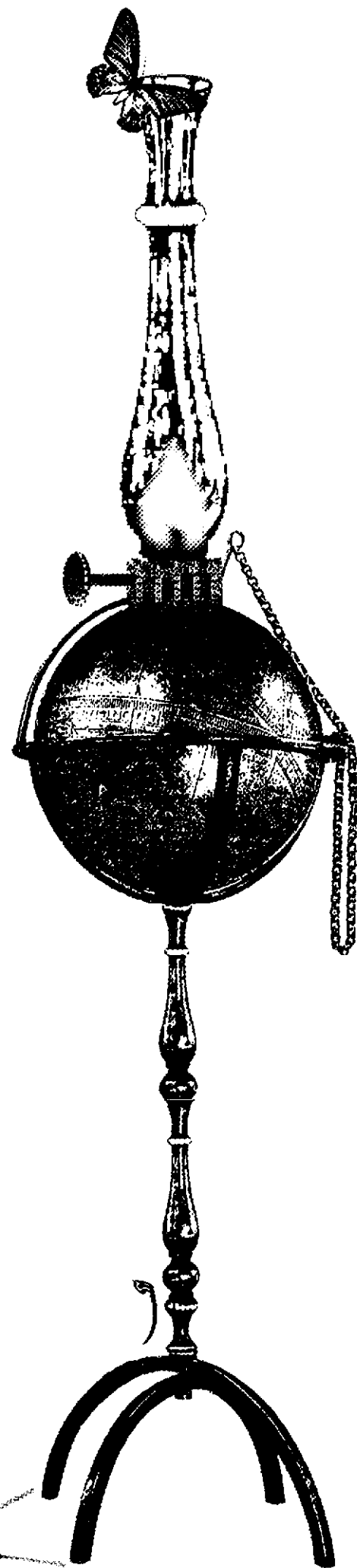
اقتضای جان چوای دل آگاهی است

هر که آگه‌تر بود، جاننش قوی است^(۲)

(۱۵۱/۶)

مهدی معین‌زاده

رابطه معرفت و عمل در مثنوی



شیخ محمود شبستری نیز معتقد است آن روح اضافی که بر قوه نامیه افزوده می شود در واقع جماد را «دانا» تر می کند:

بدان اول که تا چون گشت موجود

که تا انسان کامل گشت مولود

در اطوار جمادی گشت پیدا

پس از روح اضافی گشت دانا (۳)

بنابر این تحقق حیات ولطیفه انسانی، بعنوان بالاترین حد کمالی که موجودات در عالم شهادت توان نیل بدان دارند، خود موقوف افزایش تدریجی معرفت در طی اطوار و مراتب مختلف وجود است. والبته این سیر با تحقق حیات انسانی در معنای متداول آن پایان نیافته و با از خودی رهاگشتن انسان ادامه می یابد تا «آنچه اندر وهم ناید». از آنجا که حیات انسانی بالاترین حد کمال کائنات در عالم شهادت است، شناخت این بالاترین حد کمال عالم شهادت خود کلیدی است جهت شناختن عالم غیب. از اینروست که مولانا هم در مثنوی و هم در فیه مافیة انسان را اسطرلاب (یا بنا به ثبت کاتبان مثنوی: اصطرلاب) خدا می خواند:

آدم اصطرلاب اوصاف علوست

وصف آدم مظهر آیات اوست

(۳۱۳۷/۶)

«آدمی اسطرلاب حق است... این اسطرلاب مسین آینه افلاکست، وجود آدمی که لقد کرمانا بنی آدم اسطرلاب حق است. چون او را حق تعالی به خود عالم و دانا و آشنا کرده باشد» (۴)

صدر المتألهین نیز نظریه ای مشابه در باب همسخن بودن معرفت و وجود دارد. همانگونه که می دانیم مسئله تمایز میان وجود و ماهیت از مسائل مهم در فلسفه مشاء بوده است لیکن مسئله اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت مسئله ای بالنسبه جدید در فلسفه مسلمین است که نخست در آراء میرداماد مطرح گردید. خود میرداماد قائل به اصالت ماهیت بود لیکن شاگردش

ملاصدرا اصالت را از آن وجود دانست و برای حل مشکل کثرت ماهیات - که در صورت قول به اصالت وجود پیش می آمد - قائل به تشکیک وجود گردید: وجود حقیقتی مشکک است، یعنی مراتب و درجات مختلف دارد و اختلاف موجودات در شدت و ضعف مرتبه وجودی آنهاست.

چنین بر می آید که به عقیده ملاصدرا مرتبه وجودی هر موجودی بسته به میزان معرفتی است که آن موجود دارد. «صدرالدین شیرازی با ادله و احتجاجات فلسفی خویش به همین نتیجه رسید که جان و دانش در اصل از یک گوهرند و نفس هر کس مجموعه معلومات اوست، و همچنانکه علم غیر مادی است، روح هم غیرمادی است... وی در الشواهد الربوبیه، مشهد ثالث، اشراق ثانی چنین می گوید: «هر منصفی گواهی می دهد که جان عالم و جان جاهل یکی نیستند و بلکه جاهل از آن جهت که جاهل است، ماهیت ندارد» (۵)

قول به ارتباطی چنین عمیق و وثیق بین معرفت و وجود و همسخن دانستن معرفت با جان و نفس آدمی البته تبعاتی خواهد داشت. از جمله این تبعات، قائل شدن به تأثیری است که دواعی نفسانی (نفس به معنای جان و نه نفس به معنای نفس اماره بالسوء) بر معرفت آدمی می گذارند.

مولانا در مثنوی از این دواعی نفسانی با تعبیری چون غرض، طمع، خشم، شهوت، میلان و... یاد می کند و بر آن است که این امور در معرفت آدمی مؤثر می افتند. این غرض و طمع و خشم و شهوت و میلان از هستی آدمی بر می خیزند و مادام که آدمی در حبس جسم است و به مرگ اضطراری یا اختیاری (موت قبل از موت) از آن رهائی نیافته، معرفت او را در چنبره خود می گیرند.

تمام آدمیان (مگر آنان که از «خودی» مرده اند و در خدا فنا گشته اند) مادام که محبوس در قفس تن اند، ناگزیر معرفت شان در بند این دواعی نفسانی خواهد

پرتال جامع علوم انسانی

چون غرض آمد، هنر پوشیده شد

صد حجاب از دل به سوی دیده شد
(۳۳۴/۱)

همچنان که آن چنین را طمع خون

کان غذای اوست در اوطان دون

از حدیث این جهان محبوب کرد

غیر خون او می نداند چاشت خورد
(۸/۳ - ۶۷)

چون یکی بشکست هر دو شد ز چشم

مرد احوال گردد از میلان و خشم

خشم و شهوت مرد را احوال کند

زاستقامت روح را مبدل کند

(۲/۱ - ۳۳۱)

مولانا در این ابیات به هیچ روی دواعی نفسانی را

در مفهوم ردائل اخلاقی بکار نبرده است. این دواعی ساز

و کار خداداد حیات آدمی اند و مادام که آدمی در حبس

حیات این جهان است، مقوم حیات وی محسوبند.

فی المثل خشم و شهوت را مولانا در ابیات فوق الذکر

نه در معنای ردائل اخلاقی، بل همچنانکه در حکمت

مشاء مصطلح است در مفهوم قوه‌ای از قوای نفس آدمی

بکار برده است.

«در واقع آنچه موجب آرزو کردن چیزی و شتافتن به

سوی چیزی می شود شهوت نام دارد و آنچه موجب گریز

و اجتناب یا موجب جنگ و در آویختن می شود قوه غضب

نام دارد.» و آرزو کردن، شتافتن، گریز و اجتناب

هیچکدام ردیله اخلاقی نیستند. در عنوان یکی از

فرازهای بلند مثنوی آمده است «هر کسی از آنجا که وی

است، هر کس را از چنبره وجود خود ببیند»^(۶) این چنبره

وجود که گاه در مثنوی از آن به «نظرگاه» نیز تعبیر

می شود در واقع همان مجموعه دواعی نفسانی آدمی

است.

آنچه که از مجموع بیانات مولانا در این خصوص بر

می آید آنست که وی به نوعی تأثیر اراده حیات بر روی

معرفت قائل بوده است.

در اینجا بی مناسبت نیست که به مقایسه‌ای بسیار

اجمالی فیما بین آراء مولانا و متکلمانی چون جاحظ و

ثمامه دست زنیم. شهرستانی در ملل و نحل در باب آراء

جاحظ آورده است:

«[جاحظ] می‌گوید: همه شناختها ضروری است و

طبیعی... و بنده را هیچ کسبی نیست بجز ارادت (اراده)

نیست چنانکه ثمامه گفته بود»^(۷)

ضروری بودن و طبیعی بودن همه شناختها از نظر

جاحظ بدان معناست که همه شناختهای آدمی ضرورتاً

از نیازهای طبیعی او ناشی می‌شوند. «جاحظ این مسئله

را از زبان یک حکیم بدین نحو بیان می‌کند: به یکی از

حکما گفته شد تعقل را از چه وقت آغاز کردی؟ او در

پاسخ گفت از هنگامی آغاز کردم که تولد یافتم. حکیم

مزبور دریافت که آنچه او می‌گوید مورد انکار مردم است

و به همین جهت در توضیح سخن خود گفت:

هنگامیکه می ترسم گریه می‌کنم و هنگامیکه

گرسنه می‌شوم به خوردن غذا می‌پردازم و وقتی به

خواسته‌های خود می‌رسم، سکوت پیشه می‌کنم. اندازه

نیازهای من همین است و کسیکه اندازه نیازهای خود را

در رسیدن و نرسیدن به آن دریابد به تعقل بیش از آن

نیازمند نخواهد بود.»^(۸)

«معنی این سخن آن است که نیازهای حیاتی و

طبیعی یک طفل همان چیزی است که اندازه شناخت و

معرفت او را تعیین می‌کند. این شناخت و معرفت نیز جز

احساس نسبت به آنچه می‌خواهد و نیازمند آن است.

چیز دیگری نیست. جاحظ این شناخت را عقل نامیده

است.»^(۹)

بنابراین جاحظ عقل را تابع اراده حیات می‌شمرد و

اگر قول شهرستانی را بپذیریم که «میل او (جاحظ) و

میل اصحاب او به سوی طبیعیان فلاسفه بیشتر است از

الهیان فلاسفه»^(۱۰) باید اذعان کنیم که منظور او از اراده

حیات بر نیازهای مادی بشر متوقف است و این اراده

چیزی جز کششی کور و تاریک به سوی زندگی نیست،

چنانکه شو پنهاور از آن مراد کرده است.

از سوی دیگر مولانا هر چند به شهادت ابیاتی از

مثنوی، نوعی اراده حیات را در معرفت آدمی مدخلیت

داده است، لیکن نزد او اراده حیات به هیچ روی متوقف بر

نیازهای مادی انسان نیست.

مولانا نه حیات آدمی را حیاتی مادی می‌دانسته و

نه برای نیازهای مادی او اصالتی قائل بوده است چه

رسد به اینکه معرفت آدمی را صرفاً متکی بر نیازهای

مادی او بدانند. همچنین هر چند مولانا معتقد بوده که

هرکس از چنبره وجود خود به حقیقت می‌نگرد لیکن به

هیچ روی منکر مراتب قرب و بعد معرفت‌ها نسبت به

حقیقت نبوده است.

اینکه هر کس از چنبره وجود خود به حقیقت

می‌نگرد از نظر مولانا بدان معنا نیست که تمامی

معرفت‌ها به یک اندازه از حقیقت محظوظ گشته‌اند.

چنبره وجود آدمی می‌تواند به مساحت انگشتانه‌ای

باشد یا به مساحت دریائی و لذا معرفت او نیز می‌تواند

خرد یا کلان باشد.

اغراض آدمیان هم ذو مراتب است، فردی ممکن

است غرضی شخصی داشته باشد که برآورده شدن آن

تنها شخص او را محظوظ نماید و دیگری اغراض خود را

با اغراض کل هستی هماهنگ کند و بل غرض خود را

در غرض حق تعالی فانی سازد.

و لذامولانا آدمیان را فرا می‌خواند تا غرض خود را در

غرض حق در بازند.

اراده و داعیه خود را تسلیم اراده حق کنند و

بدینگونه از دیده حق پر امور بنگرند و مصداق حدیث

قدسی «بی‌یسمع و بی‌بصیر» گردند:

دیده ما چون بسی علت در اوست

رو فنا کن دید خود در دید دوست

دید ما را دید او نعم العوض

یابی اندر دید او کل غرض

(۵/۱ - ۹۲۴)

معرفت و عمل

مولانا عمل آدمی را نتیجه بلافصل معرفت او

میداند و به نوعی رابطه ضروری بین معرفت و عمل

قائل است. هر کس چنان عمل می‌کند که می‌اندیشد.

عمل، فرع بینش و معرفت آدمی است:

فرع دید آمد عمل بی‌هیچ شک

پس نباشد مردم الا مردمک

(۱/۱ - ۱۶۸۲)

عمل همچون سایه است و فکر و اندیشه همچون

آفتاب. اندیشه، هر چند بی‌صورت است و نامحسوس،

لیکن در ایجاد عمل که امری محسوس است تأثیر

قطعی دارد.

مولانا در فرازی از دفتر ششم مثنوی ابتدا تصریح

می‌کند که امور محسوس (صورتها) می‌توانند از امری

نامحسوس (بی صورت) پدید آیند:

صورت از بی صورت آید در وجود

همچنان کز آتشی زاده‌ست دود

(۱۶/۱ - ۳۷۲۶)

بدینگونه صورت از بی صورت بوجود می‌آید و

بی‌آلتی زاینده صد گونه آلت می‌گردد (زاده صدگون آلت

از بی‌آلتی) مولانا سپس به آوردن مثالهایی برای تأیید

سخن خود می‌پردازد. مثلاً احساس غبن و زیان خود

امری بی‌صورت است و نامحسوس، لیکن موجد نوحه و

زاری می‌گردد که محسوس است و با صورت:

نوحه را صورت، ضرر بی صورت است

دست خانیذ از ضرر، کش نیست دست

(۴/۱ - ۳۷۱۳)

و بالاخره نتیجه می‌گیرد فعلی که بر ارکان فردی

ظاهر شده، حاصل فکریست که در ذهن او مکتوم است:

بی‌نهایت کیش‌ها و پیشه‌ها

جمله ظل صورت اندیشه‌ها

بر لب بام ایستاده قوم خوش

هر یکی را بر زمین بین سایه‌اش

صورت فکرست بر بام مشید

و آن عمل چون سایه بر ارکان پدید
 فعل بر ارکان و فکرت مکتبم
 لیک در تأثیر و وصلت دو به هم
 (۳۰ / ۶ - ۳۲۲۷)
 رابطه‌ای که مولانا بین معرفت و عمل قائل است،
 رابطه‌ایست وثیق و عمیق.
 به عقیده او هر معرفتی ضرورتاً کرداری متناسب با
 خود می‌زاید.

محال است معرفتی اصیل در جان آدمی پاگیرد و
 آنگاه کسوت عمل در نپوشد. در کلام او رابطه بین فکر و
 فعل درست مانند رابطه علت و معلول (در مفهوم
 کلاسیک آن) رابطه‌ای ضروری است. شاید بسیار کسان
 به وجود رابطه‌ای بین فکر و فعل معتقد بوده باشند
 بی آنکه این رابطه را ضروری بدانند. فی‌المثل در فلسفه
 مشاء، فرض دو قوه - محرکه و مدرکه - برای نفس
 حیوانی و تقسیم نفس ناطقه به قوه عملی و قوه
 نظری^(۱۱) سبب گردیده تا برای پیوند دادن معرفت
 آدمی با عمل او وجود واسطه‌ای بنام اراده لازم گردد و از
 اینرو نمیتوان گفت که ارتباط بین معرفت و عمل در
 حکمت مشاء رابطه‌ای ضروری است.
 حکمای ما برای پر کردن شکافی که بین معرفت و
 عمل احساس می‌کردند، واسطه‌ای به نام اراده یا شوق
 مؤکد میان آنان قائل می‌شدند و معتقد بودند «وقتی
 فاعلی بر فعلی عزم می‌گمارد و این عزم را منتهی به

عمل می‌کند، ابتدا تصدیق به فایده آن فعل می‌کند که
 سهم عقل است و بعد شوق مؤکد یا اراده تحریک
 می‌شود (اگر اراده را شوق مؤکد بگیریم) و بعد قدرت
 است یعنی قوه نزوعیه که قدرت غیر مباشر بر عمل
 است و بعد قدرتهای مباشر بر عمل که منتشر در
 عضلات اند و بعد هم عمل در می‌رسد.»^(۱۲) غزالی نیز در
 کتاب معیار العلم فی فن المنطق آورده است «عقل عملی
 قوه‌ای از نفس آدمی را تشکیل می‌دهد که مبدأ
 تحریک و جنبش نیروی شوقیه می‌گردد. نیروی شوقیه
 نیز چیزی از جزئیات امور را انتخاب و اختیار می‌کند...
 این قوه محرکه که مبدأ جنبش شوقیه است از جنس
 علوم نبوده و در زمره ادراکات قرار ندارد. اطلاق عنوان
 عقل بر این قوه تنها به این دلیل است که به حسب
 طبیعت خود، به دستورات عقل گردن نهاده و در برابر
 اشارات او سر تسلیم فرود آورده است.»^(۱۳)

همانگونه که می‌بینیم، هم حکماء مشاء و هم
 غزالی بر تبعیت عمل از معرفت صحه گذارده‌اند لیکن
 در اقوال هیچکدام از آنها بر ضروری بودن رابطه معرفت
 و عمل - چنانکه از اقوال مولانا و بویژه تشبیه معرفت و
 عمل به آفتاب و سایه بر می‌آید - تأکیدی نرفته است.
 مولانا گویا نیازی به تقسیم بندیها و واسطه سازیها
 نمی‌دیده و این امر نه فقط بدلیل بی‌اعتنائی او به
 طبقه‌بندی‌ها و تبیین‌های دقیق مرسوم نزد حکما و
 متکلمان، بلکه به این دلیل نیز بوده است که وی رابطه
 بین معرفت و عمل را مستقیم‌تر از آن می‌دانسته که
 بدین تقسیم بندیها و واسطه سازیها حاجتی داشته
 باشد.

اینکه مولانا عمل را سایه معرفت می‌دانسته
 نشان‌دهنده آن است که برای عمل موجودیتی مستقل
 قائل نبوده است.

تشابهی که این تمثیل با تمثیل آفتاب و کنگره و
 سایه در دفتر اول مثنوی (۹۳/۱ - ۶۹۰) وجود دارد، خود
 گواه آن است که مولانا برای معرفت و عمل نیز قائل به
 نوعی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت بوده است که
 کثرتشان بیشتر مرتبط با منظر مشاهده‌گر است تا
 تفاوتی جوهری بین خود آنها. گویی عمل و معرفت یک
 وجودند که وقتی با دیدی جزئی نگر و محو در کثرت‌ها
 بدانان نظاره شود، دو چیز بنظر می‌رسند ولی در واقع
 یک چیز بیشتر نیستند. اگر اندیشه منعم بودن در روح
 بنده نقش بندد، بنده شاکر می‌شود (اندیشه منعم بودن
 = شاکر بودن)، اندیشه مهلت، بنده را صابر، اندیشه
 مرحوم بودن بنده را بالان و اندیشه مغضوب بودن او را
 نالان می‌کند و بدینسان اندیشه‌ها و خیالات گونه‌گون
 دواعی افعال مختلف می‌گردند:
 صورت نعمت بود، شاکر شود

صورت مهلت بود، صابر شود
 صورت رحمی بود، بالان شود
 صورت زخمی بود، نالان شود
 (۲۲/۶ - ۳۷۲۱)

این زحد و اندازه‌ها باشد بیرون
 داعی فعل از خیال گونه‌گون
 (۳۷۲۶/۶)

اینکه مولانا بین معرفت و عمل نه تنها شکاف
 بلکه مرز مشخصی نیز نمی‌دیده البته بدان سبب بوده
 که او از معرفت معنای خاصی مراد می‌کرده است. مولانا
 معرفت را بسان انبانی از گزاره‌ها که شخص صادق‌شان
 می‌پندارد، نمی‌دانسته و به تبع آن اندیشه‌ورزی را نیز
 یافتن برهان و گواهی برای اثبات صدق آن گزاره‌ها
 نمی‌یافته است. مطلوب بودن معرفت نزد مولانا بیش از
 آنکه در گرو صحت و سقم گزاره‌های معرفتی باشد.
 بسته به مشارکت و درگیری شخص صاحب معرفت با
 موضوع معرفت و درهم پیچیدن و عجین شدن معرفت
 با روح آدمی است و این همان است که از آن به اتحاد
 علم و عالم و معلوم تعبیر شده است. به اعتقاد مولانا
 برای نیل به چنین اتحادی هم صاحب معرفت و هم
 موضوع معرفت باید ویژگیهایی داشته باشند.

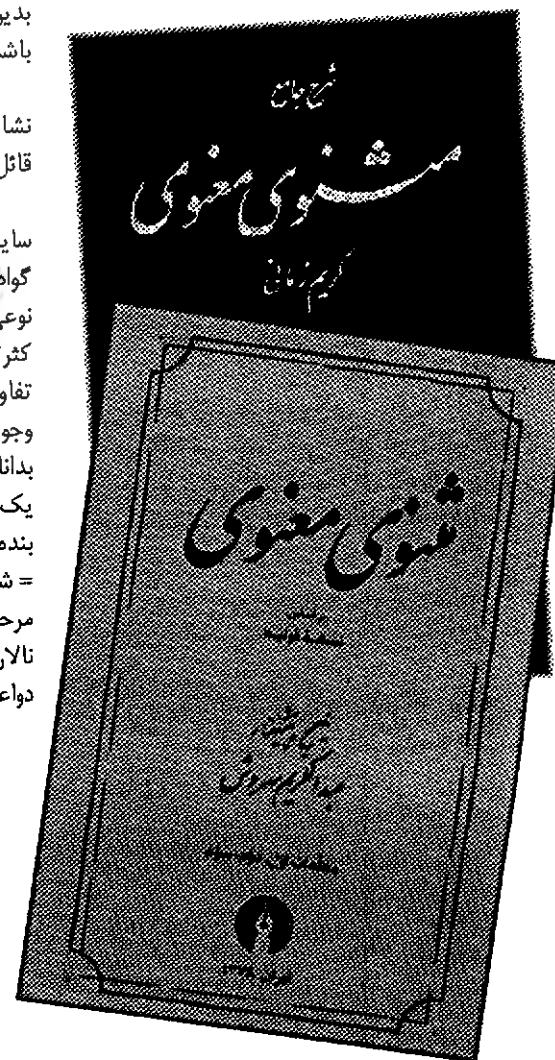
برای تحقق اتحاد عالم و علم، عالم بیش از هر چیز
 بایستی طالب بوده باشد. طلب عطشناک آدمی، معرفت
 را چون آبی به سوی او فرا می‌کشد:

گر چه حکمت را به تکرار آوری
 چون تو ناهلی شود از تو بری
 ور چه بنویسی، نشانش می‌کنی
 ور چه می‌لافی، بیانش می‌کنی
 او ز تو رو در کشد ای پرستیز
 بندها را بگسلد و ز تو گریز

وَر نخوانی و ببیند سوز تو
 علم باشد مرغ دست آموز تو
 (۲۲/۲ - ۳۱۹)

معرفت حقیقی هم به عقیده مولانا آنست که عقده
 جان آدمی را بگشاید و هرچه جز این است، عقده‌ایست
 بر کیسه تهی. معرفت حد خود را دانستن است، نه حد
 اعیان و اعراض را. تنها آنچه آدمی را به جوهر و قیمت
 خود واقف سازد، شایسته اطلاق نام معرفت است:

عقده را بگشاده گیر ای منتهی
 عقده‌ای سخت است بر کیسه تهی
 در گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر
 عقده چند دگر بگشاده گیر
 عقده‌ای کان بر گلوئی ماست سخت
 که بدانی که خسی یا نیکبخت
 (۶۲/۵ - ۵۶۰)



آن اصول دین بدانستی تونیک

بنگراندر اصل خود گرهست نیک

از اصولیت اصول خویش به

که بدانی اصل خود ای مردمه
(۶/۳ - ۲۶۵۵)

جان جمله علم‌ها این است این

که بدانی من کیم در یوم دین

(۲۶۵۴/۳)

برای فرد فرد آدمیان معرفتی متناظر با جان آنان قابل تحقق است. هر فرد آدمی شایسته است با سوز و طلب در پی آن معرفت متناظر با جان خود باشد که توان گشودن عقده جاننش را دارد. و البته آنکه از نواخته شدن سیلی بر قفا گاه خود احساس درد می‌کند، حتی اگر هم در اثر تفحص پی برد که صدای «طراق» از دست سیلی نواز برخاسته یا از قفا گاه او، باز هم به معرفتی نائل نگشته است. (۱۴)

این سوز و طلب همان است که قبلاً تحت عنوان «نیازهای بشری» از آن یاد کردیم و آوردیم که مولانا تا حدودی بر تاثیر آن روی معرفت تأکید دارد، لیکن تفاوت رأی مولانا با آراء جاحظ و ثمامه در آن است که مولانا نیازهای بشری را محدود به نیازهای مادی او نمی‌داند و بلکه اساساً برای نیازهای مادی اصلاتی قائل نیست. شرایطی که برای شخص صاحب معرفت بر شمرده‌یم جدای از شرایط معرفت نیست و این دو لازم و ملزوم یکدیگرند.

آنکه دردی و سوزی و طلبی دارد بر اثر این درد و سوز برانگیخته خواهد شد و در پی معرفتی خواهد رفت که لامحاله معرفت واقعی است و از جنس جان او. معرفت واقعی، تنها برای سوز و طلب واقعی، واقعی است. در جهان بینی مولانا آب فرد عطشناک را همچنان طلب می‌کند که فرد عطشناک، آب را که الطیبات للطیبین. انسان بی‌سوز و درد نیز در پی معرفتی بی‌حال و حیات روان خواهد شد. این است که مولانا فلسفه و فلسفی هر دو را طعن سخت می‌زند، از نظر مولانا فلسفی فردیست بی‌سوز و درد و فلسفه معرفتی است بی‌حال و حیات که از تکاپوی فردی بی‌سوز و درد حاصل آمده. این دو هر چند به هم می‌رسند اما هرگز در هم نمی‌پیچند و بر فریبی یکدیگر نمی‌افزایند.

آنچه مولانا علم تحقیقی می‌نامد و آن را در تقابل با علم تقلیدی می‌نهد، علمی است که عالم بدان متحقق شده باشد، یعنی در وجود عالم تحقق پیدا کرده باشد. «تقلید و تحقیق در کلام مولوی معنائی غیر از معنای مصطلح آنها در روزگار ما میدهد. [در کلام مولوی] محقق بودن یعنی متحقق بودن، یعنی مقامی از مقامات را در خود محقق کردن و به واقعیت رساندن و مقلد بودن [در کلام مولوی] یعنی فقط سخنی از آن

مقامات گفتن و از دور دستی بر آتش داشتن... علم تقلیدی عاریتی است، وبال جان ماست [ما آن را] مثل زیوری به خود بسته‌ایم، اما کاملاً قابل جدا شدن است و به حقیقت جان ما مزین به آن زینت نیست، بلکه زینت در جای خود [قرار دارد] و جان ما هم در جای خود. [ما] خطی از زینت نبرده تنها لاف آن را می‌زنیم... علم تحقیقی با جان است. یعنی آمیخته با جان است، خودش روح و جان دارد... علم تقلیدی می‌آید و می‌رود، بر دل می‌نشیند و فراموش می‌شود و تأثیری هم بر شخصیت فرد نمی‌گذارد» (۱۵)

علم تقلیدی وبال جان ماست

عاریه است و ما نشسته‌کان ماست

(۲۳۳۹/۲)

در هر حال مولانا علم تقلیدی را که از آن به علم گفتاری نیز تعبیر می‌کند فاقد جان می‌انگارد و زفتی و فریبی آن را وابسته به وجود خریداران می‌شمارد:

علم گفتاری که آن بی‌جان بود

عاشق روی خریداران بود

گرچه باشد وقت بحث علم، زفت

چون خریدارش نباشد، مرد و رفت

(۹/۲ - ۲۴۳۸)

علم تقلیدی بود بهر فروخت

چون بیاید مشتری، خوش برفروخت

(۳۲۷۰ / ۲)

مولانا عمل برخاسته از علم تقلیدی را نیز به جهت آنکه با جان آدمی اختلاط و امتزاجی ندارد و جزو جوهر آدمی نیست، عَرَضی می‌شمارد و در فرایز از دفتر دوم با اشاره به آیه شریفه: «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها» (انعام - ۱۶) می‌گوید انجام دادن عمل کافی نیست، بلکه شرط بردن این عمل به حضور حضرت حق تعالی است. بدین منظور عمل که عرض است باید جزو جوهر جان آدمی گردد، اگر اعمال ممزوج با جوهر جان آدمی نگشتند، اعراض باقی می‌مانند و بنابراین عده لایبقی زمانین نمیتوان آنها را انتقال داد و به سوی حق تعالی برد:

شرط «من جا بالحسن» نه کردن است

این حسن را سوی حضرت بردن است

جوهری داری ز انسان؟ یا خری؟

این عرض‌ها که فناشد، چون بری

این عرض‌های نماز و روزه را

چون که لایبقی زمانین، انتفی

(۷/۲ - ۹۴۵)

مولانا معرفتی را که منشا عمل نباشد، نه تنها مذموم بلکه معدوم می‌داند چرا که چنین معرفتی اصولاً جزو جان آدمی نیست. اگر معرفتی ممزوج با جان آدمی بوده باشد، لامحاله در فعل او انعکاسی خواهد یافت.

انعکاس جان در معرفت و انعکاس معرفت در عمل امری بالضروره است و لذا عمل آدمی اگر بهره‌ای از حقیقت نبرده باشد لاجرم اشارت به معرفتی می‌کند که از حقیقت تهی است و به جانی که از وجود، نشأت فرودین آن را تجربه می‌کند.

علم بی عمل نزد مولانا از مصادیق «نیست هست نما» است و عمل بی علم هم همینطور. همانگونه که می‌دانیم از عالم حس و شهادت در مثنوی تعبیر به «نیست هست نما» و از عالم غیب تعبیر به «هست نیست نما» می‌شود. این مفاهیم که در لسان حکمای مسلمان به «لیس کایس» و «ایس کایس» اصطلاح شده‌اند، ظاهراً در آثار افلاطون نیز مجال ظهور یافته‌اند. (۱۶) «نیست هست نما» وجودی یا عالمی است که فی الواقع موجود نیست اما موجود می‌نماید:

نک جهان نیست شکل هست ذات

وان جهان هست شکل بی ثبات

(۷۹۸/۱)

در مثنوی نه تنها اعمال انسان بل صفات و خصایص او نیز اعم از ذائل و حمائد ما حاصل معرفت او شمرده شده‌اند. در موضعی از مثنوی بخل و جود حاصل ندیدن یا دیدن اعواض دانسته شده‌اند:

بر لب جو بخل آب آن را بود

کو زوجی آب نایبنا بود

(۸۹۵ / ۲)

جود جمله از عوضها دیدن است

پس عوض دیدن ضد ترسیدن است

بخل، نادیدن بود اعراض را

شاد دارد دید کُر، خواض را

(۹۲۴ - ۸۹۸)

و آنگاه نتیجه می‌گیرد که سخا (و بخل) نه ما حاصل کار دست که محصول دید چشم‌اند و لذا تنها آنکس می‌رهد که دیده‌ای بینا داشته باشد:

پس سخا از چشم آمد نه زدست

دید دارد کار، جز بینانرست

(۹۰۱/۲)

«سقراط می‌گوید: هیچ کس از روی علم و عمد مرتکب گناه نمی‌شود» (۱۷) و نیز افلاطون در رساله منواز قول سقراط می‌گوید: «کسانیکه از نهاد زشتی و شر واقف نیستند، اشتیاقی بدان ندارند اما به آنچه که تصور می‌کنند نیکوست، آرزومندند، اگر چه همانها در واقع شر است، و اگر آنان بخطا بدیها را نیکی می‌پندارند، در واقع آرزومند نیکی‌اند» (۱۸) مولانا نیز در این باب می‌گوید:

تو به جد کاری که بگرفتی بدست

عیش این دم بر تو پوشیده شده است

و آن دگر کاری که هستی زان نفور



زان بود که عیش آمد در ظهور
 همچنین هر فکر که گرمی در آن
 عیب آن فکرت شده است از تو نهان
 (۳/۴ - ۱۳۳۱)

علاوه بر عمل، مولانا سخن را نیز زائیده معرفت و اندیشه می‌داند. هنگام که بحر اندیشه بهم بر می‌آید، سخن و آواز بصورت امواجی بر سطح آن ظاهر می‌شوند. ناطقه چیزی جز موج بحر اندیشه نیست. ناطقه از جنس اندیشه است و فقط برای تعلیم است که با حرف و گفت و صوت ارتباط پیدا کرده:

صورت از معنی، چو شیر از بیشه دان
 یا چو آواز و سخن زانندیشه دان
 این سخن و آواز از اندیشه خاست
 تو ندانی بحر اندیشه کجاست
 (۴۰/۱ - ۱۱۳۹)

چون زدانش موج اندیشه بناخت
 از سخن و آواز او صورت بساخت
 (۱۱۴۲/۱)

ناطقه سوی دهان تعلیم راست
 ورنه خود آن نطق را جوئی جداست
 می‌رود بی بانگ و بی تکرارها

تحتها الانهار تا گلزارها
 (۶/۱ - ۳۰۹۵)

پیدااست که چنین سخنی که از اندیشه زاده و خاسته است و فی‌الواقع صورت اندیشه بی صورت است، نمی‌تواند با عمل مقرون نباشد. لذا مولانا گفتار بی کردار را نیز در زمره «نیستان هست نما» محسوب می‌دارد. چنین سخنی که صورت اندیشه بی صورت است. البته پس از ادا شدن باز به ماوای اصلی خود - اندیشه بی صورت - باز می‌گردد. اندیشه بی صورت نیز که خود «تیری است از هو در هوا» در هوا نمی‌پاید و نزد خدا می‌رود تا دوباره و این بار فربه‌تر و از نفخه حق متمتع‌تر در دریای اندیشه و از آنجا در جویبار سخن فرو ریزد:

از سخن صورت‌بزاد و باز مرد
 موج، خود را باز اندر بحر برد
 صورت از بی صورتی آمد برون
 باز شد، که انالیه راجعون
 (۴/۱ - ۱۱۴۳)

فکر ماتیری است از هو در هوا
 در هواکی پاید، آید تا خدا
 (۱۱۴۶/۱)



اینگونه سخن به جهت بر خورداری از نفخه حق و بدان سبب که واقعاً «هست» و حیات دارد، پاینده نیز می‌باشد. آنچه در کل هستی جایگاهی دارد و در قاموس حیات معنادار است، البته فنا نمی‌شود:

خوش بود پیغام‌های کردگار
 کو زسر تا پای باشد پایدار
 خطبه شاهان بگردد و آن کیا
 جز کیا و خطبه‌های انبیاء
 (۶/۱ - ۱۱۰۵)

کوتاه سخن و نتیجه‌گیری
 رابطه معرفت و عمل در مثنوی رابطه‌ای دو سویه است و این دو در تعامل و ترابط با یکدیگر جان آدمی را فریبهی یا رنجوری می‌بخشند. مولانا از یکسو دواعی نفسانی را - که تمامی حرکات آدمی انگیزش آنهاست که برانگیخته شده و به عمل منتهی می‌گردند - در معرفت آدمی مدخلیت داده از سوی دیگر حرکات و اعمال آدمی را صورت و سایه معرفت او شمرده است.

هر چند از کلام مولانا این بر می‌آید که او عمل را عرض و اندیشه را جوهر دانسته، لیکن این امر مانع آن نیست که عمل و معرفت را دارای تأثیری متقابل روی یکدیگر بدانند چرا که در مورد عرض و جوهر نیز مولانا قائل به چنین تأثیر و تأثری هست:

این عرض با جوهر، آن بیضه است و طبر
 این از آن از این زاید به سیر
 (۹۸۳/۲)

همچنین قول مولانا را مبنی بر تأثیر دواعی نفسانی و اراده حیات روی معرفت نمیتوان حمل بر این کرد که او تیز چون مارکس و شوپنهاور معتقد بوده که معیشت آدمی و کشش کور و تاریک او به سوی حیات معرفت او را عینیت می‌بخشند. و از این امر هیچ راه گریزی نیست. همچنانکه شرح آن گذشت، مولانا اولاً دواعی نفسانی و نیازهای حیاتی را صرفاً نیازهای مادی نمی‌انگاشته و ثانیاً معتقد بوده که آدمی با تقریب اغراض خود به غرض خداوند می‌تواند معرفت خود را به حقیقت نزدیک‌تر سازد.

مولانا در مثنوی با تمسک به آیه شریفه «الیه یصعد الكلم الطیب و العمل الصالح یرفعه» (فاطر - ۱۰) ابیاتی آورده که شاید بیانگر اجمال عقیده او در باب رابطه معرفت و عمل بوده باشند:

تَالِیْهِ یُصْعَدُ اَطِیَابُ الْكَلِمِ
 صَاعِدًا مِّنَّا اِلٰی حَيْثُ عَلِمَ
 تَرْتَقٰی اِنْفَاْسُنَا بِالْمُنْتَقٰی
 مَتْخَفًا مِّنَّا اِلٰی دَارِ الْبِقَا
 ثُمَّ تَاْتِنَا مَكَاْفَاةُ الْمَقَالِ
 ضِعْفٌ ذَاكَ رَحْمَةً مِّنْ ذٰی الْجَلَالِ
 ثُمَّ یَلْجِنَا اِلٰی اِمْتَالِهَا
 هَلْكَذٰی تَعْرُجُ وَ تَنْزِلُ دَایِمَا

ذَا فَلَا زَلَّتْ عَلَیْهِ قَایِمَا
 (۹/۱ - ۸۸۵)

یعنی: کلمات طیب از زبان ما در حال بالا رفتن است به آنجا که خدا می‌داند (عمل صالح آنها را بالا می‌برد) نفس‌هامان در این واژه‌های گزیده بالا می‌رود،

همچون تحفه‌هایی از ما به سرای جاودان. آن‌گاه در پاسخ این سخنان، از جانب خداوند ذوالجلال دو چندان رحمت به ما فرستاده می‌شود. آن‌گاه پروردگار ما را به گفتن سخنانی از آنگونه و امیدارد تا بنده از آنجائی که رسیده است به جائی برتر برسد. بدین سان همواره سخن ما به بالا می‌رود و رحمت حق فرود می‌آید و تو پیوسته برای ستایش حق و بهره‌مندی از رحمت او آماده‌ای.»

آیه کریمه و آیات مولانا هر چند به سخن و عمل اشاره دارند، لیکن - همچنانکه غزالی نیز در تفسیر آیه بدین راه رفته - میتوان محتوای آنها را بر رابطه معرفت و عمل نیز حمل کرد: عمل نیک از معرفت نیکو برخاسته و بالا می‌رود. آنگاه در پاسخ، معرفتی نیکوتر از جانب حق تعالی به سوی بنده نازل می‌شود و از این معرفت نیکوتر عملی نیکوتر برخاسته و بالا می‌رود الی غیر النهایه. غزالی در کتاب معارج القدس فی مدارج معرفة النفس با استناد به همین آیه شریفه بالا بردن عمل صالح را تبدیل شدن عمل به معرفت و تحول فعل به نظر تفسیر کرده است.^(۱۹)

یادداشتها

- (۱) شماره ابیاتی از مثنوی که در متن آورده شده، منطبق با نسخه تصحیحی آقای دکتر سروش می‌باشد.
- (۲) این بیت در نسخه دکتر سروش نیست و از نسخه دکتر استعلامی آورده شده.
- (۳) مسفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز - شیخ محمدلاهیجی - انتشارات محمودی - صفحه ۷۳۸.
- (۴) فیه مافیه - تصحیح بدیع الزمان فروزانفر - انتشارات امیرکبیر - صفحه ۱۰.
- (۵) مقاله «ذهنیت مشوش، هویت مشوش» از دکتر عبدالکریم سروش، مندرج در شماره ۳۰ نشریه کیان.
- (۶) مثنوی معنوی، تصحیح دکتر سروش، انتشارات انقلاب اسلامی، جلد اول، صفحه ۱۰۸.
- (۷) توضیح الملل (ترجمه کتاب الملل و النحل شهرستانی)، مصطفی خالقداد هاشمی، انتشارات اقبال، صفحه ۱۰۰، جلد اول.
- (۸) و (۹) ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، نشر طرح‌نو، جلد اول، صفحه ۷۵.
- (۱۰) توضیح الملل، جلد اول، صفحه ۱۰۱.
- (۱۱) رجوع کنید به تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حناالفاخوری و خلیل البحر، ترجمه عبدالمحمدآیتی، انتشارات انقلاب اسلامی، صفحه ۴۸۱.
- (۱۲) تفرج صنع، عبدالکریم سروش، انتشارات صراط، صفحه ۳۴۸.
- (۱۳) منطق و معرفت در نظر غزالی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات امیرکبیر، صفحه ۲۰۵.
- (۱۴) رک به مثنوی، معنوی، تصحیح دکتر سروش، انتشارات انقلاب اسلامی، جلد اول، صفحه ۳۹۳.
- (۱۵) سلسله درسهای تفسیر مثنوی، دکتر عبدالکریم سروش، تفسیر دوم بتاريخ ۶۸/۸/۲۸.
- (۱۶) رجوع کنید به کتاب سرنی، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، انتشارات علمی، جلد اول، صفحات ۵۶۰ و ۴۶۲.
- (۱۷) تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، نجف دریابندری، کتاب پرواز، صفحه ۱۵۰.
- (۱۸) تحقیق اوانس اوانسیان درباره تفسیر نیکلسون بر مثنوی، نشرنی، صفحه ۳۹۲.
- (۱۹) منطق و معرفت در نظر غزالی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات امیرکبیر، صفحه ۲۰۱.