

## عقل از دیدگاه مولانا

حسن سعیدی\*  
ولی الله نصیری\*\*

### چکیده

مولوی برخلاف برخی عارفان که از سربینی مهری به عقل می‌نگرند، در آثار خود به ویژه در مثنوی معنوی با اهتمامی ویژه به عقل نگریسته است. او تمام گونه‌ها و اطلاعات عقل و زوایای آن را بررسی کرده است. از این رو گاه به نکوهش و گاه به ستایش عقل پرداخته است. وی در مواردی مقام راهبری را به عقل سپرده و بیان می‌کند که کدام گونه عقل است که آدمی را به مقصد می‌رساند و کدام گونه آن آدمی را از رسیدن به هدف باز می‌دارد. از آنجا که به نظر مولوی، عقل‌های جزوی، معاش و هم و خیال‌اند، به نکوهش آن می‌پردازد و معتقد است که این عقول نمی‌توانند راهبر انسان باشند ولی از دیگر سو، عقل‌های کل، کلی را به عنوان عقولی راهگشا معرفی می‌کند و اظهار می‌دارد که این عقل‌ها هستند که می‌توانند سرانجام انسان را به سر منزل مقصود برسانند. هدف اصلی این نوشتار آن است که مسئله عقل و جایگاه آن را از دیدگاه مولوی به روش تحلیلی و با استفاده از آثار وی مورد کند و کاو قرار دهد.

کلید واژه‌ها: عقل، عقل جزئی، عقل کلی، عقل معاش، عقل ایمانی و عقل کسبی.

### مقدمه

مسئله عقل یکی از مسائل مهم در عرصه معارف بشری است که از دیرباز در مراکز

h-saeidi@sbu.ac.ir

\* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی  
\*\* دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب قم

علمی و حوزه‌های دینی در باره آن مباحث بسیاری مطرح بوده و در همه اعصار و نزد فیلسوفان، عارفان، تجربه‌گرایان و حس‌گرایان، از مباحث محوری و قابل بحث بوده است. گرچه در این خصوص نوع نگاه‌ها به عقل متفاوت بوده است گاه عقل را آنقدر ستوده و به آن می‌بالیدند، که گویا غیر از عقل چیزی دیگر توان اثبات هیچ موضوعی را ندارد و از سویی دیگر برخی تا آنجا آن را نکوهش کرده‌اند که آن را گمراه‌کننده، مهمل و پوچ شمرده‌اند.

با نگاه به آثار عارفان پیش و پس از مولانا، می‌توان به این حقیقت اذعان داشت که در آثار به جای مانده از آنان چالش جدی میان عقل و عشق وجود دارد و در این عرصه مکانت و جایگاه عقل مورد تردید قرار می‌گیرد. از این رو در آثار آنان آمیختگی و ناهماهنگی و احیاناً تعارض در مسائلی بسیار به چشم می‌خورد، فی‌المثل توجه به مسئله عشق و دل و طردعقل با ورود به مباحث عشق و دل در نظرگاه آنها به خوبی خودنمایی می‌کند. بسیاری از عارفان در مقایسه بین عقل و عشق بر این باورند که اولاً عقل موجودی سودجو و حسابگر است که آدمی را از عاشق شدن و عشق ورزیدن باز می‌دارد. ثانیاً عقل بسان خرگوشی زبون است که در برابر غرش‌های شیر هوی و هوس و رذایل نفسانی تسلیم و در چنگال او اسیر شده است. بنابراین، به نظر عارفان تنها راه علاج رذایل نفسانی، تهذیب نفس است و در جدال پیوسته میان عقل و نفس رهایی از دام هر دوی آن‌ها و گام نهادن در وادی عشق است که می‌تواند عقل را از چنگال هوی و هوس برهاند و نفس را مغلوب خود کند یا آن را از چنگال حرص و طمع آزاد سازد. از نظر بسیاری از عارفان در این چالش‌های پیوسته که در سرزمین وجود آدمی در جریان است، با تکیه بر عقلت نمی‌توان هوای نفس را مغلوب خویش ساخت و در آوردگاه جهاد اکبر پیروز شد و رذایل اخلاقی را از ساحت وجود خود ریشه کن کرد.

اما با تأمل و ژرف‌کاوی در آثار مولانا به این واقعیت باید اذعان داشت که این پیچیدگی به چشم نمی‌خورد، بلکه مباحث عقل به شکلی نظام‌یافته‌تر بیان شده، هر چند در بعضی موارد عشق رگ عقل را زده و این حقیقت در دیوان شمس مولانا بیشتر به چشم می‌خورد. مثلاً در غزل یکصدوسی و دو، مناظره بین عقل و عشق به زیبایی

توصیف شده است، که عقل برخلاف عشق، پایبند شش جهت مادی است و از گام گذاشتن در مسیری که در نهایت به فنا منتهی می‌شود، می‌هراسد:

عقل گوید شش جهت حدست و بیرون راه نیست      عشق گوید راه هست و رفته ام من بارها  
عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد      عشق دیده زان سوی بازار او بازارها  
عاشقان دردکش را در درونه ذوقها      عاقلان تیره دل را در درون انکارها  
عقل گوید پامنه کاندرا فنا جز خار نیست      عشق گوید عقل را کاندرا توست آن خارها  
(ح ۱ غزل ۱۳۲)

از نظر مولوی اساس انسانیت را عقل و اندیشه تشکیل می‌دهد، به گونه‌ای که اگر عنصر عقل و اندیشه از حقیقت آدمی حذف شود جز مستی گوشت و پوست و استخوان و رگ و پی نخواهد ماند. در نظر وی اگر انسان عنصر عقل خود را فعال کند پیوسته با خود بهار و خزان خواهد داشت و متوجه خزان و بهاری غیر از آنچه که در بیرون وجود اوست می‌شود.

ای برادر تو همان اندیشه‌ای      مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(دفتر دوم، ۲۷۷)

گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی      و ربود خاری تو هیمه گلخنی  
ای برادر عقل را یک دم با خود آر      دم به دم در تو خزان است و بهار

(دفتر اول، ۱۸۹۶)

مولوی در جای جای مثنوی به مناسبت از کارکردهای عقل، جایگاه و اقسام آن سخن گفته است از این رو عقل جزئی را مطرح کرده و مکان آن را فرو کشیده و گاه از عقل کلی سخن گفته است و در جایی دیگر به عقل کسبی و موهوبی و عقل ایمانی و شرعی پرداخته است.

### عقل جزئی و کلی

همان‌گونه که اشاره شد مولوی تقسیمات و گونه‌های عقل جزوی را کم فروغ بلکه بی‌فروغ می‌شمارد، زیرا در چنگال ماده اسیر گشته است.

جست و جویی از ورای جست و جو      من نمی‌دانم، تو می‌دانی، بگو  
قال و حالی از ورای حال و قال      غرقه گشته در جمال ذوالجلال

غرقه‌ای نی که خلاصی باشدش  
عقل جزو، از کل گویا نیستی  
یا بجز دریا، کسی بشناسدش  
چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد  
گر تقاضا بر تقاضا نیستی  
موج آن دریا بدینجا می‌رسد

(دفتر اول، ۲۲۱۵-۲۲۱۰)

از آنجا که عقل جزئی نابیناست و به حوادث جهان لحظه‌ای می‌نگرد و هرگز افق‌های دور را نمی‌بیند و از اسرار نهفته در پس پرده‌ها را بی‌خبر است، بارها دچار اشتباه می‌شود، زیرا عقل جزئی، عقلی فردی است و محدوده آن، عالم حس است. بدین خاطر تلاش او به جز «قال» نتیجه‌ای ندارد و از «حال» که نتیجه عقل کلی یا عشق است بی‌نصیب و بی‌بهره است. زیرا آنچه قال است ماحصل عقل جزئی است و در برابر آنچه حال است نتیجه حاصل از عقل کل است که همواره همنشین و قرین عشق حقیقی است (محمدی، ص ۳۱).

هستی مامانند چهره زشت یک نابیناست که در مقایسه با هستی حقیقی او هیچ است و ارجی ندارد. وجود ما تا وقتی که در حق فانی نشود مانند کوری است که فقط وصف خورشید را شنیده است و از تابش آن بی‌بهره است؛ اما چرا چهره هستی ما کبود و تیره است و این حاصل عدم پیوستگی به حق است و از همین روست که تاریک و افسرده است و در نتیجه از افسردگی اوست که این محیط مادی هم مانند یخ سرد و افسرده است، اما با تابش نور معرفت و پیوند با حقیقت جهان گرم و روشن می‌شود.

مولانا می‌گوید: معمولاً عقل جزوی به این آسانی راه به سراپرده غیب نمی‌یابد و اگر تقاضا و طلب سالک به تکرار و از طریق گوناگون صورت نگیرد، عقل جزوی از عقل کلی برخوردار و به بیان اسرار، گویا نمی‌شود (شرح مثنوی، دفتر اول، ص ۲۳۱)

چون تقاضا و طلب مکرر و متوالی شد، عقل جزوی نیز خواست‌ها و خواهش‌ها را پیش می‌گیرد و از همان زمان که از عقل کلی مدد گرفت، موج دریای عقل کلی به عقل جزوی می‌رسد و معارف و حقایق و اسرار از دریای بیکران عقل کلی به ساحل عقل جزوی سرازیر می‌شود و تالاب عقل جزوی به دریای عقل کلی می‌پیوندد (ریاحی، ص ۷).

با سگان زین استخوان در چالشی  
چون نی اشکم تهی از نالشی

سوی من منگر بخواری، سست سست	تا نگویم آنچ در رگ‌های تست
عقل خود را از من افزون دیده‌ای	مر من کم عقل را چون دیده‌ای؟
همچو گرگ غافل‌اندر ما مجه	ای ز ننگ عقل تو بی عقل به
چونک عقل تو عقيله مردمست	آن نه عقلست آن که مار و کژدمست
خصم ظلم و مکر تو الله باد	فضل و عقل تو، ز ما کوتاه باد

(دفتر اول، ۲۳۳۰-۲۳۲۵)

به خاطر یک پاره استخوان با سگ‌ها در جنگ و ستیزی و تو مانند «نی» که درونش خالی و شکمش تهی است در ناله و فغانی. یعنی تو با طالبان جیفه دنیا که سگ سیرت هستند، لقمه هارا از دست هم به یغما می‌برید و زوزه بر می‌کشید.

و به من با دیده حقارت منگر والا باطن تو را فاش خواهم ساخت، تو عقل خود را از من بیشتر می‌دانی، حال بگو بینم من کم عقل را چگونه دیده‌ای؟ یعنی مرا واقعاً شناخته‌ای که کم عقل می‌دانی. مانند گرگ‌های غافل به روی من جست و خیز مکن، ای شوهری که بی عقلی و جنون از وضع و کیفیت عقل مورد ادعای تو بهتر است.

از آن جهت که عقل تو باعث مزاحمت و بندپای مردم است، تو نباید نام آن را عقل بدهی، بلکه این، مار و کژدم که به هرکسی که برسد نیشی می‌زند و آزاری می‌رساند (شرح مثنوی، دفتر اول، ص ۳۳۲).

مولانا در این ابیات برتری جویی عقل جزوی را گوشزد می‌دارد که دچار عجب و خودبینی است و سر عقل الهی را در نمی‌یابد و همانند حیوان درنده در غفلت و بی‌خبری بر عقل راستین، که مظهر عقل الهی است، می‌جهد، غافل از اینکه عقل جزوی ننگ و نامی بیش نیست و نازیدن به آن عقل بدتر از ننگ بی‌عقلی است.

«عقيله» که واژه‌ای تازی است به معنای پایبند شتر است و کنایه از چیزی است که مانع حرکت و سیر به سوی کمال می‌شود، مراد مولانا در اینجا به این حقیقت اشاره دارد که عقل جزوی عقيله است و مانع سیر و حرکت انسان به جانب کمال می‌باشد.

وی معتقد است عقلی که عقيله باشد عقل نیست، بلکه ننگ عقل است و بی‌عقلی از آن بهتر است و این چنین عقلی است که راهزن مردم و چون مار و کژدم و مایه رنج و عذاب است، زیرا که عقل باید موجب آسایش باشد و سپس در ادامه در مقام دعا

می گوید: خداوند، دشمن جور و حيله گری عقل جزوی است که فریب و مکاری کار اوست، خداوند شر حيله گری چنین عقلی را از سر ما کوتاه بدارد.

زیرک و داناست، اما نیست نیست تا فرشته لانشد آهرمنیست

مولانا از عقل جزوی به زیرکی و دانایی تعبیر می کند، اما مفهومی که او در اشعارش از این دو واژه، به ویژه لفظ زیرکی اراده می کند مفهومی منفی است. زیرا در نگرش وی کسی زیرک است که هم و غم او متوجه دنیا است و حقایق جزئی این جهانی را نیک درمی یابد، اما از ادراک حقایق کلی و آن جهانی ناتوان است.

عقل جزوی با همه زیرکی و دانایی اش از دام هوای نفس نرهیده و به مقام نیستی نرسیده است. از این جهت است که عقل جزوی در تقابل با عشق قرار می گیرد، زیرا شرط وصول به عشق برخاستن از سر هستی مجازی و فانی شدن در معشوق حقیقی یا عقل کلی است.

بنابر آنچه گفته شد مراد از عقل جزوی همان عقل معاش است که افراد بشر بیش و کم در آن شریک اند. این عقل در معرض آفت وهم و گمان است و برای درک حقایق امور و اشیا کافی نیست (همایی، ص ۴۶۸-۴۶۶).

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن زانکه در ظلمات شد او را وطن

(دفتر سوم، ۱۵۵۸)

عقل جزوی چون به شاگردی دل اقرار نمی کند، سروری می طلبد و در دریافت های خود مستبد است، مانند شیاطین رانده می شود.

راند دیوان را حق از مرصاد خویش عقل جزوی را زاستبداد خویش

(دفتر چهارم، ۳۳۳۹)

این عقل را سوی بی سو راه نیست و با اینکه در همین علوم ظاهری نیز به وحی انبیا نیازمند است، اما این قدر هست که قابلیت تعلیم و فهم را دارد، به شرط آنکه در برابر صاحب وحی زانوی ادب بر زمین زند.

این نجوم و طب وحی انبیاست عقل و حس را سوی بی سو ره کجاست؟

(دفتر چهارم، ۳۲۲۸)

عقل جزوی چون توان درک امور نهانی را ندارد، در بسیاری موارد دست به تأویل می‌زند و می‌کوشد که امور حقیقی را به گونه‌ای برای خود قابل هضم سازد، اما به واسطه ضعیفی که در اوست، تاویلاتش نیز خطاست و راه به جایی نمی‌برد (یوسف‌پور، ص ۱۴-۱۵).

### عقل کلی و کل

عقل کلی یا کل در اصطلاح مولانا به دو معنی است، یکی عقل مجرد علوی مفارق از ماده که از مصطلحات فلاسفه در عالم عقول و نفوس طولیه مجرده است و معتقدند که سلسله تربیت و نظام عالم هستی وابسته به همان عقول طولیه است. معنی دیگر، عقل کامل رساست که محیط به همه اشیاست و حقایق امور را درک می‌کند. این نوع عقل به اعتقاد مولانا مخصوص صنفی خاص از بندگان مقرب و برگزیدگان حق تعالی است که شامل انبیا و اولیا و ابدال و اقطاب و مشایخ راستین و بندگان مخلص می‌شود. صاحبان عقل جزوی برای دست یافتن به حقایق چاره‌ای جز این ندارند که به آن صنف ممتاز پیوندند و پیش استاد سر بسپارند و در وجود او فانی و مستهلک شوند (همایی، ص ۴۶۹-۴۷۵).

وی عقل را در مثنوی به معانی دیگر می‌گیرد که با مصادیق پیش گفته تناسب دارد در همین خصوص گاه به معنی حقیقت نور محمدی (ص) و روح کامل انبیا آمده است و گاهی هم در معنی نفس ناطقه و جان اولیا و مردان کامل گرفته شده و در بعضی مواضع به معنی مجموع عالم صورت و صفات آمده است (گوهرین، ج ۶، ص ۳۳۰).

عقل کل را گفت مازاغ البصر عقل جزوی می‌کند هر سو نظر

(دفتر اول، ۳۰۵)

عذر خواه عقل کل و جان تویی جان جان و تابش مرجان تویی

(دفتر سوم، ۱۱۰)

عقل کل، عقل ایقان و یقین است و از آنجا با جهان برین و خزانه علم لایتناهی مرتبط است، باطن بینی از سرشت او محسوب می‌شود و به گونه مرد خدا به شمار می‌آید و به شکلی زیباتر، هستی، بازتابی از عقل کل محسوب می‌گردد. کل عالم صورتی از عقل

کل را داراست و عقل کلی در اینجا به مثابه مربی و پرورش دهنده خلق است و از طرفی هم حکم پدر را دارد و در بین خلایق آن کس که با این پدر رابطه‌ای مطلوب برقرار نماید، جهان برای او زیبا و دیدنی خواهد بود و هر لحظه طراوت و تازگی بیشتری را نمایان خواهد ساخت.

چون که قشر عقل صد برهان دهد      عقل کل کی گام بی ایقان دهد

(دفتر سوم، ۲۵۳۰)

این سخن هایی که از عقل کل است      بوی آن گلزار سرو و سنبل است  
هش چه باشد عقل کل ای هوشمند      عقل جبری هش بود اما نژند

(دفتر اول، ۱۹۰۰-۱۸۹۹)

در نگاه اول همه فکر می کنند که عقل کلی که مولانا آن را بیان می کند عقل کل است، زیرا وی برخلاف تصور و اندیشه بسیاری از مردم می گوید این عقل نه دانای غیب است و نه آگاه مطلق، تا چه رسد به این که بعضی گمان کنند منظور از عقل کل خداوند متعال است.

مولانا در چندین جای مثنوی و همین طور در ابیاتی از دیوان کبیر مواردی را نقل می کند که در آنها دست ادراک عقل کلی نیز از رسیدن به آنها کوتاه است.

عقل کل سرگشته و حیران توست      کل موجودات در فرمان توست

(دفتر چهارم، ۳۹۰)

#### مقایسه عقل جزئی و کلی

عقل، دفترها کند یکسر سیاه      عقل عقل، آفاق دارد پر زماه  
از سیاه وز سپیدی فارغ است      نور ماهش بر دل و جان، بازغ است

(دفتر سوم، ۲۵۳۲-۲۵۳۱)

عقل کل را گفت: مازاغ البصر      عقل جزوی می کند هر سو نظر  
عقل مازاغ است نور خاصگان      عقل زاغ، استاد گور مردگان

(دفتر چهارم، ۱۳۱۰-۱۳۰۹)

از نظر مولوی، عقل جزوی، ظلمت‌زاست و عقل کلی یقین آور است. همچنین یافته‌های عقل جزوی و ظاهری را در کتاب‌ها و دفاتر عالم فیزیک باید جست، اما عقل



معرفت یاب بدون این ابزار مدرسه‌ای، دنیا را روشن می‌کند و این عقل، نور ماه معرفت عوالم غیب و در آن عرصه «بازغ» و درخشان و تابان است و یافته‌های آن را در دفتر دل باید جستجو نمود.

از نظر مصداقی عقل قایل عقلی جزوی و دنیایی بود و در آیات پیش گفته سخن از عقلی است که پیوند با عقل کلی و سیر به سوی حق دارد؛ لذا در آیه ۱۷ سورة النجم که سخن از معراج حضرت محمد (ص) و وصال او به حضرت حق است، در تبیین و حیاتی آن لحظه آمده است که: مازاغ البصر و ما طغی (چشم پیامبر نلغزید و خطا نکرد).

مولانا فعل «مازاغ» را به صورت صفت به کار برد و «چشم مازاغ» در مثنوی یعنی چشم باطن بین یا باطن آگاه از اسرار غیب. سخن حق در سورة نجم و صف کسی است که عقلی پیوسته به عقل کل دارد و نه عقل جزوی که خود نمی‌داند، چه می‌جوید و این عقل جدابین نوری است که خاصان حق در باطن خود دارند و آن هم عنایت حق است، اما عقل زاغ همان عقل دنیایی است و به قرینه آیات بعد عقل کسانی است که ما را به راه حق نمی‌برند (شرح مثنوی، دفتر چهارم، ص ۲۶۲).

آن خطا دیدن ز ضعف عقل اوست عقل کل، مغز است و عقل ما چو پوست  
(دفتر اول، ۳۷۲۳)

کسی که این حقایق را خطا بشمارد، از ضعف عقل اوست، زیرا در عرصه مجادلات کلامی و آنجا که به بحث و جدل می‌پردازد عقل، عقل جزوی است و پوستی بی مغز است؛ اما اگر به ادراک معانی عالی و حقایق الهی دست یابد به عقل کل پیوند می‌یابد و سراپا مغز است.

و به واقع عقل کلی را مغز و عقل جزوی را باید، پوست دانست. عقل جزوی در همان حدود معرفت خود، گاه به درک امور توفیق می‌یابد و گاه نه، اما عقل کلی که به سرچشمه اصلی و خزانه علم، یعنی خداوند مرتبط است از خطا و اشتباه مصون است. بنابراین هوش و عقل جزوی در مقابل عقل کلی که هوشمند واقعی است، جلوه‌ای ندارد. عقل جزوی اگر از فرمان عقل عقل سر بیچد به مرتبه حیوانات نزول می‌کند و مانند حیوانی اهلی که وحشی شده باشد، خورش مباح می‌شود (یوسف پور، ص ۱۵).

- عقل جزوی گاه چیره، گه نگون  
عقل کلی آمن از ریب المنون  
(دفتر سوم، ۱۱۴۵)
- هش چه باشد؟ عقل کل هوشمند  
هوش جزوی هُش بود اما نژند  
(دفتر اول، ۳۳۲۳)
- خر نشاید کشت از بهر صلاح  
چون شود وحشی، شود خونش مباح  
(دفتر اول، ۳۲۲۸)

### عقل کسبی و موهوبی (لدنی)

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

۱. نخست آنکه آدمی حافظ عقل کسبی است، ولی عقل موهوبی بخشش یزدان است و او حافظ انسان می باشد. در چنین علوم و معارف درسی و اکتسابی به محض اینکه مدتی ترک شد، یا به سبب بیماری، ضعف، پیری و امثال آن خللی در قوه حافظه روی داد، از لوح ذهن سترده می شود، یا دست بالا تا دم مرگ همراه انسان است و از آن پس برای همیشه با روح آدمی وداع می کند، اما عقل موهبی که تأیید یزدانی است حتی پس از مرگ نیز با انسان همراه است.
۲. دیگر آنکه عقل موهوبی همواره، تر و تازه و باطروحات است و هیچ گاه کهنه و فرسوده نمی شود، اما از آنجا که علوم و معارف درسی پیوسته در تغییر و تبدیل اند و هر زمان دگرگون می شوند. با پیدایش اندیشه و علمی نو، معارف قدیم از رونق می افتد.
۳. تفاوت آن که دانش کسبی هر گاه از کارافزار کتاب و قلم و استاد منقطع شود، سرچشمه اش می خشکد، اما چون منبع زاینده دانش موهوبی در درون جان است هرگز خشک نمی شود و خسران و نقصان بدان راه نمی یابد (همایی، ص ۵۳۷-۵۳۴).

عقل دو عقل است اول مکسبی  
که در آموزی چو در مکتب، صبی  
از کتاب و استاد و فکر و ذکر  
از معانی وز علوم خوب و بکر

عقل تو افزون شود بر دیگران  
لیک، تو باشی ز حفظ آن گران  
(دفتر چهارم، ۱۹۶۳-۱۹۶۰)  
وی در مقالات شمس از این دو نوع عقل با عناوین عقل این جهانی و آن جهانی نام  
برده است:

عقل تیرانداز استاد است. او می‌تواند زه کمان را تا به گوش کشیدن. نه عقل این  
جهانی که زبون طبع است، عقل این جهانی کمان کشد اما به گوش نرساند، به هزار  
حیلت تا به دهان برساند. زه کمان که از دهان رها کنی چه عمل کند؟ الا از  
بناگوش رها کنی زخم کند. عقل این جهانی را سخنش از دهان آید. عقل آن  
جهانی را سخن که تیرست از میان جان آید، لاجرم که وَلَوْ أَنْ قُرْآنًا سُرِّتَ بِهِ الْجِبَالِ  
أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ (رعد/۳۰)، (محمد تبریزی، ص ۳۱۴).

#### عقل ایمانی و عقل عرشی

عقل ایمانی و عرشی از شئون و تجلیات عقل ممدوح عملی است و آن عقلی است که  
اخبار الهی را تصدیق می‌کند و هر چه پیامبران می‌گویند بدان عمل می‌کند و از حرام‌ها  
می‌پرهیزند (زمانی، ص ۴۷۲). عقل ایمانی، اخبار الهی را به جان و دل تصدیق می‌کند  
(اکبر آبادی، ص ۸۹). عقل ایمانی عقلی است که پرورده ایمان است و حقایق را کشف و  
ادراک می‌کند. این عقل پاسبانی است که منصفانه داوری می‌کند و نگاهبان و حارس  
باطن و عوالم معنوی سالک است (ریاحی، ص ۴۵).

عقل ایمانی چو شحنه عادل است  
پاسبان و حاکم شهر دل است  
همچو گربه باشد او بیدار هوش  
دزد در سوراخ ماند همچو موش  
(دفتر چهارم، ۱۹۸۷-۱۹۸۶)

عقل تو هم چون شتربان تو شتر  
عقل عقلند اولیا و انبیاء  
اندر ایشان بنگر آخر ز اعتبار  
چه قلاووز و چه اشتربان؟ بیاب  
عقل تو هم چون شتربان تو شتر  
عقل عقلند اولیا و انبیاء  
اندر ایشان بنگر آخر ز اعتبار  
چه قلاووز و چه اشتربان؟ بیاب  
اینست خورشیدی نهان در ذره ای  
شیر نر در پوستین بره‌ای  
(دفتر اول، ۲۵۰۲-۲۴۹۷)

حرکات و اعمال بدن تابع اندیشه و عقل است، همچنانکه شتر تابع شتریان، بدین معنی که عقل در بدن قدرت تسخیر و تصرف دارد. همین تأثیر و تصرف عقل بر بدن را اولیاءالله بر عقول دارند و عقل‌های دیگران مانند قطار شترانی‌اند که در اختیار و تصرف اولیا هستند. اولیا مانند پیشوایان و راهنمایانی هستند که مردم را در بیابان و مواضع ناشناس هدایت می‌کنند و بدین معنی جان هزاران کس‌اند. مولانا پس از ذکر این دو مثال با توجه به اهمیت وجود اولیا و نارسایی سخن، مثال‌های فوق را رد می‌کند و می‌گوید باید خودت با یافتن دیده حقیقین به حقیقت مطلب بررسی و گرنه این مثال‌ها، چنانکه باید، حقیقت را روشن نمی‌کنند (فروزانفر، ص ۱۰۶۹-۱۰۶۸).

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

### عقل عامل و مانع شناخت

مولانا گاه عقل را در برابر حماقت می‌نهد. کم عقلی را شوم می‌شمارد. زیرا کم‌خردی مانع نعمت خدا و عامل عذاب الهی است. پیامبر (ص) بنا بر یک روایت (الاحمقُ عَدُوٌّ وَالْعَاقِلُ صَدِيقٌ) احمق را دشمن و عاقل را دوست خود معرفی فرموده است (فروزانفر، ص ۱۲۳). مولوی در همین راستا دشنام عاقل را بر حلوای احمق ترجیح می‌دهد، زیرا در دشنام عقل فایده‌ای هست، اما حلوای حماقت آدمی را بیمار می‌کند، از سویی عاقل به آخرینین نیز موصوف است:

عاقل، اول بیند آخر را به دل اندر آخر بیند از دانش مُقِل  
(دفتر سوم، ۳۳۷۳)

عقل به معنی قوه قدسی ادراک و فهم و شعور در تدبیر و اصلاح امور معاش و معاد و تشخیص نیک و بد و مصالح و مفسدات اعمال و احوال، مایه امتیاز و فضیلت انسان بر دیگر جانداران است و او را به زیان و سود و خیر و شر و هر چیز و هر کار راهنمایی و از

لغزش‌ها و مهالک زندگانی نگهبانی می‌کند. این نوع عقل که همان عقل عملی است، عقل ممدوح است (همایی، ص ۴۷۰-۴۶۰).

عقل جزوی کارافزاست و خواهندگان خود را در بند معقولات گرفتار می‌کند، اما عارف که با منبع معرفت متصل است عقل عقل است. عقل جزوی قشر عقل است و دفترها را سیاه می‌کند، اما عقل عقل که راهگشای راه عرفاست آفاق را از نور ماه حقیقت پر می‌کند (یوسف‌پور، ص ۱۸۴).

بند معقولات آمد فلسفی      شهسوار عقل عقل آمد صفی  
عقل عقلت مغز و عقل توست پوست      معده حیوان همیشه پوست جوست

(دفتر سوم، ۲۵۲۹-۲۵۲۸)

بهاء ولد اندیشه را به گل سیاه و خاشاک مانند می‌کند که در دیده انباشته می‌شود و بینایی را از کار می‌اندازد. وی از خدا می‌خواهد که اندیشه اش را محو سازد تا از این طریق به آرامش و معرفت حقیقی دست یابد (بهاولد، ج ۲، ص ۳۴).

#### نسبت عشق و عقل در نگرش عرفانی مولانا

عارفان مسلمان به هنگام نسبت سنجی عقل با عشق و یا دل که مرکز عشق است از دو جهت سخن گفته‌اند:

از یک سو به مسئله تقابل «عقل» با «دل» (یا استدلال عقلی با تجربه و شهود عرفانی) پرداخته‌اند. از نظر عارفان، عقل آدمی از درک حقایق معنوی و شناخت عالم ملکوت و ماورای طبیعت عاجز و ناتوان است و برای کشف این حقایق و رسیدن به آن عوالم باید به سراغ دل و تجربه و شهود عرفانی رفت.

و از سوئی دیگر به مسئله نسبت «عقل» با «عشق» روی آورده‌اند و در مقام مقایسه عقل و عشق، باید به این واقعیت اذعان داشت که اولاً عقل سودجو و حسابگر آدمی را از عاشق شدن و عشق ورزیدن باز می‌دارد و منع می‌کند!

ثانیاً عقل در برابر هوی و هوس و رذایل نفسانی اسیر است که محکوم به تسلیم شدن است. بنابراین، به نظر عارفان تنها راه علاج رذایل نفسانی و تهذیب نفس همانا عاشق

شدن و عشق ورزیدن است و عشق است که می‌تواند عقل را از چنگال هوی و هوس برهاند و نفس را مغلوب کند یا آن را از چنگال حرص و طمع رهایی بخشد.

اما با تأمل در سخنان عارفان به این حقیقت می‌توان رسید که آنان در ذهن خود تصویر و مفهومی خاص از عقل داشته‌و به نقد آن پرداخته‌اند. تصویری که توسط برخی از فیلسوفان مشایی در عالم اسلام رواج یافته و به صورت دیدگاه مسلط در باب عقل درآمده است. به بیان دیگر، عارفان هنگامی که به نقد عقل می‌پردازند مقصودشان از عقل، عقل «خودگرا» و «خودمحور» و «منفعت‌اندیش» و «مصلحت‌اندیش» است و نه همه اقسام عقل زیرا همان‌گونه که دیدیم عارف همواره عقل را نکوهش نمی‌کند.

عین القضاة بحثی مفصل در کتاب «زبده الحقایق» در خصوص عقل و معرفت دارد که عقیف عسیران در مقدمه تمهیدات شرح و تفسیر جامعی از آن به عمل آورده است. خلاصه دیدگاه عین القضاة در مورد عقل آن است که عقل وسیله شناخت است و خطا هم در آن راه ندارد ولی نه هر شناختی و معرفتی. به گفته عین القضاة عقل و خرد برای درک بعضی از موجودات آفریده شده، نه همه موجودات، یعنی درست است که ما به وسیله عقل برخی موضوعات مشکل و پیچیده را حل می‌نماییم اما این دلیل نمی‌شود که آن را در همه امور راهنما و کاردان تلقی کنیم: «... خرد برای دریافت بعضی از موجودات آفریده شده چنانکه چشم برای دیدن قسمتی از موجودات خلق شده است و از دریافت شنیدنی‌ها و بوییدنی‌ها ناتوان است، همچنان عقل از ادراک بیشتر موجودات عاجز است.» وی اشاره می‌کند که از رهگذر علم که مقید به زمان و مکان است نمی‌توان به وجودی که ازلی و رها از زمان و مکان است پی برد: «از محالات آشکار آن است که سالک بتواند از طریق علم، به ازلیت راه یابد زیرا آنکه جز به دانش نمی‌پردازد، در بند زمان است و رسیدن به ازلیت ممکن نیست مگر پس از پاره کردن این بند.» عین القضاة همچنین در تمهیدات «نسبت چشم عقل را با چشم بصیرت مانند نسبت پرتو آفتاب با ذات خورشید می‌داند و معتقد است قصور عقل در ادراک معانی عرفانی مانند قصور و هم است در ادراک معقولات.» در رساله جمالی نیز می‌گوید: «انسان، عقل را نباید در امور دینی به کار ببرد مگر در حالت دفاع بر ضد مبدعان» (همدانی، ص ۳۵۰-۳۴۰).

اما در اندیشه مولانا بحث عشق و عقل به هم گره خورده‌اند، در جایی عشق به عقل

می‌نازد و در مرحله‌ای دیگر عشق مانند عقل و معرفت، ابزاری به شمار می‌رود که می‌توان به کمک آن به جایگاه حقیقت دست یافت (چیتیک، ص ۲۴۶).

عقل و عشق و معرفت شد نردبان بام حق      لیک حق رادر حقیقت نردبانی دیگر است  
(دیوان شمس، ج اول، بیت ۴۰۹۴)

گرچه مولوی خرد را همچون فیلسوفان نردبان معرفت می‌شمارد و برای آن ارزش و مکانت شناختی قائل است، اما در جایی دیگر برای میزان و ساحتی که عقل توانایی دریافت و شناخت دارد محدودیت قائل است و به خلاف افلاطون و دیگر فیلسوفان پایبند عقل نیست. در مکتب اونسبت مرتبه عقل و عشق وارونه است. به عقیده او شناخت بنیاد وجود از رهگذر عقل نظری میسر نیست. مقوله‌های خود یا آنچه او آن را عقل جزوی می‌خواند به حکم طبیعت خود از دریافت واقعیت نهایی عاجزند و از جهت ماهیت دو بُنی و استطرادی خود قادر به درک جوهریگانه وجود نیستند. عقل در نظر مولوی چراغ و هدایت است نه مقصود. از آنجا که حیات ذاتاً غیر عقلانی است، آن جمال ابدی که عاشق را به خود جذب می‌کند، مولوی اصطلاحات افلاطونی را برای بیان آرای بی‌کار می‌برد که فرسنگ‌ها از افلاطون دور است. در نظر افلاطون کلمه «ورای معقول» معنایی ندارد، زیرا هنگامی که عقل با واقعیت نهایی یکی باشد چگونه چیزی می‌تواند ورای آن باشد و به این دلیل است که «اروس» (Eros خدای عشق) افلاطون نظراً به ادراک در می‌آید و عشق مولوی به وصف در نمی‌آید. جوهر الهی و طبیعت روح انسانی ورای عقل‌اند، بنابراین رابطه ژرف و نهایی آنها هم باید الزاماً چنین باشد (عرفان مولوی، ص ۵۵-۵۰).

اتصالی بی تکلف بی قیاس      هست رب الناس را با جان ناس

(دفتر چهارم، ۷۶۰)

از آنجا که عشق که موجب فنا و بقای آدمی می‌گردد. فراتر از عقلی است که، مانع راه عشق محسوب می‌گردد. لذا ارتباط و همنشینی عشق و عقل نقشی مهم در بیشتر متون صوفیانه ایفا می‌کند. آثار مولوی نیز از این حکم برکنار نیست. هر چند، انتقادات مولوی راجع به عقل از نگاه عشق را باید از بافت کل تعالیمش که در آنها عقل نقش عمده و مثبتی دارد، استخراج کرد. زیرا عقل تمهید و مقدمه‌ای ضروری برای عشق و هدایت

آدمی به آستانه الهی است، چنانکه جبرئیل راهنمای پیامبر در معراج بود. اما واپسین قدم سیر و سلوک را فقط با پای عشق و نیستی می توان طی کرد. (چیتیک، ص ۲۵۶).

خدائی داد دو دست که دامن من گیر      بداد عقل که تاراه آسمان گیری  
که عقل جنس فرشته ست، سوی او پدید      ببینیش چو به کف آینه نهان گیری

(دیوان شمس ۲۵۴۶-۲۵۴۵)

وی در مواردی شعاع و فروع عقل را برای و تریابی و نیل به ساحت حق کوتاه و کم فروغ می شمارد و معتقد است که: عقل آن است که همواره شب و روز مضطرب و بی قرار باشد از فکر و جهد و اجتهاد نمودن در ادراک باری اگر چه او مدرک نشود و قابل ادراک نیست. عقل همچون پروانه است و معشوق چون شمع. هر چند که پروانه خود را بر شمع زند بسوزد و هلاک شود اما پروانه آن است که هر چند بر او آسیب آن سوختگی و الم می رسد از شمع نشکیند (فیه ما فیه، ص ۳۶).

عقل چون شحنه ست، چون سلطان رسید      شحنه بیچاره در کنجی خزید  
عقل سایه حق بود حق آفتاب      سایه را با آفتاب او چه تاب

(دفتر چهارم، ۲۱۱۱-۲۱۱۰)

#### نتیجه

با توجه به واکاوی مطالب مطرح شده می توان گفت که اگر در آثار عارفان عقل مورد نکوهش قرار گرفته است ناظر به گونه ای خاص از عقل است که در عرصه سلوک و پیمودن ساحت های سلوکی مشکلاتی به همراه دارد و اصولاً چنین عقلی را باید مانع سلوک شمرد از این روست که عارفان عقل جزوی را نکوهش کرده و در نقطه مقابل به ستایش عقل کلی پرداخته اند در نظر عارف گرچه عقل جزئی در امور سطحی زندگی موشکاف است ولی در امور حقیقی، پایی سست دارد و به شهود حقیقت راه ندارد و منکر آن است. چنین عقلی پیوسته دچار آسیب و آفت وهم و گمان است. بنابراین جنون عارفانه از چنین عقلی برتر است. این گونه از عقل، جز با عصای وحی و الهام نمی تواند اندیشه راستینی داشته باشد، زیرا با علل و اسباب و قوانین ظاهری طبیعت سروکار دارد و عشق را درک نمی کند. اما عقل کلی همراه روح در زندان محسوسات است و به منزله بال و پر انسان است که به سوی جهان برین پرواز می کند. عقل کلی بسان مغز است و



امور باطنی را تدبیر می‌کند و عقل جزئی پوست است که به تدبیر امور ظاهری می‌پردازد. و عقل کل، حقیقت نهان جهان هستی است که جهان محسوسات، مظهر آن است.

### منابع

- استعلامی، محمد، شرح مثنوی، تهران، زوار، ۱۳۷۵.
- اعوانی، غلامرضا، مولانا و دین، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶.
- اکبرآبادی ولی محمد، هروی، مایل، شرح مثنوی مولوی، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۳.
- چیتیک ویلیام، راه عرفانی عشق، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران، نشر پیکان، ۱۳۸۲.
- خلیفه، عبدالحکیم، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میر علایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ریاحی، پری، عقل از دیدگاه مولانا، تهران، انتشارات مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
- زمانی، کریم، میناگر عشق، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.
- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، چ ۵، تهران، زوار، ۱۳۷۱.
- گوهرین، سید صادق، شرح اصطلاحات تصوف، تهران، زوار، ۱۳۸۴.
- محمدی، کاظم، مولانا و دفاع از عقل، تهران، نجم کبری، ۱۳۸۵.
- محمدتبریزی، شمس الدین، مقالات شمس تبریزی، مصحح محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.
- مولانا جلال‌الدین محمد، فیه ما فیه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- \_\_\_\_\_، دیوان شمس، تهران، صفی علیشاه، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_، مثنوی معنوی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- همایی، جلال الدین، ولدنامه، به اهتمام ماهدخت همایی، تهران، هما، ۱۳۷۶.
- همدانی، عین القضاة، نامه ها، تصحیح عقیف عسیران، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- یوسف‌پور، محمدکاظم، توتیای چشم جان، (تحلیل معرفت از نگاه مولانا در مثنوی معنوی)، تهران، خانه کتاب، ۱۳۸۹.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی