

احیای علم در مثنوی معنوی

شهرام پازوکی*

چکیده

از مسائلی که در سنت تصوف و عرفان اسلامی به آن توجه بسیار شده است، مسأله علم و دانایی است و شئون و مراتب آن و تفاوت دانایی حقیقی از نادانی‌ای که خود را دانایی می‌نماید و اینکه چگونه می‌توان به این دانایی حقیقی رسید. از این رو یکی از مساعی اصلی عارفان مسلمان، خصوصاً به هنگامی که علوم دیگر به نام علم مشهور می‌شوند، احیای علم حقیقی است. کتاب *احیاء علوم الدین* امام محمد غزالی یکی از نمونه‌های اولیه و بارز این تلاش است. مثنوی مولوی نیز از یک جهت، احیاء علوم‌الدین دیگری است. مولانا در این کتاب شریف در عین اینکه به مصادیق حماقت و نادانی اشاره می‌کند و اصناف نادانان و احمقان را برمی‌شمارد، علم و عقل و مراتب آن و رابطه میان علم و جهل و آن جهل را که علم می‌نماید و ارتباط میان این علم با علوم دیگر را نیز معین می‌کند. در این مقاله ضمن نشان‌دادن مراتب علم در مثنوی، اعم از نقلی، عقلی، قلبی و تجربی و ریاضی، به بیان ارتباط هر یک با دیگری و تعیین حد هر کدام پرداخته می‌شود و به این مسأله نیز توجه می‌شود که حقیقت دانایی در مثنوی با علم و دانایی در دوره جدید چه نسبتی دارد و این پرسش به طور اجمالی بررسی می‌شود که آیا چنان‌که بعضی از روشنفکران مسلمان می‌پندارند، تفکر عرفانی مانع پیشرفت علم در تاریخ تمدن اسلامی شده است؟

واژه‌های کلیدی: علم دین، مثنوی، مولوی، احیای علم، دانایی.

* دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه:

مقدمه

این که علم و دانایی چیست و شئون و مراتب آن کدام است و تفاوت دانایی حقیقی از نادانی‌ای که خود را دانایی می‌نماید چیست و چگونه می‌توان به این دانایی رسید و چه نسبتی میان علم و عمل برقرار است، از موضوعاتی است که همواره مورد توجه عارفان بزرگ مسلمان بوده است. این مسأله خصوصاً در مورد علم دین حائز اهمیت است که عارفان مسلمان همواره خواسته‌اند علم حقیقی دین را از آن علمی که در زمانه آنها با عنوان علم، مشهور شده متمایز سازند. از این‌رو یکی از مساعی آنان، خصوصاً هنگامی که علوم دیگر منحصرأ به نام علم دین مشهور می‌شوند، احیای علم حقیقی دین بوده است.

کتاب *احیاء علوم‌الدین* امام محمد غزالی در قرن پنجم هجری یکی از نمونه‌های بارز این تلاش است؛ ولی کافی است که کتاب‌های عرفانی از این دوره به بعد را مروری کنیم تا ببینیم که چگونه احیای علم دین، فقط مقصود غزالی نبوده، بلکه یکی از مقاصد اصلی همه عارفان مسلمان بوده است و اصولاً به جز عارفان کسی سخن از احیای علم نگفته است و هیچ‌کدام به اندازه عارفان به دنبال کسب علم، آن هم نه از راه تقلید بلکه به تحقیق، نبوده‌اند. از این‌رو فقط از منظر بزرگان تصوف اسلامی است که ایمان، عین دانایی است و لذا عرفان و معرفت از مقاصد عالی سلوک در طریقه تصوف بوده است و چه بسا که همین تحریف و تبدیل لفظ علم از معنای حقیقی اولیه آن، چنانکه غزالی در ابتدای کتاب *احیاء علوم‌الدین* متذکر می‌شود (غزالی، بی‌تا: ۳۲)، موجب شده است که بعدها از کلمه معرفت یا عرفان در حوزه تصوف به جای علم استفاده شود تا مدلول‌ها و مصداق‌های رایج علم را به‌خاطر نیاورد.

از موضوع‌های اصلی مثنوی مولوی نیز پرسش از چیستی علم و دانایی است که مولانا در سرتاسر مثنوی به انحاء مختلف به آن می‌پردازد.^۱ توجه به معنای حقیقی علم و تجلیل و تکریم آن،^۲ مراتب و لوازم علم و دانایی و تبته و تذکر مخاطبانش به جهل علم‌نما و حماقت و نادانی و انواع و اقسام آن همواره منظور نظر مولانا بوده است و از این حیث شاید کتاب مثنوی کم‌نظیر و بلکه بی‌نظیر باشد. از این‌رو ابتدا از موضوع حماقت و نادانی آغاز می‌کنیم.

حماقت و نادانی: داستان عیسی

از اموری که در مثنوی، مولانا را به جوش و خروش و غضب و خشم می‌آورد، همین حماقت و نادانی است که باعث شده متجاوز از ۲۳۰ بار در مثنوی و ۱۵۰ بار در دیوان شمس از کلمه «خر» با مدلول رایج آن در زبان فارسی و مشتقاتش استفاده کند و تقریباً در اکثر موارد، مرادش احمق و نادان باشد. مولانا می‌خواهد نشان دهد چه کسانی مصداق نادانی و حماقت و اطلاق عنوان خر هستند. از منظر مولانا حماقت بیماری‌ای نیست مثل کوری که به لطف الهی با دم حیات‌بخش عیسی شفا یابد. حماقت قهر الهی است که مَهر شده به دست خداوند است و دیگری جز خداوند نمی‌تواند این مهر را بگشاید.

در این باره در دفتر سوم مثنوی در «قصه گریختن عیسی فراز کوه از احمقان» مولانا حکایتی را نقل می‌کند به این مضمون که روزی عیسی (ع) با شتاب به فراز کوهی می‌گریخت. کسی از او پرسید که در پی تو کسی نیست که این چنین شتابان از وی می‌گریزی:

از که این سو می‌گریزی ای کریم نی‌پی‌ات شیر و نه خصم و خوف و بیم
(۲۵۷۵/۳)

عیسی جواب می‌دهد:

گفت از احمق گریزانم برو می‌رهانم خویش را بندم مشو
(۲۵۷۶/۳)

آن شخص می‌گوید: آخر مگر تو مسیحا دم نیستی که کور و کر را شفا می‌دهی؟ آن فسون و دمی که تو داری اگر بر مرده‌ای بخوانی، چون شیر برمی‌جهد. عیسی می‌گوید: آری من چنین‌ام. آن افسون و اسم اعظمی را که من دارم بر کوه خواندم، شکاف پیدا کرد؛ بر تن مرده خواندم، زنده گشت؛ اما بر دل احمق خواندم و درمانی نکرد:

خواندم آن را بر دل احمق به وُد صد هزاران بار و درمانی نشد
سنگِ خارا گشت و زان خو برنگشت ریگ شد کز وی نروید هیچ کشت
(۲۵۸۱-۱۹/۳)

آن کس از عیسی می‌پرسد: حکمت این کار چیست؟

گفت حکمت چیست کانجا اسم حق سود کرد، اینجا نبود آن را سبق
(۲۵۹۰/۳)

پاسخ عیسی (ع) چنین است:

گفت رنج احمقی قهر خداست	رنج کوری نیست قهر، آن ابتلاست
ابتلا رنجی است کان رحم آورد	احمقی رنجی است کان زخم آورد
آنچه داغ اوست، مهر او کرده است	چاره‌ای بر وی نیارد برد دست

(۲۵۹۲-۹۴/۳)

چنانکه می‌بینیم، مولانا رنج احمقی و نادانی را «قهر الهی» می‌داند و در قیاس با رنج کوری - از زبان عیسی - می‌گوید که این یکی قهر الهی نیست، بلکه ابتلا و آزمایش الهی است. ابتلای الهی موجب رحم و بخشش می‌شود ولی قهر الهی، مهر شده به دست خداوند است و کسی جز خداوند چاره‌گشا نیست.

مولانا در خاتمه داستان می‌گوید که گریز عیسی از احمق از بیم و ترس وی نبود بلکه از پی تعلیم به دیگران بود. او به دیگران پند می‌دهد که از احمق بگریزند که احمق دزد دین است:

ز احمقان بگریز چون عیسی گریخت	صحبت احمق بسی خون‌ها که ریخت
اندک اندک آب را دزدد هوا	دین چنین دزدد هم احمق از شما

(۲۵۹۵-۹۶/۳)

در جایی دیگر درباره تفاوت مصاحبت و مشاورت با احمق و با عاقل چنین می‌گوید:

گفت پیغمبر که احمق هر که هست	او عدو ما و غول رهن است
هر که او عاقل بود او جان ماست	روح او و ریح او ریحان ماست

(۱۹۴۷-۴۹/۴)

نادانی نجات بخش

البته مولانا گاهی اوقات دعوت به ابله‌ی و ترک زیرکی نیز می‌کند و نجات را در این ابله‌ی می‌داند:

خویش ابله کن، تبع می رو سپس	رستگی زین ابله‌ی یابی و بس
-----------------------------	----------------------------

(۱۴۱۹/۴)

ولی این ابله‌ی به معنای متداول لفظ، یعنی ضد دانایی، نیست بلکه در مقابل زیرکی‌ای است که کبرآور و باد انگیز است؛ زیرکی‌ای که مانع متابعت از نبی و ولی

و بُروز حیرت عشق می شود.^۳ مولانا در تفسیر حدیث نبوی «أَكثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْه» می گوید:

زیرکی بفروش و حیرانی بخر
زیرکی ظنّ است و حیرانی نظر
(۱۴۰۷/۴)

زیرکی چون کبر و باد انگیز توست
ابلهی شو تا بماند دل درست
ابلهی نه کو به مسخرگی دو توست
ابلهی کو واله و حیران هوست
(۱۴۲۱-۲۲/۴)

عقل حسابگری را که منشأ چنین زیرکی است و در واقع همچون باری مزاحم سلوک در راه است، باید قربانی کرد:

عقل را قربان کن اندر عشق دوست
عقلها باری از آن سوی است کوست
(۱۴۲۴/۴)

حاصل آن ویرانی، حیرانی ای می شود که عقلی والاتر از آن عقل دون می زاید:
زین سر از حیرت گر این عقلت رود
هر سر مویت سر و عقلی شود
(۱۴۲۶/۴)

مولانا احمق و نادان را بر چنین شخص زیرکی ترجیح می دهد. نمونه بارز دارندگان این زیرکی حکیم به معنای فیلسوف است، البته نه هر حکیمی. آن حکیمی که منشأ حکمتش طبع و خیال دون است. مولانا در دفتر دوم مثنوی در داستان ملاقات یک اعرابی و یک فیلسوف، از جانب اعرابی نادان ولی با توشه راه سلوک، خطاب به فیلسوف ظاهراً دانا ولی بدون هرگونه توشه حکمت برای طی کردن راه حقیقت، یعنی داشتن بصیرت برای عمل، می گوید:

احمقی ام بس مبارک احمقی است
که دلم با برگ و جانم متقی است
گر تو خواهی کت شقاوت کم شود
جهد کن تا از تو حکمت کم شود
حکمتی کز طبع زاید وز خیال
حکمتی بی فیض نور ذوالجلال
حکمت دینی برَد فوق فلک
حکمت دینی برَد فوق فلک
(۳۲۰۰-۲۰۳/۲)

اقسام علم و دانایی

در یک تقسیم بندی کلی، انواع علم و دانایی را بنابر آنچه در مثنوی آمده می توان به:

نقلی، عقلی، قلبی، تجربی و ریاضی تقسیم کرد. در اینجا درباره هر یک از این علوم، اجمالاً نظر مولانا در مثنوی ذکر می‌شود.

الف. علم نقلی

مولانا خود محدث و فقیه بزرگی در زمانه خویش بوده است. در سراسر مثنوی موارد استناد به آیات قرآن مجید و احادیث نبوی، چه به صورت نقل مستقیم و چه به صورت استفاده از فحوا و مفاد آنها، بسیار زیاد است و از این حیث مثنوی، تفسیر و فهم معنوی قرآن و روایات است؛ فهمی که از ظاهر قرآن به باطن و بلکه به بواطن قرآن و احادیث سیر می‌کند. پس خودِ نقل، سهم بسیاری در علم دین از منظر مولانا دارد ولی مولانا نمی‌پذیرد که کسی به صرف نقل و دانستن آیات و احادیث، اهل حقیقی علم دین باشد. از این رو محدثان و فقیهانی که صرفاً متکی به نقل هستند، از نظر او راه به جایی نمی‌برند. این است که او درباره ابوحنیفه و شافعی که از بزرگان و ائمه محدث اهل سنت هستند، می‌گوید:

آن طرف که عشق می‌افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد
(۳۸۳۲/۳)

چون اتکای صرف به ظاهر روایات، چنانکه نزد اهل حدیث معمول است، ما را به دانایی حقیقی که همچون آب، مایه زندگی است، نمی‌رساند:

بی‌صحیحین و احادیث و روات بلکه اندر مشرب آب حیات
(۳۴۶۴/۱)

معرفت حقیقی به طریقی که اهل ظاهر نقل می‌کنند، منتقل نمی‌شود و حکایت چنین ناقلی همان است که در حدیث آمده: «رُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ لَا فِقْهَ لَهُ وَ رُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ إِلَىٰ مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ» (مجلسی، ج ۷۴: ۱۴۶). مولانا گوید:

آفتاب معرفت را نقل نیست مشرق او غیر جان و عقل نیست
(۴۳/۲)

پس باید علم را از دل و زبان ولی زنده اخذ کرد که اگر غیر این باشد مثل آن است که در جایی که آب هست، تیمم شود:

چون تیمم با وجود آب دان علم نقلی با دم قطب زمان
(۱۴۱۸/۴)

یا به علم نقل کم بودی ملی علم وحی دل ربودی از ولی
(۱۴۱۶/۴)

علم نقلی، علم تقلیدی است که وبال جان است:
علم تقلیدی وبال جان ماست عاریه است و ما نشسته کان ماست
(۲۳۲۷/۲)

علم تحقیقی در مقابل علم تقلیدی

علم نقلی منحصر به قرآن و روایت نمی‌شود. هر علمی که مناط صدق آن، نقل از دیگران و استناد به منابع و مراجع معتبر، اعم از دینی یا غیردینی باشد، نقلی است و قبول آن به نحو تقلیدی است. این است که مولانا به جای علم تقلیدی، به دنبال علم تحقیقی است.

البته تحقیق به معنای دقیق و اشتقاق لفظ از ریشه حق، چنانکه عارفان نیز گویند؛ نه آنچنان که در علوم جدید معادل کلمه research به معنای پژوهش می‌آورند. پژوهش علمی مبتنی بر تقابل انسان به عنوان فاعل شناسایی (subject) و عالم خارج به عنوان متعلق شناسایی (object) است ولی تحقیق عرفانی مبتنی بر آن چیزی است که در حکمت اسلامی به نام «اتحاد عالم و معلوم» خوانده شده است. در پژوهش علمی هرچه میان پژوهشگر و موضوع پژوهش فاصله بیشتری باشد، و پژوهشگر تعلق کمتری نسبت به موضوع داشته‌باشد، پژوهش یقینی‌تر و در نتیجه علمی‌تر است^۱ ولی در تحقیق عرفانی هرچه این فاصله کمتر باشد، از ظن و گمان دورتر و به حقیقت نزدیک‌تر است. تحقیق عرفانی، تحقق یافتن مراتب مختلف حقیقت به عیان در دل و جان انسان است؛ نه شنیدن آن از دیگران. نتیجه تحقیق، یافتن علم حضوری است و نتیجه تقلید، کسب علم حصولی. از این رو مولوی میان محقق و مقلد تفاوت بسیار قائل است و می‌گوید:

از محقق تا مقلد فرق هاست کاین چو داوود است و آن دیگر صد است
(۴۹۳/۲)

و در جایی دیگر از زبان علی (ع) به عنوان کسی که از تقلید گذشته و به مقام تحقیق رسیده، می‌گوید:

و آنچه لله می‌کنم تقلید نیست نیست تخیل و گمان، جز دید نیست
(۳۸۰۶/۱)

بر همین اساس، ایمان حاصل از تقلید، ایمانی انتسابی و ایمان حاصل از تحقیق، ایمانی اکتسابی است.

ب. علم عقلی

علم عقلی به نزد مولانا از علم نقلی که نهایتاً به تقلید ختم می‌شود، بالاتر است، چنانکه مولانا - در دفتر اول مثنوی - در حق قوم صالح که صالح و ناقه‌اش را به دیده حسّ ظاهری خود می‌نگریستند، می‌گوید:

از پی تقلید و معقولات نقل پا نهاده بر سر این پیر عقل
پیر خر نه جمله گشتند پیر خر از ریای چشم و گوش همدگر
(۲۵۶۷-۸/۱)

امروزه یکی از شبهات متداول درباره مولانا، شبهه عقل‌ستیزی وی است. یکی از جهات اصلی طرح و تأکید بر این شبهه‌ورزی در روزگار ما، سلطه مکتب راسیونالیسم یا قول به اصالت عقل به معنای عقل جزوی حسابگر (ratio) در شناسایی و معرفت است.

بی‌هیچ تردید مولانا راسیونالیست نیست؛ که هیچ حکیم و عارفی نمی‌تواند چنین باشد. ولی مولانا به عقل و معرفت عقلی بها می‌دهد و در مثنوی متجاوز از ۴۵۴ بار از کلمه عقل و مشتقات توصیفی و شوون مختلف و مراتب و اقسام آن سخن می‌گوید. او بارها و به دفعات از تعابیری چون: عقل کارافزا، عقل دوراندیش، عقل کلی، عقل جزئی، عقل ایمانی، عقل نورانی، عقل پست و عقل عقل استفاده می‌کند؛ و البته نباید تذکر او را به حفظ مراتب و محدودیت‌های عقل نادیده گرفت. اگر به نزد مولانا عقل بهایی نداشت، چه حاجت به این مقدار به کار بردن مفهوم عقل بود؟ او درباره مراتب داشتن عقل می‌گوید:

این تفاوت عقل‌ها را نیک دان در مراتب، از زمین تا آسمان
هست عقلی همچو قرص آفتاب هست عقلی کمتر از زهره و شهاب
(۴۵۹-۶۰/۵)

در اینجا به شرح و بیان برخی از انواع این عقول می‌پردازیم:

عقل کلامی

در امر دین، اگر مراد از عقل، عقل متکلمان اعم از معتزلی یا حتی اشعری و ماتریدی است،^۵ مولانا این عقل را به کناری می‌نهد؛ چرا که این عقل ماهیتش چنان است که اهل راز و رازدانی نیست:

اندر این بحث ار خرد ره بین بدی فخر رازی راز دان دین بدی
لیک چون من لم یدق لم یدر بود عقل و تخیلات او حیرت فزود

(۴۱۴۴-۴۵/۵)

فخر رازی، متکلم بزرگ اشعری، معرفت حقیقی دینی را نچشیده بود لذا عقل او از نگاه مولانا معادل تخیلات ذهنی او است. عقل معتزلی نیز عقل راهبر به مغز دین نیست چون آن را عقلی ظاهری و حسی می‌داند؛ حال آنکه عقل باطن‌بین دارای چشم باطنی است. همین عقل است که به معرفت قلبی می‌رسد. مولانا در مسأله رؤیت خداوند، نظر معتزله را که رؤیت را فقط حسی و به چشم سر می‌دانند، رد می‌کند و درباره آنها می‌گوید:

چشم حس را هست مذهب اعتزال دیده عقل است سنی در وصال
سخره حس اند اهل اعتزال خویش را سنی نمایند از ضلال
هر که در حس ماند او معتزلی است گرچه گوید سنی‌ام از جاهلی است
هر که بیرون شد ز حس او سنی است اهل بینش، چشم حس خویش بست
گر بدیدی حس حیوان شاه را پس بدیدی گاو و خر الله را

(۶۱-۶۵/۲)

ولی این بدان معنی نیست که وی نظر اشاعره را می‌پذیرد. اصولاً از آنجا که هر دو گروه به چشم دل معتقد نیستند، قولشان صائب نیست.

تأویل معتزله

از این رو مولانا انکار رموز و اسرار دینی، مثل لقای خداوند را، چنانکه در برخی از آیات و روایات آمده، و تأویل معتزله را از این لطایف معنوی که ظاهراً تأویلی عقلی است، برای انکار همین لطایف، احمقانه می‌داند. چرا که این تأویل، کار عقل جزئی

ظاهربین و پوست جو است؛ از این رو در انتهای دفتر اوّل مثنوی در تفسیر حدیث نبوی «أَبِيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي» (ابن ابی جمهور، ج ۲: ۲۳۳)، خطاب به معتزله می گوید:

هیچ بی تأویل این را در پذیر	تا درآید در گلو چون شهد و شیر
زانکه تأویل است واداد عطا	چون که بیند آن حقیقت را خطا
آن خطا دیدن ز ضعف عقل اوست	عقل کل مغز است و عقل جزو پوست
خویش کن تأویل نی اخبار را	مغز را بد گوی نه گلزار را

(۳۷۴۱-۴۴/۱)

اما مولانا برخلاف آنچه بعضی از مولاناپژوهان پنداشته‌اند، نمی‌خواهد مانند اهل حدیث یا اشاعره، پایه فهم دین را بر ظواهر کتاب و روایات نهاد و تأویل را رد کند. اگرچه ظاهر را می‌پذیرد و از این حیث مثل اهل حدیث و اشاعره است ولی او نیز مانند دیگر عارفان اهل تأویل است، منتهی تأویلی که از ظاهر به باطن می‌رود، از پوست به مغز راه می‌یابد، از قشر به لباب می‌رسد؛ نه تأویلی که در مراتب عرضی به ظاهری دیگر خلاف ظاهر نصّ منجر شود.^۶

از این رو تأویل مولانا تأویلی در سلسله مراتب طولی وجود و حقیقت از ظاهر به باطن است. این تأویل کار عقل کلّ است که عقل اولیاء است؛ نه عقل جزئی معتزله. بدین جهت به دنبال ابیات مذکور، خطاب به حضرت علی(ع) می‌گوید که چون ایشان به علم تحقیقی رسیده، تأویل در حدّ و مقام آن بزرگوار است؛ نه معتزله:

ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای

(۳۷۴۵/۱)

عقل فلسفی

به نظر مولانا فلاسفه نیز اگر با همین عقل قشری، مثل عقل معتزله، بخواهند با پای استدلالی چوبین خود و با اتکاء به صرف مفاهیم ذهنی، قدم در قلمرو و ساحتی از دین بگذارند که جای آنها نیست و با اتکا به عقل پوست‌جوی خود تصور کنند که می‌توانند در محدوده این عقل، درک حقایق دینی کنند؛ گمراه و بلکه دورتر و دورتر

از مطلوب می‌شوند. لذا گوید:

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت
گو بدو چندانکه افزون می‌دود
گو بدو کاو راست سوی گنج پشت
از مراد دل جداتر می‌شود
(۲۳۵۶-۵۷/۶)

فیلسوف که فقط به معقولات به عقل جزئی ظاهری تکیه می‌کند، نمی‌تواند نطق آب و خاک و گل را درک کند، لذا آن را نامعقول می‌پندارد:

نطق آب و نطق خاک و نطق گل
هست محسوس حواس اهل دل
(۳۲۷۹/۱)

و منکر اموری خارق‌العاده مثل ناله کردن ستون حنانه می‌شود:

فلسفی کو منکر حنانه است
از حواس اولیا بیگانه است
(۳۲۸۰/۱)

فیلسوفی که در بند مفاهیم و معقولات ذهنی باشد، از راه به دور است. او وقتی در راه قرار می‌گیرد که به مغز و باطن این عقل جزئی راه یابد؛ مغزی که مولانا از آن تعبیر به «عقل عقل» می‌کند:

بند معقولات آمد فلسفی
شهبسوار عقل عقل آمد صفی
عقل عقلت مغز و عقل توست پوست
معدۀ حیوان همیشه پوست جوست
(۲۵۲۷-۸۳)

اما «عقل عقل» عقل همگان نیست، چون به تساوی میان مردمان تقسیم نشده،^۷ این عقل، عقل اولیاء است،^۸ پس باید متوسل به عقل آنها شد:

عقل عقل‌اند اولیاء و عقل‌ها
بر مثال اشتران تا انتها
(۲۴۹۸/۱)

شان عقل جزئی در تدبیر دنیا

با این همه، مولانا عقل دوراندیش یا جزئی را که در راه معرفت حقیقی دین، کُمتیش لنگ است، در حفظ نظام و تدبیر این عالم و گردش امور دنیا ضروری و لازم می‌داند. او در دفتر اول مثنوی، ضمن نقل داستان پیرچنگی، می‌گوید که اگر غفلت لازمه این عقل نباشد، یا این عقل تعطیل گردد، ستون عالم فرو می‌ریزد:

این جهان ویران شدی اندر زمان
حرص‌ها بیرون شدی از مردمان

اُستن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است
 هوشیاری زان جهان است و چو آن غالب آید پست گردد این جهان
 (۶۷/۱-۲۰۶۵)

او در فیه مافیة در پاسخ به این پرسش که «چشم بصیرت» و «گوش هوش» در این عالم به چه کار می آید، می گوید: «اکنون عالم به غفلت قایم است که اگر غفلت نباشد، این عالم نماند. شوق خدا و یاد آخرت و سکر و وجد، معمار آن عالم است. اگر همه آن رو نماید، به کلی به آن عالم رویم و اینجا نمانیم و حق تعالی می خواهد که اینجا باشیم تا دو عالم باشد. پس دو کدخدا را نصب کرد: یکی غفلت و یکی بیداری تا هر دو خانه معمور ماند» (مولوی، ۱۳۵۸، ۱۰۹).

مولانا در تدبیر زندگی کسانی را که بصیرت قلبی ندارند، دعوت می کند به اینکه عصای حزم و استدلال عقلی را در دست گیرند:

آن عصای حزم و استدلال را چون نداری دید، می کن پیشوا
 (۲۷۷/۳)

با این عقل جزئی باید در امور معیشت مشورت کرد و نباید آن را بی کار گذاشت:

زان که با عقلی چو عقلی جفت شد مانع بد فعلی و بد گفت شد
 نفس با نفس دگر چون یار شد عقل جزوی عاطل و بی کار شد
 (۲۰-۲۱/۲)

عقل با عقل دگر دو تا شود نور افزون گشت و ره پیدا شود
 (۲۶/۲)

و در جایی دیگر گوید:

ور چه عقلت هست، با عقل دگر یار باش و مشورت کن ای پدر
 با دو عقل از بس بلاها وارهی پای خود بر اوج گردون ها نهی
 (۱۲۶۳-۶۴/۴)

ولی همان طور که گفته شد این عقل با همه زیرکی ای که دارد و در قول و فعل، یار ماست، نباید اصولاً وارد ساحت عشق و ایمان گردد و فضولی کند؛ چون ماهیتش چنان است که در مقام عشق و نیستی قرار نمی گیرد.

عقل جزوی عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سر بود
 زیرک و داناست، اما نیست نیست تا فرشته لا نشد اهریمنی است
 او به قول و فعل یار ما بُود چون به حکم حال آید لا بُود
 (۱۹۸۲-۸۴/۱)

ج. علوم طبیعی و ریاضی

در مثنوی تفاوت قاطعی که امروزه میان علم دینی (sacred) و علم غیردینی (secular) گذارده می‌شود، دیده نمی‌شود. این تفاوت از نتایج تفکر مدرن است. مولانا علوم طبیعی و ریاضی را نیز به نحوی مرتبط با علم دین می‌کند و در مقام تعظیم و تکریم علوم و صنایع و حرفه‌ها، منشأ همه آنها را وحی ولی گسترش و افزایش آنها را حاصل عقل می‌داند و می‌گوید:

این نجوم و طب، وحی انبیاء است عقل و حس را سوی بی‌سو ره کجاست
 عقل جزوی عقل استخراج نیست جز پذیرای فن و محتاج نیست
 قابل تعلیم و فهم است این خرد لیک صاحب وحی تعلیمش دهد
 جمله حرفت‌ها یقین از وحی بود اول او لیک عقل آن را فزود
 (۱۲۹۴-۹۷/۴)

اما عدم فهم منشأ و جایگاه این علوم در مثنوی و اصولاً در نوع تفکر و آثار عرفانی، موجب القاء این شبهه از جانب برخی روشنفکران مسلمان - به اقتضای خود اندیشه روشنفکری - شده که عرفان سد راه پیشرفت علم در تاریخ شده است. به تبع آنان این قول را برخی علمای حوزوی مسلمان نیز اظهار کرده‌اند. حال آنکه به شهادت تاریخ علم در اسلام، عرفان و تفکر عرفانی هیچ‌گاه مانع پیدایش و گسترش علوم نبوده است. در میان دانشمندان تجربی و ریاضی مسلمان - از جابر بن حیان و ابن سینا تا خواجه نصیر طوسی و قطب‌الدین شیرازی و در دوران متأخر میرفندرسکی و شیخ بهایی - مشاهیری ایرانی هستند که یا خود اهل تصوف و عرفان و یا مرتبط با آن بوده‌اند.

اما نکته مهم در این باره که این اندیشمندان روشنفکر مسلمان از آن غافل هستند این است که ابتدا باید ماهیت تمدن اسلامی و در نتیجه پیشرفت یا زوالش را مطابق مبانی و موازین خود آن تمدن فهمید و سپس با مبانی و موازین تمدن جدید غرب

مقایسه‌اش کرد. اصولاً فهم عارفان از هستی و موجودات و لذا مبادی علوم طبیعی و ریاضی، تفاوت ماهوی با فهم متفکران مؤسس علوم جدید از آنها دارد. این است که طرح مسأله پیشرفت در اینجا قابل چون و چرا و بلکه بی‌جاست.^۹

پیش از هرگونه اظهار نظر قطعی در این مسأله، ابتدا باید پرسید که آیا جهش علمی که در تفکر غرب در دوره مدرن آغاز شد، اصولاً می‌توانست در تاریخ تمدن و علوم و معارف اسلامی و حتی وسیع‌تر از آن در کل حکمت شرقی، اعم از اسلامی و هندو و چینی، پدید آید؟^{۱۰} آیا مبنای اصلی پیدایش علوم جدید - یعنی اندیشه جدایی کامل میان انسان به عنوان سوژه (subject) و عالم خارج به عنوان ایزه (object) وی - که در آغاز تفکر مدرن در زمین فلسفه دکارت حاصل شد و به تدریج گسترش یافت، اصولاً در تفکر اسلامی، چه فلسفی چه عرفانی، قابل تصور بود؟ آیا علم جان و علم جهان و علم حق، آن‌طور که در مبادی حکمت و عرفان اسلامی مثلاً در مثنوی مولانا می‌بینیم، قابل جداشدن از یکدیگرند؟^{۱۱} آیا نفی غایت‌انگاری (teleology) را که یکی دیگر از مبادی پیدایش علوم جدید است، می‌توان در آثار حکما و عرفای مسلمان مثل مولانا دید؟ آیا مقصود اصلی علم نزد حکیمان و عارفان را که یافتن علم حقیقی به خدا و جهان و خویشتن است می‌توان با غایت علوم جدید که یافتن اطلاعات برای غلبه و کنترل و تصرف در جهان، و به اصطلاح نیچه اراده معطوف به قدرت (will to power) است، و خود این کار مستلزم اندیشه جدایی کامل آدم از عالم است، یکی دانست؟

علم جدید از بطن فلسفه مدرن و به اقتضای تفکر مدرن در غرب پدید آمد ولی باید پرسید که آیا از بطن فلسفه اسلامی مثلاً از نظام فلسفی ابن‌سینا یا سهروردی یا ملاصدرا علم جدید می‌توانست پیدا شود؟ پس آیا می‌توان گفت فلسفه اسلامی و مبدأ و مقصد آن از فارابی تا ملاصدرا مانع پیدایش علم شده‌است؟ در فهم این موضوع ذکر یک شاهد تاریخی شاید راهگشا باشد. میرفندرسکی (وفات ۱۰۵۰ قمری/۱۶۴۰م). از جمله فیلسوفان و حکماست که در دوره صفویه که تقریباً معاصر با ظهور علم مدرن در غرب است، می‌زیست. دکارت تقریباً ده سال پس از او (۱۶۵۰م). فوت کرد. میرفندرسکی رساله‌ای به زبان فارسی به نام صنایع^{۱۲} دارد که مسأله اصلی آن ضمن تعریف صنعت این است که چرا صنایع در زمانه او مضمحل

و متوقف شده‌اند. ولی تصور او از صنعت با آنچه در همان زمان در غرب به عنوان تکنولوژی نشأت می‌یافت کاملاً متفاوت است. او در این رساله نشان می‌دهد که چگونه حکمت و عرفان پشتوانه صنایع هستند و تعطیلی تفکر عمیق و جدی منجر به توقف صنایع شده‌است. ولی تحقیق و تدقیق در آرای او در باب صنعت نشان می‌دهد که این اندیشه‌ها چنان است که هیچ‌گاه منجر به پیدایش تکنولوژی مدرن نمی‌توانست بشود.^{۱۳}

عارفان مسلمان جهد می‌کردند که متذکر شوند علم حقیقی علمی است که ارائه طریق معرفت حق و هستی و نفس، و نجات و رستگاری انسان کند اما معتقد بودند که اگر علمی امکان ارائه طریق و رساندن به چنین مقصودی را نداشت، ولی مدعی آن بود، و عنوان علم را هم منحصر به خود می‌کرد، عالم چنین علمی، هم خود در تاریکی راه می‌رود و هم راهزن راه حقیقت است:

دل ز دانش‌ها بشستند این فریق زانکه این دانش نداند آن طریق
دانشی باید که اصلش زان سر است زانکه هر فرعی به اصلش رهبر است

(۱۱۲۳-۲۴۳)

مولانا خطاب به دانشمندانی که تصور می‌کنند این قبیل علوم، علم حقیقی هستند - حال آنکه انسان را به معرفت نفس که لازمه معرفت حق و معرفت هستی و معرفتی حقیقی و نجات‌بخش است، نمی‌رسانند - و لذا متوجّه محدودیت‌های آن از این حیث نمی‌باشند؛ می‌گوید:

صد هزاران فضل داند از علوم جان خود را می‌نداند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری در بیان جوهر خود چون خری

(۲۶۴۸-۴۹۳)

او در کتاب فیه ما فیه در مورد اهمیت خودشناسی در علم به تأکید چنین می‌گوید: «اکنون همچنین علمای زمان در علوم موی می‌شکافند و چیزهای دیگر را [که] به ایشان تعلق ندارد، دانسته‌اند، و ایشان را بدان احاطه کلی گشته و آنچه مهم است و به او نزدیک‌تر از همه آن است، خودی اوست و خودی خود را نمی‌داند» (مولوی، ۱۳۵۸: ۷). و در فقره‌ای دیگر می‌گوید: «بهانه می‌آوری که من خود را به کارهای عالی صرف می‌کنم، علوم فقه و حکمت و منطق و نجوم و طب و غیره

تحصیل می‌کنم، آخر این همه برای توست ... چون تأمل کنی اصل تو باشی و اینها همه فرع تو. چون فرع تو را چندین تفصیل و عجایبها و احوالها و عالمها ابوالعجب بی‌نهایت باشد، بنگر تو را که اصلی، چه احوال باشد» (همان: ۳۲).

از منظر مولانا شناخت حقیقی عالم خارج از شناخت حقیقی خود و شناخت حقیقی خداوند جدا نیست؛ چرا که اصولاً ارتباطی وجودی میانشان حاکم است که آنها را نمی‌توان از هم جدا کرد. تصور اینکه کسی مدعی شناخت حقیقت عالم خارج باشد ولی توجهی به شناخت جان خود و شناخت خداوند نداشته باشد، تصویری خام و موهوم است (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۴۴۵).^{۱۴}

چنین کسی که به دانسته‌های ظاهری خود تکیه می‌کند، غافل از جان یا حقیقت همه علمها است.

سعدها و نحسها دانسته‌ای ننگری سعدی تو یا ناشسته‌ای
جان جمله علمها این است این که بدانی من کی‌ام در یوم دین

(۲۶۵۳-۵۴/۳)

د. علم قلبی

این است که به نزد مولانا عالی‌ترین نوع علم و دانایی، که به معرفت حقیقی ختم می‌شود، علم قلبی است؛ چنانکه گوید:

علم راه حق و علم منزلش صاحب دل داند آن را با دلش

(۱۵۲۰/۴)

همه علمها باید به این علم که جان جمله علمهاست، ختم شود لذا باید مستنیر از آن باشد؛ چراکه مغز و باطن همه آنها علم قلبی است. علم نقلی که به ظاهر می‌پردازد اگر متوجه علم قلبی گردد، باطن و معنایش را می‌یابد؛ وگرنه به خری در آسیاب می‌ماند که دور خود می‌چرخد و به جلو نمی‌رود. علم عقلی اگر از مرحله جزءنگری و حسابگری بیرون رود و متوجه علم قلبی گردد، عقل کل‌نگر و عقل ایمانی می‌شود:

جزو عقل این از آن عقل کل است جنبش این سایه ز آن شاخ گل است

(۳۶۴۳/۴)

تعبیر «عقلِ عقل» که قبلاً درباره‌اش سخن گفته شد، حاکی از همین عقل مهتدی به علم قلبی است.

اوصاف علم قلبی که کمال همه علم‌هاست، چنین است:

۱ - مرجع این علم، شأن ولایت دین به معنای عرفانی آن است.

۲ - این علم نه با استفاده از عقل کارافزا بلکه با متابعت از ولی و عبودیت

حاصل می‌شود:

کشف این نه از عقل کارافزا بود بندگی کن تا تو را پیدا شود

(۲۵۲۶/۳)

زیرا ولی در مقام «عقلِ عقل» است:

عقل عقل‌اند اولیاء و عقل‌ها بر مثال اشتران تا انتها

(۲۴۹۸/۱)

۳ - علم قلبی ماهیتش چنان است که مؤدّی به عمل می‌شود، بلکه عین عمل است. از حیث عرفانی، این علم مانند فلسفه یا علم کلام و فقه، دانستن حصولی احکام هستی یا اصول اعتقادات و احکام دینی نیست که موضوع مشهور در فلسفه مدرن، یعنی عدم رابطه «هست و باید»، در آن مورد قبول واقع شود. مولانا ارتباط نظر و عمل را در چند جای مثنوی، از جمله در حکایت نحوی و کشتی‌بان (مولوی، ۱۳۶۳: ایات ۲۸۳۵-۲۸۵۰)، به دقت نشان می‌دهد. البته مراد او از نظر، نظریه به معنای جدیدش یا theory نیست، بلکه به آن معناست که در عرفان در تعبیری مثل «صاحب‌نظر» یا «اهل نظر» به کار برده شده است و قرین است به آنچه در حکمت یونان به آن theoria می‌گفتند.

۴ - این علم، برخلاف علم نقلی که نسبه است، نقد است و زنده:

نقد را از نقل شناسد غوی است هین از او بگریز گرچه معنوی است

رُسته و برسته پیش او یکی است گر یقین دعوی کند او در شکی است

این چنین کس گر ذکی مطلق است چونس این تمییز نبود احمق است

(۲۵۶۶-۶۸/۳)

در جایی دیگر درباره زنده‌بودن دائمی این علم گوید:

چون ز سینه آب دانش جوش کرد نه شود گنده، نه دیرینه، نه زرد

(۱۹۶۵/۴)

۵- این علم، حکمت حقیقی دینی است که یقینی و عاری از ظن و گمان برخاسته از حکمت دنیوی است؛ چون تحقیقی و تحقیقی به معنای دقیق آن است:
حکمت دنیا فزاید ظن و شک حکمت دینی برد فوق فلک
(۳۲۰۳/۲)

از این رو موطنش نور است نه ظلمات؛ چون وهم و ظن در آن راه ندارد:^{۱۵}
عقل جزوی آفتش وهم است و ظن زانکه در ظلمات شد او را وطن
(۱۵۵۷/۳)

۶- این علم ذوقی، یعنی چشیدنی، است. این است که مولانا درباره فخر رازی که آن را نچشیده بود، گوید:
لیک چون مَنْ لَمْ يَدْخُلْ لَمْ يَدْرُ بُوَد عقل و تخیلات او حیرت فزود
(۴۱۴۵/۵)

۷- این علم با نفی انانیت و در مقام فنا، یعنی وقتی که «من موهوم» فانی شود و «من حقیقی» خود را نشان دهد، پیدا می‌شود:
کی شود کشف از تفکر این أنا آن أنا مکشوف شد بعد از فنا^{۱۶}
(۴۱۴۶/۵)

۸- این علم مبتنی است بر وحدت انسان به عنوان عالم صغیر و عالم خارج به عنوان عالم کبیر؛ لذا حضوری است و نه حصولی.^{۱۷} فقط براساس این شأن حضوری بودن علم قلبی می‌توان فهمید که منظور مولانا از این ابیات چیست:
ابر برناید پی منع زکات وز زنا افتد و با اندر جهات
(۸۷/۱)

یا این ابیات که حاکی از مطابقت امر تشریحی با امر تکوینی است:
از ادب پرنور گشته است این فلک وز ادب معصوم و پاک آمد ملک
بُد ز گستاخی کسوف آفتاب شد عزازیلی ز جرأت ردّ باب
(۹۱-۲/۱)

نتیجه

تا اینجا گفته شد که انواع دانایی و نادانی، عقل و جهل،^{۱۸} نزد مولانا چیست و حدود و مراتب هر یک کدام است. مسأله علم در تصوّف و عرفان همواره مسأله محوری بوده و عارفانی مثل مولانا سعی داشته‌اند متذکّر علم حقیقی باشند و آن را احیا کنند. این است که مولانا قدر و قیمت هیچ کدام از علوم را اعمّ از دینی و غیردینی انکار نمی‌کند و حقّ هر یک را در مرتبه خویش به جا می‌آورد. اما دیگران را متنبّه می‌سازد که از تقلیل (reduction) علم و دانایی حقیقی به یکی از علوم رایج زمانه، اعمّ از فقه و کلام یا فلسفه و علوم طبیعی و ریاضی، و منحصرکردن اطلاق عنوان علم صرفاً به یکی از آنها بپرهیزند.^{۱۹} او اهل این علوم را دعوت به کسب دانایی در مراتب بالاتر می‌کند. در واقع مخالفت او نه با خود علم، بلکه با توهم علم داشتن است که باعث می‌شود هر یک از عالمان، علم خویش را علم حقیقی بدانند و با این کار از رسیدن به حقیقت علم محجوب و محروم مانند.

توجه و تذکّری که مولانا می‌دهد، به خصوص در زمانه ما، حائز اهمّیت و توجه بیشتری است؛ چراکه مولانا در زمانه‌ای و عالمی می‌زیست که علوم و به تبع، مدعیان علم و دانایی تا به این حد و به این تنوع نبوده‌اند و دعوی دانستن و خود را دانای مطلق دیدن این قدر فراوان نبوده است.

ما اینک با دو نحو تلقّی اصلی، و لذا دو گروه در حوزه علم و دانایی و نسبت آنها با دین مواجه هستیم: اول گروهی که معرفت دینی را محدود و مضیق به علم نقلی می‌کنند و دیگران را نیز دعوت به تقلید صرف و نه تحقیق به معنای مذکور عرفانی‌اش، حتّی در اصول دین، می‌کنند. اینان هرگاه دعوی احیای علم دین می‌کنند، نهایتاً آن را به همین معنی از علم تقلیل داده و صرفاً متوجّه احیای فقه، یعنی علم دین در مرتبه پایین آن می‌شوند؛ و چون از مراتب و ساحات بالاتر دین غافل هستند، احیای دین نزد آنها، در حدّ تقلیل آن به شریعت عاری از معرفت و معنویت نزول می‌کند و شریعت نیز غالباً دانسته یا ندانسته به یک ایدئولوژی سیاسی جهان‌خواه و جهان‌ستیز و جهان‌سوز تفسیر می‌گردد. این گروه اگر از نقل بالاتر رفته، به عقل رو آورند نهایتاً، خواسته یا ناخواسته، مرادشان همان عقل معتزلی - چه معتزلیان قدیم

چه جدید - و یا به تعبیر مولانا عقل کارافزا است که مولانا در تدبیر دنیا آن را به نحوی مطلوب دانسته ولی در فهم امر دین، آن را نهایتاً پوست‌جو و قشری خوانده است.

گروه دوم فیلسوفان مدرن و دانشمندان در حوزه علوم تجربی و ریاضی هستند که با ابتناء به فلسفه و تفکر مدرن و به‌خصوص تحت تأثیر فلسفه نقّادی (critical philosophy) کانت و فلسفه تحصّلی (positivism) آگوست کنت، مفهوم معرفت و دانایی (knowledge) را به دانسته های علمی (science) تنزّل داده و خود مفهوم دانسته های علمی را نیز به نوعی معقولیت که ابتدا فیزیک نیوتون زمینه آن را فراهم آورد، فروکاسته‌اند. بدین‌سان فعل «دانستن» نزد آنان به معنای شرح نسبت‌های محسوس میان حقایق مفروض برحسب روابط ریاضی می‌گردد (ژیلسون، ۱۳۸۸: ۱۲۳-۱۲۴). نزد گروه اخیر هیچ نوع شناخت و دانایی وجود ندارد، مگر آنکه از جهت علمی معلوم و محصّل (positive) باشد. آنان به تأسی از دکارت فقط تصوّری را حقیقی می‌دانند که وضوح و تمایز مفاهیم ریاضی را داشته باشد.

با این مقدمات، نفی مراتب بالاتر عقل و معرفت قلبی و در نتیجه نفی هرگونه سرّ و راز (demystification) در امر دین می‌شود و راه به باطن دین که به تعبیر مولانا مقام «اصول اصول دین» است - و مولانا در دیباچه دفتر اول، مثنوی خود را به همین عنوان می‌خواند^{۲۰} - بسته می‌شود. علم اینها نیز به تعبیر مولانا علم تقلیدی است. به این سبب که از منظر عرفانی دعوت به تقلید صرفاً منحصر به احکام شریعت نمی‌شود. دعوت دانشمندان علوم جدید به پذیرفتن بی‌چون و چرای احکام و قوانین علمی نیز به یک معنی - چون آنها نیز ماهیتاً از سنخ منقولات اند - علمی تقلیدی است، چون کشف درونی شخص نیست. کشف واقعیاتی است که در بیرون نفس است و بر اساس اطلاعات منقول از دیگر دانشمندان میسر می‌شود. از اینجاست شعار مشهور دانشمندان مدرن که ما بر دوش پیشینیان خود ایستاده‌ایم.

نکته جالب توجه و شگفت آنکه آن دسته از گروه اول قشری‌نگر دینی نیز وقتی در صدد برمی‌آیند که به اقتضای زمانه مدرن شوند، با وجود تفاوت اصولی مبادی علوم جدید با مبادی علم حقیقی دینی چنانکه وصفش گذشت، به سبب سطحی‌نگری متدیک در معنای علم که مشترک این هر دو گروه است، خواسته یا

ناخواستہ، علم جدید را کمال مطلوب دانایی می‌دانند و هم و غم خویش را به دنبال یافتن و بهره جستن از آن صرف می‌کنند. این است که هر دو گروه از پیوند عمیق میان علم جهان و علم جان و نهایتاً علم به حق، و سهم اساسی که معرفت نفس در معرفت عالم و معرفت خدای عالم دارد، غافل هستند.

مولانا از منظر علم و دانایی حقیقی، هر دو گروه را «نادان» می‌خواند و خطاب به آنان در دفتر اول مثنوی، در ذیل عنوان «ذکر دانش خرگوش و بیان فضیلت و منافع دانستن»، گوید:

گوشِ خر بفروش و دیگر گوشِ خر کاین سخن را در نیابد گوشِ خر

(۱۰۲۸/۱)

پی‌نوشت‌ها

۱. در فیه مافیه نیز در موضوع علم و دانایی از مولانا مطالبی نقل شده است از جمله اینکه در جایی پس از نقل حدیث المؤمن کیس ممیز فطن عاقل، می‌گوید: «ایمان همان تمییز و ادراک است» (فیه مافیه، تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، ۱۳۵۸، تهران، ۱۱۷).
۲. تجلیل علم و دانایی در جای جای مثنوی به چشم می‌خورد. از جمله در دفتر دوم، ابیات ۳۶۸۰-۳۶۴۰ از قول یک نفر دانا حکایت از درختی می‌کند که هر که میوه آن درخت خورد نمیرد و می‌گوید این درخت، درخت علم است که هزاران آثار و فواید دارد و کم‌ترین آثار او عمر بقاست.
۳. در تفاوت انواع زیرکی در مآثورات دینی، حضرت علی(ع) خود را زیرک‌تر از معاویه می‌خواند ولی زیرکی او را همراه با شیطنت و زیرکی خود را توأم با اخلاق و حکمت می‌داند. ایشان می‌فرماید: «والله ما معاویه بأدهی منی و لکنه یغدُر و یفجُر و لو لا کراهیة الغدر لکنت من أدهی الناس» (نهج البلاغه، تصحیح صبحی الصالح، کلام شماره ۲۰۰، ص ۳۱۸).
۴. سهم و جایگاه بنیادین این تقابل و فاصله میان عالم و معلوم در روش علمی از مسلمات دانشمندان است. اما همین حسن علمی از منظر دینی و عرفانی یک عیب محسوب می‌شود. در این‌باره رودلف بولتمان از الهی‌دانان شهیر مسیحی نکات مهمی را در مقاله با مشخصات ذیل مطرح کرده‌است: Bultman, Rudolf, "Science and Existence", in *New Testament and Mythology and other Basic Writings*, Trans. By Schubert Mogdon, SCM Press, 1985, pp. 131-132.
۵. بعضی از پژوهشگران و صاحب‌نظران آثار مولانا که عقاید عرفانی وی را خلاف معتزله دیده‌اند او را اشعری پنداشته‌اند (مثلاً استاد مرتضی مطهری در *آشنایی با علوم اسلامی، کلام و عرفان*، ص ۵۰) و برخی دیگر او را «ماتریدی» خوانده‌اند (مثل مرحوم زرین‌کوب در *سرنی، ج ۱*، ص ۴۴۷ و همان ج ۲، ص ۸۴۵). حال آنکه نوع تفکر عرفانی و مبانی و مبادی آن از جمله عقل

- عرفانی با عقل کلامی متفاوت است؛ حتی اگر در برخی آراء، عارفی مثل مولانا مشابه اشاعره یا ماتریدیه سخن گفته باشد.
۶. مولانا در دفتر اول مثنوی ۱۰۸۸ - ۱۰۹۵ در ذیل عنوان «زیافت تأویل رکیک مگس» درباره این نوع تأویل، مثال مگسی را می‌آورد که بر برگ کاهی روی بول خری، سرافراشته نشسته و خود را همچون کشتی‌بانی می‌بیند که در دریا کشتی می‌راند. او عالم را به قدر بینش خود چنین می‌بیند. صاحب تأویل باطل هم مثل مگسی است که وهم او بولِ خر و تأویل او همچون خس و کاه است.
۷. مولانا برخلاف معتزله معتقد نیست که عقل در میان مردمان به تساوی تقسیم شده است. او در این باره در دفتر سوم مثنوی ابیات ۱۵۴۰ به بعد، نظر خویش را آورده است.
۸. در این باره که عقل دارای مراتب و اوصاف و وجوه مختلف است، در روایات منقول از ائمه خصوصاً حضرت صادق مطالب زیادی آمده است. از جمله اینکه ایشان در وصف عقل می‌فرماید آن عقلی است که با آن خدا پرستش می‌شود و بهشت به دست می‌آید. از ایشان پرسیده می‌شود آنچه معاویه به عنوان عقل داشت، چیست؟ حضرت می‌فرماید: آن نکراء (نیرنگ) و شیطنت است و شبیه به عقل است و عقل نیست (اصول کافی، ترجمه و تصحیح سید جواد مصطفوی، انتشارات علمیه اسلامیة، ج ۱، ص ۱۳).
۹. هیدگر به دقت نشان می‌دهد که علم نوین (science) نسبت به علم کهن چه در دوره یونانی با عنوان (episteme) و چه در قرون وسطی با عنوان (doctrina) تفاوت ماهوی متافیزیکی دارد. او در این باره مثالی می‌آورد و می‌گوید ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که نظریه گالیله‌ای سقوط آزاد اجسام درست است و آموزه ارسطو که اجسام سبک رو به بالا می‌روند، غلط است. چون فهم یونانیان از ماهیت جسم و مکان و نسبت میان این دو مبتنی بر تلقی متفاوتی از موجود است و لذا مقتضی نوع متفاوت نگرستن و پرسش از امور طبیعی است. او می‌افزاید که این قیاس به این می‌ماند که بگوییم شعر شکسپیر پیشرفته‌تر از شعر آشیل است. و محال‌تر این که بگوییم فهم جدید موجود، صحیح‌تر از فهم یونانیان است. پس در فهم ماهیت علم جدید، ابتدا باید خود را از عادت قیاس علم جدید با علم قدیم صرفاً بر حسب پیشرفت برهانیم:
- Heidegger, Martin, "the Age of the World Picture", pp:117-118.
۱۰. درباره سهم تغییر نگرش مابعدالطبیعی در پیدایش علوم نوین، یکی از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین آثار کتاب *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، اثر فیلسوف مشهور علم، ادوین آرتور برت، است. وی در همین کتاب (ترجمه عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹) مرکزیت یافتن معرفت‌شناسی در علوم جدید را نه حاصل پیشرفت علمی بلکه امری مهم‌تر و بزرگ‌تر از آن یعنی تلقی انسان از خود، بالأخص تلقی انسان از نسبتی که با دنیای اطراف خود دارد (همان، ص ۶) می‌داند.
۱۱. ویلیام چیتیک اسلام‌شناس معروف معاصر این مسأله و اصولاً مسأله جایگاه جهان‌شناسی اسلامی در عالم مدرن را در کتاب ذیل، خصوصاً در صفحات مشخص شده به دقت و عمق بررسی کرده است:
- Chittick, William C., *Science of the cosmos, Science of the Soul, the Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, Oxford, 2007. Pp.109-128; 136-138.
۱۲. میرفندرسکی، رساله *صناعیه*، تحقیق حسن جمشیدی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.

۱۳. شرح و بررسی اندیشه‌های میرفندرسکی در مقاله‌ای با عنوان «معنای صنعت در حکمت اسلامی» تألیف شهرام پازوکی، در *خردنامه صدر*، شماره ۴۸، تابستان ۱۳۸۶ آمده است.
۱۴. این یک اصل عرفانی است که عارفان، هریک، به بیانی آن را اظهار داشته‌اند. مثلاً خوارزمی گوید:
- حق است حقیقت همه اشیا را زان نیست به هیچ چیز، دانش ما را
دانای حقایق همه اشیا کیست؟ آن کس که شناخت حضرت اعلی را
- (شرح فصوص الحکم، تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی، به اهتمام نجیب مایل هروی، ج ۱، تهران، ۱۳۶۴، انتشارات مولی، ۴۴۵).
۱۵. مولانا در دفتر چهارم مثنوی (عنوان اشعار ذیل بیت ۲۳۰۰) وهم را «قلب عقل» و «ستیزه او» می‌داند. به این معنا که وهم به عقل خود را می‌نماید حال آنکه عقل نیست. بر این قیاس، موسی صاحب عقل و فرعون صاحب وهم بود.
۱۶. این قول مولانا قابل قیاس است با اصل cogito (می‌اندیشم) در دکارت که با تأکید بر ego (من) وضع شده است. در واقع مولانا در مسیری کاملاً متفاوت از دکارت می‌خواهد بگوید که «من» حقیقی از تفکر ظاهری و تعقید اندیشه حاصل نمی‌شود، لذا کسی نمی‌تواند براساس «می‌اندیشم» (cogito) نظام هستی را تبیین کند چون این من حقیقی و بدیهی نیست و مجازی است. من حقیقی در انتهای سلوک پس از رسیدن به مقام فنا تازه کشف می‌شود. به همین طریق وقتی مولانا می‌گوید: «ای برادر تو همان اندیشه‌ای» (۲۷۸/۲) منظور وی از آنچه دکارت می‌گوید: «می‌اندیشم، پس هستم» (cogito ergo sum) تفاوت اصولی دارد.
۱۷. این صفت علم قلبی نیز قابل قیاس است با علم جدید که اساساً مبتنی بر تقابل عالم خارج به عنوان اوبژه (object) و انسان به عنوان سوژه (subject) است.
۱۸. در برخی از منابع روایی از جمله *اصول کافی*، کتاب *العقل والجهل*، متضاد عقل، جهل آورده شده است.
۱۹. مراد از تقلیل (reduction) در اینجا تقریباً همان است که در مکتب پدیدارشناسی (Phenomenology) هوسرل مورد نظر است.
۲۰. اولین جمله کتاب مثنوی شریف چنین است: «هذا کتاب المثنوی، و هو اصول اصول الدین فی کشف اسرار الوصول والیقین».

منابع

۱. ابن‌ابی‌جمهور احسائی، *عوالی اللئالی*، تصحیح مجتبی عراقی، نشر سید الشهداء، قم، ۱۴۰۳ ق.
۲. برت، ادوین آرتور، *مبادی مابعد الطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹.
۳. پازوکی، شهرام، مقاله «معنای صنعت در حکمت اسلامی»، در *خردنامه صدر*، شماره ۴۸، تابستان ۱۳۸۶.
۴. خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۴.
۵. زرین کوب، عبدالحسین، *سرنی، علمی-فرهنگی*، تهران، ۱۳۶۴.
۶. ژیلسون، اتین، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، چاپ دوم، حقیقت، تهران، ۱۳۸۸.

۷. شریف رضی، محمدبن حسین، *نهج البلاغه* امام علی ابن ابی طالب، تحقیق صبحی الصالح، ترجمه محمد بهشتی، دارالهجر، قم، ۱۳۸۱.
۸. غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۹. کلینی، محمدبن یعقوب، *اصول کافی*، ترجمه سید جواد مصطفوی، علمیه اسلامیة، تهران، ۱۳۴۴.
۱۰. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، دارالتعارف، بیروت، ۱۴۲۳ق.
۱۱. مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، چاپ دوازدهم، صدرا، تهران، ۱۳۷۲.
۱۲. مولوی، جلال الدین محمد، *فیه مافیه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۸.
۱۳. مولوی، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
۱۴. میرفندرسکی، ابوالقاسم، *رساله صناعیه*، تحقیق حسن جمشیدی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.
15. Bultman, Rudolf, " *Science and Existence*", in *New Testament and Mythology and other Basic Writings*, Trans. By Schubert Mogdon, SCM Press.
16. Chittick, William C., *Science of the cosmos, Science of the Soul, the Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, Oxford, 2007.
17. Heidegger, Martin, "the Age of the World Picture", in: *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Trans. By: William Lovitt, Harper Totchbook, U. S. A., 1977.