

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.22, No.2, Summer 2022, Ser.
83, PP: 49-72, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2008-9481
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۲، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۸۳
صفحات ۴۹-۷۲، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۹۴۸۱-۲۰۰۸
مقاله: علمی پژوهشی

Coaa rion of hle ee lation ff aattial add ee nrral Itt ellett from uu . i's Viwwooint oor r ia a yy nnd Sennmaay reflection from aa briel aa rcell 's Viewooitt

Tannaz Rashidinasab* **Azim Hamzeian****
Rostam Shamohammadi***

Abstract

Paying attention to the types and levels of intellect as a means of knowledge has been prominent in philosophy and mysticism for centuries. In the meantime, Rumi has emphasized the position and importance of intellect and the distinction of its types. Surveying of Masnavi can reveal that there is a striking resemblance between partial and general intellect and primary and secondary reflection proposed by the French philosopher Gabriel Marcel. Marcel distinguishes between two types of thinking; One is the primary thinking that looks at issues and the other is the secondary thinking that looks at mysteries. The present study has been done in a descriptive-comparative manner and the results show that Rumi and Marcel, through two different perspectives, the first mystical and the second philosophical, have realized that transcendental truths can be obtained through experience and intuition, can be realized through confrontation and ultimately, they are unveiled by astonishing knowledge. The two types of divisions for knowledge have moral effects and results. In this regard, Marcel's goal is the same moral and spiritual functions, but for Rumi, the goal is to reach and join the truth, and moral action in the path of knowledge towards transcendent is a means to achieve this truth. In these divisions, Rumi and Marcel criticize philosophers for their use of material means to understand the transcendental; however, regarding the transcendental affairs, Rumi believes that in the mystic path, one should resort to an old man to reach knowledge; but the same is not found in Marcel's thought as a philosopher.

Keywords: Partial intellect, General intellect, Primary reflection, Secondary reflection, Rumi, Gabriel Marcel.

* PhD student at Semnan University

t.rashidinasab@semnan.ac.ir

** Associate Professor at Semnan University (Corresponding Author). ahamzeian@semnan.ac.ir

*** Assistant Professor at Semnan University

rshamohammadi@semnan.ac.ir

Date of Receive: 29/08/1400

Date of Accept: 19/11/1400

مقایسه‌ی رابطه‌ی عقل جزوی و کلی

از دیدگاه مولانا با تفکر اولیه و ثانویه از دیدگاه گابریل مارسل

طناز رشیدی‌نسب* عظیم حمزئیان** رستم شامحمدی***

چکیده

توجه به انواع و مراتب عقل که ابزار شناخت در فلسفه و عرفان است، از قرن‌ها پیش مطرح بوده است. در این میان، مولانا نیز بر جایگاه و اهمیت عقل و تمایز انواع آن تأکید داشته است. با دقت در مثنوی می‌توان دریافت که عقل جزوی و کلی شباهت‌های تأمل‌برانگیزی با تفکر اولیه و ثانویه‌ای دارد که گابریل مارسل، فیلسوف فرانسوی، مطرح کرده است. مارسل دو سنخ تفکر را از هم متمایز می‌کند: یکی تفکر اولیه که ناظر به مسائل است و دیگری تفکر ثانویه که ناظر به رازهاست. پژوهش حاضر به شیوه‌ی تحلیلی-مقایسه‌ای انجام شده و نتایج به‌دست‌آمده حاکی از آن است که مولانا و مارسل از دو دریچه‌ی متفاوت، یعنی اولی عرفانی و دومی فلسفی، دریافته‌اند که می‌توان حقایق ماورایی را از طریق تجربه و شهود و از طریق مواجهه دریافت که در نهایت، با معرفتی حیرت‌زا کشف می‌شود. همچنین تقسیمات دوسنخی برای معرفت، آثار و نتایج اخلاقی دارد که البته هدف مارسل، کارکردهای اخلاقی و معنوی آن‌ها بوده، ولی هدف مولانا رسیدن و پیوستن به حقیقت و اصل وجود است و عمل اخلاقی در مسیر معرفت به امور ماورایی، وسیله‌ای برای نیل به این حقیقت است. مولانا و مارسل در این تقسیم‌بندی‌ها، فلاسفه را به‌سبب استفاده از ابزار مادی در فهم امور ماورایی نقد کرده‌اند؛ با این حال، مولانا در خصوص امور ماورایی معتقد است که مسیر طریقت باید به مدد یک پیر واصل طی شود، اما چنین مسأله‌ای در تفکر مارسل که فیلسوف است، مشاهده نمی‌شود.

واژگان کلیدی: عقل جزوی، عقل کلی، تفکر اولیه، تفکر ثانویه، مولانا، گابریل مارسل.

۱. مقدمه

اگر تاریخ بشر را تاریخ تعقل بدانیم (حکمت، ۱۳۷۶، ص ۳۳)، جای تعجب ندارد که در طول تاریخ فلسفه، این‌همه از عقل که ابزار شناخت است، بحث شده باشد. فلاسفه معتقد بوده‌اند عقل انواع و مراتبی دارد؛ به‌طوری‌که افلاطون با تمایز بین دو مرتبه‌ی معرفت، یعنی «دیانونیا» و «نوئزیس»، متعلق اولی را ریاضیات (مفاهیم ریاضی یا صور واسط) و متعلق دومی

* rashidinasab@semnan.ac.ir

** ahamzeian@semnan.ac.ir

*** rshamohammadi@semnan.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹

* دانشجوی دکتری دانشگاه سمنان

** دانشیار دانشگاه سمنان (نویسنده مسؤول)

*** استادیار دانشگاه سمنان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۹

مقایسه‌ی رابطه‌ی عقل جزوی و کلی از دیدگاه مولانا با تفکر اولیه و ثانویه از دیدگاه گابریل مارسل ۵۱

را مبادی یا اصول اولیه، یعنی همان عالم مُثُل، می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۰، صص ۵۱۰-۵۱۱). افزون‌براین، در عصر جدید، از همان آغاز، دکارت با پرسش از یقین، زمینه را برای برصدنشتن معرفت‌شناسی فراهم کرد که به تبع آن، بار دیگر، پای عقل و توانایی‌اش به میان آمد. در ادامه، کانت پرسش از معرفت را مقدم بر پرسش از وجود قرار داد و به این ترتیب، بحث از حد و حدود عقل به دغدغه‌ای بس مهم تبدیل شد. همچنین در فلسفه و عرفان اسلامی تقسیم‌بندی‌هایی در باب عقل و حد و حدود هریک مشاهده می‌شود. فلاسفه‌ی مسلمانی چون کندی، فارابی و بوعلی به رشد، گسترش و اشتقاق بحث عقل و انواع آن کمک کرده‌اند (فخری، ۱۳۸۳، صص ۱۲۱-۱۳۴). در نزد عارفان نیز عقل چیزی است که با آن خدا را عبادت می‌کنند. عرفا درباره‌ی عقل نظرات و تقسیم‌بندی‌های متعددی مطرح کرده‌اند؛ مثلاً باباطاهر در فحوای ابیات خویش، آن را به عقل معاش و عقل معاد تقسیم کرده است (سجادی، ۱۳۸۳، ص ۵۸۵). افرادی چون ابوحامد غزالی، سهروردی و دیگران نیز به مراتب و انواع عقل و حکمت اشاراتی داشته‌اند.

در این میان، اهمیت تمییز عقول، یکی از مباحث مهم و اساسی در مثنوی مولاناست. او در مثنوی به تبیین و تمییز این دو عقل پرداخته است:

عقل دو عقل است، اول مکسبی که در آموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و اوستاد و فکر و فکر از معانی وز علوم خوب و بکسر...
عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه‌ی آن در میان جان بود

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۴: ۱۶۶۱ و ۱۹۶۰-۱۹۶۴)

به علاوه، در تأملات مولانا می‌توان تضاد و تقابلی را میان عقل جزوی یا مکسبی و عقل کلی و موهبتی (که تفکری مبتنی بر بینشی شهودی است) ملاحظه کرد (همدانی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳)؛ از این رو او در هر فرصتی، وجوه اختلاف و تمایز این دو عقل و ویژگی‌های آن دو را تبیین کرده است:

این تفاوت عقل‌ها را نیک دان در مراتب، از زمین تا آسمان
هست عقلی همچو قرص آفتاب هست عقلی کمتر از زهره و شهاب
هست عقلی چون چراغی سرخوشی هست عقلی چون ستاره آتشی
زان که ابر از پیش آن چون واجهد نور یزدان بین خردها بر دهد
عقل جزوی عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را بی کام کرد

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۵: ۴۵۹-۴۶۳)

از سوی دیگر، گابریل مارسل، فیلسوف فرانسوی (۱۸۸۹-۱۹۷۳)، از دو سنخ تفکر سخن می‌گوید: تفکر اولیه و ثانویه که هر دوی آن‌ها اگر به روشی درست به کار گرفته شود، لازم و معتبر است. تفکر اولیه تنها قادر به حل مسائلی است که در علوم فنی، پایه‌ای و تجربی (مانند ریاضیات، هندسه، شیمی و...) مطرح می‌شود. مباحثی چون هستی، عشق، وفاداری و... که او

آن‌ها را از سنخ راز می‌داند، عرصه‌ی تفکر ثانویه است؛ یعنی مجاز نیست که تفکر اولیه وارد قلمروی رازها شود. جدال مولانا با عقل هم که موضوع تحقیقات بسیاری بوده، ناشی از تعدی عقل جزوی به قلمروی عقل کلی بوده که از همین تمایز برخاسته است. در این پژوهش، در ابتدا به تبیین اندیشه‌ی مارسل در رابطه با تفکر اولیه و ثانویه، سپس به تبیین تفکیک عقل جزوی و کلی در آثار مولانا و ویژگی‌های آن دو پرداخته و در پایان، میان این دو منبع و ابزار شناختی از منظر مولانا و گابریل مارسل مقایسه‌ای صورت می‌دهیم.

۲. پیشینه‌ی تحقیق

پیش از این، درباره‌ی عقل جزوی و کلی در تفکر مولانا تحقیقاتی نگاشته شده است. از آنجاکه بحث عقل در آثار مولانا، در آغاز، تناقض‌آمیز جلوه می‌کند، این تناقضات ظاهری برای محققان موضوع توجه‌برانگیزی بوده است. به‌علاوه، درباره‌ی تفکر اولیه و تفکر ثانویه از منظر مارسل نیز تحقیقاتی صورت گرفته است، اما تحقیقی انجام نشده است که به مقایسه و ارتباط این دو دیدگاه بپردازد. بنابراین با توجه به اهمیت و ضرورت این بحث، پژوهش حاضر گام تازه‌ای در این مسیر برداشته تا شاید افقی به روی اهل تحقیق و نظر بگشاید. عنوان پژوهش‌هایی که پیش از این انجام شده، به شرح زیر است:

۱. «جایگاه عقل و مراتب آن در مثنوی معنوی مولوی»، محمد فولادی و محمدرضا یوسفی، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۱۳۸۳، شماره‌ی ۲۲ و ۲۳، صص ۸۱-۱۱۱. در این مقاله علاوه بر توضیح مراتب عقل، به تقابل برخی از مراتب آن با عشق هم پرداخته شده است.

۲. «تمایز مسأله و راز در تفکر مارسل»، مسعود علیا، فصلنامه‌ی فلسفه، ۱۳۸۷، شماره‌ی ۸، صص ۹۳-۱۰۷. در این مقاله ضمن پرداختن به مفهوم مسأله و تفکر اولیه نزد مارسل، معنای راز و تفکر ثانویه بررسی شده است.

۳. «مابعدالطبیعه به مثابه‌ی تأمل ثانویه در رازها از دیدگاه گابریل مارسل»، رضا برنجکار، سمیرا امیدی، ۱۳۸۷، فلسفه‌ی دین، شماره‌ی ۶، صص ۲۳-۳۵. این پژوهش به دنبال معرفی مابعدالطبیعه‌ی مارسل است و برای این کار، به تبیین جایگاه راز و تفکر ثانویه در شهودات انسانی و کنارآمدن با آن‌ها می‌پردازد.

۴. «عقل جزئی و کلی در تفکر مولانا (تحلیلی موضوعی با نظر به کتاب مثنوی معنوی)»، رضا ماحوزی، ۱۳۸۹، همایش بین‌المللی تفکرهای جهانی مولانا جلال‌الدین بلخی، صص ۳۰۲-۳۱۶. این مقاله بحث عقل کلی یا عقل کل را از منظر معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تبیین می‌کند و ضمن تبیین دیدگاه‌های افلاطون درباره‌ی دیانویا و نوس، عقل جزئی و عقل کلی مولانا مقایسه می‌شود.

۵. «عقل و تقابل آن با عشق و جنون در مثنوی و غزلیات شمس»، هادی خدیور، رجب توحیدیان، ۱۳۸۹، فصل‌نامه‌ی تحقیقات زبان و ادب فارسی، شماره‌ی ۳، صص ۲۹-۵۴. این

مقاله به بحث و بررسی در زمینه‌ی تقابل و تعارض عقل با عشق در مثنوی و غزلیات شمس پرداخته و البته به اینکه عقل جزوی منکر عشق است، اشاره داشته است.

۶. «بررسی عقل و زیرمجموعه‌های آن در دفتر چهارم مثنوی مولانا»، محبوبه گل محمدی و محمدنوید بازرگان، ۱۳۹۱، پژوهش‌نامه‌ی فرهنگ و ادب، شماره‌ی ۱۳، صص ۲۵۹-۲۷۶. این مقاله جستجویی در موضوع عقل و انواع آن است و این موضوع را فقط در دفتر چهارم مثنوی معنوی بررسی می‌کند.

۷. «عقل از دیدگاه مولانا»، حسن سعیدی، ولی‌الله نصیری، ۱۳۹۱، فصلنامه‌ی آینه‌ی معرفت، شماره‌ی ۳۳، صص ۲۵-۴۱. در این مقاله مسأله‌ی عقل و جایگاه آن از دیدگاه مولوی، به روش تحلیلی کندوکاو شده است.

۳. تفکر اولیه و ثانویه از نظر گابریل مارسل

گابریل مارسل که از فلاسفه‌ی بلندپایه‌ی اگزیستانسیالیست خداپاور به شمار می‌آید (هرچند خودش را نوسقراطی می‌داند)، با تأمل در احوال و روابط آدمی، سخن از تمایز بین تفکر اولیه و ثانویه به میان می‌آورد. براساس این تقسیم‌بندی، مارسل در مواجهه‌ی با انواع امور عالم، افق تازه‌ای را به روی انسان معاصر می‌گشاید.

به عقیده‌ی او تفکر اولیه در حوزه‌ی «مسائل» قرار دارد. تفکر اولیه بر انتزاع، جستجوی راه‌حل، تملک، محاسبه، آفاقی‌سازی و فردیت‌زدایی مبتنی است؛ یعنی در این سنخ تفکر، فاعل تفکر شخص منفرد انسانی نیست، بلکه متفکر است، از آن نظر که ذهن است (Marcel, 1950, vol. I, pp. 78; 92-93). به‌علاوه مواجهه‌ی تفکر اولیه، با تعریف‌ها، ذات‌ها و راه‌حل‌های تکنیکی برای مسائل است و در علوم فنی و تجربی کارایی دارد (ibid, P. 83)؛ مانند ریاضی، شیمی و... .

در مقابل آن، تفکر ثانویه قرار دارد که به مباحثی مانند هستی، شناخت، اختیار و... مربوط است که تجاربی انضمامی است و به عقیده‌ی مارسل، در قلمرو «راز» قرار دارد و فاعل شناسا در مواجهه‌ی با آن‌ها نمی‌تواند موضعی عینی داشته باشد (کین، ۱۳۸۷، ص ۵۱). البته گفتنی است که در این وجه، رازبودن را نباید به معنای مطلقاً شناخته‌نشدن در نظر گرفت. تفکر ثانویه در پی آن است که با رجوع به وحدت تجاربی از قبیل قدرشناسی، وفا و ایمان که راز هستی در آن‌ها درک می‌شود، فهمی گسترده‌تر و پرمایه‌تر از معنای وجود و حیات انسانی به دست آورد (Marcel, 1950, vol. I, p. 83). یکی از نکات بس مهم در باب تفکر ثانویه این است که این تفکر نوعی حضور است؛ چنان‌که خود مارسل اذعان می‌کند:

«معرفت در درون وجود است و وجود آن را دربرگرفته است. این راز وجودشناختی معرفت است. ما تنها با تفکر از فاصله‌ی نزدیک (که مبتنی بر تجربه‌ی حضور است) می‌توانیم به آن دست یابیم» (مارسل، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹).

از این رو می‌گوید: «راز و حضور معادل‌اند» (همان، ص ۱۱۵). بنابراین تفکر ثانویه به‌نوعی تجربه‌ی شخصی است؛ چنان‌که فلسفه‌ی وی نیز برخاسته از تجربه‌ی درونی بوده است (مارسل، ۱۳۸۷، ص ۱۰)؛ به‌همین دلیل مارسل درباره‌ی تفکر ثانویه چنین می‌گوید: «تفکر ثانویه تأملی مبتنی بر نوسازی است که با تفکر انتقادی پیوند خورده است؛ تأملی که بازبایی است، اما فقط تا آنجا که فرع بر آن چیزی باقی بماند که من آن را شهودی چشم‌بسته نامیده‌ام. واضح است که درک راز هستی، از آن نظر که یک امر فرامسأله است، نیروی محرک این بازبایی از طریق تفکر است، اما نباید از توجه به این امر غفلت کنیم که این حرکت، انعکاسی ذهن است که در اینجا مورد سؤال است، نه فرایندی انکشافی؛ این برهان فقط می‌تواند برای ما بر چیزی تأکید کند که واقعاً به طریق دیگر به ما داده شده است» (مارسل، ۱۳۹۲، ص ۱۳۵).

درواقع درعین‌حال، تفکر اولیه، تفکری است که تجربه‌های زندگی ما را تجزیه کرده و به اجزای مختلف تقسیم می‌کند تا مسائل را حل کند. در مقابل آن، تفکر ثانویه سنجی از تفکر است که می‌کوشد تجارب را جمع کند و یک وحدت ایجاد کند؛ بنابراین به‌نوعی جبران‌کننده و التیام‌بخش تلقی می‌شود (Marcel, 1950, vol. I, p. 83). از این رو لفظ بازبایی را به کارکرد تفکر ثانویه نسبت می‌دهد.

در نتیجه تفکر ثانویه‌ای که او مطرح می‌کند، در کشف «قلمروی راز»، یا اطمینان به این قلمرو، به اوج خود می‌رسد و اعمال بشری متناسب با این قلمرو را برمی‌انگیزد. این کشف، نوعی دریافت شهودی یا بینش تجربی درباره‌ی تجربه‌های گوناگونی است که مفهومی نیست و دانش مفهومی هم همواره از بیان کامل آن‌ها ناتوان است (ترینور، ۱۳۹۶، ص ۴۳). همچنین از ویژگی‌های تفکر ثانویه، درون‌نگری^۱ است. مارسل این موضوع را با مثال‌هایی از ونگوگ و بالزاک که نمونه‌هایی از اهل هنر و ادبیات هستند، تبیین می‌کند و آن را در مقابل روش مشاهده‌گری دانشمند تجربی قرار می‌دهد (Marcel, 1950, vol. I, p. 159)؛ درعین‌حال اذعان دارد که این روش را برای یک نمونه (چون صرفاً یک نمونه است) نمی‌شود به کار برد؛ آنچه برای این روش می‌توان به کار گرفت، عضوی از یک مجموعه یا موردی از یک سلسله نیست، بلکه باید آن را به‌خودی‌خود و از جهت انحصار و بی‌مانندبودن لحاظ کرد (ibid, p. 126). پس در مجموع، تفکر ثانوی، درونی، فردی، شهودی و آزادانه است و اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، باید گفت که تفکر ثانویه، نه با تفکر، بلکه با حضورها سروکار دارد.

به‌علاوه، آغاز تفکر ثانویه کنجکاوای یا شک نیست، بلکه شگفتی و حیرت است (مارسل، ۱۳۸۷، دیپاچه، ص ۱۰) و نیز به حیرت هم می‌انجامد، البته حیرتی که در مواجهه‌ی با رازها رخ می‌دهد. منظور از حیرت، اعجاب و تعجب نیست، بلکه مارسل از واژه‌ی یونانی thaumazein استفاده می‌کند که در حد فاصل حیرت، اعجاب و تحسین قرار می‌گیرد. با

این تعاریف، بیراه نیست که چنین حیرتی را از نوع حیرتی عرفانی قلمداد کنیم که در مواجهه‌ی با جهانی پر از سر و راز رخ می‌دهد (علیا، ۱۳۷۹، ص ۵۹).

از سوی دیگر، همان‌طور که گفته شد، تفکر اولیه در باب اموری است که بیرون از «من» یا در مقابل «من» است، اما تفکر ثانویه درباره‌ی امری است که «من» است، که خود من باشم؛ یا آن حیطة‌هایی است که در آن‌ها تمایز میان «در من» و «در مقابل من» از بین می‌رود (مارسل، ۱۳۹۲، صص ۲۲۸-۲۲۶).

تفاوت دیگر تفکر اولیه و ثانویه در آنجاست که تفکر اولیه در صدد است که وحدت تجربه‌ای را که در آغاز با آن مواجه شده، از بین ببرد. درحالی‌که کارکرد تفکر ثانویه اساساً جبران‌کننده است؛ یعنی وحدت مذکور را از نو غلبه می‌بخشد (Marcel, 1950, vol. I, p. 83). تفکر ثانویه پس از رد کارایی و بسندگی روایت ناقصی از عالم واقع که تفکر اولیه به‌تنهایی ارائه می‌کند، آزادانه و آشکارا تسلیم موضوع تفکر خود می‌شود. این تفکر مستلزم چیزی است که مارسل گاهی «شهود کور» می‌نامد و مرادش تشخیص حضوری بودن مشارکت است در مرتبه‌ای ماقبل مفهومی (کین، ۱۳۹۷، ص ۴۸).

براساس آنچه گفته شد، تفکر اولیه ثمراتی دربرداشته که به‌خوبی در جهان جدید آشکار شده است. امکان رشد علوم را فراهم می‌کند و راه دخل و تصرف انسان در عالم جدید است. اگر تفکر اولیه به حوزه‌ی عمل خود قناعت کند، مشکلی نخواهد بود، اما زمانی مشکل‌ساز می‌شود که خود را یگانه نحوه‌ی تفکر معتبر معرفی کند. از نظر مارسل ساحتی که تفکر اولیه اجازه و صلاحیت ورود به آن را ندارد، ساحت راز است. به اعتقاد او بعضی از فلاسفه، نظیر ژان پل سارتر^۲ (۱۹۰۵-۱۹۸۰م)، رازها را تا سطح مسأله تقلیل داده‌اند. او از این رویکرد تقلیل‌گرایانه انتقاد می‌کند؛ زیرا به اعتقاد او اگر تفکر اولیه سلطه‌طلبی کند و مدعی شود که حق دارد در خصوص همه‌ی معارف و حقایق، براساس ملاک‌هایی داوری کند که فقط درخور حوزه‌ی امور آفاقی و مسأله‌انگیز است، آنگاه آشفتنگی فکری و اخلاقی پدیدار می‌شود (مارسل، ۱۳۸۷، ص ۹۶-۱۱۲).

از منظر نویسندگان این پژوهش، باتوجه‌به مقصود خاصی که مارسل از به‌کارگیری اصطلاحاتی مانند «تفکر اولیه و ثانویه» و نیز «راز و مسأله» دارد، باید این اصطلاحات را در پرتوی معانی و توضیحات خود مارسل فهمید. نکته توجه‌برانگیز این است که مارسل اصطلاح «تفکر» را انتخاب کرده است؛ زیرا تفکر محصول امری به نام عقل است، ولی چون در ساختار اندیشه‌ی مغرب‌زمین، دستیابی به «امری ذاتی» به نام عقل، با موانع و مشکلات و ابهاماتی همراه است و مدت‌هاست در سایه‌ی مباحث معرفت‌شناسی، دست‌نیافتنی به نظر رسیده، مارسل «تفکر» را انتخاب کرده است. «تفکر» محصول عقل و امری است که بشر با آن مواجه است و با آن درگیر است و از نظر معرفت‌شناختی انکارناپذیر است. در مجموع، از نظر مارسل تفکر اولیه و ثانویه دو سنخ تفکر است که براساس قلمرویشان، یعنی مسائل و رازها، از هم

۵۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۲، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۸۳، صص: ۴۹-۷۲
متمايز می‌شود. گویی دغدغهی مارسل تذکری است به انسان معاصر که گاهی به خطا، از
رهگذر تفکر اولیه، قصد کشف رازها را دارد.

۴. انواع عقل در آثار مولانا

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، مولانا بر عقل و خرد آدمی خط بطلان نمی‌کشد؛ بلکه آن را واجد مراتبی و درجاتی می‌داند و برای هر مرتبه، حدود و ثغوری قائل می‌شود. از دیدگاه مولانا، کار عقل شناخت حقیقت و تشخیص راستی و ناراستی است و در هر مرتبه، مادام که در همان حدود و جهات حرکت کند، نه‌تنها مذموم نیست، بلکه از لوازم ضروری حیات آدمی است (سبحانی، ۱۳۸۲، صص ۳۵۳ - ۳۵۴). به‌طور کلی، مولانا در مثنوی معنوی از سه عقل نام برده است: عقل جزوی، عقل کلی و عقل کل. دو مورد نخست، به مباحث معرفتی از منظر او مربوط می‌شود و سومی به مباحث جهان‌شناسی مربوط است؛ یعنی عقل کل، حقیقت‌نشان جهان هستی است و نمودها و پدیده‌های طبیعی، صورت آن عقل به شمار می‌آید؛ به عبارتی عقل کل به منزله‌ی کالبد آن است (زمانی، ۱۳۹۵، ص ۴۶۷) و چیزی جز مطلق نیست؛ زیرا مولانا نظریه‌ی مشایی - نوافلاطونی صدور کثرت از وحدت بر مبنای قاعده‌ی «الواحد لایصدر عنه إلا الواحد» را پذیرفتنی نمی‌داند. پس جهان صورتی است از عقل کل و از آن می‌زاید؛ یعنی منشأ یا بنیاد جهان امری معقول است و جهان بر بنیاد نظم معقول از پیش‌اندیشیده‌شده در ذات مطلق پدید می‌آید (همدانی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۲).

جمله عالم خود عرض بوده‌اند تا اندرین معنا بیامد هل اَتی
آن عرض‌ها از چه زاید، از صور وین صور هم از چه زاید از فکـر
این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاه است و صورت‌ها رسل
(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۲: ۹۷۶-۹۷۸)

از منظر نویسندگان این متن، در این ابیات، مولانا ربطی منطقی و قیاسی برقرار کرده است. وی می‌گوید اعراض از صورت‌ها پدید می‌آید و صورت محصول فکر است و این جهان هم یک‌بار فکر (قاعده‌ی «لاتکرار فی التجلی») از عقل کل است. ایشان از تشبیه معقول به محسوس سود جسته و میان اندیشه‌ی عقل جزئی با عقل کل مشابهتی نشان داده است. البته مولانا بر این موضوع تأکید فراوان داشته است که عقل کلی به عقل الهی یا عقل کل اتصال دارد و همین عقل است که انسان را به مقام حکمت معنوی می‌رساند (ریاحی، ۱۳۸۴، مقدمه، ص ۳). براین اساس و از آنجاکه مولانا عقل کل را اصل و بنیاد امور معقول دانسته، عقل کل به مباحث معرفتی هم وارد می‌شود. باتوجه‌به این نکات، در حوزه‌ی بحث از معرفت باید از دو عقل دیگر، یعنی جزوی و کلی، سخن گفت؛ یعنی در تفکر مولانا برای کسب فهم و معرفت و شناخت، دو عقل وجود دارد که در ادامه ویژگی‌ها و تفاوت‌های آن دو را برمی‌شماریم. مولانا در بحث از عقل، گاهی اوقات لفظ عقل را با وصف جزوی یا کلی ذکر می‌کند و در این مواقع،

گاه به تفاوت‌های این دو عقل اشاره می‌کند، ولی گاهی نیز لفظ عقل را به‌تنهایی به کار می‌برد. این امر به این گمان دامن زده که گویی در نگرش مولانا به عقل، تناقضاتی وجود دارد؛ درحالی‌که با تعمق در گفتار وی، باتوجه‌به ویژگی‌ها و تمایزاتی که برای دو سنخ عقل مطرح کرده، در جاهای دیگر می‌توان متوجه شد که منظور، کدام نوع عقل است. در اینجا ویژگی‌های عقل جزوی و کلی را تبیین می‌کنیم و پس از آن، به مقایسه‌ی دیدگاه مولانا و مارسل درخصوص عقل جزوی و کلی و تفکر اولیه و ثانویه می‌پردازیم.

۱.۴. ویژگی‌های عقل جزوی

عقل جزئی یا به تعبیر مولانا، عقل جزوی، که با علوم رسمی و دقیقه نیز معرفی شده، مجهز به ابزارهای پنج‌گانه‌ی حس و فعالیت‌های ذهن و مغز است. این عقل با تأمل بر محسوسات و ساختن مفهوم‌ها و استدلال‌ها در ذهن، سعی در شناسایی جهان پیرامون و کشف حقیقت دارد. این عقل همان عقل فردی است که در یکایک انسان‌ها وجود دارد و به عالم حس محدود است. عقل جزوی خودنگر است و به «خود» تعلق دارد؛ از این رو هرچه را به نفی کثرت و نفی «خودی» می‌انجامد، انکار می‌کند و حقیقت را همان چیزی می‌داند که در محدوده‌ی شناخت او می‌گنجد. محدودیت ابزاری این عقل سبب شده است که فقط حقایقی را درک کند که دامنه‌شان به هستی خاکی ختم می‌شود و نمی‌تواند به ورای این عالم بیندیشد (رک. سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۳۵۴).

الف) محدودیت و سودجویی

مولانا این موضوع را به‌کرآت در آثار خود بیان داشته است؛ چنان‌که در مثنوی می‌گوید:

پیش‌بینی این خُرد تا گور بود و آن صاحب‌دل به نفخ صُور بود
هم‌مزاج خر شده است این عقل پست فکرش این که چون علف آرد به دست
(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۴: ۳۳۱ و ۳۳۱۲)

همچنین در فیه ما فیه بر این ویژگی عقل جزوی تأکید داشته است:

«عقل چندان خوب و مطلوب است که تو را بر در پادشاه آورد. چون بر در
او رسیدی، عقل را طلاق ده که این ساعت عقل، زیان توست و راهزن است.
چون به وی رسیدی، خود را به وی تسلیم کن؛ تو را با چون و چرا کاری نیست...»
(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۳۱۳).

یعنی عقل جزوی دغدغه‌اش به سود و منفعت مادی و این‌جهانی محدود است؛ از همین‌روست که به آن عقل معاش هم گفته می‌شود، ولی اگر آدمی بخواهد فراتر از این دنیا رود، باید آن را رها کند. از منظر مولانا عقل جزوی تا حدی انسان را به پستی می‌کشاند که آن را به کرکسی تشبیه می‌کند که نه تیزپرواز است و نه میل به صیدهای عالی دارد و تنها به امور پست محدود شده است:

عقل جزوی کرکس آمد ای مقل پرّ او با جیفه‌خواری متصل

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۶: ۴۱۳۸)

به علاوه عقل جزوی به خاطر محدودیت‌هایش به عالم اسرار و جهان غیب راه نمی‌یابد و به حقیقت عقل کل که منشأ همه‌ی معارف حقیقی است، راه نخواهد یافت؛
خود فزون آن به که آن از فطرت است تا ز افزونی که جهد و فکرت است
تو بگو: داده‌ی خدا بهتر بود؟ یا که لنگی راه‌وارانه رود؟

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۳: ۱۵۴۴ و ۱۵۴۵)

پس نمی‌تواند به حقایق عالم آخرت دست یابد و قادر به درک اسرار و حقایق وجود نیست؛ ماوراءالطبیعه را درک نمی‌کند و محدود به ماده است.

(ب) سلطه‌طلبی و برتری‌جویی

اینکه عقل جزوی دسترسی به عالم اسرار و آخرت و ماوراءالطبیعه ندارد، از سرشت آن برمی‌خیزد و با این حال، عیب عقل جزوی محسوب نمی‌شود؛ آنچه باعث مذموم شدن عقل جزوی شده، استبداد و تعدی آن است؛ زمانی که بدون در نظر گرفتن محدوده‌ی خویش، پا به عرصه و قلمرویی می‌نهد که عقل کلی بدان راه دارد (مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۴: ۳۳۳۹-۳۳۴۲). علاوه بر این، مولانا در ابیات یادشده به برتری‌جویی و سلطه‌طلبی عقل جزوی اشاره می‌کند و می‌گوید عقل جزوی اگر بندگی کند، بهتر از آن است که بخواهد پادشاهی کند؛ یعنی چون خودش محدود است، اگر زیر بار بندگی برود و پیرو وحی الهی یا هدایت صاحب‌دلان شود، بهتر است (زمانی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۹۴۴-۹۴۵). همچنین مولانا در جای دیگری، ضمن تأکید بر حس برتری‌جویی عقل جزوی گوشزد می‌کند که این عقل دچار عجب و خودبینی است و سر عقل الهی را در نمی‌یابد و همانند حیوان درنده‌خو، در غفلت و بی‌خبری، بر عقل راستین (عقل کلی) که مظهر عقل الهی است، می‌تازد (مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۱: ۲۳۲۷-۲۳۳۰).

از این رو، به عقیده‌ی او گاهی عقل نداشتن انسان بهتر از پیروی او از عقل جزوی است؛ چراکه عقل جزوی او را به بیراهه می‌برد؛ زیرا علاوه بر اینکه به ماوراء راه ندارد، مانعی برای حرکت انسان به سوی تعالی است؛ بر این اساس است که او عقل جزوی را بارها عقیده^۲ خوانده است؛

نبرد عقل جزوی زین عقیده چون نبود عقل کل بر جزو لا

(مولوی، ۱۳۸۶، غزل ۱۰۳)

این دقیقاً همان نقطه‌ای است که مولانا را به سمت ضدیت با عقل جزوی می‌کشاند. همان‌طور که از کلام او پیداست، در عین حال که او عقل را با همه‌ی محدودیتش، برای امور این جهانی مفید دانسته است، آن را گرفتار نخوت و غرور و غافل از حکم قضای الهی می‌داند. پس عقل جزوی اگر سکوت کند و فقط حد خود را بداند و از حد خود فراتر نرود، مشکلی نیست، اما این عقل مطالبی را که در حد فهمش نیست، انکار می‌کند.

درخور هر فکر بسته بر عدم دم‌به‌دم نقشی خیالی خوش‌رقم

عقل را خط‌خوان آن اشکال کرد تا دهد تدبیرها را زان نوردا!

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۴: ۳۳۴۲)

به‌علاوه، گاه قصد ورود به قلمرو امور ماورایی را دارد، درحالی‌که باتوجه‌به محدودیت ابزارهایش نمی‌تواند به این امور وارد شود؛ به‌همین دلیل، مولانا معتقد است آدمی تا زمانی که در ورطه‌ی عقل جزوی گرفتار است، مغلوب حواس است و از روح کسی که صاحب عقل کلی و کاشف اسرار باطن است و به راهنمایی عقل جزوی برخاسته، دور می‌ماند (مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۶: ۲۹۶۶-۲۹۷۰).

انتقادهای مولانا به فلاسفه هم از همین‌روست که آنان با علم بحثی که با عقل مکسبی یا جزوی به‌دست می‌آید، درباب مباحث ماورایی سخن گفته‌اند.

(ج) قطعیت‌نداشتن و ایجاد ظن

به عقیده‌ی مولانا، از جمله ویژگی‌های دیگر عقل جزوی آن است که به دلیل محدودیتش، انسان را به یقین و قطعیت نمی‌رساند و با وهم، ظن و گمان آمیخته است و از این‌رو ممکن است به خطا رود؛

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

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۳: ۱۵۵۸)

مراد مولانا از عقل فلسفی و عقل جزوی یا بحثی قوه‌ی فکر، اندیشه و شعور طبیعی انسانی است که هر دو با قیاسات و اقامه‌ی دلایل و استحسانات آمیخته با ظن و یقین (که در فلسفه و علوم اکتسابی کاربرد دارد) به کار می‌آید و چون دارنده‌ی این عقل در همه چیز جدل و مکابره می‌کند، آن را «عقل بحثی» گفته‌اند (همایی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۸۷).

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت گو بدو کو راست سوی گنج پُشت

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۶: ۲۳۵۶)

فلسفی و آنچه پوزش می‌کند قوس نورت تیره دوزش می‌کند

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۳: ۱۲۱۳)

به‌علاوه او فلسفه را به نقص متهم می‌کند؛ زیرا فلاسفه عقل جزوی را بااهمیت تلقی می‌کنند و احساس و تکون را بی‌اعتبار می‌دانند (گولپینارلی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۵). همچنین فیلسوف تمام حوادث جهان را معلول عللی می‌داند و فقط به دنبال پیدا کردن رابطه‌ی میان علت و معلول است و از این حیث، مولانا فلسفه را فضولی در کارگاه هستی می‌داند و مکرر به این مطلب اشاره می‌کند (دشتی، ۱۳۶۲، ص ۴۹).

زان ره خرد دقیقه‌بین را اندیشه‌ی ابلهانه دیدم

او بر سر گنج بی‌نشانی سرگشته که من نشانه دیدم

(مولوی، ۱۳۸۶: غزل ۱۵۶۱)

باتوجه به این اوصاف و از آنجاکه مولانا یک عارف به دنبال ره یافتن به عالم معناست و عالم معنا را حقیقی و اصیل می داند، مخاطبانش را به رهاکردن عقل حسی و جزوی فرامی خواند (رک. مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۳: ۱۸۲۳-۱۸۳۱).

حال آنکه مولانا عقل را تحت عنوان عقل کلی که مرتبط به عقل کل هم هست، حائز جایگاه ویژه و اهمیت دانسته است. این در حالی است که علم کسبی از حد ظن تجاوز نمی کند و نمی تواند به یقین برسد؛ زیرا به عالم حس محدود است که خود، حجاب و مانع است؛ یعنی نه تنها آدمی را رهنمون نمی کند، بلکه خودش هم مانع کمال انسان می شود. توجه به ماسوی آفت عمده ی علم کسبی است، اما آنچه علم کشفی را وسیله ی رسیدن به حقیقت می سازد، انقطاع از حس است و هرگونه تعلق و شائبه که علم را مشغول عالم حس سازد (زرین کوب، ۱۳۸۷، ج ۱، ۵۳۵-۵۲۶). براین اساس است که عقل حق جو به چشم معرفت بین نهیب می زند تا با بصیرت و دیده ی حق بین نظاره کند که چگونه روح معرفت یاب و متعالی، با درک معانی باطنی، مجذوب و شیفته ی ارواح عارف و آگاه می شود و درمی یابد که تا عنایت و توجه روحانی نباشد، هیچ جزئی به خودی خود به حرکت در نخواهد آمد و راه حیات معنوی را نخواهد پیمود و به کمال نخواهد رسید (ریاحی، ۱۳۸۴، صص ۱۳۴ و ۱۳۵).

بند معقولات آمد فلسفی شهسوار عقل آمد صفی

عقل عقلت مغز و عقل توست پوست معده ی حیوان همیشه پوست جوست

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۳: ۲۵۲۷ و ۲۵۲۸)

در مجموع باتوجه به آنچه گفته شد، عقل جزوی ناظر به سنخی از دانش و علوم مرسوم و تجربی است که با عالم ماده سروکار دارد. این عقل به عالم ماده محدود است و به عالم معنا راه ندارد؛ محدودیت وسایل و ابزار مانع از آن است که به ماورای طبیعت و دنیا راه پیدا کند. به علاوه مولانا بر فلاسفه طعن می زند و بر آن ها خرده می گیرد که چرا با غرور تمام، گمان می کنند که می توان با عقل جزوی و علم بحثی، همه چیز را فهمید و آنچه را در فهمشان نمی گنجد، انکار می کنند. در حالی که عقل جزوی در برابر پذیرش حقایق فراماده سرکشی می کند. به علاوه محدودیت ابزار این عقل سبب شده که هرگز موجب یقین نشود و همواره در شک و گمان باقی بماند. کوتاه بینی این عقل هم موجب منفعت طلب و سودجوشدن آن شده است؛ لذا در طلب سود دنیوی است.

۴.۲. ویژگی های عقل کلی

در مقابل عقل جزوی که عقلی مکسبی و دنیوی و منفعت طلب و گاهی عقل مذموم نیز تلقی می شود، مولانا از عقلی دیگر با نام عقل کلی، عقل ایمانی و موهبتی و... یاد می کند؛ عقلی که می تواند انسان را در مسیر الوهی هدایت کند و او را در وصول به ماوراء و حقایق رهنمون سازد. تفاوت این عقل با عقل جزوی سبب شده که این عقل از سنخ و نوع دیگری به حساب بیاید. مولانا در خصوص عقل کلی بر این باور است که با تغییر مرتبه ی وجودی،

مقایسه‌ی رابطه‌ی عقل جزوی و کلی از دیدگاه مولانا با تفکر اولیه و ثانویه از دیدگاه گابریل مارسل ۶۱

کیفیت معرفت هم تغییر می‌کند. به عقیده‌ی او هرکسی و به عبارت دقیق‌تر، هر موجودی، قادر به شناخت هر چیزی نیست. درحقیقت بین شاهد و مشهود یا فاعل شناسایی و متعلق آن سنخیتی وجود دارد که شهود یا شناسایی را ممکن می‌سازد. او این سنخیت را ناشی از نوعی استعداد یا قابلیت می‌داند که در فاعل شناسایی به وجود می‌آید (کریمی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۶).

«هزار سخن از بیرون بگوی! تا از اندرون مصدق نباشد، سود ندارد... اگر همه عالم نور گیرد، تا در چشم نوری نباشد، هرگز آن نور را نبیند. اکنون اصل آن قابلیت است که در نفس است» (مولوی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۰).

الف) معرفت حقیقی

مولانا در آثار خود، به‌ویژه در *مثنوی معنوی*، همه‌ی تلاش خود را در معرفی و توضیح چگونگی کسب معرفت از عقل کلی معطوف داشته است؛ زیرا وادی عرفان، وادی معرفت حقیقی و رسیدن به علم کشفی است؛ علمی که عارف سالک آن را از طریق تصفیه‌ی قلب و تزکیه‌ی نفس به دست می‌آورد و از هر شک و وسوسه‌ای خالی است. اما این علمی است که استاد و کتاب را بر نمی‌تابد و آن را به تعلیم و تعلم نمی‌توان حاصل کرد؛ همان چیزی که از عقل کلی که متصل به عقل کل است، به دست می‌آید. مولانا با توجه کردن به عرفان عملی، ریاضت و تزکیه‌ی باطن، می‌خواهد توجه به این عقل را توصیه کند و درحقیقت، این سر تعلیم عرفان عملی در *مثنوی اوست* (رک. زرین کوب، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۴۱)؛ زیرا از دیدگاه عرفانی، عالم حس، خود حجابی است بر ماوراء و از این رو عقل جزوی هم که ابزار حس است، نمی‌تواند وارد وادی معرفت به حقایق شود که مربوط به ماوراء است، اما عشق که معرفت خاص عارف از آن آغاز می‌شود، سالک طالب را از حصر اعتماد بر حس نجات می‌دهد و با آزادکردنش از «خودی» (که تعلقات حسی منشأ آن است) وی را به قلمرو مکاشفه می‌کشانند که شک و وسوسه‌ی علم بحثی در آن راه ندارد و هر چیزی که به واسطه‌ی قیاس و برهان عقلی، در حجاب شک و تردید باشد، در آنجا برای عارف مکشوف و آشکار است (همان، ص ۵۴۱ و ۵۴۲). پس عقل کلی آدمی را به حقیقت می‌رساند و نسبتی با تعلیم و علوم تجربی ندارد، بلکه موجد عشق حقیقی به حق است و از این رو گاهی دیده می‌شود که مولانا عشق را در مقابل عقل جزوی قرار می‌دهد؛ زیرا عشق همان وادی است که عقل جزوی نمی‌تواند آن را درک کند؛ لذا انکارش می‌کند؛

عقل جزوی عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سر بود

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۱: ۱۹۸۶-۱۹۸۹)

ب) یقینی بودن

از ویژگی‌های عقل کلی، برخلاف عقل جزوی (که منجر به وهم و گمان می‌شود)، یقینی بودن است؛ یعنی خالی از وهم و شائبه و گمان است و معرفتی دائمی و ثابت است؛

۶۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۲، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۸۳، صص: ۴۹-۷۲

زیرا همان‌طور که پیش‌تر آمد، عقل جزوی گاهی غالب و گاهی مغلوب؛ یعنی در مقابل بعضی مسائل، مثل مسائل دنیوی، به نتیجه می‌رسد، ولی دربارہی بعضی مباحث دچار شک و شبهه می‌شود. اما عقل کلی چنین نیست و از حوادث ناگوار مصون است. به تعبیر مولانا، عقل کلی ایمن از ریب‌المنون است؛ ریب‌المنون یعنی شک و تردید و البته گاهی به مرگ نیز اشاره دارد؛ زیرا حصولش قطعی است و فقط در زمان وقوعش تردید و گمان است. این اصطلاح در آیه ۳۰ سوره‌ی طور آمده است. البته باید دانست که عقل کلی نهایتاً به حیرتی می‌انجامد که مذموم و جاهلانه نیست، بلکه حیرتی است که از علم و معرفت حاصل شده است.

عقل جزوی، گاه چیره، گه نگون عقل کلی، ایمن از ریب‌المنون
عقل بفروش و هنر، حیرت بخرا رو به خواری نه بخارا ای پسرا

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۳: ۱۱۴۸ و ۱۱۴۹)

همان‌طور که گفته شد، مولانا عقل جزوی یا عقل معاش را به فلسفه مربوط می‌داند، اما معتقد است عقل کلی با حقایق سروکار دارد و به عرفان مربوط است. عقل جزوی همان نفس حیوانی و مادی است که باید در راه ادراک حقایق و معارف، بارکشی مشکلات را بکند تا روح او به علو صعود کند و در سیر الی الله، بار راه معنوی را به دوش کشد و به جان بخرد تا وجودش از کفر و پستی، به اعلا درجات رشد ایمانی برسد و به عقل کل هوشمند تبدیل شود. پس حقیقت جان آدمی در پیمودن مراتب استعلا، آرام‌آرام از عقل جزوی به عقل کلی و آنگاه عشق تبدیل وجودی می‌یابد (کریمی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۱).

(ج) موهبتی‌بودن

مولانا در خصوص چگونگی اتصال عقل جزوی به کلی، علاوه بر ریاضت، راه دومی را مطرح می‌کند و در مثنوی بر آن تأکید دارد؛ آن هم به طریق همراهی و اطاعت از کسی یا کسانی که صاحب عقل کلی هستند و به عقل کل متصل‌اند؛

آن خزان نزد خدا نفس و هواست عقل و جان عین بهار است و بقاست
مر تو را عقلی است جزوی در نهان کامل‌العقلی بجو اندر جهان
جزو تو از کل او کلی ششود عقل کل بر نفس چون غلی ششود

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۱: ۲۰۵۷-۲۰۵۵)

مولانا به موهبتی‌بودن عقل کلی هم اشاره داشته است؛ یعنی اولیاء خدا هستند که راه به عقل کلی دارند و از عقل کلی بهره‌مند هستند. پس اگر آدمی بفهمد که با عقل جزوی نمی‌تواند به تعالی و کمال برسد و سعی کند به اولیا ملحق شود و از وجود آن‌ها بهره‌برد، می‌تواند عقل جزوی خود را به عقل کلی متصل کند.

عقل تو همچون شتریان، تو شتر می‌کشاند هر طرف در حکم مَر
عقل عقل‌اند اولیاء و انبیاء بر مثال اشتران تا انتها

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۱: ۲۴۹۷-۲۴۹۸)

هش چه باشد عقل کل هوشمند هوش جزوی هُش بود، اما نژند

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۱: ۳۳۱۰)

پس به عقیده‌ی مولانا رسیدن به کمال، با عقل جزوی ممکن نیست؛ یعنی صاحبان عقل جزوی هرچقدر در راه کسب معرفت بکوشند، در پایان کار، خسته و درمانده می‌شوند و راه به جایی نمی‌برند؛ پس باید سوار بر کشتی نوح شد؛ به عبارتی، با یک ولی همراه شد:

آشنا هیچ است اندر بحر روح نیست اینجا چاره جز کشتی نوح

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۴: ۳۳۵۷)

د) حیرت‌زابدن

ویژگی دیگری که مولانا در رابطه با عقل کلی ذکر می‌کند، آن است که در نهایت، با عقل کلی شخص به حیرت می‌رسد؛ یعنی انتهای مسیر، حیرت است؛ البته این حیرت، حیرتی ممدوح است که موجب رهایی از عقل جزوی می‌شود؛ «رب زدنی تحیراً فیک»:

حیرتی باید که رُوبد فکر را خورده حیرت فکر را و ذکر را

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۳: ۱۱۱۶)

حیرت عرفانی به‌نوعی سرگردانی اشاره دارد که در انتهای سلوک و به هنگام مواجه شدن با حقایق، به قلوب عارفان وارد می‌شود و به هنگام حضور و تفکر، آنان را از تفکر و تأمل باز می‌دارد. کسی که بخواهد اسرار آفریدگار را بداند، نور ربوبیت او را بسوزاند و متحیر و سرگردان کند (وزین‌پور، ۱۳۶۶، ص ۱۸۴). این حیرت، حیرتی است که در نهایت مسیر معرفت حاصل می‌شود؛ یعنی حالی است که با از خودرهایی و در فنا رخ می‌دهد. حیرت در هستی از شک منکرانه ناشی می‌شود، ولی این حیرت نهایت و سرحد معرفت عارف است و حیرت در چگونگی است. از طرفی، حیرتی ناشی از استغراق در حق است. به علاوه، چون درک بسیاری از لطایف و اسرار ذات و ذات عاجز و قاصر است، در مرتبه‌ی حیرت متوقف می‌ماند، تا از جانب حق تأیید و مایه‌ی هدایت و ارشادش شود (زرین‌کوب، ۱۳۸۷، ج ۱، ۵۴۳ - ۵۴۴). حیرت موجب رهایی انسان از فکر و ذکر دنیوی است و گویا که دل انسان را از این عالم برمی‌کند و در فکر و ذکر الهی فرومی‌برد.

چنین حیرتی متفاوت است با حیرت کسانی (فلاسفه) که قصد دارند مسیر معرفت را با عقل جزوی طی کنند؛ زیرا فلاسفه که خردشان خرد ره‌بین نیست و توانایی شهود و حقایق را ندارد، از علم حقایق غیبی بهره‌ای ندارند و عقل و تخیلاتشان، موجب افزونی حجاب و حیرتشان می‌شود.

لیک چون «من لم یذُق لم یدر» بود عقل و تخیلات او حیرت فزود

اندرین بحث ار خرد ره‌بین بُدی فخر رازی رازدان دین بُدی

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۵: ۴۱۴۵ و ۴۱۴۶)

حیرتی آمد درونش آن زمان که برون شد از زمین و آسمان

(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۱: ۲۲۱۰)

در مجموع باید چنین گفت که از منظر مولانا عقل کلی نقطه‌ی مقابل عقل جزوی است و از سنخ دیگری است. این عقل موهبتی است که پس از ریاضت و تزکیه‌ی نفس، از جانب خدا عطا می‌شود و حاصل آن، علم کشفی است. این عقل که به عقل کل متصل است، عقل اولیاءالله است و یقینی است؛ البته نهایتاً به حیرتی منجر می‌شود که دلیلش مواجهه با عظمت تجلیات الهی است، وگرنه خالی از شک و گمان است؛ زیرا کشفی و شهودی است. پس اگر کسی به تنهایی نتواند این مسیر را برای اتصال به عقل کل و حقیقت طی کند، با استمداد از اولیا و پیوستگی با آنها می‌تواند عقل جزوی خود را به عقل کل متصل کند؛ یعنی عقل جزوی به وحی که نوعی کشف و شهود انبیاست، متصل می‌شود تا به حقیقت و عقل کل متصل بشود.

۵. مقایسه‌ی دیدگاه‌های مارسل و مولانا

در قدم اول، مارسل اصطلاح تفکر را انتخاب می‌کند و تفکر، محصول امری به نام عقل است، ولی چون در ساختار اندیشه‌ی مغرب، دستیابی به امری ذاتی به نام عقل، با موانع و مشکلات و ابهاماتی همراه است، مارسل تفکر را انتخاب کرده که محصول عقل است و امری است که بشر با آن مواجه و درگیر است و انکارپذیر نیست. در مقابل، مولانا عقل را انتخاب کرده است. فلاسفه و عرفا، متأثر از علم‌النفس طبیعیات قدیم، معتقد بودند که ذاتی به نام عقل وجود دارد. به علاوه این کلمه و مشتقاتش در متون روایی و قرآن کریم آمده است.

۵.۱. مقایسه‌ی کارکردهای عقل جزوی و کلی مولانا و تفکر اولیه و ثانویه‌ی مارسل

در مقایسه‌ی کارکردی این تقسیم‌بندی‌ها باید به این موارد توجه کرد:

۵.۱.۱. کارکردهای معرفت‌شناختی

وجوه اشتراک: مولانا در مقام یک عارف، برای نشان‌دادن تمایز روش فلاسفه و عرفا که اولی با عقل مکسبی و دومی با کشف و شهود در صدد فهم حقایق ماوراءالطبیعه هستند، به تقسیم‌بندی عقل پرداخته و نشان داده که جز با سلوک و طریقه‌ی عرفانی نمی‌توان به حقایق ماورایی دست یافت. البته مولانا معتقد است که این دو عقل، دو مرتبه‌ی مختلف است و دو کارکرد متفاوت دارد. او عقل کلی را مرکبی برای عبور از دریای ماوراء می‌داند، اما این مرکب چوبین است و در خشکی نمی‌تواند کار اسب و زین را انجام بدهد (مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۶: ۴۶۲۲-۴۶۲۰)؛ یعنی شهود برای امور این‌دنیایی نیست. شهود به ضرورت مقدمه و نتیجه و ابتدا و انتها اعتنا نمی‌کند و حس نیز کار شهود را نمی‌کند. در اندیشه‌ی مولانا، راه راز و امور باطنی از عقل کلی یا شهودی می‌گذرد. از نظر مارسل نیز برای وارد شدن به امور شهودی و رازآمیز باید به عقل شهودی متکی بود؛ به علاوه مارسل نیز مانند مولانا، در نقد شیوه‌ی برخی اگزیستانسیالیست‌های معاصرش (یعنی امثال ژان پل سارتر) از تمایز میان دو نوع تفکر

استفاده کرده است. او فلسفه را جستجوگری می‌داند و می‌خواهد بر این نکته تأکید کند که فیلسوف باید با نظر به تجربه‌ی شخصی خویش، با امور فلسفی مواجه شود؛ زیرا از نظر مارسل، امور فلسفی از سنخ رازهاست و رازها را نمی‌توان همچون مسأله حل کرد، بلکه باید با آنها مواجه شد و تجربه‌شان کرد. پس این دو از این لحاظ که فلاسفه را به‌خاطر به‌کارگیری عقل جزوی و تفکر اولیه (که مربوط به امور مادی است) نقد کرده‌اند، مشابه عمل کرده‌اند.

وجوه اختلاف: در اندیشه‌ی مارسل همه‌ی افراد می‌توانند با استفاده از تفکر ثانویه، با رازها مواجه شوند و این همراهی و معیت با رازها برای صاحبانش معرفت‌زاست؛ ولی از نظر مولانا همه به اسرار و امور ماوراء واقف نمی‌شوند؛ برای برخورداری از عقل کلی باید با طی طریق و همراهی پیری پیش رفت که واصل شده است.

۵.۱.۲. کارکردهای اخلاقی و احترام به امور معنوی

وجوه اشتراک: هم مولانا و هم مارسل کوشش کرده‌اند تا نشان دهند که آدمی نباید با همان ابزاری که امور مادی زندگی (مانند علوم پایه‌ای و فنی) را حل می‌کند، به مواجهه‌ی با مباحث غیرمادی بپردازد.

وجوه اختلاف: مارسل به‌طور کلی امور وجودی (اگزیستانسیال) و انسانی را مدنظر داشته و با نگاه شی‌انگاران‌های که در راستای توجه به جلب مادیات در عصر حاضر است، مخالف بوده است. او مقوله‌ی امور انسانی را به «بودن» (که با هستی نسبت دارد) پیوند می‌زند، نه «داشتن» که از سنخ مالکیت و شی‌انگاری است و بعضی مباحث را در قلمروی راز قرار می‌دهد و ابزار رویارویی با آنها را تفکر ثانویه می‌داند (مارسل، ۱۳۹۲، ص ۱۵۹)؛ پس از نظر مارسل برای فهم رازها باید رویکرد خود را تغییر داد و با تفکر ثانویه با آنها مواجه شد. این مسأله به تغییر نگرش وابسته است و عبور از داشتن به بودن و رسیدن به مرز دیگری و بهره‌مندی از عشق. می‌توان به مواجهه‌ی با رازها پرداخت؛ یعنی اینکه باید آدمی بداند که امور غیرمادی از سنخ دیگری است و با درک این موضوع، با آنها با تفکر ثانویه روبه‌رو شود. پس شرط لازم چنین نگرشی، عبور از مشتتهیات مادی و ابزاری است. در نظر مولانا نیز اگرچه باید این عبور انجام گیرد، اما این مطلب با بحث هستی‌شناختی او نیز ارتباط دارد؛ آنجا که آدمی همه‌ی این‌ها را برای وصول به حقیقت هستی انجام می‌دهد و امور مادی صورت و ظاهر است و انسان باید برای اتصال به حق و وحدت عالم به اصل خویش بازگردد.

براین‌اساس، مارسل آموزه‌های معنوی و اخلاقی، از قبیل وفاداری، عشق، امید را در قلمروی تفکر اولیه قرار می‌دهد، اما مولانا از راه سیروسلوک عرفانی در پی رسیدن به حقایق هستی است و بنابراین حیطه‌ی عقل کلی را به امور فرامادی و قلمروی جهان غیبی مربوط دانسته است؛ از همین‌روست که او اصل انسان را «روح» می‌داند و معقد است که اصل آدمی از عالم خاک نیست و باید به اصل خود بازگردد؛ پس از این نظر باید به عقل کلی بپیوندند تا

به شهود حقایق نائل شود و درنهایت به کشف حقیقت برسد. اگرچه شخص سالک و عارف که جهان ماده را برای اموری نظیر عشق، خدا و... رها کرده است، اغلب اخلاقی عمل می‌کند، اما هدف اصلی‌اش رسیدن و پیوستن به حقیقت و اصل خود و به اصطلاح خود مولانا، «نیستان» است (مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۱: ۲) و عمل اخلاقی برای او فرع بر هدفش است؛ درحالی‌که مارسل کوشیده است تا عشق و توجه به انسانیت و امید و... را که مسائل اخلاقی هستند، ارج نهد.

۵.۲. مقایسه‌ی عقل جزوی و تفکر اولیه

وجوه اشتراک: به نظر می‌رسد عقل جزوی مدنظر مولانا و تفکر اولیه‌ی مدنظر مارسل، هم در منشأ و هم کارکرد، شباهت‌هایی به هم دارند. هم عقل جزوی و هم تفکر اولیه به دانش بشری مربوط است و هر دو کسبی است؛ یعنی با دانش به دست می‌آیند. با آن دو می‌توان امور تجربی و فنی مربوط به زندگی مادی بشر را حل کرد و از دو وجه عمومیت دارد: هم از این نظر که هر شخصی با کسب علم می‌تواند به آن‌ها دست یابد و هم اینکه اگر از طریق دانش به این‌ها برسد، پاسخی یکسان به دست می‌دهد؛ مثلاً درخصوص یک فرمول ریاضی، هرکسی که آن را به کار گیرد، همان نتیجه حاصل می‌شود، یا نقطه‌ی جوش آب را هرکس بسنجد، صد درجه‌ی سانتیگراد خواهد بود. افزون‌براین، از آنجاکه عقل جزوی و تفکر اولیه به دانش‌های بشری مرتبط است، پس ابزارهای محدودی دارد و صرفاً می‌تواند پاسخگوی مسائل مادی باشد.

بنابراین گویی مارسل نیز مانند مولانا قصد دارد اهل فلسفه را از این بر حذر دارد که با تفکر اولیه سراغ چنین رازهایی بروند. مارسل در نقد فلاسفه‌ی معاصر خود (مانند ژان پل سارتر) می‌گوید فیلسوف دراصل با اموری سروکار دارد که به حوزه‌ی راز تعلق دارد، پس باید با تفکر ثانویه با آن‌ها روبه‌رو شود و تفکر اولیه را رها کند. اینجاست که مارسل اصل و ذات فلسفه را رد یا حتی نقد نمی‌کند و بلکه خودش را فیلسوف می‌داند؛ البته نه یک فیلسوف اگزیستانسیالیست، بلکه یک فیلسوف نوسقراطی (رک. کین، ۱۳۹۷، صص ۱۰-۱۱)؛ به‌طوری‌که گاهی نگرش سقراط و افلاطون درخصوص پاره‌ای مسائل را تأیید کرده و از اقوال آنان یاد می‌کند (رک. مارسل، ۱۳۸۷، ص ۹۱)؛ زیرا تعریف او از فلسفه متفاوت است؛ بدین معنا که فلسفه را «جستجویی در رازها» می‌داند (Marcel, 1950, vol I, pp. 7-8).

به‌طورکلی چنین می‌نماید که منظور هردوی آن‌ها این است که پاره‌ای امور وجود دارد که باید با علم حضوری با آن‌ها مواجه شد. فیلسوف با تکیه‌ی بر روش متداول قیاسی، در چنین مسیری راه به جایی نمی‌برد؛ از همین‌روست که مولانا پای فلاسفه و متکلمینی از قبیل فخر رازی را چوبین می‌داند. (مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۱: ۲۱۲۸) جالب این است که مارسل هم نگرش ژان پل سارتر و برخی دیگر از فلاسفه‌ی عصر جدید را نقد می‌کند. نکته‌ی دیگر این است که مارسل اموری از قبیل وفاداری، عشق و روابط خانوادگی را در کنار حقایق ماورایی

از قبیل هستی، خدا و مرگ، در رده‌ی امور رازآمیزی قرار می‌دهد که با آن‌ها نمی‌توان با تفکر اولیه مواجه شد. در خصوص مولانا نیز می‌بینیم که مثلاً او هم از عشق این‌دنیایی سخن به میان می‌آورد و هم از عشق متعالی و ماورایی؛ گویی عشق مادی و عشق حقیقی مراتب مختلفی از حقیقت عشق است؛ در عین آنکه «عشق‌هایی کز پی رنگی بود» (مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۱: ۲۰۵) را نقد می‌کند. البته آنچه در گفتار مولانا جلوه‌ای خاص پیدا می‌کند، این است که او گاهی عقل کلی را عشق می‌خواند که حاکی از مسیری است که باید با راه دل پیمود تا به سرمنزل مقصود رسید، نه با عقل سر و با عقل جزوی که پایش چوبین بود.

بنابراین به‌لحاظ منشأ و کارکرد، اندیشه‌ی مولانا و مارسل درباره‌ی عقل جزوی و تفکر اولیه شبیه به هم است؛ همچنین دیدگاه معرفت‌شناختی مولانا در ذم عقل جزئی، به نظر مارسل شبیه است؛ تاجایی که این دو، فلاسفه را به‌خاطر به‌کارگیری عقل جزئی در رابطه با امور ماورایی نقد کرده‌اند.

وجوه اختلاف: مولانا عقل جزوی را به دو دلیل مذموم می‌شمارد: یکی دلیل هستی‌شناختی، به این اعتبار که اولاً این جهان و طبیعت، عالمی نیست که بتوان در آن متعلق معرفت حقیقی (که همان خداوند است) را طلب کرد و یافت؛ ثانیاً اصل و حقیقت آدمی نیز امری این‌دنیایی نیست که در جستجوی آن باشیم. دیگری دلیل معرفت‌شناختی است؛ به این اعتبار که از نظر مولانا، عقل جزوی اهل فلسفه که به قیاس و استدلال مجهز است، تنها به کار گره‌گشایی از مسائل این‌دنیایی می‌آید و فراتر رفتن از چنین مرتبه‌ای، ابزاری دیگر را می‌طلبد که همان عقل کلی است؛ به بیان دیگر، فقط با علم حضوری و کشف و شهود که در عرفان به کار می‌آید، می‌توان به رموز عالم ماورای طبیعت آشنا شد. حال، وقتی که سراغ گابریل مارسل می‌رویم، درمی‌یابیم که به تعبیر او، دنیای امروز، «جهان درهم‌شکسته» است؛ یعنی دنیایی که انسان‌ها به همدیگر به‌مثابه «شیء» می‌نگرند و ارزش‌های معنوی و انسانی را نادیده می‌گیرند (رک. Marcel, 1950, vol I, p. 8). به نظر او چنین نگرشی که حاصل تکنیکی‌شدن جهان در عصر تکنولوژی است، سبب شده که آدمی گمان کند برای هرچیزی راه‌حلی وجود دارد؛ درحالی‌که همه‌ی امور مانند مسائل فنی و ریاضی و تجربی نیست، بلکه امور دیگری وجود دارد که مارسل از آن‌ها تعبیر به راز می‌کند. پس دیدگاه مولانا در رد و ذم عقل جزوی در مباحث ماورایی، به‌لحاظ هستی‌شناختی، نقطه‌ی اختلاف اندیشه‌ی این دو است؛ زیرا مولانا یک عارف است و جهان‌بینی عرفانی دارد.

۵.۳. مقایسه عقل کلی و تفکر ثانویه

وجوه اشتراک: همان‌طور که اشاره شد، مولانا بر آن است که انسان‌ها با عقلی که مسائل این دنیا را حل می‌کند و بر دانش حصولی تکیه دارد، نمی‌توانند حقایق مربوط به ماوراءالطبیعه را درک کنند و در دیدگاه عرفانی او، اصل و حقیقت غایی، کمال انسان است.

در مقابل عقل جزوی، عقل کلی موهبتی است که در نتیجه‌ی ریاضت و سلوک عرفانی، خدا آن را به شخص عارف اعطا می‌کند. این عقل، با عقل کل که در عالم هستی است، ارتباط دارد و همین امر زمینه را برای ورود به عرصه‌ی حقیقت فراهم می‌کند که اتفاقاً او نیز گاهی از آن‌ها با نام سر یاد می‌کند (یعنی عقل کلی، سردان است). همین ارتباط است که موجب معرفت حقیقی می‌شود؛ بنابراین از منظر وی تمایز عقل جزوی و کلی، تمایزی کارکردی است؛ یعنی رابطه‌ی این دو عقل، یک رابطه‌ی مراتبی است و این دو عقل مراتبی از یک حقیقت‌اند که دو طور متفاوت از هم هستند. حتی زمانی که او می‌گوید عقل جزوی خود را به عقل کلی متصل کنید، چند راه برای این اتصال بیان می‌کند: یکی متصل شدن به وحی که به ایمان منجر می‌شود و از آن طریق، اگر شخص راه سلوک و طریقت پیش گیرد، خود بدان واصل می‌شود و راه دیگر، توسل به پیران طریقت است تا از طریق ایشان، نهایتاً اتصال به عقل کل فراهم شود. مارسل هم در خصوص تفکر اولیه و ثانویه معتقد است این دو به دو سنخ جدای از هم تعلق دارند؛ بدین معنا که تفکر ثانویه، به نوعی از طریق علم حضوری به دست می‌آید و تفکر اولیه، به واسطه‌ی علم حصولی حاصل می‌شود؛ بنابراین منشأ این دو نیز متفاوت است.

یک شباهت دیگر در بحث عقل کلی و تفکر ثانویه این است که معرفت حاصل از تفکر ثانویه و عقل کلی، نهایتاً به تحیر ختم می‌شود، البته این حیرت، یک حیرت معرفتی است و نه حیرت به معنای سردرگمی؛ مولانا این حیرت را با عظمت و هیبت حقایق مرتبط دانسته و مارسل آن را ناشی از رازآمیز بودن دانسته است.

وجوه اختلاف: در بحث بهره‌مندی از تفکر ثانویه و عقل کلی تفاوت‌هایی وجود دارد؛ زیرا اگرچه از نظر مولانا و مارسل، عقل کلی و تفکر ثانویه از سنخ تجربه‌ای درونی و علم حضوری است، مارسل معتقد است که راه مواجهه با راز، از مسیر طریق تفکر ثانویه و به خصوص درک تمایز مسأله و راز می‌گذرد؛ به عبارتی، از نظر مولانا این معرفت حضوری برای عموم انسان‌ها میسر نیست؛ در حالی که مارسل این تفکر را یک نوع نگرش دست‌یافتنی برای همگان تلقی می‌کند؛ به این معنا که گویی آدمی با بازشناسی تمایز راز از مسأله و تغییر نگرش خود در مواجهه با این امور، می‌تواند فهم و معرفتی به آن‌ها پیدا کند. تفاوت دیگر عقل کلی و تفکر ثانویه به ارتباط عقل کلی با عقل کل مربوط است که در نوع نگرش مولانای عارف و جایگاه عقل در کل نظام جهان‌شناسی او ریشه دارد. چنین چیزی در اندیشه‌های مارسل وجود ندارد.

۶. نتیجه‌گیری

در مقایسه‌ی دیدگاه‌های مولانا و گابریل مارسل، پیش از هر چیز باید توجه داشت که مولانا عارف بوده است؛ بنابراین او در چهارچوبی عرفانی به این موضوع نظر دارد، ولی گابریل

مارسل در مقام یک فیلسوف به این موضوع نظر دارد، هرچند می‌توان در اندیشه‌های او درون‌مایه‌های عرفانی را یافت. نتایج حاصل از مقایسه‌ی دو نوع عقل معرفتی از منظر مولانا با دو سنخ تفکر در اندیشه‌ی گابریل مارسل حاکی از آن است که هر دو واقف بوده‌اند که چون دانش بشری با حواس به دست می‌آید، محدودیت ابزاری دارد و لذا نمی‌تواند غیر از مسائلی چون علوم رسمی و پایه‌ای و فنی و... که مربوط به زندگی بشر است، به مباحث دیگر پاسخ دهد. اما متأسفانه گاهی عقل جزوی تعدی کرده و به مرتبه‌ی عقل کلی تجاوز می‌کند؛ این همان کاری است که مولانا به فلاسفه نسبت می‌دهد و آنان را نقد می‌کند؛ اتفاقاً گابریل مارسل هم معتقد است که برخی فلاسفه‌ی هم‌عصر او، چون ژان پل سارتر و... می‌خواهند با تفکر اولیه، به قلمروی رازها راه پیدا کنند و از این‌رو آن‌ها را نقد می‌کند. البته مولانا در این نگرش، کل فلسفه را به‌خاطر ابزارش نقد می‌کند، اما مارسل می‌گوید فلسفه جستجوگری است و در جایی مشکل پیش می‌آید که اهل فلسفه به تمایز مسأله و راز توجه نکنند؛ به بیان دیگر، مولانا خود یک عارف است و معرفت حقیقی به خدا، جهان و هستی و... را مختص به عارفان واصل می‌داند، اما مارسل خود را فیلسوف می‌داند و از نظر او فلسفه مثل هنر است که با رازها سروکار دارد. از همین‌روست که هر دو از معرفتی دیگر یاد کرده‌اند که همان عقل کلی برای کسب معرفت ماورایی نزد مولانا و تفکر ثانویه برای مواجهه‌ی با راز در نزد مارسل است. در بحث عقل کلی و تفکر ثانویه باید توجه داشت که از نظر مولانا، برای وصول به این عقل و رسیدن به کمال و معرفت، باید همراه پیر طریقت شد و با طی سلوک و ریاضت، به این عقل موهبتی دست یافت یا اینکه به وحی متصل شد، اما مارسل محدودیت و حیطة‌ای برای تفکر ثانویه مشخص نکرده است و معتقد شده که هرکس با فهم تمایز مسأله و راز می‌تواند به طریق تفکر ثانویه، بدان دست یابد. نکته‌ی دیگر این است که در اندیشه‌ی مولانا عقل کلی می‌تواند به واسطه‌ی عقل کل به حقایق عالم، یعنی ماوراءالطبیعه، راه یابد و آن را سردان دانسته است؛ اما رازی که مارسل از آن سخن گفته است، علاوه بر امور ماورایی، چون هستی، خدا و مرگ، اموری از قبیل عشق، وفاداری و رابطه‌ی خانوادگی را شامل می‌شود که پاره‌ای از آن‌ها وجوه معنوی و اخلاقی دارد.

یادداشت‌ها

۱. درون‌نگری یا *Introspection*، یکی از منابع معرفت انسانی محسوب می‌شود. این مسأله به این بازمی‌گردد که بسیاری از باورها در ما وجود دارد که درباره‌ی امور درونی است. این امور در کنار ادراکات حسی و عقلی ما قرار دارد؛ مانند اینکه «باور دارم که در حال اندیشیدن هستم» و نظیر آن. به‌عبارتی، داشتن باورهای درونی و نسبت‌دادن صفات متفاوت به خود، همچون تخیل‌داشتن، فکرکردن و باورداشتن و چگونگی پدیدآمدن این صفات را معرفت‌شناسان به منبع معرفتی‌ای تحت عنوان درون‌نگری که شهود درونی هم هست، نسبت داده‌اند (Audi, 1998, pp. 72-73).

2. Jean-Paul Sartre.

- ۷۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۲، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۸۳، صص: ۴۹-۷۲
۲. عقیده یعنی پابند شتر و کنایه از آن دارد که مانع حرکت و سیر به سوی کمال می‌شود (زمانی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۷۰۲).

منابع

۱. افلاطون، (۱۳۸۰)، دوره آثار، مترجم: محمدحسن لطفی، چ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲. ترینور، بریآن، (۱۳۹۶)، دانشنامه فلسفی استنفورد: گابریل مارسل، ترجمه: سیدحسین حسینی، چ اول، تهران: فقه‌نوس.
۳. حکمت، نصراله، (۱۳۷۶)، تأملی در فلسفه تاریخ عقل، چ اول، تهران: انتشارات الهام.
۴. ریاحی، پری، (۱۳۸۴)، عقل از دیدگاه مولانا، پیشگفتار: سیدحسین نصر، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۷)، سرّ نی (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی)، چ هفتم، تهران: انتشارات علمی.
۶. زمانی، کریم، (۱۳۹۵)، میناگر عشق، چ چهاردهم، تهران: نشر نی.
۷. زمانی، کریم، (۱۳۹۷)، شرح مثنوی معنوی، چ بیست و پنجم، تهران: انتشارات اطلاعات.
۸. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۸۲)، «علم، عقل و عشق در مثنوی»، نقد و نظر، سال هشتم، شماره سوم و چهارم، (۳۱ و ۳۲)، صص ۳۵۲-۳۸۲.
۹. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چ هفتم، تهران: انتشارات طهوری.
۱۰. علیا، مسعود، (۱۳۷۹)، آموزه راز در فلسفه گابریل مارسل، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه: دانشگاه شهید بهشتی تهران.
۱۱. فخری، ماجد، (۱۳۸۳)، «عقلانیت در فلسفه اسلامی»، مجله ذهن، ترجمه: مرتضی فتحی‌زاده، زمستان، شماره ۲، صص ۱۲۱-۱۳۴.
۱۲. کریمی، سودابه، (۱۳۹۳)، بانگ آب، چ اول، تهران: نشر امید صبا.
۱۳. کین، سم، (۱۳۹۷)، گابریل مارسل، ترجمه: مصطفی ملکیان، چ سوم، تهران: هرمس.
۱۴. مارسل، گابریل، (۱۳۸۷)، فلسفه اگزیستانسیالیسم، ترجمه: شهلا اسلامی، ویراسته مصطفی ملکیان، چ دوم، تهران: نگاه معاصر.
۱۵. مارسل، گابریل، (۱۳۹۲)، بودن و داشتن، ترجمه: صدیقه فراهانی، ویراسته دکتر بهزاد سالکی، تهران: نشر پارسه.
۱۶. مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۶)، کلیات شمس تبریزی، مطابق تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ چهارم، تهران: نشر طلایه.
۱۷. مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۹۱)، مثنوی معنوی، براساس نسخه رینولد الین نیکلسون، چ اول، تهران: نشر دیبایه.

- مقایسه‌ی رابطه‌ی عقل جزوی و کلی از دیدگاه مولانا با تفکر اولیه و ثانویه از دیدگاه گابریل مارسل ۷۱
-
۱۸. مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۹۵)، *فیه ما فیه*، تصحیح و توضیح: کریم زمانی، چ ششم، تهران: انتشارات معین.
۱۹. وزین‌پور، نادر، (۱۳۶۶)، *آفتاب معنوی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۰. همایی، جلال‌الدین، (۱۳۷۶)، *مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید؟)*، چ نهم، تهران: نشر هما.
۲۱. همدانی، امید، (۱۳۸۷)، *عرفان و تفکر*، چ دوم، تهران: نگاه معاصر.

References

1. Audi, Robert, (1998), *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London & Newyork: rout ledge.
2. Fakhri, Majid, (2004), "Rationality in Islamic Philosophy", *Journal of the Mind*, translated by Morteza Fathi Zadeh, Winter, No. 2, pp. 121-134.
3. Hamedani, Omid, (2008), *Mysticism and Thought*, Ch. II, Tehran: Contemporary View.
4. Hekmat, Nasrallah, (1997), *A Reflection on the Philosophy of the History of Reason*, Vol. I, Tehran: Elham Publications.
5. Homayi, Jalaluddin, (1997), *Rumi Nameh (What does Rumi say?)*, Ninth, Tehran: Homa Publishing.
6. Kane, Sam, (2018), *Gabriel Marcel*, translated by Mostafa Malekian, Ch III, Tehran: Hermes.
7. Karimi, Soodabeh, (2014), *Bange Ab*, Ch I, Tehran: Omid Saba Publishing.
8. Marcel, Gabriel, (1950), *The Mystery of Being*, 1vols, tra. G. S. Fraser, Chicago: Henry Regnery Company.
9. Marcel, Gabriel, (2008), *Philosophy of Existentialism*, translated by Shahla Eslami, edited by Mostafa Malekian, Ch. II, Tehran: Contemporary View.
10. Marcel, Gabriel, (2013), *Being and Having*, translated by Sedigheh Farahani, edited by Dr. Behzad Saleki, Tehran: Parseh Publishing.
11. Molavi, Jalaluddin Mohammad, (2007), *Generalities of Shams Tabrizi*, according to the correction of Badi'at al-Zaman Forouzanfar, Ch. 4, Tehran: Talaieh Publishing.
12. Molavi, Jalaluddin Mohammad, (2012), *Masnavi Manavi*, based on Reynold Allen Nicholson, Ch. I, Tehran: Dibayeh Publishing.
13. Molavi, Jalaluddin Mohammad, (2016), *Fihe ma fih*, correction and explanation: Karim Zamani, Ch. 6, Tehran: Moin Publications.
14. Olia, Massoud, (2000), *The Secret of Philosophy in Gabriel Marcel*, Master Thesis in Philosophy: Shahid Beheshti University of Tehran.
15. Plato, (2001), *Volume of Works*, Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Ch III, Tehran: Kharazmi Publications.

16. Riahi, Peri, (2005), *Reason from Rumi's point of view*, Preface: Seyed Hossein Nasr, Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy.
17. Sajjadi, Seyed Jafar, (2004), *Dictionary of Mystical Terms and Interpretations*, Ch 7, Tehran: Tahoori Publications.
18. Sobhani, Mohammad Taghi, (2003), "Science, Wisdom and Love in Masnavi", *Critique and Opinion*, Year 8, Numbers 3 and 4, (31 and 32), Pp. 352-382.
19. Trinor, Brian, (2017), *Stanford Philosophical Encyclopedia: Gabriel Marcel*, translated by Seyed Hossein Hosseini, Ch. I, Tehran: Phoenix.
20. Vazinehpour, Nader, (1987), *Aftab Manavi*, Tehran: Amirkabir Publications.
21. Zamani, Karim, (2016), *Minagar Eshgh*, Ch. 14, Tehran: Ney Publishing.
22. Zamani, Karim, (2018), *Sharh Masnavi Manavi*, Ch. 25, Tehran: Information Publications.
23. Zarrinkoob, Abdolhossein, (2008), *Sir Ney (Critique and Analytical and Comparative Description of Masnavi)*, Ch. 7, Tehran: Scientific Publications.

