

نقش عقل در حوزه معرفتی و تکامل انسان

(از دیدگاه مولوی در مثنوی معنوی با توجه به دیدگاه علامه جعفری)*

سید محمود موسوی** و سید احمد حسینی***

چکیده

واکاوی عقل در حوزه معرفتی به گونه عام و از دیدگاه مولانا و علامه جعفری به طور خاص از آن جهت اهمیت دارد که عقل، وسیله هدایت و پیامبر درونی انسان بوده، انسان را به حق تعالی مؤمن می‌سازد و به معبود خویش نزدیک می‌نماید؛ ولی عقل، به تنهایی قادر به ارائه برنامه کامل هدایتی برای بشر نیست و در این مهم نیاز به هدایت و راهنمایی انبیا دارد تا به تکامل برسد. انسان آن زمان که با نیروی عقل و بینش، راه تکامل را طی کرد و نجات یافت، به زیبایی‌ها می‌رسد و از زیبایی مطلق لذت می‌برد و هر چه زیبایی می‌بیند، از خدای حکیم می‌داند و دل‌بستگی به غیر خدا را شرک می‌داند. در این میان، مولانا و علامه جعفری نیز معتقدند عقل با راهنمایی پیامبران الهی، به معرفت صحیح و شناخت می‌رسد، آنگاه ایمان آورده، به زیبایی‌ها می‌رسد و هر زیبایی را مظهر جمال خدا و به حقیقت عین جمال خدا می‌داند. حمد و ثنا از چنین زیبایی، تحمید خداوند است؛ چون اوست که زیبایی خود را در عالم به تجلی گذاشته است.

واژگان کلیدی: مولوی، علامه جعفری، مثنوی معنوی، عقل، معرفت، انسان، تکامل.

تاریخ تأیید: ۹۱/۲/۲۰

* تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۲۰

** استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم.

*** دانش‌پژوه سطح ۴ فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی امام خمینی (ع)، قم.

مقدمه

واکاوی عقل در حوزه معرفتی بی‌تردید در جهان کنونی مهم‌ترین نقش را در فهم بشری دارد؛ زیرا مهم‌ترین نقش عقل در حوزه معرفتی خودشناسی انسان می‌باشد و خودشناسی، کلید رمز غیرشناسی است. غیرشناسی، بیان‌گر کمال جویی انسان است که انسان برین برای آیندگان نیز جوی‌بار حکمت و معرفت ایجاد نماید.

به همین جهت آنچه که در این نگاشته بررسی می‌گردد تبیین جایگاه عقل در حوزه معرفتی و تکامل انسان از دیدگاه مولانا در مثنوی معنوی آثار علامه و علامه جعفری است. در این تحقیق تا حد امکان تلاش شده است از مثنوی معنوی و منابع مرتبط با آن نظر اصلی مولانا و علامه جعفری را در حوزه معرفتی تبیین شود. حال پرسش آن است که جایگاه عقل در حوزه معرفتی و تکامل انسان از دیدگاه مولانا و علامه جعفری به عنوان یک عارف و مولوی شناس چیست؟ و از چه رو اهمیت دارد؟

۱. عقل؛ پیامبر درونی

خداوند با زبان دو حجت خود با انسان سخن گفته است. یکی زبان عقل (پیامبر درونی) و دیگری زبان وحی از طریق انبیا (پیامبر برونی انسان) این دو حجت خدا را به انسان می‌نمایانند و ربوبیت او را بیان می‌کنند و این دو از هیچ انسانی دریغ نشده است. با وجود این دو حجت، دیگر انسان نمی‌تواند ادعای نسیان و غفلت کند؛ لذا حجت باطنی (عقل) و ظاهری (انبیا) هرچند تقدم زمانی بر انسان و اعمال ارادی او ندارد، ولی بر مکلف شدن انسان حداقل تقدم رتبی دارد یعنی ابتدا حجت بر انسان تمام می‌شود، سپس مکلف به تکالیف الهی می‌گردد. بنابراین می‌توان گفت که خداوند در روز قیامت همانگونه که در تخطی از مدلول نقل و دستور و حیانی، بشر را مؤاخذه می‌کند به خاطر تخطی از احکام قطعی عقل نیز انسان را عقاب می‌نماید. یعنی حکم عقل همانند حکم شرع، حق و حجت است. عقل چون نقل، طریق الهام الهی است و انسان را از این دو طریق به بیان مولانا هدایت می‌کند:

گفت من عقلم و رسول ذوالجلال حجة‌الله‌ام امان از هر ضلال

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۶۵۱)

مضمون این بیت در روایات از امام صادق علیه السلام وارد شده است: «حِجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيِّ وَ الْحِجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَ بَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ؛ حِجَّتْ خِدَاوَنْد بَرِ مَرْدَمِ، پِیَامِبَرِ اسْتِ وَ حِجَّتْ بَیْنِ مَرْدَمِ وَ خِدَاوَنْدِ عَقْلِ اسْتِ» (فلسفی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۱۳). امام موسی کاظم علیه السلام می‌فرماید: یا هشام انَّ لََّهٗ عَلَی النَّاسِ حِجَّتَیْنِ حِجَّةَ ظَاهِرَةً وَ حِجَّةَ بَاطِنَةً فَامَّا الظَّاهِرَةُ فَالرَّسُلُ وَ الْأَنْبِیَاءُ وَ الْاِئِمَّةُ وَ اَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ؛ ای هشام خداوند در بین مردم دو حجت قرار داد، حجت آشکار و باطن، حجت آشکار پیامبران و امامان (معصوم علیهم السلام) و حجت باطن عقل‌های انسان‌هاست (همان، ص ۳۶۴).

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «العقل رسول الحق» (همان، ص ۳۶۵). علی علیه السلام در این حدیث کلمه «رسول» را درباره خرد بکار برده و فرموده است: «عقل، رسول حضرت حق است». ابن‌سکیت از امام هادی علیه السلام درباره معجزات موسی و عیسی و رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم سؤال‌های کرد و از جمله از امام سؤال کرد: «فما الحجة علی الخلق الیوم» فقال علیه السلام العقل (همان). امروز حجت قاطع و دلیل قوی بر نبوت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم چیست؟ «حضرت فرمود عقل»؛ یعنی خداوند انسان را به وسیله پیامبران مسوول قرار می‌دهد. اما مدار قدرت بندگان به میزان مسوولیت و درک آن به وسیله عقل است. چون عقل پیامبری است که انسان را به تکلیف بندگی‌اش مکلف می‌سازد و راه راست را برای انسان نمایان می‌کند به همین جهت مولانا این‌گونه بیان می‌کند: گر تو را عقل است، کردم لطف‌ها ور خری، آورده‌ام خر را عصا (مولوی، ۱۳۸۵، ص ۶۷۲).

حضرت موسی علیه السلام به فرعون می‌گوید: «اگر عقل و شعور داری من لطف‌های بسیاری در حق تو کرده‌ام و اگر خری برای تو چوب دستی آورده‌ام» (زمانی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۷۸۸). این پیام روشن عقل است که اگر در راهی بندگی‌ات راه نیمایی از آخور دنیا با خواری و زاری بیرون خواهی شد. چنان‌که حضرت موسی علیه السلام فرعون را با چوب دستی‌اش از میدان نبرد برون کرد. به بیان مولانا، اگر لطف خداوند «نیل»^۱ را خردمند می‌نماید که حق را از باطل جدا کند، انسانی که به پیام خرد پشت کند او را مثل قایق‌های خرد می‌نماید تا به حدی که برادرش را به قتل رساند؛ آنگاه جمادات با مرتبه‌ای از درک خود نسبت به انسان به قول مولانا برتری می‌یابد. طاعت سنگ و عصا ظاهر شود / وز جماداتِ دگر مُخبر شود

۱. نیل دریایی است که به فرمان خداوند شکافته شد تا حضرت موسی همراه قوم خود از آن عبور کند و فرعونیان را غرق نمود.

که ز یزدان آگهیم و طایعیم ما همه نی اتفافی ضایعیم

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۶۷۲)

همچو آب نیل، دانی وقت غرق کاو میان هر دو امت کرد فرق
چون زمین دانیش، دانا وقت خَسف در حق قارون که قهرش کرد و NSF
چون قمر که امر بشنید و شتافت پس دو نیمه گشت بر چرخ و شکافت

(همان، ص ۶۷۳)

به اعتقاد مولانا «اطاعت سنگ و عصا از آشکارشدن اطاعت و خدمت سایر جمادات خبر می‌دهد» (زمانی، ۱۳۸۲، ص ۷۴۹) که جمادات از حضرت حق آگاه هست و از او اطاعت می‌کند که هیچ کدام بر حسب تصادف پدید نیامده و بیهوده و عبث آفریده نشده است؛ چنان که خداوند در قرآن می‌فرماید: «آیا گمان کردید شما را بی‌هوده آفریده‌ایم و بسوی ما باز نمی‌گردید!» (مؤمنون: ۱۱۵). با این بیان به نظر می‌رسد مولانا جمادات را دارای مرتبه‌ای از فهم و شعور می‌داند که می‌گوید:

آب نیل چگونه فرعونیان و موسویان را از هم بخوبی تمیز داد و زمین چگونه قارون را شناخت و به کام خود فرو بُرد و متلاشی کرد؛ و ماه چه‌گونه امر خدا را شنید و با شتاب بر فراز آسمان رفته شکافت و دوپاره گشت.^۲

به بیان مولانا، جمادات به اراده خداوند دارای شعور و فهم است که پیام الهی را دریافت می‌نماید و موجب می‌شود که حق را از باطل جدا کند؛ اما انسان از خود راضی پیام انبیای الهی و خرد را نادیده می‌گیرد، یا همانند فرعون طغیان کرده غرق دریا می‌شود یا مثل مشرکان عرب، پیامبر الهی را ساحر می‌خوانند و به گمراهی‌شان ادامه می‌دهند یا همانند قارون، به عذاب الهی گرفتار می‌گردد.

به بیان علامه جعفری:

«عقل انسانی اقیانوس بیکرانی است که نهایتی بر آن دیده نمی‌شود؛ برای این بحر ملاح لازم است که بی‌تواند در این اقیانوس فرو رود تا به [معرفت] نایل گردد» (جعفری، الف، ۱۳۸۴،

۱. خداوند با این بیان عبث بودن خلقت را نفی می‌کند: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ».
۲. مولانا در این بیت به معجزه پیامبر اسلام ﷺ در شق القمر شدن ماه که در قرآن آمده است اشاره دارد: «أَقْرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ» (قمر: ۱).

ص ۱۱۵). معرفت عقلی آنگاه حاصل می‌شود که عقل به وسیله پیامبران الهی راهنمای گردد؛ مثلاً بازگشت همه به سوی خداست موضوعی است که با صدها اصطلاح علمی و فلسفی قابل درک نیست؛ ولی با انشای خداوند توسط پیامبرش در قرآن با ساده‌ترین بیان برای همه قابل فهم است که اگر «دیدار خدا را می‌خواهید عمل صالح به جا بیاورید که بازگشت همه به سوی اوست» (همان، ص ۴۶-۴۷).

به نظر علامه جعفری، در این حال انسان هم خالق خویش را می‌شناسد و هم مخلوق او را؛ اما این بدین معنا نیست که بشر همه چیز را به وسیله عقل درک کند و یا همه چیز را به حکم عقل تعقیب و جستجو نماید، بلکه آنچه عقل و کاوشهای معرفتی در دسترس بشر قرار می‌دهد قسمتی از یافته‌های عقل است که تحت راهنمایی فکر و اندیشه فعالیت می‌نماید؛ ولی فعالیت جمادات به حکم غریزه است نه راهنمایی فکر و اندیشه.

۲. نقش عقل در شکوفایی روح

مسئله روح یکی از مسائل مهم فلسفی است که افکار و نگاه فلاسفه را به خود متوجه کرده است. روح هم به لحاظ ماهوی و هم وجودی مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است. روح مجرد یا نفس ناطقه که به تعبیر حکما از مجردات عالم امر و مرتبه ربوبی است برای بشر ناشناخته است. گرچه حکمای الهی در اثبات روح و بیان تجرد آن، دلایلی چند اقامه کرده‌اند. اما حقیقت روح، رازی است پنهان و سر به مهر. کتاب‌های آسمانی نیز در این خصوص ساکت‌اند؛ ولی قرآن روح را از عالم امر الهی می‌داند و دانش بشر را در این باب ناچیز و نارسا می‌شمرد^۱ (اسراء: ۸۵). چون حقیقت روح را پنهان و ناشناخته می‌داند که مولانا جهت ناشناخته‌بودن روح این‌گونه آغاز سخن می‌کند:

در زمین، حق را و در چرخ سمی نیست پنهان‌تر ز روح آدمی
باز کرد از رطب و یابس، حق نورد روح را من امرِ ربّی مهر کرد

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۰۵)

«خداوند در زمین و آسمان بلند چیزی پوشیده‌تر از روح انسان ندارد؛ فهم و عقل بشری در شناخت روح به جایی نرسیده است. به بیان جلال‌الدین بلخی خداوند یا حضرت ختم مرتبت پیچ و

۱. «وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا».

تاب هر پدیده را باز کرد الا، روح را که همچنان به صورت راز سر به مهر نگه داشته است» (زمانی، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۷۵۲).

خود نتوانم ور بگویم وصف جان زلزله افتد در این کون مکان (همان، ص ۷۱۴).
 مولانا در وصف روح چه نغز می گوید: «من قادر نیستم جان را وصف کنم و اگر چیزی در وصف او بگویم در سراسر این جهان هستی زلزله رخ خواهد داد؛ یعنی من عاجزم از بیان روحی الهی، اگر شرح آن کنم کسی تاب استماع آن را ندارد» (زمانی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۰۵).
 اصطلاح روح الهی را ملاصدرا در تفسیر سوره واقعه بکار برده و می گوید در دل انسان قوتی است که نور الهی نامند «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ» (زمر: ۲۲) و گاه آن را روح الهی نامند: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُّوحِ آ» (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۷ / حجر: ۱۵۷) که مولانا رابطه جسم و روح را این گونه تعبیر می کند:

مورِ اَسْوَدِ بر سر لیدِ سیاه^۳ مور، پنهان، دانه پیدا، پیش راه
 عقل گوید چشم را نیکو نگر دانه هر گز کی رود بی دانه بر

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳۸)

مولانا در این دو بیت روح را به مور سیاه که بر روی گلیم سیاه راه می پیماید و جسم را به دانه ای که در دهان مور سیاه قرار گرفته است تشبیه می نماید با این تشبیه می خواهد پنهانی بودن روح و نیاز او را به عقل و آشکار بودن جسم را بیان کند (زمانی، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۷۷۵).
 مولانا می خواهد بگوید؛ حرکت جسم از روح است. نه تنها حرکت جسم از روح است بلکه تمام فعالیت جسم از روح است چشم جسمی این احوال را نمی بیند. اما آن عقل است که حرکت جسم را در نظر دارد تا همراه روح شود و مسیر حرکت را به او نشان دهد که کدام راه درست و کدام راه نادرست است.

آن هنگام است که شناخت و معرفت حق از باطل به وسیله عقل حاصل می گردد به تعبیر جلالدین آنگاه است که روح به وسیله معرفت عقل نور کسب نموده و به شکوفایی و زیبایی می رسد:

۱. «آیا کسی که خدا سینه اش را برای اسلام گشاده است و بر فراز مرکبی از نور الهی قرار گرفته (همچون کوردلان گمراه است.»
۲. «هنگامی که کار آن را به پایان رساندم و در او از روح خود (یک روح شایسته و بزرگ) دمیدم.»
۳. لید به معنای نمد است.

چون شدی زیبا، بدان زیبا رسی که رهند روح را از بی کسی

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۴۴)

«وقتی که زیبا شدی می توانی به معبود زیبا رسی چون اوست که روح انسان را از غریبی و بی کسی می رهند» (زمانی، ۱۳۸۲، ص ۸۹۰). پس انسان به مقدار تغییری که در روحش ایجاد می گردد به همان میزان به معرفت و درک معبود خویش نزدیک می شود نه بیش از آن؛ به عنوان مثال خداوند حضرت یوسف را زیبا آفرید. اما علاوه بر زیبایی فضیلت تعبیر خواب را بر او عنایت کرد. این فضیلت زمانی به حضرت یوسف داده شد که تغییری روحی در او به یاری عقلش ایجاد شد. در حالی که زیبایی یوسف او را به زندان کشید. اما فضیلت درک عقلش در یک تعبیر خواب او را به بالاترین مرتبه و مقام رسانید.

علامه جعفری می گوید:

مسلم است که «روح انسان فوق العاده اسرار آمیزتر از کرات آسمانی است» (جعفری، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۲۶۳) که شدت پوشیدگی روح، عقل انسانی را به توصیفات مختلف وادار می کند: یکی می گوید: «من زیاد اندیشده ام، روح جز جوهر مجرد چیز دیگری نیست» (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۳). دیگری می گوید: عقل من چنین حکم می کند که روح جسم لطیفی است در بدن و آن را اداره می کند (همان). سومی معتقد است روح چیزی جز تشکیلات مخصوص اعصاب نیست (همان). برخی می گویند: همه شما اشتباه می کنید: روح حقیقتی است که از عالم بالا آمده و با این تعقل ها و اندیشه های شما تفسیر نمی شود (همان). پنجمی می گوید: من به اندیشه و تعقل خود فشار آورده ام تا بدانم روح چیست؟ ولی چیزی جز این دست گیرم نشده است که روح عبارت است از همان «خود یا من که از ماده سر برون آورده و به ماده بر می گردد و محو می شود» (همان).

خلاصه علامه جعفری با این تعبیرات می خواهد نسبت بین عقل و روح را این گون بیان کند که کاوش های اندیشه و تعقل در این نظریات به پایان نمی رسد، لذا عقل می پرسد آیا اندیشه و تعقل مربوط به ذات روح است یا موجی از امواج آن، یا از کار گردانان روح است؟ آیا روح هم مانند حیات طالب ادامه خویش است و این ادامه از چه نوع است؟ عقل صدها مسئله را پیش می کشد که تا آن حقیقت پوشیده را دریابد، ولی عقل نمی تواند به چنین آگاهی برسد، چون در به وجود آوردن آن اندیشه ها و معارف که عقل درک می کند خود روح نقش اصلی را برای معرفت دارد که همه شناخت و معلومات عقل مانند تیر است که از کمان روح می جهد با این حال چگونه ممکن است که معرفت عقل برگردد و بر کمانش مسلط شود.

۳. رابطه عقل و نبوت

نبوت مقامی است که هرکس بدان نایل شود قادر است از اوامر و نواهی خداوند خبر دهد. نبی کسی است که خبر از فرمان خداوند می‌دهد احکام حلال و حرام او را به بشر ابلاغ می‌کند. مهم‌ترین وظیفه نبی هدایت بشر است که برترین معجزه پیامبران به حساب می‌آید. مولانا می‌گوید:

صد هزاران چشم دل بگشاده شد از دم تو غیب را آماده شد
و آن قوی‌تر زان همه کاین دائم است زندگی بخشی که سرمد قائم است
جان جمله معجزات اینست خود کو بیخشد مُرده را جانِ آبد

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۴۴۷)

بر اثر نفس گرم تو صد هزار چشم دل باز شد و برای مشاهده عالم غیب آماده گردید و از میان آن همه معجزه‌ها، قوی‌ترین معجزه آن است که با آن زندگی دایمی و ابدی می‌بخشی و آن معجزه همانا ایمان است. اهمیت و جان یک معجزه اینست که به مردگان زندگی جاویدانه بخشد. یعنی روح همه معجزه‌ها اینست که مرده دلان و پژمردگان روحی را نشاط و حیات بخشد (زمانی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۶۳۱). علامه جعفری می‌فرماید: «صد هزاران چشم دل را باز کردی که آن دل‌ها از دم الهی تو برای درک غیب آماده گشتند» (جعفری، الف، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۹۳).

به نظر علامه جعفری، خداوند انبیا را فرستاد تا به ما بفهماند که عقل خود را به اسارت نفس قرار ندهیم چون با وجودی که عقل فرمانروای قلمرو وجود انسان است. نمی‌تواند برنامه کامل هدایتی در اختیار بشر قرار دهد. گرچه می‌تواند خود را از سطح جزئیات اموری مادی عالم فراتر ببرد و نگاه کلی به آنها بیفکند و درباره اهداف زندگی خود و به کارگیری ابزارها و امکانات موجود بیندیشد. اما به رغم توانایی کل نگری، محدودیت‌های آن به گونه‌ای است که عدم کفایت آن را برای برنامه کامل هدایتی بشر نشان می‌دهد که نیاز به هدایت و راهنمایی انبیا دارد. به تعبیر مولانا بشر نمی‌تواند با تکیه بر عقل خود از وسوسه‌های دنیا برهد و به سعادت رسد مگر به کمک پیامبران.

ساحره دنیا قوی دانا زنی است خَلِّ سِحْر او به پای عامه نیست

۱. برای مطالعه بیشتر به جلد اول تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی علامه محمدتقی جعفری مراجعه شود.

ور گشادی عقدِ او را عقل‌ها انبیا را کی فرستادی خدا؟

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۶۸۹)

جادوگری دنیا در مَثَل مانند زنی بسیار داناست، گشودن گره سحر او کار هرکسی نیست یعنی هرکس نمی‌تواند سحرِ او را باطل کند و از دام او برهاند. اگر قرار بود عقل انسان به تنهایی گره سحر دنیا را بگشاید، چگونه ممکن بود که خداوند پیامبران را به سوی بشر بفرستد. پس گشودن گره‌های سحر دنیا به مدد وحی الهی بدست پیامبران میسر است نه با عقل بشری (برای مطالعه بیشتر، آنه، [بی‌تا] ص ۱۵۰ / زمانی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۸۹ / آنه، ۱۳۸۷، ص ۲۰۰-۲۲۳ / خلیفه، [بی‌تا]، ص ۹۵ به بعد).

به اعتقاد مولانا و علامه جعفری، عقل به تنهایی توان درک حقایق را ندارد تا انسان را به کمال سعادت برساند و واقعیت را برای او بنماید بلکه برای رسیدن به معرفت واقعی مباحثی در کنار وحی قرار بگیرد تا به معرفت دست یابد.

۴. رابطه عقل و وحی

وحی بر دو قسم است یا الهی است و یا طبیعی؛ وحی الهی، فعلی است که توسط آن، خداوند حقایق را برای انسان بیان می‌کند و برتر از قلمرو عقل انسان است. وحی طبیعی، عبارت است از شناخت حقایق الهی که از طریق الهام، انسان بدان دست می‌یابد (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۶۶۴ / جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۳-۳۷). اما وحی در زبان عرب و قرآن کریم کاربردهی گوناگونی دارد که در نگاه آغازین با یکدیگر متفاوت به نظر می‌آید؛ و لغت شناسان وجه مشترک این معانی را «پیام سریع و نهانی» دانسته‌اند (اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۵۸ / جوهری، ۱۳۹۹، ج ۶، ص ۲۵۱۹). اما کاربرد واژه وحی در قرآن عبارت است از: آفرینش و تدبیر امور جهان، الهام به غیر پیامبران، اشاره، تأیید عملی یا عصمت^۱ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۸۰). وسوسه شیطان و هدایت غریزی (فصلت: ۱۲ / مریم: ۱۱ / انعام: ۱۱۲ / نحل: ۶۷ / انبیاء: ۷۳) که هیچ‌یک از این مصادیق، بی‌ارتباط با معنای لغوی نیست. به عنوان نمونه قرآن، هدایت غریزی زنبور عسل را از آن رو

۱. علامه طباطبایی با استفاده از برخی آیات قرآن کریم، یکی از انواع وحی را وحی تسدیدی می‌نامد و آن را با عصمت برابر می‌داند.

وحی نامیده که چگونگی راه یابی این حشره یک امر نهانی است (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۱۲۰-۱۲۱).

خلاصه وحی پیامی است آسمانی که بندگان برگزیده خداوند از راههایی غیر عادی به دست می آورند و برای هدایت بشر به کار می گیرند.
مولانا می فرماید وحی امر مخفی و غیبی است:

روح وحی از عقل، پنهان تر بود زآنکه او غیب است او زان سر بود

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۳)

«روح وحی از عقل نیز مخفی تر است، یعنی روحی که محل نزول وحی می شود لطیف تر و مجردتر از عقل است؛ زیرا این روح، امر غیبی و جهان طبیعت است» (زمانی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۷۹۹).

گه جنون بیند، گهی حیران شود ز آنکه موقوف است، تا او آن شود

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۳)

گاهی عقل در آن روح آثار دیوانگی می بیند و گاهی نیز از تماشای آن سرگشته، حیران می گردد؛ زیرا اگر عقل بخواهد حقیقت آن را درک کند، چاره‌ای ندارد مگر آنکه خود به مقام روح نایل شود. در صورت که صاحبان عقل‌های جزئی، انبیا و اولیای خداوند را مجنون و دیوانه می خواندند چنان که در آیات شریفه قرآنی بدین امر اشاره می کند (سوره حجر: ۶ / شعراء: ۲۷ / صافات: ۳۶ / ذاریات: ۵۳ / طور: ۲۹ / قلم: ۵۱ و تکویر: ۲۲)؛ از آن جمله است:

عقل موسی چون شود در غیب بند عقل موشی خود است که ای ارجمند

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۳)

وقتی عقل حضرت موسی علیه السلام در فهم امور غیبی گرفتار شود و به بند افتد، عقل عامه مردم از کجا می تواند امور غیبی را درک کند؟ بلکه عقلی می تواند امور غیبی را درک نماید که مانند ابراهیم در آتش خندان و متبسم گردد. این عقل می تواند وحی را فهم کند و برای بشری عادی به زبان خودشان بیان نماید.

مولانا منبع تمام دانش را وحی دانسته می فرماید:

این نجوم و طب، وحی انبیاء است عقل و حس را سوی بی سو، ره کجاست

(همان، ص ۶۰۷)

همین دانش نجوم و طب نیز از وحی پدید آمده است و الا عقل بشری نمی تواند معارف

باطنی را از حجاب بیرون آورد.

جملهٔ حرفت‌ها یقین از وحی بود
اول او لیک عقل آن را فزود
هیچ حرفت را ببین کین عقل ما
تاند او آموختن بی‌اوستا

(همان)

یقیناً همه فنون از وحی الهی سرچشمه گرفته است، اما عقل چیزهایی بر آن افزوده است. یعنی آدمی از انبیا نه تنها دین، بلکه علوم، فنون و صنعت‌ها را آموخته است. آیا عقل می‌تواند حرفه و فنی را بدون استاد فراگیرد؟ مسلماً نمی‌تواند؛ زیرا آدمی، این کارها را باید نزد استاد فراگیرد (زمانی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۳۸۲).

۵. نقد نظریه مولانا

اگر ما قایل شویم که ریشه تمام علوم و فنون وحی است و عقل بشری اصل و ریشه تمام فنون را از وحی گرفته و بعد بکار برده است. می‌بایست تمام مخترعان و مکتشفان در همه رشته‌های علمی با منطبق وحی آشنا باشند. اسلوب و شوه‌های خود را در تمام رشته‌ها حتی در علوم جدید مانند علوم کامپیوتر از وحی گرفته باشند در حالیکه در تاریخ بشری اغلب دانشمندان، مطالب تازه‌ای را به بشریت عرضه کرده‌اند. این نشان می‌دهند که آنان نه تنها در تعالیم وحی تخصص نداشته‌اند بلکه حتی یک کتاب درباره وحی را که تمام مسائل و قوانین وحی را در بر داشته باشد نخوانده‌اند. بلکه انتقالات و جهش‌های فکری شخصی موجب اکتشاف علوم و فنون در عرصه معلومات بشری شده است. گرچه اکتشاف حقیقی در هر عصری بسیار محدود و غیر قابل پیش بینی می‌باشد. بنابراین استعداد انسانی است که موجب اکتشاف و ابتکار می‌شود. البته وحیی که ریشه اصلی دانش‌ها به آن منسوب می‌گردد دارای معنای عامی است که حتی درباره زنبور عسل نیز به کار رفته است: «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا؛ خدای تو به زنبور عسل وحی کرد که از کوه‌ها برای خود خانه‌ها قرار بدهد» (نحل: ۶۸).

علامه جعفری می‌گوید:

«وحی عبارت است از آگاه‌شدن پیامبر از واقعیت چه به طور مستقیم به وسیله شعور و گیرندگی خاصی که خدا به پیامبر عنایت نموده است و چه به وسیله فرشته‌ای که مأمور ایصال

وحی به شعور و استعداد گیرندگی پیامبر است» (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۸۳). با این تعریف از وحی اگر بنا باشد که حقیقت شناخت بیان گردد مانند شناخت عقلی، اشراقی، اکتشافی، شهودی و الهامی شناخت که به وسیله وحی حاصل می‌شود با شناخت‌های دیگر قابل تصور نیست چون استناد شناخت وحی به خداوند متعال است (همان) که عین واقعیت است؛ بر خلاف شناخت‌های دیگر که یا به عقل انسانی استناد داده می‌شود یا به دریافت‌های درونی شخص که به هیچ وجه این شناخت‌ها ویژگی شناخت وحی را ندارد. چون خصوصیت شناخت وحی مربوط به قلب می‌شود که شایستگی گیرندگی وحی را در خود ایجاد کرده است نه عقل معمولی حرفه‌ای که به عنوان کارگر استخدام شده خود طبیعی است (همان، ص ۳۲۸).

ویژگی دیگری شناخت وحی آن است که «به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست و واقعیتی که با وحی برای پیامبران روشن می‌شود، آشکارترین و قویترین شناخت است که با جان آنان در آمیخته است» (همان، ص ۸۳).

به نظر علامه جعفری در شناخت عقلی احتمال خطا وجود دارد چون از طریق حواس حاصل می‌شود؛ ولی شناخت که از طریق وحی به دست می‌آید عین واقعیت می‌باشد به همین دلیل حتی یک صدم احتمال خطا و یا اشتباه در آن قابل تصور نیست چون استناد منبع شناخت وحی به خداوند می‌باشد.

۶. رابطه عقل و ایمان

ایمان در لغت به معنای تصدیق (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۴). گرویدن و باورداشتن است (معین، ماده ایمن). در اصطلاح به معنای باور قلبی می‌باشد که دارای شدت و ضعف است. به اعتقاد مولانا ایمان نعمت بزرگ و نوری بصیرت آفرین برای انسان است:

ذات ایمان، نعمت و لوتی است هَوَل ای قناعت کرده از ایمان به قول

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۷۳۳)

مؤمنم یَنْظُر بنورالله شده هان و هان بگریز از این آتشکده

(همان، ص ۲۶۰)

مولانا می‌گوید: من به خدا ایمان دارم؛ از این رو به نور خدا واقعیت‌ها را می‌بینم؛ به همین جهت متذکر می‌شود، هشیار و به هوش باش و از این مخزن آتش بگریز و دور شو. یعنی انسان اگر می‌خواهد ایمان درست داشته باشد در پناه عقل و عاقل زندگی کند و با عقل حقیقت را

دریابد و ایمان بیاورد تا از خطا و لغزش در امان باشد که با نور الهی به حقیقت نایل گردد:

مؤمناً ینظر بنورالله شدی از خطا و سهو، ایمن آمدی

(همان، ص ۶۳۱)

ممکن است سؤال شود آیا انسان نمی‌تواند در دنیا بدون ایمان و اعتقاد زندگی کند؟

علامه جعفری در پاسخ می‌گوید: «همان‌گونه که معرفت بدون ایمان، یک پدیده بی‌اساسی است ایمان بدون معرفت، به همان مقدار بی‌نتیجه است» (جعفری، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۲۳). چون بشر نمی‌تواند ضرورت و یا شایستگی زندگی خود را هر چه که هم روشن باشد بدون میانی اعتقادی درک کند. چون احساس فطری انسان وجود خدا و ارتباط او را با جهان هستی و انسان اثبات می‌نماید؛ زیرا هیچ عقیده‌ای منطقی‌تر و پاس‌خگوتر به همه مشکلات زندگی بشر در این دنیا، از اعتقاد به وجود خدا، نیست که جانشین آن گردد بدون اعتقاد به خدا برای زندگی در این دنیا و اصول ارزشی انسانی هیچ هدف و فلسفه‌ای نمی‌توان پیدا کرد؛ به همین جهت بوده است که بشر در طول تاریخ نه تنها نتوانسته است این اصل‌ترین احساس را نادیده بگیرد، بلکه با پیشرفت‌های علمی در گذرگاه قرون و اعصار، دلیل روشنتری برای اثبات خدا مطرح نموده است و برخی دیگر که درباره این احساس بی‌اعتنائی از خود نشان می‌دادند، نگرانی بیشتری از خود بروز داده‌اند، باید گفت این اصل ایمان به توحید است.

بشر به شهادت سرگذشت اقوام و ملل گذشته، با درک عقل خود بدون وابستگی به خدا به وسیله وحی که به پیامبران نازل شده است، در زندگی خود به مشکلات عدیده گرفتار آمده است. بدین معنا که بشر نتوانسته بدون رسالت پیامبران و جانشی پیامبران سعادت خود را به طور نسبی به دست بیاورد. این یک حقیقت قابل مشاهده است گرچه که بشر در تحصیل وسایل بهتر قدم برداشته است. ولی نتوانسته دردی را درمان کند بلکه دردهای دیگری را به جای آن نشانده است. این نکبت که برای تخدیر شدگان ناملموس است، چیزی نیست که بتوان با الفاظ خوشایند و تسلیت بخش پوشانید. این عقیده با ریشه پایداری که دارد قابل تغییر نیست. این ایمان داشتن به دو اصل نبوت و امامت است.

انسان اگر ایمان داشت که آفریدگار جهان، بی‌نیاز مطلق و دانای مطلق است. مستلزم ایمان داشتن به دادگری خداوند است که خداوند خلاف علم و حکمت خود عمل نمی‌کند این

ایمان داشتن به اصل عدل الهی است؛ مولانا می‌فرماید:

عقل و ایمان را از این طفلان گول^۱ می‌خرد با مُلکِ دنیا دیو غول

(مولوی، ۱۳۸۵، ۹۵۷)

اما انسان‌هایی که از ایمان گریزانند به خاطر دنیا صفای روح و عزت عقل خود را به ازای آن می‌فروشند.

خلاصه اینکه انسان اگر با عقل ایمان آوردن و حقیقت را دریافته است اعتقاد و ایمان استوار دارد که مسیر تکامل را به سوی کمالی نهایی می‌پیماید کمال که از طریق عقل به آن رسیده و به آن اعتقاد پیدا کرده است. پیامبر خدا ﷺ می‌فرماید: هرگاه خداوند برای بنده‌ای خیری بخواهد، او را در دین، دانا می‌گرداند و راه راست را به او الهام می‌نماید (عکبری بغدادی، ۱۳۶۴، ص ۱۷۴).

۷. عقل و نجات انسان

وقتی که انسان به نعمت و فرحی می‌رسد از زوال و فقدان آن بیمناک می‌گردد، همین ترس به منزله عقب‌رفتن از لب بام عالم غیب است؛ زیرا هنگامی که از جانب حق برای انسان دری باز می‌شود نباید انسان سرمست و مغرور شود، بلکه از زوال آن خایف و ترسان باشد و قهراً همین خوف، انسان را از غرور و خود بینی می‌رهاند و در نتیجه از فراق حق نجات پیدا می‌کند؛ مانند کسی که از لب بام کنار برود و خود را از خطر سقوط نجات دهد. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«خداوند پیامبر اسلام را به پیامبری برگزید؛ هنگام که مردم، گمراه شده، سرگردان بودند و در راه فتنه و فساد، از روی نادانی قدم می‌نهادند، هواها و آرزوها، آنان را به سقوط کشانیده بود و کبر و نخوت، آنان را به لغزش واداشته، جهل و نادانی آنها را سبکسر و نفهم نموده بود؛ در حالتی که پریشان حال و در کار خویش، مضطرب و نگران و مبتلا به نادانی بودند. پس پیامبر ﷺ در خیر خواهی آنان کوشش کرد و به راه راست حرکت نمود و به سوی حکمت و دانش و پند نیکو، دعوت نمود» (نیز ر.ک: کراچکی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۶۸ / محمدی ری شهری، ۱۳۸۲، ص ۲۸۷). یعنی خدا به وسیله پیامبر آنان را از پرتگاه جهالت نجات داد و به راه راست هدایت کرد به تعبیر مولانا:

عقل آن باشد که او با مشعله است او دلیل و پیشوای قافله است

۱. مراد از طفلان گول: فرزندان دنیا و دنیاطلبان خود فروخته است.

پیرو نور خودست آن پیشرو تابع خویش است آن بی خویش رو

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۶۴۵)

«خرمند کسی است که مشعل هدایت به دست گرفته باشد. او راهنما و پیشاهنگ کاروان سالکان است. آن خردمند پیشرو در سلوک، دنبال نور خود می‌رود و آن سالک بی‌خویش و فانی در حق، تابع نور عقل و هدایت خویش است» (زمانی، ۱۳۸۲، ص ۶۳۴).

«مشعله در بیت فوق روشنایی نور باطن مرد عارف است که «تیره باشد روز پیش نور او» [چون] پیرو نور خود است؛ زیرا که نور عارف نور حق است. هرچند که او «بی‌خویش رو» است یعنی در سیر خود «بی‌خود» است و «خود» وجود فردی و مادی ندارد» (استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۱۸-۳۱۹).

هدایت در میان نعمتهای خداوندی برترین نعمت است، مقصود نهایی که بنده حق تعالی خواستار آن است هدایت و نجات است، تمام نعمتهایی که خداوند به انسان بخشیده، در جهت رسیدن انسان به هدایت است بلکه، باید گفت هیچ نعمتی خلق نشده و به افراد افاضه نشده است، مگر برای اینکه قلب انسان توجّه به خدا پیدا کند و نفسش آماده پذیرش صورت هدایت از بخشنده هدایت شود. آری هدایتی که موجب گذر از وادی ظلمت جهالت به سوی پروردگار شده و سبب نجات انسان از گمراهی و هدایت به راه راست می‌گردد (بحرانی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۳).
به بیان مولانا:

دیگری که نیم عاقل آمد او عاقلی را دیده خود داند او

دست در وی زدی چو کور اندر دلیل تا بدو بینا شد و چُست و جلیل

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۶۴۵)

کسی که عقل کمال یافته‌ای ندارد، باید انسان عاقل را به منزله چشم و هادی خود انتخاب نماید تا به وسیله او راه کمال یافته و خود را نجات دهد و به راه راست هدایت شود مانند آدم نابینایی که در راه رفتن به راهنما نیاز دارد تا به منزل خود رسد.

علامه جعفری معتقد است:

اگر معرفت عقلی نباشد دیگر امیدی برای نجات انسان نیست (جعفری، الف، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ص ۶۵). همین درک و «معرفت است که یگانه عامل نجات انسان از پوچی هلاکت بار می‌باشد که امروزه درهای امید انسانها را به آن حیات سعادت‌مند و آینده بهتر که اصیل‌ترین آرزوی آنان می‌باشد تبیین می‌نماید» (همان، ب، ج ۲۶، ص ۸۴). آن‌گاه است که «من انسان»، به وسیله

تکامل عقلی از «خود طبیعی» می‌گذرد و به «من ملکوتی» راه می‌یابد «من ملکوتی» است که شایستگی اشرف واقعی به جهان هستی را نصیب شخص می‌سازد» (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۷)، تا بر کرسی نجات تکیه زند چون هدف از زندگی نجات است. چنان که حضرت آدم وقت مرتکب اشتباه شد با خداوند چنین گفت: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اعراف: ۲۳) که وی با اعتراف به اشتباه خویش نجات یافت و بار دیگر خودش را در نزد خداوند انسان مطیع یابید.

۱۰. عقل و زیبایی

انسان وقتی که با نیروی عقل و بینش راه تکامل را طی نمود و نجات یافت، آن وقت است که به زیبایی‌ها می‌رسد و از زیبایی لذت می‌برد و هرچه زیبایی، می‌بیند از خدا می‌داند و زیبایی دانستن غیر خدا را شرک می‌داند و در دل انسان زیبایی غیر خدا جا ندارد. اما از آن جایی که هر جمالی مظهر جمال خدا و به حقیقت عین جمال اوست. تعریف از چنین زیبایی تعریف از خداوند است چون اوست که زیبایی خود را در عالم ریخته است. پس هر جمالی بخشی از زیبایی حق را دارد.

جرعه‌ای بر روی خوبان لطف
تا چگونه باشد آن رواق صاف
جرعه خاک آمیز چون مجنون کند
مر تو را تا صاف او خود چون کند
هر کسی پیش کلوخی جامه چاک
کان کلوخ از حسن آمد جرعه ناک

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۷۳۷)
جرعه‌ای که بر زیبارویان لطیف دادند بر اثر آن این همه زیبایی و ملاحظت در آن به وجود آمد انسان خود تعقل کند که خود آن شراب صاف چگونه خواهد بود. عده‌ای در برابر انسان خاکی که جرعه‌ای از حسن الهی را نوشیده و زیبا گردیده سینه چاک شده‌اند. این‌ها جرعه‌های خاک آلود است. اگر شراب صاف را می‌نوشیدند، یعنی زیبایی خالص را به آنها نشان می‌دادند، مدهوش می‌افتادند. پس آنجا که تو مفتون انسان زیبایی می‌شوی، در واقع مفتون زیبایی حق شده‌ای و خودت نمی‌دانی. چون تو از دل خاک و کتم عدم بوجود آمدی نمی‌توانی همه زیبایی‌ها را درک کنی.

از عدم چون عقل زیبارو نمود
خلعتش داد و هزاران عز فزود
عقل چون از عالم غیبی گشاد
رفعت افزود و هزاران نام داد

گر به صورت وانماید عقل رو تیره باشد روز پیش نور او

(همان، ص ۶۴۵)

علامه جعفری در تفسیر بیت فوق می‌گوید: عقل زیبا از کتم عدم پا به عرصه هستی نهاد، خداوند به او خلعت بخشید و هزاران نام بر او نهاد. گرچه مفهوم کلی زیبایی و خوشایندبودن یک پدیده برای انسان، قاعده کلی ندارد، اما بعضی از موارد زیبایی مورد قبول همگان است، یکی از موارد زیبایی نظم عالی است که در میان اجزایی که طبیعتاً بدون نظم بروز می‌کند می‌باشد (جعفری، الف، ۱۳۸۴، ص ۱۷۲). می‌دانیم که عقل آدمی به جهت قرار گرفتن در مسیر هوای نفس و خواسته‌های غرایز و حاکمیت خود و عوامل خارجی از خود، محکوم به بی‌نظمی و خطا و خطل است. وقتی که در یک مورد برخلاف جریان مزبور عقل انسان در نتیجه گیری‌ها و آماده کردن مقدمات و کلیات از یک زیبایی عالی برخوردار است که به آن زیبایی قدم می‌گذارد. گاه انسان احساس می‌کند در چپه آسمان گشاده شده و نسیم‌های رحمتی می‌وزد و وجود آدمی را مطهر و معطر می‌کند، ولی بعد از مدتی این نسیم زایل می‌شود و آن تنبّه از میان می‌رود انسان به جای اولش باز می‌گردد، در این احوال زبان حال انسان این است:

تیر زدی و زخم دل آسوده شد از آن هان‌ای طیب خسته دلان مرهم دگر

(سروش، ۱۳۷۵، ص ۱۴۴)

مولانا چه قدر به زیبایی بیان می‌کند:

جان چو بی‌این جیفه بنماید جمال من توانم گفت لطف آن وصال
مه چو بی‌این ابر بنماید ضیا شرح نتوان کرد ز آن کار و کیا

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۷۳۸)

۹۹

«اگر روح لطیف بخواهد بدون این جسد، حُسن و جمال خود را نشان دهد، من واقعاً از لطافت توصیف آن وصال عاجز خواهم بود. چون اگر ماه روح بدون این جسم بخواهد پرتو افشانی کند، هیچ زبانی نمی‌تواند این شکوه و عظمت را شرح دهد» (زمانی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۱۲۲).
دریغا که اکثریت قریب به اتفاق بشر به کمال نمی‌رسند تا این زیبایی را درک کنند، اغلب به بازی کودکان مشغول‌اند:

جنگ خلقان هم‌چو جنگ کودکان جمله بی‌معنی و بی‌مغزی و مُهان^۱
 جمله باشمشیر چوبین جنگشان جمله در لاینبغی آهنگشان
 جمله شان گشته سواره بر نی‌ای کین براق ماست یا دُلْدُل پی‌ای

(همان، ص ۱۵۳)

توهم، حواس، تفکر و درک ما بدون استناد به عقل سلیم و وجدان نابِ وابسته به دریای علم الهی، امواجی از ماده همان مرکب‌های چوبین کودکان است که بر آنها سوار می‌شوند و به گمان این‌که براق^۲ (بلعمی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۱۵). یا دُلْدُل‌اند، به آن دل‌خوش‌اند. ولی نمی‌دانند سوار بر براق شدن شایسته هرکس نیست. تا او را به بهترین مکان و در نزد خالق زیبایی‌ها ببرد. چون رسیدن به زیبایی‌ها وقت حاصل می‌شود که انسان در رسیدن به مرحله زیبایی مرحله پایین‌تر را قربانی مرحله بالاتر نماید، آن وقت می‌توان گفت: جان آدمی در مسیر تکامل، از مراحل پایین‌تر عبور نموده و به مرحله عالی‌تر رسیده است.

از جمادی مُردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان بر زدم
 مُردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
 جمله دیگر بمیرم از بشر برآرم از ملایک پر و سر

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۵۰۸)

انسان اگر همتی کند و در عمل، به دستورات حضرت حق توجه نماید و در رضای او قدم بردارد، یقیناً از عالم ماده بالاتر خواهد رفت و عالم جان جدید را خواهد دید که کهنگی هرگز راهی به آن ندارد.

یوسف حُسنی تو، این عالم چو چاه وین رَسَن صبر است بر امرِ اله
 یوسفا آمد رسن در زن دو دست از رسن غافل مشو بی‌گه شُدست
 در رسن زن دست و بیرون رو زچاه تا ببینی بارگاه پادشاه
 تا ببینی عالم جان جدید عالمی بس آشکارا ناپدید

(همان، ص ۲۳۱)

۱. مُهان: خار و دَلیل است. محمد معین، فرهنگ فارسی معین، حرف م.
 ۲. براق نام مرکب رسول خدا ﷺ است که در شب معراج سوار شد و دلدل نام استر رسول خدا ﷺ است.

گوید نی تازه شوی بی حد و اندازه شوی تازه تر از نرگس و گل پیش صبای دل من
(مولوی، ۱۳۸۶، ص ۷۲۷)

تو یوسف زیباروی هستی و این دنیا چاه تُست و طنابی که تو بدان از آن چاه درمی آیی، صبر و شکیبایی دستور الهی است. ای یوسف ریسمان نجات را بردار، غافل مشو که وقتی نداری. از چاه با طناب، خودت را بیرون کن تا بارگاه الهی را مشاهده نمایی که در افق والاتری قرار گیری، تا نماینده جمال و جلال حق گردی. آن وقت جان و عقل فدای دریای حقیقت الهی می شود و خداوند دریای معارف را خون بهای عقل و جانی که در راه او قرار گرفته می دهد.

جان و عقل من فدای بحر باد خون بهای عقل و جان این بحر باد

(همان، ص ۲۳۴)

انسان وقتی به روشنایی و زیبایی رسید گویی همان عقول منور و دیده های دیده رو و دل های بخشنده شده به خدا و وابسته به اطاعت خداوندی است.

علامه جعفری می گوید: از آنجای که «اندیشه انسان محدود و متکی به حواس که مبتنی بر اصول مأخوذه از متن طبیعت» (جعفری، ب، ۱۳۸۶، ص ۱۶۱). است نمی توان به زیبایی واقعی رسید و یا آن را شناخت چون درک انسان ها متفاوت بوده اگر «زشتها بدانند که زشت اند و نادان بدانند که نادانند و معنای زیبایی و علم را هم بفهمند، در دنیا رنجها می برند، ولی اکثر انسان ها این گونه اند و از این وضع خود غافلند که گاهی زشتها به زیبایی خود می نازند و نادانان به وضع ظلمانی خود عشق می ورزند» (همان، ص ۱۶۰).

خلاصه در پایان باید گفت: با عظمت ترین گوهر عالم هستی در درون ماست - که جان نام دارد - نباید اندیشه باطل، ما را از جاذبه ربوبی غافل سازد.

آن زمان کاین جان حیوانی نماند جانی باقی بایدت بر جا نشاند

شرط من جَابِالْحَسَنِ نه کردن است بل حسن را سوی یزدان بردن است

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۸)

نتیجه

مولانا در حوزه معرفت عقلی قایل به دو نوع معرفت شده معرفت جزئی و معرفت کلی، معرفت جزئی را محصول حواس و عقل نظری معمولی و معرفت کلی را نتیجه شهود، تزکیه نفس و تکامل روحی دانسته است. به همین جهت تأکید کرده عقل معمولی از نفوذ

به ورای طبیعت عاجز بوده است. چون کاوش‌های حسی رویاروی خود جز رنگ، اشکال و کمیت‌های متنوع را ندیده و بدین جهت است که بُعد حقیقت یابی انسان را اشباع نمی‌کند، چون معرفتی که به وسیله عقل معمولی حاصل شده تنها حس کنجکاوی و اشتیاق را برای انسان بیدار کرده است؛ ولی حقیقت را نتوانسته درک نماید؛ گرچه شناخت آن به وسیله معرفت کلی امکان پذیر است که از طریق شهود و تزکیه نفس به دست می‌آید و به عنوان حجت باطنی انسان محسوب گردیده است. معرفت جزئی را که امروزه از رشته‌های علوم حاصل شده تنها به عنوان علم تأیید نموده و پذیرفته است.

علامه جعفری نیز همانند مولانا قایل است: که عقل در حوزه معرفتی یکی از دو حجت الهی برای بشر است که انسان را هدایت کرده، خلاف شرع و پلیدی‌های اخلاقی را از روح انسان دور نموده است. انسان به یاری عقل گذشته نورانی خود را به یاد آورده و از این طریق نور خدا را دریافته و واقعیت را دیده است که اعتقاد به خدا و اصول ارزشی انسانی هدف اصلی انسان است که به یاری پیامبران سعادت نسبی، خود را به دست آورده و درک نموده است که آفریدگار جهان، بی‌نیاز و دانای مطلق است. خلاف علم و حکمت خود عمل نمی‌کند. انسانی که با این اعتقاد با دانش و بینش به کمال رسیده است. زیبایی ظاهری را درک نموده نه زیبایی واقعی را. گرچه همه زیبایی‌ها جلوه جمال خداوندی است که در عالم هستی و وجود انسان متجلی شده است و انسان به یاری حجت باطنی و ظاهری به زیبایی‌های ظاهری رسیده است.

در نهایت مولانا و علامه جعفری، عقل را در حوزه معرفتی و تکامل انسان پیامبر درونی انسان دانسته‌اند که هم سطح نقل در درون دین است. نه در مقابل دین است که مقدم بر دین باشد و نه برون از مرز دین که در شناخت دین بی‌اعتبار باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. استرآبادی، محمدبن علی؛ آیات الاحکام؛ ج ۱، چ ۱، تهران: مکتبه المعراجی، [بی تا].
۳. استعلامی، محمد؛ مقدمه و تصحیح و تعلیقات مثنوی معنوی؛ چ ۶، تهران: انتشارات شرکت قلم، ۱۳۷۹.
۴. آملی جوادی، محسن؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ چ ۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۵. آنه، ماری شیمیل؛ مولانا، دیروز، امروز، فردا؛ ترجمه محمد طرف؛ چ ۱، تهران: انتشارات بصیرت، ۱۳۸۷.
۶. بحرانی، میثم؛ ترجمه و شرح نهج البلاغه؛ مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۵.
۷. بلعمی، ابوعلی؛ تاریخنامه طبری؛ ج ۳، چ ۳، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۳.
۸. تمیمی آملی، عبدالواحد؛ غررالحکم؛ شرح خوانساری؛ ج ۱، چ ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
۹. جعفری، محمدتقی؛ (الف)؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج ۸، چ ۱۴، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۰. جعفری، محمدتقی؛ (ب)؛ علل و عوامل جذابیت سخنان مولوی؛ چ ۲، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۶.
۱۱. جعفری، محمدتقی؛ ترجمه و شرح نهج البلاغه، ج ۱ و ۲۵ و ۲۶، چ ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۲. جعفری، محمدتقی؛ در محضر حکیم؛ گردآوری و تنظیم محمدرضا جوادی و علی جعفری؛ چ ۲، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۱.
۱۳. جعفری، محمدتقی؛ (الف)؛ عقل در مثنوی؛ چ ۲، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۴.

۱۴. جعفری، محمدتقی؛ (ب)؛ حرکت و تحول از دیدگاه قرآن؛ ج ۲، چ ۱، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
۱۵. جعفری، محمدتقی؛ نیایش امام حسین در صحرای عرفات؛ چ ۴، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۳.
۱۶. جعفری، محمدتقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج ۸، چ ۱۵، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۷. جعفری، محمدتقی؛ ترجمه و شرح نهج البلاغه؛ ج ۷، چ ۷، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۸. جعفری، محمدتقی؛ تفسیر و فقه و تحلیل مثنوی؛ ج ۴، چ ۱، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۹. جعفری، محمدتقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱۳، چ ۱۳، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۸۵.
۲۰. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح؛ ج ۶، چ ۳، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۳۹۹.
۲۱. حرانی بن شعبه، حسن بن علی؛ تحف العقول؛ ترجمه پرویز اتابکی؛ چ ۱، تهران: نشر و پژوهش فروزان روز، ۱۳۷۶.
۲۲. خلیفه، عبدالحکیم؛ عرفان مولوی؛ ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی؛ چ ۲، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، [بی تا].
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داودی؛ چ ۱، بیروت: دارالعلم الدارالشامیه، ۱۴۱۲.
۲۴. زمانی، کریم؛ شرح جامع مثنوی معنوی؛ چ ۱۰، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۲.
۲۵. سروش، عبدالکریم؛ اوصاف پارسایان؛ چ ۹، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۶.
۲۶. سروش، عبدالکریم؛ حدیث بندگی و دلبردگی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.

۲۷. شیخ مفید، محمدبن محمدبن نعمان؛ مصنفات الشيخ المفید؛ ج ۵، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشيخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۲۸. شیرازی، صدرالدین محمد؛ اسفار اربعه؛ ج ۱، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۹. شیرازی، صدرالدین محمد؛ تفسیر سوره واقعه؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۳.
۳۰. صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره بیدی؛ فرهنگ فلسفی؛ چ ۱، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۳۱. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۳۲. طیب، سید عبدالحسین؛ اطیب البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، چ ۳، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.
۳۳. عکبری بغدادی، محمدبن نعمان؛ امالی شیخ مفید؛ ترجمه حسین استاد ولی؛ چ ۱، تهران: استان قدس رضوی، ۱۳۶۴.
۳۴. فرامرز قراملکی، احد؛ پرده پندار تحلیل از علت در پرتو خطبه ۱۷۴ نهج البلاغه؛ چ ۱، تهران: مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه، ۱۳۸۱.
۳۵. فروغی، محمدعلی؛ سیر حکمت در اروپا؛ چ ۱، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۳.
۳۶. فلسفی، محمدتقی؛ الحدیث روایت تربیتی از مکتب اهل بیت علیهم السلام؛ چ ۱، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۷. قبادیانی، ناصر خسرو؛ دیوان ناصر خسرو؛ چ ۱، تهران: نشر علی، ۱۳۸۵.
۳۸. قرشی، علی اکبر؛ قاموس قرآن؛ ج ۱، چ ۶، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۳۹. قمی، شیخ عباس؛ مفاتیح الجنان؛ چ ۴، تهران: انتشارات صبا، ۱۳۸۰.
۴۰. کراجکی، ابوالفتح؛ کنز الفوائد؛ ج ۱، چ ۱، قم: انتشارات دارالذخائر، ۱۴۱۰ق.
۴۱. محمدی ری شهری، محمد مهدی؛ دوستی در قرآن و حدیث؛ ترجمه سیدحسن اسلامی؛ چ ۲، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۲.

۴۲. محمدی ری شهری، محمدمهدی؛ فلسفه وحی و نبوت؛ ج ۲، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۸۳.
۴۳. معین، محمد؛ فرهنگ معین؛ ج ۱، ج ۱۲، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۴۴. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد بلخی؛ دیوان شمس؛ ج ۲، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۶.
۴۵. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد بلخی؛ مثنوی معنوی؛ ج ۵، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۵.
۴۶. میشل، توماس؛ کلام مسیحی؛ ترجمه حسین توقیفی؛ ج ۱، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷.
۴۷. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه بهزاد سالکی؛ ج ۳، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱.

