

## معرفت شهودی از نظر مولانا

رقیه سپهری صومعه سفلی<sup>۱</sup>

فاطمه مدرسی<sup>۲</sup>

### چکیده

از نظر عرفا کامل‌ترین راه شناخت حق تعالی، معرفت شهودی است. این نوع معرفت نه از راه تفکر نظری بلکه با مشاهده حقایق و طی منازل و مقامات و ترک تعلقات دنیوی و تهذیب نفس به دست می‌آید. این راه اگرچه راهی دشوار و سخت و خاص برخی انسان‌های مخلص است، اما نسبت به روش برهانی و عقلی نزدیک‌ترین راه به هدف است. در این پژوهش برآنیم تا نظر مولانا را در مورد این مقوله به روش تحلیلی-توصیفی بیان داریم. برآیند تحقیق حاکی از آن است که مولوی نیز چون دیگر عرفا، قائل به مراتب در معرفت و شناخت است و شناخت شهودی را معتبرترین شناخت می‌داند که در آن سالک بدون هیچ واسطه‌ای خدا را به شهود قلبی خود می‌شناسد. وی شناخت عقلی و سپس حسی را در مراتب بعدی می‌داند و آن‌ها را برای کسانی که به شناخت مراتب بالاتر دسترسی ندارند، معتبر و مجاز می‌داند. از دیدگاه مولانا، ابزار و وسیله معرفت شهودی، دل است. از نظر وی دلی که منظر و مظهر حضرت سبحان است، دل انسان کامل یا به تعبیری دل اولیا و انبیا است و توحید حقیقی، دیدار شهودی است و این نوع معرفت نسبت به خدانشناسی که مبتنی بر استدلال و آفاق و انفس است، رجحان و برتری دارد.

**واژه‌های کلیدی:** استدلال، دل، شهود، معرفت، مولوی.

---

۱ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.  
rg.sepehri@yahoo.com

۲ - استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران. (نویسنده مسئول).  
fatemeh.modarresi@yahoo.com

## ۱- مقدمه

معرفت و خداشناسی شرط اساسی ورود به طریقت و نیل به حقیقت است و در واقع تلاش انسان‌ها همواره بر این مبنا بوده است تا حقیقت ذات خداوند را از راه‌های مختلف شناخته و از این رهگذر حسّ فطری پرستش را در درون خویش ارضاء نمایند. این مفهوم اساساً از آغاز پیدایش حسّ پرستش در بشر شکل گرفته است و پیروان هر دینی بر اساس عقاید و اصول خاصّ خود تلاش کرده‌اند تا خدای مورد پرستش خود را شناخته و به دیگران معرفی‌کنند؛ اگرچه هنوز هم بعد از گذشت قرون متمادی نتوانسته‌اند به کنه ذات حق تعالی پی ببرند.

انسان می‌تواند از راه‌های مختلف به شناخت خدا دست یابد، این شناخت ممکن است از راه عقل یا دل باشد. گاهی همچون حکیم و فیلسوف از طریق علم حصولی و با استعانت از حسّ و عقل برای مطلوب خود استدلال نموده و آنرا می‌فهمد و گاه همانند عارف، از راه علم حضوری به نظاره معشوق می‌نشیند و آنرا شهود می‌نماید. معرفت در یک تقسیم کلی یا عقلی است که درجه علمای راسخین است و یا شهودی است که درجه صدیقین و اصحاب مشاهده است که هر کدام قلمرو مخصوص به خود دارد، اما می‌توان یک پیوند و هماهنگی میان آن دو برقرار کرد؛ هر چند در وادی معرفت، برخی از این دو گروه به برخی دیگر خرده گرفته و در کناره‌های راه با ناشکیبایی به یکدیگر تنه زده‌اند، اما حقیقت این است که همان‌گونه که عاقلان و عالمان از پرتو عشق و چراغ عرفان در راه خود روشنایی یافته‌اند، عاشقان و عارفان نیز از نیروی عقل و علم در راه خویش استمداد جسته و بهره برده‌اند.

حال باید دید چه رابطه‌ای میان این دو نوع معرفت (عقلی و شهودی) وجود دارد و چگونه می‌توان با تکیه بر دستاورد آن دو، منازل کمال را تا آخر پیمود و به سرچشمه حق و حقیقت نایل آمد؟ بی‌شک این امر نیازمند بررسی کشف و شهود عرفانی و چگونگی تحصیل معرفت از رهگذر آن از یک سو و کاوش در ماهیت استدلال عقلی و چگونگی ادراک حق از طریق آن از سوی دیگر است. بیان قلمرو هر کدام از این دو و نحوه هماهنگی آن‌ها مجال دیگری می‌طلبد، آن‌چه مورد بحث

ماست، معرفت شهودی است که گاهی در عرفان با اصطلاح مکاشفه، معاینه و... از آن یاد می‌شود.

### ۱-۱- بیان مسأله و سوالات تحقیق

با توجه به اهمیت و تأثیر فراوان معرفت به خدا در زندگی فردی و اجتماعی، اندیشمندان فراوانی در دو سنت دینی مسیحیت و اسلام توجه ژرفی به آن کرده‌اند. موضع‌گیری متفکران مسلمان درباره نوع و ماهیت این معرفت به دو نظریه انجامیده است: نظریه فلسفی و نظریه فطری (شهودی) (مرزبند، ۱۳۹۱: ۱۲۸ و امام‌خمینی، ۱۳۷۸: ۱۸۲). در میان متفکران مسیحی، علاوه بر رویکرد فلسفی، عده‌ای رویکرد ایمان دینی را در شناخت خداوند مطرح نموده‌اند. در این رهیافت، شناخت دینی مبتنی بر آگاهی عقلی یا طبیعی نیست، بلکه فقط بر ایمان استوار است (زیلسون، ۱۳۷۸: ۵ و ۴۹).

از نظر عرفا بهترین و کامل‌ترین راه شناخت حق تعالی، معرفت شهودی یا شناخت عرفانی است. این نوع معرفت نه از راه تفکر نظری بلکه با مشاهده حقایق و طی منازل و مقامات و ترک تعلقات دنیوی و تهذیب نفس به دست می‌آید. این راه با وجود آن‌که راهی دشوار، سخت و خاصّ برخی انسان‌های مخلص است، اما نسبت به روش برهانی و عقلی نزدیک‌ترین راه به هدف است. به طوری که مقصد و مقصود در آن یکی است. از دیدگاه مولانا توحید حقیقی، دیدار شهودی است و این نوع معرفت نسبت به خداشناسی که مبتنی بر استدلال و آفاق و انفس است، رجحان و برتری دارد؛ بنابراین مولانا به سبب برتری این راه، توجه وافری به آن دارد و راه عقل را که اطمینان‌آور نیست، طرد می‌کند:

بحث عقلی گر در و مرجان بود      بحث جان اندر مقامی دیگر است

آن دگر باشد که بحث جان بود      باده جان را قوامی دیگر است

(مولوی، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۵۰۱- ۱۵۰۲)

از نظر جلال‌الدین، دیدار و معرفت شهودی میسر نگردد، جز آن‌که آدمی وجود

مجازی خود را چنان در ذات یگانه الهی محو و فانی کند که یکپارچه در نور حق مستغرق شود و این همان حیرت اندر حیرت و دیدار بی‌واسطه محبوب در عالم توحید است:

واسطه، هر جا فزون شد، وصل جست      از سبب دانی شود کم حیرت  
واسطه کم، ذوق وصل، افزون تر است      حیرت تو ره دهد در حضرتت  
(همان: ۵/ ۷۹۴-۷۹۵)

هدف از این نوشتار به روش تحلیلی و توصیفی، تبیین اعتبار و جایگاه معرفت شهودی نزد مولانا و گامی است برای پاسخ به سؤالاتی چون: ارزش و جایگاه شناخت شهودی در مثنوی مولوی چیست؟ آیا از دیدگاه مولانا شناخت شهودی بر شناخت عقلی ارجحیت دارد؟ کدام دل شایستگی مقام تجلی و خلیفه الهی را دارد؟ با توجه به جایگاه معرفت شهودی نزد عرفا، آیا همگان توان طی طریق و شناخت خدا از این راه را دارند؟

### ۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

از نظر عرفا بهترین و کامل‌ترین راه شناخت حق تعالی، معرفت شهودی یا شناخت عرفانی است و در کتب عرفانی این نوع معرفت، مورد توجه و افری قرار گرفته است؛ بنابراین برای آشنایی هر چه بیشتر با متون کلاسیک در سنت عرفانی و ضرورت شناخت خداوند، مثنوی مولوی - به‌عنوان یکی از کتب ادب و عرفان فارسی - نقش به‌سزایی در این امر دارد و می‌تواند راه‌گشای سالکان در کسب معرفت و رسیدن به حقیقت باشد.

### ۱-۳- پیشینه تحقیق

معرفت در سنت اسلامی برای نخستین بار در متون دینی و سپس در آثار و اندیشه‌های صوفیان و عارفانی از قبیل حلاج، رابعه، ابونصر سراج، احمد غزالی، امام محمد غزالی و ابن عربی به‌صورت پراکنده مطرح شده است. تحقیقات و پژوهش‌های

فراوانی به‌طور مستقل و جزیی دربارهٔ معرفت شهودی و عرفانی در فلسفه و عرفان به رشتهٔ تحریر درآمده است، ولی از دیدگاهی که این پژوهش به آن پرداخته، پرداخته نشده است که در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

در مقالهٔ «معرفت‌شناسی عرفانی» نوشتهٔ رضا رضانی (۱۳۸۱)، نویسنده پس از بیان رویکردها دربارهٔ فاعل‌شناسی و واقعیت عالم و امکان معرفت و تفاوت معرفت و علم، به مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی عرفان که نوعی شناخت شهودی و وجدانی است، از دیدگاه قرآن و سنت و نیز از منظر عارفان پرداخته است.

«معرفت شهودی در عرفان اسلامی» نوشتهٔ محمد فنایی اشکور (۱۳۹۰)، از دیگر مقالاتی است که در آن نویسنده ضمن تبیین مراتب شهود و تقسیم آن به کشف صوری و کشف معنوی، به جمع‌بندی و ارزیابی اجمالی دیدگاه عرفای اسلامی در این باب همت گمارده است.

«خداشناسی در مثنوی مولوی» نوشتهٔ قادر فاضلی، کتابی است که سال ۱۳۹۴ در انتشارات فضیلت علم به چاپ رسیده و نویسنده در آن خداشناسی توحیدی و رابطهٔ انسان و خدا از دیدگاه مولانا را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است.

## ۲- بحث و یافته‌های تحقیق

پیش از ورود به بحث و تبیین دیدگاه مولانا، برای تنویر موضوع در زیر به اهم برخی اصطلاحات اشاره می‌شود:

### ۲-۱- عرفان و معرفت

معرفت در لغت به معنی شناختن و شناسایی است و در اصطلاح صوفیه عبارت از علمی است که مبتنی بر کشف و شهود و تهذیب باشد (رجایی‌بخارایی، ۱۳۶۴: ۵۷۷). عرفان نیز همانند معرفت در معنا و مفهوم شناسایی و شناخت است. عرفان طریقه‌ای است که از جهت نظری، به معنی اعتقاد به امکان ادراک حقیقت از راهی غیر از استدلال و نظر یا تجربه‌های معمولی حسّی است و از جهت عملی، عبارت از عبادت، مجاهدات و تمسک به زهد و ریاضت و گرایش به عالم درون برای نیل به

چنان موضع معرفتی است که بتوان به صورت مستقیم به ادراک خداوند رسید» (جوادی-گودرزی، ۱۳۸۶: ۹۶).

## ۲-۲- شهود

«شهود پدیداری است معرفتی که مورد باور بسیاری از عارفان، فیلسوفان و دانشمندان است. این لغت از کلمه «شهد» به معنای حاضر شدن، دیدن و گواهی دادن گرفته شده است. و واژه شهود "یکی از اصطلاحات رایج در عرفان اسلامی است که در اصطلاح عرفا، آن را رویت حق به حق می‌گویند. منظور از شهود عرفانی آن است که عارف ملکوت خدا را شهود کند. سرانجام و آخرین مرتبه این شهود، حالت جذب و فنا می‌باشد. مطلق نام دارد که در این مرحله، عارف همه چیز و از جمله خود را کاملاً از یاد می‌برد و مستغرق در خداوند می‌شود و چیزی غیر از مشهود در وی تأثیر نمی‌کند. اهل تصوف، شهود را به معنای حضور در دل می‌دانند چنان‌که عزالدین کاشانی می‌گوید: «مراد از شهود حضور است. هر چه در دل حاضر آن است، شاهد آن است و آن چیز مشهود اوست. اگر حاضر حق است، شاهد اوست و اگر حاضر خلق است، شاهد آن و صوفیان مشهود را شاهد خوانند، به سبب آن که هر چه در دل حاضر آن بود، آن چیز هم حاضر دل باشد و هر گاه لفظ شاهد مطلقاً بر صیغت واحد استعمال کنند، مرادشان حق بود تعالی و تقدس و چون شواهد گویند بر صنعت جمع، مرادشان خلق بود، به جهت وحدت حق و کثرت خلق و چون لفظ شهود، مجرد گویند مرادشان حضور حق بود، چه دل ایشان پیوسته شاهد و حاضر حق بود» (سجادی، ۱۳۷۰: ۵۱۶). این نوع شناخت با عناوینی همچون: «شهود، کشف، تجربه عرفانی، احساس درونی، معرفت باطنی، قلبی، ذوقی، سرّی، رؤیت باطنی، بصیرت، وجد، فتح، وارد قلبی تعبیر می‌شود» (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۳۹).

## ۲-۳- مراتب و درجات شناخت عرفانی

شناخت عرفانی مانند همه شناخت‌های حسی و عقلی، دارای مراتب و مدارج بوده است. دستیابی به برترین و بالاترین نوع شناخت، به بهره‌گیری کامل او از ابزار شناخت و برقراری ارتباط با متعلقات شناخت بستگی دارد. «بعضی سه مرحله «محاضره» و «مکاشفه» و «مشاهده» را از مراتب و مدارج معرفت عرفانی

شمرده‌اند» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۱۷).

«مقام محاضره به مقامی اطلاق می‌شود که قلب به حالت حضور دست یافته است؛ حضوری که غیر حق را در آن راهی نیست و هیچ‌گاه نسیان و غفلتی در آن پدید نمی‌آید. اگر حضور به صورت دائم برای قلب باشد، مشاهده نامیده می‌شود و در صورتی که درک حضور حق دوام بیشتری یافت، به آن مکاشفه می‌گویند. امام قشیری میان کشف و شهود و حضور ترتیبی قائل است، وی اعتقاد دارد: کشف بعد از حضور و شهود پس از آن دو تحقق می‌یابد» (همان: ۱۷).

«به عبارت دیگر، مشاهده، مقام لقای حق است که در آن حال، برای سالک عارف، مقام وصل حاصل و از مقام حضور و قرب برخوردار می‌شود. به نظر ابونصر، میان مشاهده و مکاشفه؛ اختلاف جوهری نیست، بلکه از یک سنخ و از جنس حضور قربند. المشاهده بمعنی المداناه و المحاضره و المكاشفه و المشاهده تتقاربان فی المعنی» (سراج، ۱۳۸۰: ۴۱۲).

زمانی که برای سالک عارف حالت مشاهده حاصل شود، بدون واسطه بیرونی به هر چیزی احاطه می‌یابد و در این حالت، به اشراق و جزیه رحمانی و فنای در حق می‌رسد. او پیوسته انوار غیبی و آثار عینی را مشاهده می‌کند؛ چنان‌که مولوی به این مقام اشاره دارد:

ای برادر چون بینی قصر او؟  
چون که در چشم دلت رسته است مو  
چشم دل از مو و علت پاک آر  
وآنکه آن، دیدار قصرش چشم دار  
هر که را هست از هوس‌ها جان پاک  
زود بیند حضرت و ایوان پاک  
چون محمد پاک شد زین نار و دود  
هر کجا رو کرد، وجهه لله بود

(مولوی، ۱۳۸۵: ۱۳۹۴/۱ - ۱۳۹۷)

## ۲-۴ - معرفت شهودی از دیدگاه مولانا

عرفا سعادت انسان را در معرفت و شناخت خداوند می‌دانند. از دیدگاه آنان برترین و کامل‌ترین راه برای شناخت حق تعالی، «معرفت شهودی» یا «شناخت عرفانی» است. البته اعتبار استدلال‌های عقلانی بر کسی پوشیده نیست، از این رو

عارفان نیز همانند دیگران آن را معتبر می‌شمردند، اما آنچه نزد عارفان در این زمینه مطرح است، رجحان معرفت حاصل از مکاشفات و مشاهدات بر نتایج به دست آمده از براهین عقلی است. از دیدگاه عرفا، «معرفت شهودی، معرفتی است متفاوت با معرفت‌های متعارف حسی و عقلی. این نوع معرفت نه از راه تفکر نظری بلکه از راه یاد خدا، مراقبه، تهذیب نفس و زندگی عارفانه به دست می‌آید» (فنائی اشکور، ۱۳۹۰: ۱۳۷). استاد محمدتقی جعفری درباره «ادراک شهودی» می‌نویسد: «شناخت شهودی عبارت است از تماس مستقیم درون با واقعیت غیر قابل تماس حسی، طبیعی و عقلانی... و حقیقت شهود عبارت است از بینایی درونی واقعیت، با روشنایی خاصی که از بینایی حسی و شناخت عقلانی قوی‌تر و روشن‌تر است و با نظر به حالات گوناگون درونی در تماس با واقعیات، این نوع بینایی قابل انکار و تردید نیست. شناخت شهودی در حالات رؤیایی و تجریدی بیشتر بروز می‌کند تا در حالات طبیعی» (جعفری، ۱۳۶۴: ۸۱-۸۲).

جلال‌الدین مولوی، شاخص‌ترین شیوه‌خداشناسی را آن می‌داند که سالک بی‌هیچ واسطه‌ای، خدا را به شهود قلبی خود بشناسد، نه با عقل و استدلال؛ و این شهود قلبی به دست نمی‌آید جز اینکه چشمی لازم است که حجاب اسباب را بشکافد و در چنبر علل و اسباب ظاهری اسیر نشود؛ زیرا که مسبب‌الاسباب، حضرت حق است و روا نیست که آدمی به سبب درآویزد و مسبب‌الاسباب را رها کند:

دیده‌ای باید سبب سوراخ کن تا مسبب بیند اندر لامکان  
تا حجب را برگزند از بیخ و بن هرزه داند جهد و آکساب و دکان  
(مولوی، ۱۳۸۵: ۵ / ۱۵۵۲-۱۵۵۳)

عارفان حقیقی توجه و تمسک به اسباب را به شرطی قبول دارند که در طول مسبب‌الاسباب باشد و چنانکه توجه به اسباب، باعث غفلت از مسبب شود، آن را گمراهی و ضلالت دانند، چنانکه کثیری از خلائق به اسباب و ابواب می‌آویزند، اما مسبب‌الاسباب و مفتاح‌الابواب را از یاد می‌برند و بدین‌سان خوار این و آن می‌شوند:

با سبب‌ها از مسبب غافل می‌سوی این روپوش‌ها زان مایلی



چون سببها رفت، برسر می‌زنی      رُبْنَا وَرَبَّنَا هَا مِی‌کنی  
رَبِّ مِی‌گوید: برو سوی سبب      چون ز صنعم یاد کردی، ای عجب  
گفت: زین پس من تورا بینم همه      ننگرم سوی سبب و آن دمدمه

(همان: ۳۱۵۷/۳ - ۳۱۵۴)

مولوی بر شناخت عقلانی انسان صحّه گذاشته است، اما شناخت ناشی از آن را شناخت عقلی می‌خواند و حدود و تغور معینی را برایش در نظر می‌گیرد. از دیدگاه او، متعالی‌ترین مرتبه خدانشناسی، شناخت حق به حق است بی‌واسطه دلیل و سببی. او حتی شناخت از طریق اوصاف الهی را تنها اشاراتی به حقیقت خداوندی می‌داند و آن را برای اهل سیر و سلوک لازم ولی ناکافی می‌داند؛ زیرا «بحث از صفات و ذات باری تعالی برای کسانی است که در مبادی معرفت‌اند، اما آنان که به کمال معرفت رسیده‌اند، چنان غرق در ذات‌اند که پروای صفاتشان نیست» (شهیدی، ۱۳۷۳: ۱۳/ ۵۵۰) و این شناخت متعلق به انبیاء و صوفیان رسته از بند حسیّات است:

صنع بیند مرد محجوب از صفات      واصلان چون غرق ذات‌اند ای پسر  
در صفات آن است کو گم کرد ذات      کی کنند اندر صفات اونظر  
(مولوی، ۱۳۸۵: ۲/ ۲۸۱۲)

مولانا در ابیات فوق به سه نوع شناخت اشاره دارد:

«الف- شناخت اهل حس، آن‌ها که از صفات هم ادراکی ندارند و در این جهان

فقط به چیزی عقیده دارند که قابل حس باشد.

ب- شناخت اهل کلام، آنان از مرحله محسوسات گذر کرده‌اند، ولی حق را عیاناً

شهود نمی‌کنند، بلکه تنها از راه علل و اسباب به وجود او معتقد می‌شوند و با

شناخت صفات حق، شادمانند.

ج- شناخت واصلان به حق و رستگان از بند حسیّات است که غرق ذاتند. این

شناخت اختصاص به انبیا و اولیا الله دارد و آن، شناخت حق به حق است بی‌واسطه

دلیل و سببی» (همان: ۲/ ۶۹۱).

مولانا با استناد به آیه شریفه ۱۶ سوره ق: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» در

تمثیل «تیرانداز و گنج» در مورد اندیشه شهودی و سیر و سلوک درونی جهت دست یافتن به گنج حقیقت می‌گوید:

آنچه حق است آقرب از حبل‌الورید      تو فگنده تیرِ فکرت را بعید  
ای کمان و تیرها برساخته      صید نزدیک و تو دور انداخته  
هرکه دوراندازتر، او دورتر      وز چنین گنج است او مهجورتر  
فلسفی خود را از اندیشه بکشت      گو: بدو کو راست سوی گنج، پشت  
گو: بدو، چندانکه افزون می‌دود      از مراد دل جداتر می‌شود  
(مولوی، ۱۳۸۵: ۶ / ۲۳۵۷-۲۳۵۳)

در باور مولانا شناخت‌هایی که از راه نقل و استماع حاصل می‌گردد، حوزه تأثیرپذیری محدودی دارد، ولی شناخت‌هایی که از راه شهود و معاینه حقیقت پدید می‌آید، دایره تأثیرش بس عمیق است به نحوی که ذات بشر را دگرگونه می‌سازد و آن را به تجرید و معنویت مبدل می‌کند؛ زیرا اولی با واسطه است و دومی بی‌واسطه (همان: ۲۴۱/۲).

در شنود گوش، تبدیل صفات در عیان دیده‌ها تبدیل ذات  
(همان: ۲ / ۸۵۹)

لذا مولانا مقام شهود و دیدار را بر مقام گفتار و شنیدار ارجح شمرده و در فیه مافیه ادعای یکی از فضایل عصرش مبنی بر این که «گفتار برتر از دیدار است» را نادرست دانسته است و می‌گوید موسی<sup>(ع)</sup> مقام تکلم با حق را داشت و محمد<sup>(ص)</sup> مقام دیدار و شهود حق را (مولوی، ۱۳۹۰: ۲۶۲). مولانا در مثنوی به کرات رجحان بینش بر دانش را بیان کرده است:

هرکه در خلوت به بینش یافت راه      او ز دانش‌ها نجوید دستگاه  
با جمال جان چو شد هم‌کاسه‌ای      باشدش ز اخبار و دانش تاسه‌ای  
دیده بر دانش بود غالب فرا      ز آن همی دنیا بچرید عامه را  
(مولوی، ۱۳۸۵: ۳ / ۳۸۵۸-۳۸۵۶)

از نظر جلال‌الدین، دیدار و معرفت شهودی میسر نگردد، جز آن که آدمی وجود مجازی خود را چنان محو و فانی در ذات یگانه الهی کند که یکپارچه مستغرق در نور حق شود و این همان حیرت اندر حیرت و دیدار بی‌واسطه محبوب در عالم توحید است:

واسطه، هر جا فزون شد، وصل جست      واسطه کم، ذوق وصل، افزون تر است  
از سبب دانی شود کم حیرتت      حیرت توره دهد در حضرتت  
(همان: ۵ / ۷۹۵-۷۹۴)

آنکه حیران ربّ است، درمی‌یابد که وجود حضرت حق، واحد است به وحدت حقیقی که چون در آینه‌های ماهیات و ممکنات جلوه‌گر شود، متعددّ و کثیر نماید و این همه حسن و جمالی که در موجودات دیده می‌شود؛ در واقع تجلی جمال الهی است که در مرایی آنان نمودار گردد:

آنکه کرد او در رخ خوبانت دنگ      نور خورشیدست از شیشه سه رنگ  
شیشه‌های رنگ رنگ آن نور را      می نماید این چنین رنگین به ما  
چون نماند شیشه‌های رنگ رنگ      نور بی رنگت کند آن‌گاه دنگ  
خوی کن بی شیشه دیدن نور را      تا چو شیشه بشکند نبود عمی  
(همان: ۵ / ۹۹۰-۹۸۹)

به اعتقاد مولانا آدمیان تا طفل طریقند به لعبت‌های عقل و توسّل به اوصاف محتاج‌اند، اما چون پخته شدند و کام جانی فربه‌تر یافتند، از قالب اطفال رها خواهند شد و خدا را نه از طریق دانستن که از طریق یافتن درک خواهند کرد.

لعبت مرده بود جان طفل      تا نگشت او در بزرگی طفل زا  
این تصوّر وین تخیل لعبت است      تا توفلی پس بدانت حاجت است  
چون زطفلی رست جان شد در وصال      فارغ از حس است و تصویر و خیال  
(همان: ۵ / ۱۶۸۹-۱۶۸۶)

«شناخت شهودی و عینی خدا برای مولانا در مشاهدات عرفانی آشکار می‌شود و

چنین شناختی هیچ‌گونه قاعده و ضابطه و حدّ و حدود و موقعیتی نمی‌شناسد. در این شهود خداوند فاعل مطلق است که هرگونه بخواهد با تجربه‌گر خود عمل می‌کند. به تعبیر دیگر آدمی در این حالت به آزمایشگاهی تبدیل می‌شود که خدا هرچه خواهد در او و با او می‌آزماید. لذا در این حوزه نه از حسن و قبح ذاتی سخنی است و نه از شری و نه چیز دیگر. بلکه او پَرکاهی در مصاف تند باد است و چونان آهوی لنگی است که در چنگال شیرقوی پنجه‌ای گرفتار شده و این گرفتاری به خاطر قهر و غلبه خدا نیست، بلکه ناشی از انجذاب او نیز هست؛ بنابراین مولوی از چنین مسابقه‌ای سخت شادان و خشنود است، چه با او قهر باشد و وجود او را به باد نیستی بسپارد، چه به او مهر ورزد و کنار خودش بنشاند» (شمیل، ۱۳۸۰: ۹۴).

گر مرا ساغر کند، ساغر شوم      و مرا خنجر کند، خنجر شوم  
 گر مرا چشمه کند، آبی دهم      و مرا آتش کند، تابی دهم  
 گر مرا باران کند خرم‌ن دهم      و مرا ناوک کند، در تن جهم  
 گر مرا ماری کند، زهر افکنم      و مرا یاری کند، خدمت کنم  
 (مولوی، ۱۳۸۵: ۵ / ۱۶۸۹-۱۶۸۶)

#### ۲-۴-۱- برتری شناخت شهودی بر شناخت استدلالی

در مکتب عرفان، انسان در نیل به معرفت شهودی، به شناختی نیاز دارد که از معرفت‌های حسی و عقلی که نتیجه قیاس و علوم استدلالی است، پیراسته باشد؛ به تعبیر دیگر، عرفا معتقدند که معرفت حقیقی خدا را نمی‌توان از طریق مفاهیم ذهنی یا مطالعه در امور حسی به دست آورد، بلکه بایستی دل به جانان سپرد و از طریق تزکیه نفس و شهود - که امروزه تجربه دینی نامیده می‌شود- به معرفت حق نایل آمد» (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸: ۴۴).

بحث عقلی گرد و مرجان بود      آن دگر باشد که بحث جان بود  
 بحث جان اندر مقامی دیگر است      باده جان را قوامی دیگر است  
 (مولوی، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۵۰۲-۱۵۰۱)

مولوی نیز چون دیگر عرفا، قائل به مراتب در معرفت و شناخت است و شناخت شهودی را معتبرترین شناخت می‌داند. وی شناخت عقلی و سپس حسّی را در مراتب بعدی می‌داند و آن‌ها را برای کسانی که دسترسی به شناخت مراتب بالاتر را ندارند، معتبر و مجاز می‌داند. ازدید وی معرفت حسّی، از آنجا که متکی بر حواس ظاهری است و حواس ظاهری عمدتاً بر پایه قیاس استوار است، طبعاً در شناخت و حقیقت دچار خبط و خطا می‌گردد:

هست او محسوس، اندر مکمنی      لیک محسوس حس این خانه، نی  
آن حسّی که حق بر آن حس مظهر است      نیست حسّ این جهان، آن دیگر است  
حسّ حیوان گر بدیدی آن صور      بایزید وقت بودی، گاو و خر  
(همان: ۲۲۰۷-۲۲۰۵/۶)

وی خطاب به فلسفی و اهل استدلال ندا سر می‌دهد که اسما و صفات و مظاهر این عالم که محدود هستند، گنجایی ذات بیکران و نامحدود حق تعالی را ندارند و از او می‌خواهد که طریق عقل و استدلال را که در شناسایی خورشید حقیقت و ذات حق، حکم خفّاشی را دارد، رها کند و خود را مجهّز به بینش کشفی و شهودی سازد:

حسّ خفّاشت سوی مغرب روان      حسّ در پاشت سوی مشرق روان  
راه حس، راه خران است ای سوار      ای خران را تومزاحم، شرم دار  
پنج حسّی هست جز این پنج حسّ      آن چو زرّ سرخ، وین حسّها چو مس  
اندر آن بازار کایشان ماهرند      حسّ مس را چون حسّ زرّ کی خرنند  
حس ابدان قوت ظلمت می خورد      حسّ جان از آفتابی می چرد  
(همان: ۵۱-۴۷/۲)

مولوی از آنجا که معرفت استدلالی متکی بر عقل و استدلال است، آن را در شناخت خدا ناقص و نارسا می‌داند. وی معتقد است که استدلالیون مانند کسانی که پای چوبین دارند، در مشی و مشرب خود سست و متزلزل هستند و نمی‌توانند در

طریق حقیقت درست راه برونند؛ زیرا استدلال را پای خود ساخته‌اند نه شهود را:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود  
(همان: ۱ / ۲۱۲۸)

به‌طور کلی مولانا در مثنوی دو دیدگاه متفاوت نسبت به عقل دارد. وی گاهی عقل را ستایش و گاهی هم آن را نکوهش می‌کند و علت این برخورد مولوی با عقل، تفاوتی است که او میان عقل جزوی و کلی قائل است. مراد از عقل جزوی (عقل بحثی)، عقل ناقص و نارسا است که اکثر بشر کم و بیش در آن شریک‌اند، اما این وجه از عقل برای درک حقایق امور و اشیاء و شناخت کافی و رسا نیست و این همان عقل مذموم است؛ چرا که در معرض آفتِ وهم و گمان است و همین ظن و وهم است که با عقل می‌آمیزد و پایهٔ استدلالات عقلی را واهی و سست می‌کند:

عقل جزوی، آفتش وهم است وطن زان که در ظلمات شد او را وطن  
(همان: ۳ / ۱۵۵۸)

عقل جزوی را وزیر خود مگیر عقل کل را ساز ای سلطان، وزیر  
(همان: ۴ / ۱۲۵۸)

عقل بحثی، هر شناختی را که بر پایهٔ استدلال و منطق استوار نباشد، مردود می‌داند. از این رو فیلسوفان در شناخت ذات خداوند که از علل و اسباب مادی مبراً است، دچار اشتباه گردیده و به ناچار به براهین عقلی متمسک می‌شوند:

این سبب چه بود؟ به تازی گو: رسن اندراین چه، این رسن آمد به فن  
گردش چرخه، رسن را علت است چرخه گردان را ندیدن، زلت است  
(همان: ۱ / ۸۴۷-۸۴۷)

عقل کل که یکی از انواع عقل ممدوح است، عقل بلند پرواز ملکوتی است و محیط بر جمیع اشیاست. مولانا از مصادیق مختلف عقل پسندیده با القاب مختلفی

چون «عقل ایمانی»، «عقل کامل» و «عقل عقل» که مخصوص مقربان درگاه الهی است، یاد می‌کند. عقل چنین انسان‌هایی هیچ طغیانی در آن راه ندارد و به آفتاب حقیقت راه برده و با آن همدمی و نزدیکی همیشگی دارند:

عقل ابدالان چو پرّ جبرئیل می پرد تا ظلّ سدره میل، میل  
(همان: ۴/۶۱۳۹)

عقل ایمانی چو شحنه عادل است پاسبان و حاکم شهر دل است  
(همان: ۴/۱۹۸۶)

درنگاه مولانا، هر دو عقل جزوی و کلی برای کمال آدمی لازم است، اما هر کدام در مرتبه خود کارآمد هستند. وی حتی گاهی عقل کلی را هم از شناخت خداوند عاجز می‌داند، از این روی معتقد است که انسان در درک معرفت حقیقی باید به مرتبه جان نایل گردد:

نعل‌های باژگونه است ای پسر عقل کلی را کند هم خیره سر  
(همان: ۵/۲۷۵۳)

جان شو و از راه جان، جان را شناس یار بینش شو، نه فرزند قیاس  
(همان: ۳/۳۱۹۲)

مولانا در ابیاتی، شناخت شهودی را به «نصّ» (وحی) و شناخت عقلی را به «قیاس» (عقل جزئی) تشبیه کرده و قیاس و استدلال را در مرتبه‌ای پایین‌تر از وحی روح قدسی می‌داند. وی معتقد است همان‌طور که با وجود نصّ، فقیه به اجتهاد و قیاس روی نمی‌کند، سالک و عارف کامل نیز تا وقتی که شهود عرفانی و مکاشفه باطنی در کار است، به دلایل نظری و براهین ناشی از عقول جزیه روی نمی‌آورد» (همان: ۳/۹۱۳).

مجتهد هر گه که باشد نصّ شناس اندر آن صورت نیندیشد قیاس

چون نیابد نصّ اندر صورتی از قیاس آن جا نماید عبرتی  
 نص، وحي روح قدسی دان یقین وآن قیاس عقلی جزوی، تحت این  
 (همان: ۳/ ۳۵۸۳-۳۵۸۱)

مولانا در ابیاتی دیگر فلاسفه و حکما را مورد خطاب قرار داده و می‌گوید که  
 «اهل استدلال سخن‌های دقیق و مستند به دلیل و برهان می‌گویند و ولع دارند که  
 با این سخن‌ها گرهی از کار جویندگان بکشایند، اما به جایی نمی‌رسند و کار آن‌ها  
 را به کار مرغی تشبیه می‌کند که در دام افتاده است و می‌تواند گره بندهای دام را  
 باز کند، اما همواره باز می‌کند و دوباره می‌بندد تا ماهر شود و فراموش می‌کند که  
 از دام گشوده باید گریخت. این مرغ به بال و پر خود آسیب می‌زند و آزاد نمی‌شود.  
 اهل استدلال هم پس از همه کوشش‌ها باز اسیر «سخن‌های دقیق» خویش‌اند و به  
 حق واصل نمی‌شوند» (همان: ۳۶۶/۲)؛ درحقیقت تلاش آن‌ها برای یافتن و رسیدن به  
 حقیقت بیهوده است.

مُولَعِیمِ اَنْدَر سَخْنِ هَای دَقِیقِ      دَر گِرِه‌هَای بَاز کَرْدَن مَا عَشِیقِ  
 دَر گِرِه بَنَدِیم و بَگَشَایِیم مَا      دَر شِکَال و دَر جَوَابِ آئِین فِزَا  
 هَم‌چُو مَرْغِی کَوِگَشَایِد بَنَد دَام      گَاه بَنَدَد، تَا شُود دَر فَن تَمَام  
 اَوْبُودَ مَحْرُومِ از صَحْرَا و مَرَج      عَمْر او اَنْدَر گِرِه کَارِی اَسْت خَرَج  
 خُود زَبُون او نَگَرَدَد هِیچ دَام      لَیک پَرَش دَر شِکَسْت اَفْتَد مَدَام  
 بَا گِرِه کَم کُوش تَا بَال و پَرْت      نَگَسَلَد یَک یَک ازِین کَرّ و فَرْت  
 صَد هِزاران مَرْغ، پَرهَاشان شِکَسْت      وَاَنْ کَمِین گَاهِ عَوَارِض رَا نَبَسْت  
 (همان: ۲/ ۳۷۳۳-۳۷۲۹)

مولانا براین باور است که فیلسوف در اثبات خدا به آثار و قیاسات اقترانی بسنده  
 می‌کند و واجب‌الوجود را با عقل، شناختنی می‌داند؛ درحالی‌که به نظر عارفان، خدا  
 دریافتنی به شهود باطنی و ناشناختنی به عقل است. آنان خدا را به خدا  
 می‌شناسند. چنانچه مولا امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> در دعای صباح می‌فرماید: «یا مَنْ دَلَّ عَلَی  
 ذَاتِهِ بِذَاتِهِ، اَی آنکه خود بر خود دلّیلی»:



جز به مصنوعی ندیدی صانعی      برقیاس اقتراعی قانعی  
می فزاید در وسایط فلسفی      از دلایل، باز برعکسش صفی  
این گریزد از دلیل و از حجاب      از پی مدلول، سربرده به جیب  
(همان: ۵/ ۵۷۰-۵۶۸)

به نظر وی کار عقل فلسفی، بحث و استدلال و ایجاد شک و تردید در دل است، از این جهت که عقل فلسفی پشت به گنج مقصود کرده و از شناخت آن قاصر می‌ماند:

هرکه را در دل شک و پیچانی است      در جهان او فلسفی پنهانی است  
(همان: ۱/ ۳۲۸۵)

لذا مولانا از منطقی و فلسفی می‌خواهد که راه دور و دراز عقل را رها کند و موسی‌سان عصای استدلال و حجت عقلی و نقلی را بر زمین زند و به وادی ایمن که مظهر و نماد معرفت باطنی و شهودی است، روکند؛ زیرا عصای استدلال به درد راهبری و راهنمایی سالک نمی‌خورد، بلکه تنها می‌تواند او را در بدایت امر چند قدمی راه برد:

این عصا چه بود؟ قیاسات و دلیل      آن عصا کی دادشان؟ بینا جلیل  
چون عصا شد آلت جنگ و نفیر      آن عصا را خرد بشکن، ای ضریر  
اوعصاتان داد تا پیش آمدیت      آن عصا، از خشم هم بر وی زدیت؟  
حلقه کوران به چه کار اندرید؟      دیده‌بان را در میانه آورید  
دامن او گیر کو دادت عصا      در نگر کادم چه‌ها دید از عصی  
(همان: ۱/ ۲۱۴۰-۲۱۳۶)

درکانون اندیشه مولانا، عارف راستین برخلاف فیلسوف، بدون دلیل حقیقت را درک می‌کند و با عنایت حق چیزی را که چون آتش بیم سوختن به همراه دارد، به چیزی بدل می‌کند که روح بی‌هیچ ترس به سوی آن می‌رود و در میان آتش

تجلیات ربّانی به مرتبه حق‌الیقین می‌رسد؛ چرا که به مصداق آیه ۱۶ سوره ق «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» «و ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم»، آتش تجلیات ربّانی از حیث مقام قرب و عشق بر عارف راستین از دود استدلال نزدیک‌تر است و بی‌شک هرکس را که حق‌تعالی در آتش عشق خود پاک گردانید قطعاً «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهُ» شود (شمس / ۹).

زآتش ار علمت یقین شد از سَخُن پختگی جو در یقین منزل مکن  
تا نسوزی نیست آن عینُ الیقین این یقین خواهی، در آتش درنشین  
(مولوی، ۱۳۸۵: ۲ / ۸۶۱-۸۶۰)

گر دُخانِ او را دلیلِ آتش است بی‌دخان ما را در آن آتش خوش است  
خاصه این آتش که از قرب و وِلا از دخان نزدیکتر آمد به ما  
(همان: ۵ / ۵۷۲-۵۷۱)

البته در تحلیل این دیدگاه باید به این نکته اشاره داشت که «درحوزه اسلام از دیرباز نزاعی میان عرفان و حکمت بر سر برهان و استدلال عقلی وجود داشته است. هرچند از ظاهر عبارات برخی از متون عرفانی برمی‌آید که استدلال عقلی را ناممکن می‌دانند، ولی نگاه رسمی عرفان، برتری و کمال مقام خدانشناسی عرفانی و شهودی است، نه بی‌اعتباری کامل شیوه‌ها و دلایل عقلی. این برخلاف روش غربیان است که اصولاً خدانشناسی و اثبات عقلی و برهانی وجود خدا را مردود و ناشدنی اعلام می‌دارند» (جوادی‌آملی، بی‌تا: ۱۲۳). مولانا نیز چون دیگر عرفا به انکار استدلال عقلی و قیاس منطقی تصریح دارد، اما برای متوسّطان و راه نیافتگان وصال، شیوه عقلی را سفارش می‌کند و معتقد است که در صورت امکان استفاده از راه شهود و عرفان، نیازی به استدلال عقلی نیست، اما در صورت عدم امکان آن می‌توان از عقل به‌عنوان عصای کمکی استفاده کرد:

چشم‌اگرداری تو، کورانه میا ورنرداری چشم، دست آور عصا  
آن عصای حَزَم و استدلال را چون نداری دید، می‌کن پیشوا

ور عصایِ حزم و استدلال نیست      بی عصاکش بر سر هر ره مایست  
گام از آن سان نه، که نابینا نهد      تا که پا از چاه و از سنگ، وارهد  
لرز لرزان و به ترس و احتیاط      می نهد پا تا نیفتد در خُباط  
(مولوی، ۱۳۸۵: ۳ / ۲۸۰-۲۷۶)

وی علی‌رغم اینکه اهل استدلال را قبول ندارد؛ با این حال وجود استدلال را کاملاً نفی نمی‌کند، بلکه معتقد است تا زمانی که سالک هنوز به مرحله کمال نرسیده، استدلال لازم است و طی طریق را بر او آسان می‌کند:

این دلیل راه، رهرو را بُود      کو به هر دم در بیابان گم شود  
واصلان را نیست جز چشم و چراغ      از دلیل و راهشان باشد فراغ  
گر دلیلی گفت آن مرد وصال      گفت بهر فهم اصحاب جدال  
(همان: ۲ / ۳۳۱۴-۳۳۱۲)

از نظر مولوی عقل در صورتی که درست عمل کند و حقایق در حدّ توان ادراکی‌اش باشد، آن را می‌توان با حقایق قلبی پیوند داد. وی در این باره می‌گوید:

ای خُنک آن کس که عقلش نر بود      نفس زشتش ماده و مُضطر بُود  
(همان: ۵ / ۲۴۶۳)

بند معقولات آمد، فلسفی      شهسوارِ عقلِ عقل، آمد صفی  
عقلِ عقلت مغز و، عقلِ توست پوست      معدّه حیوان همیشه پوست جُوست  
عقل، دفترها کند یک سر سیاه      عقلِ عقل، آفاق دارد پُر ز ماه  
(همان: ۳ / ۲۵۳۰-۲۵۲۷)

عقل عقلند اولیا و عقل‌ها      برمثالِ اُشتران تا انتها  
(همان: ۱ / ۲۴۹۸)

درنهایت، آنچه از این دو حوزه معرفت به دست می‌آید، این است که حقایق

عرفانی از حقایق عقلی برتر و بالاتر است، اما این بدین معنا نیست که در نقطه‌ای با هم تلاقی و توافق نداشته باشند، بلکه عقل خالص، گرچه توان وصول به مقام شهود و کشف راندارد، منکر کشف و شهود هم نیست و بلکه به نظر برخی برای کشف درست از نادرست می‌تواند ملاک و معیار باشد و راه‌یابی به این درجه برای عقل، همان نقطه تلاقی میان معرفت عقلی و معرفت عرفانی است؛ بنابراین «اگر شناخت عقلی در کنار شناخت قلبی یا مقدمه آن و فلسفه در کنار عرفان یا زمینه ساز آن و علم همراه با عمل یا در جهت آن باشد، دیگر پای برهان چوبین نیست، بلکه پای است کاملاً طبیعی که خداوند برای وصول به معرفت خویش به انسان عنایت کرده و استفاده از آن را اکیداً لازم دانسته است» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۴: ۳۲۸).

#### ۲-۴-۲- محلّ شهود

از نظر عرفا «دل»، محلّ شهود، ابزار و جایگاه شناخت خداست. دل را از آن جهت قلب خوانده‌اند که تغییر و دگرگونی، صفت ذاتی اوست و نیز از آن جهت که وجود معانی را دگرگون می‌کند. در احادیثی از رسول اکرم (ص) آمده است که: «لَقَلْبُ الْمُؤْمِنِ أَشَدُّ تَقَلُّبًا مِنَ الْقُدُورِ فِي غَلِيَانِهَا»، (مثل قلب مومن در دیگ در حال جوش است) و همچنین در حدیثی دیگر فرموده‌اند: «إِنَّ هَذَا الْقَلْبَ كَرِيشَةٍ بَفَلَاهٍ مِنَ الْأَرْضِ يُقِيمُهُمُ الرِّيحُ ظَهْرًا لِبَطْنِ»، (این قلب مثل پری است در زمین بیابان که باد آن را از پشت به شکم می‌گرداند) (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۸۰) که مولانا در مثنوی با تمثیلی تغییر و دگرگونی قلب را چنین بیان می‌کند:

در حدیث آمد که دل همچون پریست	در بیابانی اسیرِ صرصریست
باد، پَر را هر طرف راند گزاف	گه چپ و گه راست با صد اختلاف
در حدیثِ دیگر این دل چنان	کآبِ جوشان ز آتش اندر قازغان
هر زمان دل را دگر رایبی بود	آن نه از وی، لیک از جایی بُود
پس چرا ایمن شوی بر رأیِ دل	عهد بندی تا شوی آخرِ خجل؟

(مولوی، ۱۳۸۵: ۳ / ۱۶۴۵-۱۶۴۱)

«مولانا دل را محلّ معرفت الهی می‌داند و تحقّق مقام خلیفه‌اللّهی را منوط به معرفت قلبی و شهودی و معرفت قلبی را در گرو تصفیّه و تزکیه آن می‌داند و همهّ این‌ها را منوط به عنایت حق می‌شمارد. او معرفت قلبی را مهم‌ترین عامل در سلوک عارف تلقی می‌کند و برهان و قیاس عقل جزوی را از وصول بدان قاصر می‌یابد. از نظر او اگرچه انسان در رفع دشواری‌ها و نیل به مقاصد خویش غالباً بر عقل و هدایت و تدبیر وی اعتماد می‌کند، اما آنچه در بسیاری از موارد مایه نجات و هدایت اوست، نور قلبی است و نجات از حبس‌گاه عالم و نیل به رهایی از مضایق دنیای حس، با کمک عقل ممکن نیست، بلکه وسیله‌اش قلب است و پیداست که سلوک عارف فقط از این راه ممکن است» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۶۲۳).

آینه‌ات دانی چرا غمّاز نیست زانکه زنگار از رخس ممتاز نیست  
(مولوی، ۱۳۸۵: ۱ / ۳۴)

مولانا دل را آینه‌ای می‌داند که قابلیت آن را دارد که محل تجلّی حقایق غیبی شود. این امر زمانی ممکن شود که سالک طریقت، دل خود را به مجاهده و عنایت حق از زنگار رذایل نفسانی پیراسته و همچون آینه صاف کند و کدورت‌ها را زایل نماید و چون به مقام آینگی رسید، منعکس کننده جلوده جمال حضرت دوست می‌شود و با نور جمال حق پیوند خورده، منظور نظر حق می‌گردد:

آینه دل چون شود صافی و پاک نقش‌ها بینی برون از آب و خاک  
هم ببینی نقش و هم نقّاش را فرش دولت را و هم فرّاش را  
(همان: ۷۲-۷۳ / ۲)

صاحب دل آینه شش رو شود حق ازو در شش جهت ناظر بود  
هرکه اندر شش جهت دارد مقرر نکندش بی‌واسطه او حق نظر  
(همان: ۸۷۴-۸۷۵ / ۵)

ویژگی دیگری که بر اهمیّت و ارزش دل می‌افزاید این است که دل نظرگاه حق

می‌باشد و این اصل مأخوذ از این کلام پیامبر (ص) است که فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورَتِكُمْ وَ أَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۵۹) که بیانگر قدر و منزلت دل به عنوان نظرگاه خدا در برابر تن بی‌ارزش آدمی است که خداوند به آن هیچ‌گونه نظر و توجهی ندارد. مولانا می‌گوید:

صد جَوَالِ زَرِ بِيَارِي، اَي غَنِي حَق بگويد دل بيار اَي مُنْحَنِي  
(مولوی، ۱۳۸۵: ۵ / ۸۸۱)

دل نباشد غیر آن دریای نور دل نظرگاه خدا و آن‌گاه کور  
(همان: ۳ / ۲۲۶۹)

منظر حق دل بود در دو سرا که نظر در شاهد آید شاه را  
(همان: ۶ / ۲۸۸۱)

حال باید دید که از نظر مولانا دلی که منظر و مظهر حضرت سبحان است و در میان صدها هزار تن از خواص و عوام نیز یافت نمی‌شود، دل کیست؟ از نظر مولانا دل مطلوب حق، دل انسان کامل یا به تعبیری دل اولیا و انبیاست:

آن دلی کز آسمان‌ها برتر است آن دل ابدال با پیغمبر است  
پاک گشته آن ز گل صافی شده در فزونی آمده وافی شده  
ترک گل کرده سوی بحر آمده رسته از زندان گل بحری شده  
(همان: ۳ / ۲۲۵۰-۲۲۴۸)

از سویی دیگر، مولانا با استناد به حدیث «أَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ لِأَجْلِي» جایگاه حق تعالی را دل شکستگان می‌داند و می‌گوید:

فهم و خاطر تیز کردن، نیست راه جز شکسته می‌نگیرد فضل شاه  
(همان: ۱ / ۵۳۲)

پس اگر کسی خدا را از طریق تصفیة دل و دریافت درونی بشناسد، هم در

اوصاف و هم در نوع رابطه با خدا، طریق خاصی را خواهد پیمود و بین او و خدا هیچ فاصله‌ای باقی نخواهد ماند و این همان روشی است که در خدانشناسی، عارفان از آن به عنوان روش شهودی یاد کرده‌اند و اگر در روش طبیعی و فلسفی و برهان فطرت بین معلوم و عالم فاصله‌ای وجود دارد در روش عرفانی، جستجوگر خدا به او می‌رسد و حضور وجود او را لمس می‌کند و فاصله را از میان برمی‌دارد؛ اگرچه قدرت بیان احوال خود را نداشته باشد.

### ۲-۴-۳- شرایط وصول به معرفت عرفانی

تا زمانی که بستر و زمینه برای معرفت عرفانی حاصل نشود، این نوع معرفت دست یافتنی نخواهد بود؛ از این رو سالک عارف با ریاضات و مجاهدات سلوکی، همواره زمینه و بستر را فراهم می‌سازد تا از این معرفت زلال، بیشترین بهره را ببرد. در این‌که چه اموری زمینه‌ها، شرایط و بستر این نوع معارف را فراهم می‌سازد، در میان عارفان سخن بسیار آمده است که سخن گفتن از همه آن‌ها به فرصتی فراخ نیاز دارد و در این مقاله به مواردی در این زمینه به اختصار اشاره می‌شود.

الف) رستن از بند حسیّات: مولانا برای رستن از بند حسیّات و دستیابی به حقایق اشیا که بالاترین مرتبه معرفتی است، توصیه می‌کند که باید از پوسته‌ها گذشت، حجاب‌ها را درید تا به مغز و معنا دست یافت. بی‌شک توقف در این شناخت و قناعت کردن به مباحث لفظی و عقلی خود حجابی خواهد بود و شخص را از فهم عمیق حق تعالی باز خواهد داشت:

از شش و از پنج، عارف، گشت فرد  
 رست او از پنج حسّ و شش جهت  
 شد اشاراتش اشارات ازل  
 زین چه شش گوشه گر نبود برون  
 مُحترز گشته است زین شش پنج نرد  
 از ورای آن همه کرد آگهت  
 جاوَزَ الْأَوْهَامَ طُوراً وَاعْتَزَلَ  
 چون برآرد یوسفی را از درون؟

(همان: ۱۶ / ۴۵۷۰-۴۶۶۷)

ب) رستن از وهم و خیال: مولانا وهم و خیال را از آفات شناخت و وصول به حق

می‌داند:

عالمِ وهم و خیالِ طمع و بیم      هست رهرو را یکی سدی عظیم  
نقش‌های این خیالِ نقش‌بند      چون خلیلی را که گه بُد شد گزند  
(همان: ۵ / ۲۶۴۹-۲۶۴۸)

ج) رستن از نفسانیات: از دیگر شرایط رسیدن به معرفت، رستن از هوا و هوس و ترک نفسانیات و بهره‌مندی از خوراک معنوی است. خشم، شهوت، طمع و حرص پردهٔ هوش و خرد آدمی‌اند و مانع از درک درست می‌شوند:

رو هوا بگذر تا بویت شود      وان مشامِ خوش عبرجویت شود  
از هوارانی دماغت فاسد است      مشک و عنبر پیشِ مغزت کاسد است  
(همان: ۵ / ۹۰۶-۹۰۵)

گوش را بندد طمع از استماع      چشم را بندد غرض از اطلاع  
(همان: ۳ / ۶۶)

یک چراغی هست در دل وقتِ گشت      وقتِ خشم و حرص آید زیرِ طشت  
(همان: ۵ / ۳۹۶۰)

د) صبر در انجام عبادت و ریاضت در راه حق: صبر و شکیبایی بر مشکلات سلوک، کلید باب نجات است. سالک، با تازیانۀ صبر و صیانت، می‌تواند نفس را مطیع و منقاد خویش سازد و بدین طریق سینه‌ای بی‌کینه برای سالک حاصل می‌شود و به کشف اسرار غیب نائل می‌آید:

پرده‌های دیده را دارویِ صبر      هم بسوزد هم بسازد شرحِ صدر  
(همان: ۲ / ۷۱)

نفس را زین صبر می‌کن منحنیش      که لئیم است و نسازد نیکویش  
(همان: ۳ / ۲۹۷۹)



ه) نفی خودبینی و فنا فی‌الله: سالک راه حقیقت، تنها در سایه نفی انانیت و رفع خودبینی می‌تواند به مراتب عالیة عرفانی نائل شود؛ زیرا دین و مذهب عاشقان حقیقی، خاکساری و نفی خودبینی است:

هیچ کس را تا نگردد او فنا      نیست ره در بارگاه کبریا  
چیست معراج فلک؟ این نیستی      عاشقان را مذهب و دین نیستی  
(همان: ۶/ ۲۳۳-۲۳۲)

### ۳- نتیجه‌گیری

مولوی نیز چون دیگر عرفا، قائل به مراتب در معرفت و شناخت است و شناخت شهودی را معتبرترین شناخت می‌داند. وی شناخت عقلی و سپس حسّی را در مراتب بعدی می‌داند و آن‌ها را برای کسانی که به شناخت مراتب بالاتر دسترسی ندارند، معتبر و مجاز می‌داند. راه شهودی در شناخت خداوند راهی دشوار و خاص انبیا و برخی از انسان‌های مخلص است، اما نسبت به روش برهانی و عقلی نزدیک‌ترین راه به هدف است. راه شهود مستقیم و بی‌واسطه است و تا زمانی که بستر و زمینه برای معرفت عرفانی حاصل نشود، این نوع معرفت دست یافتنی نخواهد بود. مولوی شرط وصول به معرفت عرفانی را رستن از بند حسّیات، وهم و خیال و ریاضت و صبر در انجام عبادت و نفی انانیت و... می‌داند. از دیدگاه مولانا دل، ابزار و وسیله معرفت شهودی است. از نظر وی دلی که منظر و مظهر حضرت سبحان است، دل انسان کامل یا به تعبیری دل اولیا و انبیا است.

هرچند مولانا نیز چون دیگر عرفا به انکار استدلال عقلی و قیاس منطقی تصریح دارد و آن را در شناخت خدا ناقص و نارسا می‌داند، اما این بدین معنا نیست که این دو معرفت (شهودی و عقلی) در نقطه‌ای با هم تلاقی و توافق نداشته باشند، بلکه عقل خالص، گرچه توان وصول به مقام کشف و شهود را ندارد، منکرکشف و شهود هم نیست و برای متوسّطان و راه نیافتگان وصال برای تمییز درست از نادرست می‌تواند ملاک و معیار و عصای کمکی باشد و راه‌یابی به این درجه برای عقل، همان نقطه

تلاقی میان معرفت عقلی و معرفت عرفانی است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## کتابشناسی

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- جوادی، محسن؛ معظمی، گودرزی، (۱۳۸۶)، «شهودعرفانی و ارزش معرفت شناختی آن»، اندیشه نوین دینی، ش ۲۵، صص ۹۱-۱۱۶.
- ۳- جوادی آملی، عبدالله، (بی تا)، *براهین اثبات وجود خدا*، چاپ اول، قم: اسراء.
- ۴- جعفری، محمد تقی، (۱۳۶۴)، *شرح و تفسیر نهج البلاغه*، ج ۷، تهران: دفتر فرهنگ.
- ۵- خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۸)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، چاپ دهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۶- رازی، نجم الدین، (۱۳۷۳)، *مرصادالعباد*، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۷- رجایی بخارایی، احمد علی، (۱۳۶۴)، *فرهنگ اشعار حافظ*، چاپ اول، تهران: سمت.
- ۸- رضائی، رضا، (۱۳۸۱)، «معرفت شناسی عرفانی»، قیسات، ش ۲۴، صص ۱۵-۳۹.
- ۹- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۸)، *سرنی*، چاپ دهم، تهران: علمی.
- ۱۰- زمانی، کریم، (۱۳۹۲)، *میناگر عشق*، چاپ یازدهم، تهران: نشر نی.
- ۱۱- ..... (۱۳۸۵)، *شرح مثنوی معنوی*، ۷جلد، چاپ سی و یکم، تهران: اطلاعات.
- ۱۲- ژیلسون، اتیلن، (۱۳۷۸)، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: گروس.
- ۱۳- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۰)، *فرهنگ اصطلاحات عرفانی*، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۱۴- سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۸۰)، *اللمع فی التصوف*، مصر: دارالحديث.
- ۱۵- شهیدی، سیدجعفر، (۱۳۷۳)، *شرح مثنوی*، چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۶- شیمیل، آن ماری، (۱۳۸۰)، *من بادم وتو آتش*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- ۱۷- فاضلی، قادر، (۱۳۹۴)، *خداشناسی در مثنوی مولوی*، چاپ دوم، تهران: فضیلت علم.
- ۱۸- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۱)، *احادیث مثنوی*، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.

- ۱۹- فنای اشکوری، محمد، (۱۳۷۵)، **علم حضوری**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۲۰- .....، (۱۳۹۰)، «**معرفت شهودی در عرفان اسلامی**»، پژوهشنامه عرفان، سال سوم، شماره پنجم، صص ۱۳۷-۱۵۸.
- ۲۱- قدردان قراملکی، محمد حسن، (۱۳۸۸)، **خداشناسی**، چاپ دوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۲- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، (۱۳۷۴)، **رساله قشیریه**، ترجمه حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان، تهران: علمی فرهنگی.
- ۲۳- مرزبند، رحمت‌الله، (۱۳۹۱)، «**علم به خداوند در اندیشه مولوی وکی برگلور**»، اندیشه نوین دینی، سال ۸، شماره ۲۸، صص ۱۲۷-۱۵۴.
- ۲۴- محمدی‌ری‌شهری، محمد، (۱۳۹۴)، **مبانی خداشناسی**، چاپ چهارم، قم: دارالحدیث.
- ۲۵- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۹۰)، **فیه‌ما‌فیه**، شرح کریم زمانی، چاپ اول، تهران: معین.
- ۲۶- هجوییری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۸۵)، **کشف المحجوب**، به اهتمام و تصحیح ژوکوفسکی، چاپ هشتم، تهران: کتابخانه طهوری.