

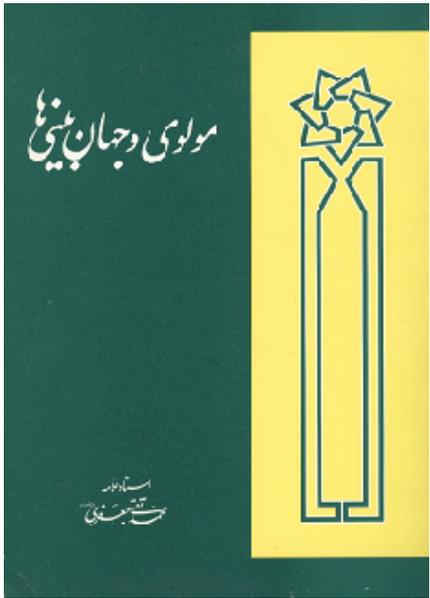
بسم الله الرحمن الرحيم

مولوی

و جهان بینی ها

علامه محمد تقی جعفری

مؤسسه تدوین آثار علامه جعفری، ۱۳۷۹

	• پیش‌گفتار	۲
	• انقلاب عمیق روانی مولانا	۲
	• عوامل جذابیت گفته‌های مولانا	۲۳
	• مولانا و جهان بینی‌ها	۳۲
	• نمونه‌هایی از نگرش‌ها و معرفت‌های مولانا	۱۱۹



پیش‌گفتار

بسم الله الرحمن الرحيم

با توفیقات الهی، چندین اثر از علامه جعفری، از سوی مؤسسه‌ی تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تاکنون انتشار یافته است. این کتاب نیز از جمله آثار نایاب علامه بود که به چاپ و انتشار مجدد آن اقدام شد.

مولوی و جهان بینی‌ها، که در تاریخ ۴ / ۱ / ۱۳۵۷، با بررسی‌ها و تتبعات استاد علامه جعفری نگاشته شده، در بر گیرنده‌ی ابعاد مختلف و قابل توجهی از این عارف و شاعر بزرگ است. انقلاب روانی مولانا، واقعیات، عوامل درک‌کننده، معرفت، داستان‌پردازی، بینش‌های علمی، عقل نظری، جاذبیت گفتار قلمرو عرفانی، عرفان بارقه‌افزا، مولانا و مکاتیب مختلف، و ده‌ها نکته‌ی تازه و جالب، آشنا می‌گردد.

استاد در زمان حیات، بسیار می‌گفت:

جا داشت که پنج شش جلد دیگر در تفسیر مثنوی می‌نگاشتم و ابعاد دیگری از این انسان بلندپایه، که دامنه‌ی تفکرات او را که فوق تصور است، مورد بررسی قرار می‌دادم و...

این سخن، با توجه به پانزده جلد تفسیر مثنوی، خود برای فحول فهم و ادب و فلسفه و عرفان، جای تعمق بسیار دارد. بررسی ایشان در این زمینه، و این حقیقت که یک‌تنه قامت برافراشتند و با تفسیر وسیع مثنوی، حیات تازه‌ای به مولوی دادند، جای تأمل بسیار دارد.

در کتاب مولوی و جهان بینی‌ها، از مولوی سیماهای زنده و تازه‌ای عرضه شده که به این شفافیت، در آن پانزده جلد نیامده است. البته آن‌ها جای خود، و این کتاب ارزش خاص خود را دارد.

این کتاب، برای نخستین بار در سال ۱۳۵۹، توسط انتشارات بعثت چاپ شد و مدت‌ها نایاب بود.

در پایان خاطر نشان می‌سازد، مأخذ اشعاری را که علامه‌ی فقید در پاورقی‌ها بیان نموده‌اند، از مثنوی مرحوم محمد رمضان، از انتشارات کلاله‌خاور می‌باشد.

امید است خداوند در انتشار سایر آثار ایشان نیز این مؤسسه را همچنان توفیق عنایت فرماید.

مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری

تأبستان ۱۳۷۹

انقلاب عمیق روانی مولانا جلال‌الدین محمد مولوی

در حدود هفتصد سال پیش، دیداری میان دو شخصیت صورت گرفت که یکی از آن دو، از شهرت علمی و روحانی رسمی کاملاً برخوردار بوده و دیگری تا آن روز، در پرده‌ی ابهام و گمنامی می‌زیسته است. شخصی که در آن موقع از شهرت چشم‌گیر برخوردار بود، مولانا جلال‌الدین محمد است که از اوایل جوانی، همراه پدرش به آسیای صغیر مهاجرت نموده، در قونیه اقامت گزیده بود. شخصیت دیگر، شمس‌الدین تبریزی است که پس از دیدار با مولانا، به عنوان عامل انقلاب عمیق روانی وی، در طول تاریخ معارف هفتصد سال به این‌طرف ثبت گردید. این دیدار، حادثه‌ای بس شگفت بود که بعدها، دو مسأله‌ی بسیار بااهمیت را در روان‌شناسی مطرح می‌نماید؛ اگرچه تاکنون روان‌شناسان توجه رسمی به این دو مسأله ننموده‌اند.

مسأله‌ی یکم - این است که چه عامل روانی یا پاراپسیکولوژی است که موجب تحول بسیار عمیق در شخصیتی گشته است که پیش از آن دیدار تحول‌انگیز، دارای «من» شکل‌یافته‌ای از منطق، فلسفه، فقه، اصول، ادبیات، و اخلاق خاص بوده و پیش از آن دیدار، شکل «من» او به کلی دگرگون گشته، صدها اصول و حقایق بنیادین معرفت، بدون تقید به منطق و روش‌های حرفه‌ای معرفت، از مغز و روان وی فوران می‌کنند! طرز تفکرات مولانا پس از آن دیدار جریان خاصی پیدا نموده، حدس و اندیشه‌ی منطقی و اکتشاف و تداعی معنای و تجسیم، بدون مرز و تعین، در درون وی به فعالیت می‌افتند و گاهی بدون اختیار و مهارپذیری، واحدهای ضمیر ناخودآگاهش، مانند سیل خروشان، به راه می‌افتند و در مسیر خود، با واحدهای نیمه‌آگاه در هم آمیخته، با حذف و انتخاب‌های اختیاری و بی‌اختیار به ضمیر خودآگاهش سرازیر می‌گردند.

این کیفیت خاص روانی، اگرچه از نظر تحلیل، به عوامل اصلی و دریافت روابط آنها، امکان‌ناپذیر یا حداقل بسیار دشوار است، ولی هر بررسی‌کننده‌ای در آثار مولانا، با روش منطقی که در درک واقعیات انتخاب کرده است، عمل می‌کند.

مسأله‌ی دوم - که از نظر اهمیت روانی کمتر از مسأله‌ی اول نیست، این است که منابع معتبری که نتیجه‌ی دیدار مولانا را با شمس تبریزی در اختیار ما قرار می‌دهند و همچنین، دو دیوان مثنوی و شمس نیز اثبات می‌کنند، تسلیم شگفت‌انگیز مولانا به شمس تبریزی است. این تسلیم در حدی است که مولانا، واقعاً خود را در جاذبه‌ی شخصیت شمس می‌بازد و تا حد صفر، تقلیل می‌یابد:

لطف کنی لطف شوم قهر کنی قهر شوم با تو خوشم ای صنم لب‌شکر خوش‌ذقنم

سجاده‌نشین باوقاری بودم بازیچه‌ی کودکان کویم کردی

با این حالت تسلیم نهایی در برابر شمس، فعالیت مغزی و روانی جوشان و خروشان و انقطاع‌ناپذیر، با «من»‌های مستمر در درون مولانا به وجود آمده است که نظیرش در تاریخ یا وجود ندارد، با به طور قطع، بسیار نادر است. او فریاد می‌زند:

زین دو هزاران من و ما ای عجا من چه منم گوش بده عربده را دست منه بر دهنم

چون که من از دست شدم در ره من شیشه منه هر چه نهی پا بنهم هر چه بیابم شکم هیچ تفسیر علمی معقولی برای این تسلیم همراه با نهایت جوش و خروش معرفتی، جز این نمی‌توان تصور کرد که مولانا، تسلیم یک فرد از انسان‌ها به نام شمس تبریزی نگشته است. بل که جاذبیت روحی شمس، او را به قلمرو بی‌نهایت هستی فعال رهنمون گشته و مانند گویی، به چوگان محرک الهی سپرده است:

پرّ کاهم در مصاف تندباد هود ندانم در کجا خواهم فتاد
پیش چوگان‌های حکم کن فکان می‌دویم اندر مکان و لامکان
گر هلالم گر بلالم می‌دوم مقتدی بر آفتابت می‌شوم

اگر جسارت به علوم روان‌شناسی نبود، می‌گفتیم چون این‌گونه پدیده‌های روانی، بعد والایی از روح آدمی را گوشزد می‌کند و روان‌شناسی‌های معمولی هم به جز شناخت پدیده‌ها و فعالیت‌های معمولی روان با اصول پیش‌ساخته، چیزی را به رسمیت نمی‌شناسند، لذا، با جملاتی از این‌گونه که «ما با ماورای عمل‌ها و نمودهای روانی کاری نداریم»، ابعاد پرمعنی روح را نادیده می‌گیرند.

اریک فروم، جملات اسفانگیزی را درباره‌ی این محدودنگری‌ها، چنین بیان می‌دارد:

روان‌شناسی آکادمیک، که می‌کوشید به علوم طبیعی و روش‌های آزمایشگاهی توزین و شمارش تأسی جوید، با همه چیز جز روح، سر و کار داشت. هم‌چنین، می‌کوشید جنبه‌هایی از انسان را که می‌توان آن‌ها را در آزمایشگاه تحت بررسی قرار داد، آشکار سازد و مدعی بود که وجدان، داوری ارزش‌ها، شناسایی خیر و شر، مفاهیمی ماورای طبیعی و خارج از قلمروی روان‌شناسی است. غالباً به مسائل کم‌اهمیتی می‌پرداخت که بیش‌تر مناسب با یک روش به ظاهر علمی بود و نه ابداع روش‌های تازه، جهت بررسی مسائل عمده‌ی انسانی. بدین‌سان، روان‌شناسی به صورت علمی درآمد که فاقد موضوع اصلی خویش، یعنی روح انسان بود. این روان‌شناسی، فقط به مکانیسم‌ها، واکنش‌سازی‌ها، و غرایز علاقه‌مند بود و به پدیده‌های بسیار ویژه‌ی انسانی، نظیر عشق، منطق، وجدان، و ارزش‌ها، توجهی نداشت.*

مقدمه‌ای برای شناخت واقعیت‌هایی که مولانا را به خود جلب کرده است.

روش معرفتی بعضی از متفکران غربی دوران اخیر، مانند سارتر و راسل، چنین می‌نماید که آنان، به طور محسوس و دقیق، میان دو قلمرو طبیعت و ماورای طبیعت، مرزی مشخص و قاطعانه برقرار نموده، مفاهیمی را به عنوان ماورای طبیعی، که مولانا و دیگر رشدیافتگان را به تکاپو وادار نموده است، یا به کلی بوج و منفی قلمداد می‌کنند، و یا آن‌ها را به عنوان مفاهیمی تاریک و غیر قابل وصول، نادیده می‌گیرند و در نتیجه، آن‌ها را از قابلیت بررسی‌های علمی، مطرود می‌شمارند. مسلم است که ما با این مرزبندی، نخواهیم توانست گامی صحیح درباره‌ی شناخت شخصیت مولانا، درباره‌ی این مرزبندی، به قدر امکان بررسی داشته باشیم. با مطالعه و تحقیق کافی در روش معرفتی این متفکران، تعریف کامل و روشنی درباره‌ی طبیعت دیده نمی‌شود تا مرزبندی آنان میان طبیعت و ماورای طبیعت، جنبه‌ی منطقی داشته باشد. برای روشن شدن این مطلب، سه مسأله‌ی مهم را مطرح می‌کنیم.

* روان‌کاوی در دین، اریک فروم، ترجمه‌ی ارسن نظریان، ص ۱۳.

۱ - مسلم است که ما، با وسایل درکی که در اختیار داریم، مانند حواس طبیعی و دیگر وسایلی که ارتباط شناخت ما را با جهان گسترده در دیدگاه ما، دقیق‌تر می‌نماید، وارد میدان شناخت می‌شویم. و جای تردید نیست که محدود ساختن واقعیت‌های هستی در آنچه که با وسایل مزبور مورد شناخت ما قرار می‌گیرند، به اضافه‌ی این که از پیشرفت تکاملی شناخت‌ها جلوگیری می‌کند، ما را در محاصره‌ی نوعی محدودنگری قرار می‌دهد.

۲ - وسایل درک ما، به طور عموم، جز نمودها و جریانات و ارتباطات معینی را در جهان طبیعت نشان نمی‌دهند. و ما چنین فرض می‌کنیم که این وسایل، قدرت شناساندن همه‌ی نمودها و جریانات و ارتباطات اجزای عالم طبیعت را داشته و ما را با همه‌ی آنها آشنا می‌سازند. آیا با این وصف، می‌توانیم ادعا کنیم که همه‌ی واقعیت‌های جهانی هستی برای ما شناخته شده‌اند؟ ما نمی‌توانیم چنین ادعایی بکنیم، چنان‌که نمی‌توانیم با شناخت تشریح فیزیولوژی و بیولوژی انسانی، علوم روانی را غیر واقع تلقی کرده و آنها را به این دلیل که در موضوعی بحث می‌کنند که عینیت تحقیق ندارد، به دور بریزیم.

۳ - می‌دانیم که همین جهان گسترده در دیدگاه ما، دارای نظام (سیستم) باز است. باز بودن نظام (سیستم) این جهان، یا به جهت وابستگی آن با موجود بی‌نهایت است، که خدا نامیده می‌شود، و یا بدان جهت است که خود جهان، بی‌نهایت فرض می‌شود. بنابراین، ما با هیچ منطق علمی، راهی برای شناخت سرگذشت بی‌نهایت جهان و همچنین برای شناخت آینده‌ی بی‌نهایت آن، با فرض تحولات اساسی در دو بی‌نهایت، نداریم تا بتوانیم تعریف کاملاً روشنی را درباره‌ی طبیعت به دست آورده و هرچه که بیرون از آن تعریف بوده باشد، آن را ماورای طبیعی قلمداد نماییم. هم‌اکنون ما، که در مقطعی از تاریخ بشری قرار گرفته‌ایم، می‌توانیم به پشت سر خود نگریم، حقایقی را مشاهده کنیم که در گذرگاه تاریخ، معرفت‌های انسانی از ماورای طبیعت وارد قلمرو طبیعت گشته‌اند.

به این معنی که در هر یکی از دوران‌ها، با معلومات محدود و شرایط ذهنی خاصی که حکم‌فرما بوده است، تعریفی برای طبیعت در نظر گرفته شده و هر موضوعی که در آن تعریف نگنجیده، ماورای طبیعی تلقی گشته است و در دوران‌های بعدی، با پیشرفت دانش و بینش، تعریف طبیعت توسعه پیدا کرده، آن موضوعات را وارد قلمرو خود ساخته است.

این سه مسأله‌ی مهم، ما را وادار می‌کند که بگوییم:

«تاکنون برای تعیین قلمروی علم، هر تعریفی که درباره‌ی طبیعت از ذهن متفکران بروز کرده است، در حقیقت تعریفی درباره‌ی شناخت‌های خود از جهان طبیعت بوده، نه همه‌ی عالم طبیعت و نه واقعیتی که در شناخته‌شده‌های ما محدود نمی‌گردد. بنابراین، هر مرزی که میان طبیعت و ماورای طبیعت فرض شود، اگر ذوقی محض نباشد، حداقل قراردادی خواهد بود.»

سه عنصر اساسی جهان بینی واقعیت، عوامل درک‌کننده، معرفت

تردیدی نیست در این که واقعیت جهان، با قطع نظر از شعور و آگاهی ما درباره‌ی آن، وجود دارد و سفسطه‌بازی‌هایی که ایده‌آلیست‌های صف‌کشیده در دهلیز نیهیلیستی به راه انداخته‌اند، نتیجه‌ای جز

افروندن بر نادانی‌های بشری در بر ندارد. پس به‌تر این است که ما به سه عنصر اساسی جهان‌بینی (واقعیت، عوامل درک‌کننده، و معرفت) بپردازیم.

اولین مسأله‌ای که در شناخت سه عنصر مزبور برای ما مطرح می‌گردد، این است که وقتی ما سه عنصر مزبور را مورد توجه قرار می‌دهیم، می‌بینیم که آن‌ها دارای مفاهیم روشنی هستند، و همچنین، احتیاج جهان‌بینی به آن سه عنصر، واضح‌تر از آن است که نیازی به اندیشه‌های پریپیچ‌وخم و تتبع و آزمایش همه‌ی انسان‌ها و جهان داشته باشد! بنابراین، منشأ اختلافات مکتبی درباره‌ی سه عنصر مزبور، و مبنای جهان‌بینی چیست؟

به نظر می‌رسد هیچ‌کس در احتیاج جهان‌بینی به سه عنصر مزبور، تردیدی از خود نشان نمی‌دهد. آنچه که مورد مناقشات و اختلافات مکتبی قرار می‌گیرد، ناشی از تفسیر ماهیت سه عنصر مزبور می‌باشد. به عنوان مثال، یکی می‌گوید: «واقعیت چیزی است که قابل درک بوده باشد.» دیگری می‌گوید: «واقعیت عبارت است از هر چیزی که در برابر من نهاده شود.» سومی می‌گوید: «واقعیت هیچ‌یک از این‌ها نیست. بل که واقعیت عبارت است از من، و هر نمود و بودی که به عنوان جهان می‌بینید، انعکاسی از ادراکات من است.»

به همین ترتیب، اختلافاتی در دو عنصر دیگر پیش آمده است.

به نظر می‌رسد که اختلافات از آنجا ناشی می‌شود که هر یک از صاحب‌نظران، از موضع‌گیری خاص خود در برابر جهان و از هدف‌گیری‌های معرفتی و ارزیابی وسیله بری آن هدف‌ها صحبت می‌کنند. در صورتی که ما می‌توانیم درباره‌ی سه عنصر جهان‌بینی، به درک‌های مشترک نائل گردیم.

تعریف واقعیت

فراگیرترین تعریفی که بتواند واقعیت را در مفهوم عمومی‌اش توضیح دهد، این است که واقعیت عبارت است از:

«آنچه که هست، بدون احتیاج به آگاهی انسان.»

ضمناً، می‌توان به جای کلمه‌ی **هست**، **موجود** را به کار برده، چنین گفت:

«واقعیت عبارت است از آنچه که بدون احتیاج به آگاهی انسان، موجود است.»

پس وقتی می‌گوییم این میز که من روی آن می‌نویسم، واقعیت دارد، معنای آن این است که این میز وجود دارد؛ چه مورد شعور و آگاهی من بوده باشد، و چه نباشد.

حال با نظر به این تعریف عام، می‌توانیم آن را به انواع و خواص گوناگون که دارد، تقسیم نماییم:

انواع واقعیت

۱. واقعیت انسانی با همه‌ی نمودهای جسمانی و پدیده‌ها و فعالیت‌های روانی و شخصیت و مدیریت آن وجود دارد.

۲. جهان هستی، با اتواعتی از موجودات و روابط، واقعیت دارد. یعنی موجود است.

۳. ارتباط و تأثیر و تأثر میان انسان و جهان هستی، واقعیت دارد. یعنی موجود است.
۴. در هر مقطعی از زمان که قرار بگیریم، می‌توانیم واقعیت را با نظر به امتداد زمان، به سه قسمت تقسیم کنیم:
- الف - واقعیت‌هایی که به گذشته خزیده، یا به کلی از بین رفته‌اند، یا معلول‌ها و نمودهایی از آنها، به وجود خود ادامه می‌دهند.
- ب - واقعیت‌هایی که در همان مقطع از زمان که قرار گرفته‌ایم، وجود دارند.
- ج - واقعیت‌هایی که با استمرار ادامه می‌یابند و در مجرای قوانین در آینده، موجود خواهند بود.
- البته هر یک از انواع واقعیت‌های چهارگانه، با نظر به علل و روابط اجزا و کیفیت‌های آنها، به اقسام مختلف تقسیم می‌شوند.

خواص واقعیت

واقعیت، دو خاصیت اساسی دارد:

- از خواص بسیار مهم واقعیت، که ضمناً وجود آن را هم بر خلاف ادعای ایده‌آلیست‌ها اثبات می‌کند، لزوم موضع‌گیری انسان در برابر واقعیت‌ها است. به عنوان مثال، هوا که خیلی سرد می‌شود، باید لباس گرم بپوشیم. سیلی به جریان افتاده است، باید از جایی که سیل به آنجا هجوم می‌آورد فرار کنیم. برای دفاع از حیات، باید قدرت به دست بیاوریم.
- واقعیت این خاصیت را دارد که آدمی می‌تواند آن را درک کند، یا می‌خواهد آن را درک کند.

اقسام کیفیت ارتباط انسان با واقعیت

ارتباط انسان با واقعیت، بر چهار قسم مهم تقسیم می‌گردد: ۱ - ارتباط گیرندگی و انعکاس؛ ۲ - ارتباط با تصرف؛ ۳ - ارتباط برای تصرف؛ ۴ - ارتباط کاشف.

۱ - ارتباط گیرندگی و انعکاس

انسان با هر گونه نمودها و روابط و سایر واقعیت‌هایی که در منطقه‌ی قابل ارتباط با او قرار می‌گیرند، به وسیله‌ی حواس و آلات و دستگاه‌های دیگری که برای گسترش درک خود درباره‌ی واقعیت‌ها ساخته است، آن امور را در ذهن خود منعکس می‌سازد. انسان در این ارتباط، خود را تماشاگر محض می‌داند که می‌خواهد هر چه را که در دیدگاه او قرار گرفته است، آن‌چنان که هست، بدون کمترین دخالتی از حواس و سایر عوامل درک، در ذهن خود منعکس نماید و آن را بداند. این همان ارتباط است که بعد آینه‌ای انسان را اثبات می‌کند. البته چنان که گفتیم، انسان می‌خواهد در ارتباط مزبور، تماشاگر محض باشد. ولی عملاً در هیچ مورد، از دخالت حواس و سایر عوامل در واقعیت درک‌شده، در امان نیست.

۲ - ارتباط با تصرف

آنچه که در هنگام تلاقی و تماس دو قطب درک کننده و درکشونده صورت می گیرد، در تصرفی است که از طرف قطب درک کننده (حواس و دیگر وسایل درک) در قطب درکشونده (واقعیتی که برای درک شدن برنهاده شده است) انجام می گیرد. این تصرف، به سه نوع عمده تقسیم می گردد.

نوع یکم - پدیده ای از طرف قطب درک کننده، به قطب درکشونده اضافه می شود. مانند پدیده ی دایره، که در پنکه ی بقری در هنگام حرکت سریع شاخه های پنکه دیده می شود. همه ی فلاسفه و روان شناسان و فیزیک دانان، می دانند که در پنکه ی مفروض، یک واقعیتی به نام دایره وجود ندارد. بل که آن دایره، نمودی است که از ناتوانی ذهن ما از تفکیک نقاط عبور شاخه ها ناشی می گردد.

نوع دوم - پدیده ای که در قطب درکشونده واقعیت دارد، از طرف قطب درک کننده منهد می شود. مانند دو خط ریل راه آهن، که در فاصله ی دور یک خط دیده می شود. آنچه که واقعیت دارد، دو خط موازی ریل راه آهن است. ولی با قرار گرفتن انسان در یک نقطه ی معین در برابر آن دو خط، وقتی که به نقاط دور چشم می اندازند، آن دو خط موازی نخست تبدیل به زاویه می گردند، سپس تدریجاً یک خط دیده می شود.

نوع سوم - تصرفی است که قطب درکشونده در قطب درک کننده به وجود می آورد. تماشای یک منظره ی زیبا یا یک منظره ی ناراحت کننده، در ذهن ما تأثیراتی می گذارد که در لحظات بعدی، با ذهن تأثیر یافته از قطب درکشونده، به همان قطب (درکشونده) تماشا می کنیم. این تصرف در سایر دستگاه های سنجش و حواس منعکس کننده ی واقعیت های عینی، که در مقابل آن واقعیت ها قابلیت پذیرش دارند، نیز به وجود می آید. مثلاً اگر بخواهیم اندازه ی حرارت آب سه استکان را، که حرارت های مختلفی دارند، درک کنیم، نتایج ارتباط لامسه ی ما با ترتیبی که برای کیفیت ارتباط صورت خواهیم داد، تفاوت خواهد داشت. توضیح این که اگر استکانی را که آبش داغ است در دست راست، و استکانی را که آبش نیم گرم است در وسط، و آن استکان را که آبش سرد است در سمت چپ قرار بدهیم، اگر نخست انگشت را به استکان داغ ببریم و سپس به استکان نیم گرم، بدون تردید، آب استکان نیم گرم برای ما سرد جلوه خواهد کرد. و اگر این آزمایش را برعکس شروع کنیم، یعنی نخست انگشتمان را به استکانی که آبش سرد است ببریم، هنگامی که انگشت را به استکان نیم گرم ببریم، آن را گرم تر از آزمایش اولی درمی یابیم. این است معنای جمله ی بسیار معروف نیلز بوهر، که:

«ما در نمایشنامه ی بزرگ وجود، هم بازیگریم، هم تماشاگر.»

البته این قانون علمی را هم باید در نظر داشته باشیم که با افزایش معلومات درباره ی انسان و جهان، از بازیگری قطب درک کننده، بر تماشاگری آن افزوده می شود و هر واقعیتی که کشف می شود، بر روشنایی واقعیات دیگر می افزاید.

۲ - ارتباط برای تصرف

محصول این ارتباط، عبارت است از:

«معرفت برای عمل و تصرف در جهان عینی و قلمرو انسانی.»

مسلم است که برقرار کردن این ارتباط میان انسان و واقعیت‌های گسترده در برابرش، در عین حال که اهمیت حیاتی فردی و اجتماعی در همه‌ی ابعاد آن دارد، همواره محدودیتی در محصول این ارتباط وجود دارد که سمت تماس انسانی را با واقعیات، رو به هدف‌های انتخاب‌شده از آن اوضاع تعیین می‌نماید. به عنوان مثال، تصور کنید که یک خارکن برای پیدا کردن خار، رهسپار کوه می‌شود. وقتی که می‌رود و در آن کوه خار پیدا نمی‌کند، درباره‌ی آن کوه چنین قضاوت می‌کند که چیزی ندارد. در این فرض، یک معدن‌شناس که رهسپار آن کوه شده است، اگر به معرفت و قضاوت آن خارکن گوش کند که می‌گوید در آن کوه چیزی نیست و برگردد، بدون تردید خود را فریب داده است. زیرا چیزی که معدن‌شناس از کوه می‌خواهد (معدن) غیر از آن است که یک خارکن می‌خواهد.

۴ - ارتباط کاشف

این ارتباط، بر دو نوع عمده تقسیم می‌گردد.

نوع یکم - ارتباطی است که به کشف مجهول منتهی می‌گردد، که منشأ اکتشافات و اختراعات و آثار هنری بی‌سابقه است. درست است که دست یافتن به اکتشاف، نیازمند کار و کوشش عمیق و دامنه‌دار درباره‌ی موضوعی است که کشف آن مطلوب است. این نوع ارتباط را می‌توانیم «موضع‌گیری خاص» در برابر واقعیت بنامیم. زیرا موضع‌گیری و وضع مغزی شخص نابغه و مکتشف است که او را با واقعیت پشت پرده‌ی معلومات در تماس نهاده است. ولی دو مسأله را نباید در این مورد فراموش کنیم:

مسأله‌ی یکم - نباید چنین تصور کرد که هر کس که در رشته‌ای از علم بیش‌تر کار کرده باشد و با قواعد و اصول آن بیش‌تر آشنایی داشته باشد، حتماً به اکتشافاتی در آن علم نایل خواهد گشت. زیرا مشاهدات ما نشان می‌دهد که در میان صدها، بل که هزاران نفر که در رشته‌ای از علوم متخصص می‌باشند، یک یا دو نفر مثلاً به کشف یک موضوع تازه موفق می‌شوند. حتی امکان دارد که آن کسی که به اکتشاف دست می‌باید، از لحاظ معلومات در علم مفروض، پایین‌تر از دیگران بوده باشد. به اضافه‌ی این که همان مکتشف در مسیر خود نمی‌تواند آن مقدمات و آزمایش‌هایی را که انجام می‌دهد، چنان نظم و ترتیبی بدهد که یقین کند پس از دست یافتن به یک عده مقدمات منظم، به کشف مطلوب نایل خواهد آمد.

کلود براند می‌گوید:

هیچ قاعده و دستوری نمی‌توان به دست داد که هنگام مشاهده‌ی امری معین در سر محقق فکری درست و مثمر، که یک نوع راه‌یابی قبلی ذهن به تحقیق صحیح باید، انجام شود. تنها پس از آن که فکر به وجود و ظهور آمد، می‌توان گفت: چه‌گونه باید آن را تابع دستورهای معین قواعد منطقی مصرح، که برای هیچ محقق‌ی انحراف از آنها جایز نیست قرار داد. و لکن علت ظهور آن نامعلوم، و طبیعت آن کاملاً شخصی، و چیزی است مخصوص، که منشأ ابتکار و اختراع و نبوغ هر کس شمرده می‌شود.*

مسأله‌ی دوم - مقدار فراوانی از اکتشافات، بدون برقرار شدن ارتباط شخص مکتشف با مقدمات علمی و منطقی صورت گرفته است. اغلب نوابغ، که مجهولاتی را از قلمرو تاریک واقعیات بیرون آورده‌اند، نه‌تنها

* شناخت روش‌های علوم، فیلیسین شاله، ترجمه‌ی مهدوی، ص ۴۲

منطق‌دان زبردست نبوده‌اند، حتی شاید کتابی را در علم منطق، که راه درست اندیشیدن را می‌آموزد، نخوانده‌اند. درباره‌ی این پدیده، کتابی به نام *سرزندی بودن دانش‌ها* نوشته شده است که مقداری از این نوع اکتشافات را، که کشف‌کننده حتی در تعقیب موضوع مجهول نبوده است، مانند اشعه‌ی ایکس که به وسیله‌ی رونتگن کشف شده، متذکر شده است.

نوع دوم - ارتباط استعدادی است. توضیح این ارتباط چنین است: می‌دانیم که با به فعلیت رسیدن هر یک از استعداد‌های انسانی، چنان‌که نیرو و فعالیت مناسب آن استعداد در انسان به جریان می‌افتد، همین موضوع موجب می‌شود که آدمی با واقعیتی روبه‌رو شود که برای فاقد آن استعداد، امکان‌پذیر نیست. درست مانند انسانی که چشم دارد، با رنگ‌ها و اشکالی که واقعیت دارند روبه‌رو می‌شود، ولی انسان نابینا از تماس با واقعیت‌های مزبور محروم است. همچنین است استعداد ریاضی و هنری و مدیریت و غیر ذلک. واقعیت‌هایی که به وسیله‌ی فعالیت استعداد‌های انسانی کشف و مطرح می‌شوند، انواع متعددی دارند. از آن جمله، واقعیت‌هایی هستند که به‌هیچ‌وجه جنبه‌ی عینی در قلمرو *جز من* ندارند و در عین حال، خیال و پندار نیستند و ناشی از بازیگری ذهن و سایر عوامل درک نیز نمی‌باشند. بل‌که انسان درک‌کننده، آن واقعیت‌ها را به عنوان *جز من*، ولی بدون نمود عینی دریافت می‌کند. به عنوان مثال، وقتی که اصل بدیهی تناقض (نه تکاپو و تفاعل اضداد) را درک می‌کنیم و می‌پذیریم که امکان ندارد این کتاب که هم‌اکنون روی میز من است، با همه‌ی مشخصات فیزیکی و هندسی که دارد و با قرار گرفتنش در دیدگاه من، هم وجود داشته باشد و هم نداشته باشد، این درک تخیل و توهم و تجسیم و سایر بازیگری‌های حسی و ذهنی نیست. بل‌که واقعیتی را بازگو می‌کنیم که چه من باشم و چه نباشم، صحیح است. از طرف دیگر، این اصل (نقیضین با یکدیگر جمع نمی‌شوند)، انعکاسی از جهان عینی نیست که ذهن با بعد گیرندگی خود آن از برون ذات منعکس نماید.

همین‌طور است اصول تجربیدی ریاضی، که با داشتن واقعیت، انعکاسی از جهان عینی نمی‌باشد.*

نوع دیگر از بعد واقع‌یابی در انسان وجود دارد که واقعیتی را در *جز من* می‌پذیرد، با این که وجود عینی ندارد. به عنوان مثال، ما در جهان عینی (جز من) پدیده‌ای به نام عدالت و ارزش و زیبایی نداریم. یعنی هیچ‌گاه گفتار و کرداری عادلانه تحقق پیدا نمی‌کند که قابل تجزیه به دو عنصر عینی به نام عدالت و گفتار و کردار فیزیکی بوده باشد. با این حال، گفتار و کردار عادلانه، که عبارت است از سخن یا رفتار مطابق قانون، واقعیت خارج از *من* (جز من) دارند.

همچنین، هیچ موضوع عینی با ارزش، مانند کالا، را نمی‌توان به دو عنصر فیزیکی عینی (ماده‌ی آن موضوع) و ارزش آن تجزیه نمود. زیرا آنچه که واقعیت عینی دارد، ماده‌ی آن موضوع است و ارزش یک دریافت‌شده‌ی انتزاعی است که از مفیدیت آن ماده به یکی از خواسته‌های انسانی، انتزاع می‌شود. به همین ترتیب، یک موضوع زیبا قابل تجزیه بر دو واقعیت عینی، به نام *ذات موضوع و زیبایی* نمی‌باشد. اگر ارزش و زیبایی دارای نمود عینی، مانند موضوعات خود بودند، با اختلاف دیدها مختلف نبودند. با این که مسلم است که ارزش‌ها و زیبایی‌ها بسته به شرایط ذهنی و خواسته‌های انسان‌ها می‌باشند، با این

* کانت این‌گونه قضایا را انشایی تجربیدی عقلی می‌ماند. ولی این سؤال را پاسخ نمی‌دهد که محتوای قضایا از چه نوع واقعیت‌هایی خبر می‌دهد؛ واقعیت‌های عقلانی محض، یا واقعیت‌هایی موجود در «جز من»، که قضیه‌ی انشایی تجربیدی، نشان‌دهنده‌ی آنهاست؟

حال، با نظر به بعد ارزش‌جویی و زیباخواهی انسان، هر دو پدیده‌ی مزبور، واقعیت دارند و بررسی درباره‌ی آنها، بایستی در قلمرو علوم انجام بگیرد. نتیجه‌ی کلی که از این مبحث می‌گیریم، این است که وقتی می‌گوییم «هر مفهوم و مسأله‌ای که جنبه‌ی ماورای طبیعی دارد، باید از قلمرو علم برکنار شود»، نخست باید ببینیم منظور از ماورای طبیعت چیست. اگر منظور چیزی باشد که هیچ‌گونه ارتباطی با جهان عینی و درک و دریافت انسانی ندارد، البته صحیح است و اگر مقصود این است که هر چیزی که نمود عینی در برابر حواس و وسایل درک ما نداشته باشد باید از قلمرو علم برکنار شود، این مطلب به هیچ‌وجه صحیح نیست.

به نظر می‌رسد برای رها ساختن قلمرو معرفت از این بلا تکلیفی که در دو قرن اخیر به آن مبتلا شده است، باید یکی از دو کار را انجام بدهیم: یا مفهوم طبیعت را آنقدر تعمیم بدهیم که مساوی واقعیت، به معنای عمومی باشد، که حتی شامل واقعیت‌های اثبات‌شده به وسیله‌ی ابعاد و استعداد‌های واقعی انسان‌ها بوده باشد، و یا طبیعت و شناخت آن را در هر دوره‌ای با شرایط خاص ذهنی بررسی‌کنندگان، علامت‌گذاری نموده و مشخص کنیم.

پس از این مقدمه، می‌توانیم در تفسیر شخصیت‌هایی در ردیف مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، گامی برداریم که جوش و خروشی شگفت‌انگیز در میدان معرفت به راه انداخته‌اند. در عین حال که اینان با طبیعت و نموده‌های عینی جهان هستی آشنایی نزدیک داشته و با عینک علمی به آنها نگریسته‌اند، واقعیت‌هایی در ماورای نموده‌های عینی آنان را به طور جدی تحریک نموده و با این حال، اصول بنیادین فراوانی را که مکتب‌های جهانی بر مبنای آنها پایه‌ریزی می‌شوند، مطرح ساخته‌اند. آیا این نوابغ، حقیقتاً دچار بیماری چندشخصیتی بوده‌اند؟! این احتمال، با نظر به وحدت ایده‌آل و با همان شخصیتی که می‌گوید: «موج خاکی فکر و وهم و فهم ماست»، یعنی اندیشه و توهم و فهم و سایر فعالیت‌های مغزی، امواجی از ماده است، در عین حال، همان شخصیت مصرع بعدی را چنین می‌آورد: «موج آبی ضحو و حبّ است و فناست*».

یعنی آدمی در مسیر تکامل می‌تواند موج دیگری بزند که او را در مسیر هوشیاری و عشق، رهسپار کوی کمال مطلق بسازد و مختصات جسمانی او را که در گذر و تحول است، فانی نماید. ما هیچ راه علمی برای تفسیر این‌گونه شخصیت‌ها نداریم، مگر این که وجود واقعیت‌هایی را که با به فعلیت رسیدن ابعاد و استعداد‌های گوناگون آدمی ثابت می‌شوند، بپذیریم.

با باز شدن ابعاد و استعداد‌های انسانی واقعیت‌های بیش‌تری برای انسان مطرح می‌گردد.

در مقدمه‌ی گذشته، این اصل اثبات شد که با باز شدن ابعاد و استعداد‌های انسانی و تقویت پیدا کردن عوامل درک وی، واقعیات جدیدتری برای انسان مطرح می‌گردد؛ مانند به فعلیت رسیدن بعد حس عدالت‌خواهی، که واقعیتی را به نام عدالت برای انسان اثبات می‌نماید؛ اگرچه اشکال و نموده‌های آن، در نزد اقوام و ملل و با اختلاف شرایط تاریخی و محیطی و حقوقی و اقتصادی مختلف می‌باشند. همچنین است ارزش‌ها و زیبایی‌ها، با انواع گوناگونی که دارند.

* ضحو: هوشیاری. مقصود از فنا، رها کردن مادیات و ورود به پیش‌گاه خداوندی است.

ممکن است این اعتراض پیش بیاید که انسان به وجود آورنده‌ی واقعیت‌ها نیست. بل که آن‌ها را درک و دریافت می‌نماید. این مطلب کاملاً صحیح است و ما نمی‌توانیم کم‌ترین تردید در حقیقت مزبور داشته باشیم. ولی این حقیقت، با آنچه که ما پیشنهاد می‌کنیم، بسیار اختلاف دارند. ما می‌گوییم که انسان، با باز شدن ابعاد و استعدادهایی که دارد، با واقعیت‌های بیش‌تری ارتباط برقرار می‌کند. نه این که آن‌ها را می‌سازد. به عنوان مثال، به وسیله‌ی گوش صداها شنیده می‌شود و بدون گوش، صدایی برای آدم کر مطرح نیست. همچنین، با بیدار شدن حس زیباخواهی، واقعیتی به نام زیبایی برای انسان مطرح می‌گردد. نه این که آدم شنوا صدا را به وجود می‌آورد و انسانی که حس زیباخواهی او بیدار است، زیبایی را می‌سازد.

مولانا در ابیات زیر، اشاره به تعدد عوامل درک می‌نماید:

تا رهد زین عقل پرحرص و طلب صد هزاران عقل بیند بوالعجب

دفتر چهارم، ص ۲۷۴، سطر ۱۷

هست آن سوی خرد صد مرحله عقل را یاهه مکن این‌ها هله

بدین ترتیب، کاوش از هدف نهایی زندگی، که از آغاز تاریخ جهان بینی تاکنون، جدی تلقی شده است، مربوط به باز شدن بعد هدف‌جویی آدمی است. لذا، در آن اشخاص، که در محاصره‌ی پدیده‌های محدود زندگی و خواسته‌های جزئی اسیر شده‌اند، بعد هدف‌جویی خنثی گشته و هیچ‌گونه تحریکی انجام نمی‌دهد. از این قبیل است فعالیت‌های بسیار فراوانی که ابعاد گوناگون دل و وجدان و چشیدن طعم حیات از خود نشان می‌دهند، تا آنجا که می‌توان گفت: حتی در دوران‌های اخیر، که نگرش علمی و عینی‌گرایی رواج کامل دارد، نیمی از درک و دریافت‌های شرقی و غربی در اشکال ادبی و هنری، مربوط به واقعیت‌هایی است که دل و وجدان و چشیدن طعم حیات با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند.

به‌راستی، اگر ما همه‌ی آثار و کتاب‌های ادبی شرق و غرب را از ودای هندی گرفته تا سروده‌های هومر، تا *بینوایان* و *وکتور هوگو* و *جنگ و صلح* تولستوی و *یادداشت‌های زیرزمینی* داستایوسکی و *مثنوی* مولانا و آخرین *فصول/اشارات* ابن‌سینا و *صدها کتاب*، امثال نوشته‌های *ناصر خسرو* و *لامارتین* و *ماکسیم گورکی* را یک جا جمع کنیم، سپس افراد بررسی‌کننده را مجبور کنیم که همه‌ی محتویات آن آثار و کتاب‌ها را بررسی نموده، هر مطلبی را که مربوط به دل و وجدان و ارزش حیات و عدالت‌خواهی بوده باشد، از آن کتاب‌ها حذف کنیم، آیا به نظر شما چیزی می‌ماند که به خواندنش بیارزد؟! آیا ما این حق را از نظر علمی داریم که بگوییم این انسان‌شناسان و طلایه‌داران کاروان رو به تکامل، مردمی خیال‌باف و پندارگرا بوده‌اند؟! در این‌جا بیت زیر را می‌آوریم و با توصیه و توجه دقیق به مضمون بسیار عالی آن، بحث را خاتمه می‌دهیم و در عین حال، پرونده‌ی بحث را برای صاحب‌نظران باز می‌گذاریم:

دو سر هر دو حلقه‌ی هستی

به حقیقت به هم تو پیوستی

یعنی انسان پیونددهنده‌ی دو حلقه‌ی طبیعت و ماورای طبیعت است. این موجود، به مثابه‌ی یک کانال، ارتباط‌دهنده‌ی دو دریای طبیعت و ماورای طبیعت است؛ نه این که سازنده‌ی آن‌ها باشد. به همین جهت است که می‌گوییم:

این ادعا که بشر برای خود ماورای طبیعت ساخته است، دقیقاً اعتبار و ارزش همان ادعا را دارد که می‌گوید: حواس و ذهن بشر است که طبیعت را ساخته است (ایده‌آلیسم).

نظام (سیستم) جهان‌بینی مولانا

با نظر به روش فکری مولانا، که با یک هیجان فوق‌العاده‌ی روانی درآمیخته است، و به طور کلی، با نظر به تنوع ابعاد و گسترش استعدادها و روانی یک مغز رشدیافته، انتظار یک مکتب سیستماتیک فلسفی و جهان‌بینی کلی، و همچنین، یک نگرش علمی معمولی، کاملاً بی‌مورد و بی‌هوده است. کسانی که می‌خواهند این کوه آتشفشان معرفت را در قالب‌های معمولی فلسفی و علمی، مانند مشایب و اشراقی و ایده‌آلیسم و رئالیسم معمولی بگنجانند، یا از وضع روانی و مغزی مولانا اطلاع کافی ندارند و یا قالب‌گیری معمول فلسفی و علمی برای خود آنان چنان مطلق جلوه کرده است که تصور مافوق آن قالب‌گیری، به ذهنشان خطور نمی‌کند.

ما در این مبحث، به پنج قلمروی فکری مولانا اشاره می‌کنیم که بدون توجه دقیق به آنها، نمی‌توانیم درباره‌ی نظام (سیستم) مکتبی مولانا، نظر صحیحی ابراز کنیم:

۱ - قلمرو داستان‌پردازی‌ها

در این قلمرو، داستان‌پردازی‌ها و تمثیل و تشبیه و تنظیر، مهارت مولانا را در حد اعلایی از فعالیت‌های مغزی نشان می‌دهد. وی هیچ توجهی به آن ندارد که آیا همه‌ی آن داستان‌ها صحیح است یا نه. و همچنین، مولانا با آن تمثیلات و تشبیهات و تنظیرات، نظری به واقعیت‌های عینی همه‌ی عناصر آن امور ندارد. زیرا او با تمام صراحت، به نارسایی تمثیل برای اثبات، یا توضیح واقعیات، اعتراف نموده، می‌گوید:

متحد نقشی ندارد این سرا تا که مثلی وانمایم مر تو را
هم مثال ناقصی دست آورم تا ز حیرانی خرد را و آخرم

دفتر چهارم، ص ۲۲۳، سطر ۱۰ - ۱۱

لذا، این اعتراض به مولانا، که او شاعرانه یا فانتزی فکر می‌کند، کاملاً بی‌مورد است. او می‌کوشد تا بتواند موضوعات معقول و اصول عالی و بنیادین جهان‌بینی و انسان‌شناسی و خدایابی را با مفاهیم محسوس و قابل فهم عموم مطرح کند. مسلم است که با آن امتیازات فوق‌العاده عالی و فراوان که مولانا در ادای تمثیل و تشبیه و تنظیر برخوردار است (و در این فعالیت مغزی، شاید بی‌نظیر بوده باشد)، گاهی هم مبتذل و سبک و ناچیز از آب درمی‌آید. او پس از ملاقات با شمس، به کوه آتشفشانی تبدیل شده است که هرگونه مواد درونی را بیرون می‌ریزد. با این ملاحظه که مولانا از ابراز هر آنچه که می‌داند، به جهت جهل حاکم در محیط، امتناع می‌ورزد.

هرچه می‌گوییم به قدر فهم توست
مردم اندر حسرت فهم درست

با این وصف، همان تشبیهات و تمثیلات و دیگر فعالیت‌های مغزی مولانا، در داستان‌هایی که می‌آورد، وسعت اطلاعات عمومی و قدرت فوق‌العاده در استنتاج و تصرفات او را در مضامین داستان‌ها، به خوبی اثبات می‌نماید.

۲ - قلمرو بینش‌های علمی مولوی

در این قلمرو بااهمیت، بایستی دو مسأله‌ی جداگانه را در نظر گرفت:

مسأله‌ی یکم - توجهات و آگاهی‌های علمی مولانا است. جای تردیدی نیست که مولانا صدها مساوِل علمی تحقیقی را مورد توجه قرار داده، حتی ابتکارهای بسیار جالب را هم دارا بوده است؛ مانند حدس وجود جاذبیت و مسائل مربوط به روان‌کاوی و تضادهای درونی و برونی و غیر ذلک. ما مقداری از توجهات و آگاهی‌های علمی مولانا را در پایان این مباحث، مطرح خواهیم کرد.

مسأله‌ی دوم - مولانا بعضی از مسائل غیر غلمی را به عنوان قضایای علمی ثابت‌شده مطرح کرده است؛ مانند چهار عنصر آب و آتش و خاک و باد، که بعدها از نظر علمی مردود شناخته شده است [که] نه تنها عناصر متجاوز از صد است، بل که اصلاً خود آن چهار موضوع، عنصر نیستند.

با این حال، باید در نظر گرفت که این‌گونه مسائل مخالف علم امروز، در مثنوی مولانا کاملاً محدود و ناچیز است. به اضافه‌ی این که می‌توان گفت مولانا با آن هدف‌گیری والایی که از جهان بینی داشته است، آگاهی مستقل و هدف‌گیرانه‌ای درباره‌ی مسائل علمی کلاسیک دوران خود نداشته است.

۳ - قلمرو بینش‌های جهان بینی

الف - تردیدی نیست در این که جهان هستی، به عنوان یک واقعیت برای مولانا مطرح شده است. مباحث بسیار جدی و صریح وی در حرکت و تحول و تضاد حاکم بر جهان، و همچنین تعیین مسیر تکامل، از جمادی تا آهنگ ارغنون هستی، دلایل محکمی برای اثبات واقعیت جهان از دیدگاه مولانا می‌باشد. نهایت امر این است که وی اصرار دارد که اثبات واقعیت‌ها را بر باز شدن و به فعلیت رسیدن ابعاد و استعدادهای آدمی، مستند بدارد. مولانا به جای کلمه‌ی استعداد و بعد، کلماتی از قبیل چشم دل و عقل و معقول به کار می‌برد:

خاصه چشم دل که آن هفتاد توست پیش چشم حس که خوشه‌چین اوست
دفتر چهارم، ص ۲۲۱، س ۱۹

تا رهد زین عقل پر حرص و طلب صد هزاران عقل بیند بوالعجب
دفتر چهارم، ص ۲۷۴، س ۱۷

غیر این معقول‌ها، معقول‌ها یابی اندر عشق پر فرّ و بها
دفتر پنجم، ص ۳۳۳، س ۳۱

چنان که در مباحث آینده خواهیم گفت، بعضی اشخاص، به جهت عدم توجه به نکته‌ی مزبور، گمان کرده‌اند مولانا از سران مکتب ایده‌آلیسم در مشرق‌زمین است. در صورتی که خواهیم دید شخصیت معرفی مولانا، هرگز در قالب‌های ایسم و مکتب‌سازی‌های آکسیوماتیک (بناشده روی اصول پیش‌ساخته، که واقعیت آن‌ها پذیرفته شده است)، اسیر و محدود نمی‌گردد.

ب - مولانا استدلال مستقیم به متناهی بودن جهان نمی‌آورد. ولی معتقد است که جهان هر چه باشد، ذره‌ای ناچیز در برابر عظمت خداوندی است. وی مانند نظامی گنجوی، جهان هستی را مشتقی از یک لحظه‌ی مشیت او، که با کلمه‌ی کن ابراز شده است، می‌داند.

ای امر تو را نفاذ مطلق
از امر تو کائنات مشتق
نظامی

در یکی از ابیات دیوان شمس تبریزی، یک معنای فوق‌العاده جالبی بیان می‌کند که به نظر می‌رسد از ابتکارات مولانا باشد:

بقا ندارد عالم و گر بقا دارد
فناش گیر که همچون بقای ذات تو نیست

می‌گوید: این جهان هستی ازلیت و ابدیت ندارد. اگر هم فرض کنیم که حد و مرز و کرانه‌ای برای این جهان پیدا نکردی، باز باید این جهان را متناهی تلقی کنی. زیرا هر چه باشد، ذات و درک تو بر آن احاطه پیدا می‌کند و مشرف می‌شود. زیرا کسی که می‌گوید جهان ازلی و ابدی است، ضمناً، اعتراف قاطعانه دارد بر این که من جهان را با وصف ازلی و ابدی بودن درمی‌یابم و درک می‌کنم. پس ثابت می‌شود که ذات انسان احاطه بر جهان دارد و این فرض، با نامتناهی حقیقی بودن جهان سازگار نمی‌باشد. وی در راز و نیازی که با طبیعت می‌کند، توجه شعور رشدیافته را به حدوث عالم، چنین مطرح می‌کند:

حق آن که دایگی کردی نخست	تا نهال ما ز آب و خاک رست
حق آن شه که تو را صاف آفرید	کرد چندان مشعله در تو پدید
آن‌چنان معمور و باقی داشتت	تا که دهری از ازل پنداشتت
شکر دانستیم آغاز تو را	انبیاء گفتند آن راز تو را
آدمی داند که خانه حادث است	عنکبوتی نه که در وی عابث است

دفتر دوم، ص ۱۱۲، س ۲۶

از طرف دیگر، مولانا جریان قوانین را در جهان هستی، مستند به استمرار حفاظت خداوندی از آنها می‌داند. (مطلبی از آلبرت اینشتین معروف شده است که می‌گفت من خدا را به عنوان حافظ قوانین، پذیرفته‌ام.) مولانا با این اعتقاد، متناهی بودن جهان را اثبات می‌کند. زیرا وقتی که قوانین هر لحظه از طرف خداوندی حفظ می‌شود، چون همه‌ی ذرات و پدیده‌ها و روابط اجزای جهان تبلور یافته‌ی قوانین است، پس همه‌ی آنها در هر لحظه، مستند به فیض جاری الهی است.

به همین جهت است که مشیت الهی هر لحظه هستی را در مجرای قوانین به وجود می‌آورد. در ابیات مولانا، حفاظت دائمی خداوند از قوانین، بدین ترتیب منعکس است.

قرنها بگذشت این قرن نویست	ماه آن ماه است و آب آن آب نیست
عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم	گرچه مستبدل شد این قرن و اصم
قرنها بر قرنها رفت ای همام	وین معانی برقرار و بر دوام
شد مبدل آب این جو چند بار	عکس ماه و عکس اختر برقرار
پس بنایش نیست بر آب روان	بل که بر اقطار اوج آسمان

دفتر ششم، ص ۳۹۹، س ۹

مقصود مولانا از اقطار اوج آسمان، فضا و کرات آسمانی نیست. بل که منظورش عامل فوق طبیعت متحول است که مشیت خداوندی می‌باشد.

ج - مولانا پیروی جهان هستی را از قوانین می‌پذیرد و نظم و ضابطه‌ی اجزاء و روابط جهان را مورد تأکید قرار می‌دهد. و از این دیدگاه، مانند یک عالم عینی‌گرا، با طبیعت روبه‌رو می‌شود. نهایت امر می‌گوید: این قوانین و نوامیس پیرو عوامل زیربنایی یا فوق طبیعی است:

سنگ بر آهن زنی آتش جهد	هم به امر حق قدم بیرون نهد
آهن و سنگ ستم بر هم مزین	کاین دو می‌زاینند هم‌چون مرد و زن
کاین سبب را آن سبب آورد پیش	بی‌سبب کی شد سبب هرگز به خویش
این سبب را آن سبب عامل کند	باز گاهی بی‌پر و عاطل کند
و آن سبب‌ها کانیاء را رهبر است	آن سبب‌ها زین سبب‌ها برتر است
این سبب را محرم آمد عقل ما	و آن سبب‌ها راست محرم انبیاء
این سبب چه بود به تازی‌گو رسن	اندر این چه این رسن آمد به فن
گردش چرخ این رسن را علت است	چرخ گردان را ندیدن زلت است
این رسن‌های سبب‌ها در جهان	هان و هان زیر چرخ سرگردان مدان

دفتر اول، ص ۱۹، س ۲۶

مولانا با این روش فکری، نظام (سیستم) جهان هستی را در برابر تصرف فوق طبیعت باز می‌داند و چنان‌که در ابیات فوق دیده می‌شود، با کمال اعتقاد صریح به قوانین جهان هستی، آن‌ها را معلول عوامل بالاتر می‌داند و از این راه، معجزه و استجابات دعا را دو پدیده‌ی واقعی معرفی می‌کند؛ نه ضد واقعیات. زیرا با فرض باز بودن نظام (سیستم) جهان در برابر واقعیات پشت پرده، مانند باز بودن نظام (سیستم) اجزای بدن در برابر اراده‌ی انسانی، معجزه و استجالت دعا، دو پدیده‌ی معقول می‌باشند.

د - نظام (سیستم) اجزای جهان و پدیده‌ها و روابط آن‌ها با یکدیگر، از نظر مولانا، باز است. ممکن است این مسأله مطرح شود که:

مولانا، با این که بعد ریاضی داشتن جهان را می‌پذیرد*، چه‌گونه می‌تواند نظام (سیستم) جهان هستی را باز بداند؟ زیرا معنای این که اجزاء و پدیده‌ها و روابط آن‌ها با یکدیگر، در عین تحول، با محاسبه انجام می‌گیرد و به قول شیخ محمود شبستری:

به هر جزئی ز کل کان نیست گردد
کل اندر دم ز امکان نیست گردد

این است که جهان بعد ریاضی دارد و این بعد، با باز بودن نظام (سیستم) سازگار نیست. پاسخ این اعتراض روشن است. نخست یک مثال ساده و تقریبی را در نظر می‌گیریم. جای تردید نیست که یک مهندس ماهر، ممکن است توانایی کشیدن هزار نوع نقشه‌ی ساختمانی را دارا بوده باشد و اگر قابلیت تبدیل انواع بعضی از آن نقشه‌ها را از نظر اشکال و مصالح و رنگ و غیرذک به بعضی دیگر به طول تلفیق

* در قرآن مجید، بعد ریاضی جهان در چند آیه آمده است. از آن جمله: «و أحصی کلّ شیء عددًا.» و خداوند همه‌ی اشیاء را با شمارش عددی قرار داده است. (سوره‌ی جن، آیه‌ی ۲۸)

در نظر بگیریم، شاید عدد آن نقشه‌ها از حد شمارش تجاوز نماید. با این حال، آنچه که به عنوان نقشه روی کاغذ، سپس روی مصالح پیاده می‌شود، معین و قابل محاسبه‌ی ریاضی می‌باشد.

بنابراین، لزوم پذیرش بعد ریاضی جهان، با باز بودن نظام (سیستم) آن، هیچ‌گونه منافاتی ندارد.

شیخ محمود شبستری، که بعد ریاضی جهان را در بیت بالا متذکر شده است، در بیت‌های بعدی می‌گوید:

جهان کل است و در هر طرفه‌العین عدم‌گردد و لایبقی زمانین
دگرباره شود پیدا جهانی به هر لحظه زمین و آسمانی

۴ - قلمرو معرفتی

الف - جهان را نمی‌توان با هیچ نظام (سیستم) معرفتی، بست و محدود ساخت.

مولانا، همچنان که نظام (سیستم) جهان هستی را باز می‌داند، عوامل و اشکال معرفت را نیز نامحدود و غیر قابل بستن در چارچوبه‌های رایج دوران‌ها و متفکران معمولی تلقی می‌کند. در ابیات زیر، اشاره به باز بودن هر دو نظام (سیستم)، به روشنی کامل دیده می‌شود:

چیست نشانی آنک هست جهانی دگر نو شود حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست
روز نو و شام نو، باغ نو و دام نو هر نفس اندیشه نو، نوخوشی و نوعاست
عالم چو آب جوست بسته نماید و لیک می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست
نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود گر نه و رای نظر عالم بی‌منتهاست
دیوان شمس تبریزی، غزل ۲۶۲

چون که من از دست شدم در ره من شیشه منه هرچه نهی پا بنهم هرچه بیام شکم
دیوان شمس تبریزی، غزل ۱۳۹۶

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
دفتر اول، ص ۲۵، س ۲۹

هم‌چو سنگ آسیا اندر مدار روز و شب گردان و نالان بی‌قرار
گردشش بر جوی جویان شاهد است تا نگوید کس که آن جو راکد است
گر نمی‌بینی تو جو را در کمین گگردش دولا بگردونی بی‌بین
چون قراری نیست گردون را از او ای دل اختروار آرامی مجو
گر زنی در شاخ دستی کی هلد هر کجا پیوند سازی بگسلد
دفتر ششم، ص ۲۶۶، س ۱۴

جان فشان ای آفتاب معنوی مر جهان کهنه را بنما نوی
جان‌فشان افتاد خورشید بلند می‌شود هر دم تهی پر می‌کنند
در وجود آدمی جان و روان می‌رسد از غیب چون آب روان
هر زمان از غیب نو نو می‌رسد وز جهان تن برون شو می‌رسد

دفتر اول، ص ۴۵، س ۲۹

نیست بی‌خاشاک خوب و زشت ذکر
او دوان است و تو گویی عاکف است
چيست بروی نوبه نو خاشاک‌ها
نوبه نومی‌رسد اشکال بکر
دفتر دوم، ص ۱۲۹، س ۲۲

تا به قرنی بعد ما آبی رسد
لیک گفت سالفان یاری کند
دفتر سوم، ص ۱۷۷، س ۲۹

در روانی روی آب جوی فکر
او روان است و تو گویی واقف است
گر نبودی سیر آب از خاک‌ها
هست خاشاک تو صورت‌های فکر

هین بگو تا ناطقه جو می‌کند
گرچه هر قرنی سخن نو آورد

با دقت کافی در ابیات فوق، که در مثنوی و دیوان شمس بسیار فراوان پیدا می‌شود، با کمال روشنی ثابت می‌شود که مولانا، نظام (سیستم) معرفتی را همانند نظام (سیستم) جهان هستی، باز می‌بیند.

ب - معرفت جزئی و معرفت کلی

مولانا، دو نوع اساسی معرفت را از یکدیگر تفکیک می‌کند: معرفت‌های جزئی، و معرفت‌های کلی. معرفت‌های جزئی را با محصول حواس و عقل نظری معمولی، و معرفت کلی را نتیجه‌ی شهود و تزکیه‌ی نفس و تکامل روحی می‌داند:

بحث جانی بوالعجب یا بوالعجب
دفتر اول، ص ۳۲، س ۲۲

تنگ‌تر آمد که زندانی‌ست تنگ
جانب ترکیب حس‌ها می‌کشد
دفتر اول، ص ۶۲، س ۱۰

قطره‌ای باشد در آن بحر صفا
دفتر اول، ص ۵۵، س ۱۲

نور حق دریا و حس چون شب‌نمی‌ست
دفتر دوم، ص ۹۹، س ۸

در درخشی کی توان شد سوی رخس
تا بگرید نیستی در شوق هست
لیک نبود در دوا عشقش مصیب
عقل جزئی را ز استبداد خویش
دفتر چهارم، ص ۲۶۹، س ۲۲

تا دهد تدبیرها را زان نورد
دفتر پنجم، ص ۲۸۴، س ۹

بحث عقل و حس اثر دان یا سبب

باز هستی جهان حس و رنگ
علت تنگی‌ست ترکیب و عدد

این‌چنین حس‌ها و ادراکات ما

زان که محسوسات دون‌تر عالمی‌ست

عقل جزئی همچو برق است و درخش
برق عقل ما برای گریه است
عقل رنجور آردش سوی طیب
راند دیوان را حق از مرصاد خویش

عقل را خط خوان این اشکال کرد

محصول فعالیت‌های حس و عقل نظری از دیدگاه مولانا در قلمرو معرفت

یکم - کاوش‌های حسی و عقل نظری نفوذی بر ورای آثار و قانون علیت روینایی ندارد. بنابراین، معرفت حاصل از آن کاوش‌ها، همان دانش‌ها و معرفت‌های محدود به رویناهای عالم هستی خواهد بود.

دوم - حس آدمی روبروی خود، جز رنگ‌ها و اشکال و کمیت‌های متنوع نمی‌بیند و بدین‌جهت، بعد وحدت‌جویی آدمی را اشباع نمی‌کند.

زان سوی حس عالم توحید دان

گر یکی خواهی بدان جانب بران

دفتر اول، ص ۶۲، س ۱۱

سوم - این حواس و ادراکات ما، در برابر دریای عالم فوق طبیعت، چون قطره‌هایی ناچیزند که قابل مقایسه با یکدیگر نبوده و از عهده‌ی دریافت آن دریا برنمی‌آیند.

چهارم - تعقل جزئی و معمولی یک عده روشنایی‌های زودگذر را در اختیار انسان‌ها می‌گذارد و ما با این روشنایی‌های زودگذر، نمی‌توانیم با واقعیات اساسی جهان، ارتباط معرفتی برقرار کنیم.

پنجم - فعالیت عقلانی جزئی، تنها می‌تواند حس کنجکاو و اشتیاق ما را به آنچه که در اصول اساسی عالم هستی می‌گذرد، هم‌چنین به شناخت مبانی آن اصول، بیدار کند. ولی ما را با آن‌ها آشنا نمی‌سازد.

ششم - فعالیت عقلانی جزئی، می‌تواند طیب بیماری‌ها نادانی ما را به ما نشان دهد. ولی دواي این بیماری‌ها در اختیار خود عقل نیست. این شبیه همان مطلب است که از کانت مشهور شده است: عقل می‌تواند گرد و خاک برپا کند، یا آن را نشان بدهد، ولی نمی‌تواند به آن گرد و خاک آب بپاشد.

هفتم - تناقض‌گویی مکتب‌های جهان‌بینی، با این که همه‌ی آن‌ها استناد به عقل می‌کنند، از یک طرف، و تکیه‌ی فعالیت‌های عقلانی بر حواس جزئی‌بین از طرف دیگر، دو عامل قوی برای شکستن استبداد عقل جزئی است.

هشتم - عقل نمی‌تواند به ورای خطوط و اشکال طبیعت نفوذ کند.

مولانا معرفت‌های کلی را محصول حس برین، به قول کانت، فهم برین، و عقول عالی، که گاهی از آن‌ها به عقل کل و عقل کلی تعبیر می‌نماید، می‌داند. در سرتاسر مثنوی و دیوان شمس، می‌توان با این مطلب روبه‌رو گشت. هر دو نوع معرفت (جزئی و کلی)، از دیدگاه مولانا برای انسان دارای اهمیت است. معرفت جزئی، که امروزه از رشته‌های بسیار متنوع علوم به دست می‌آید، به عنوان علم مورد تأیید و تأکید مولانا است:

خاتم ملک سلیمان است علم

جمله عالم صورت و جان است علم

دفتر اول، ص ۲۳، س ۲۶

انسان در آغاز ابدیت، مسئول فعالیت‌های حواس خود خواهد بود، که چرا به واقعیت‌هایی که از راه حواس قابل دریافت بودند، اعتنا نکردی؟

گوهر دیده کجا فرسوده‌ای؟ پنج حس را در کجا پالوده‌ای؟
گوش و چشم و هوش و گوهرهای عرش خرج کردی چه خریدی تو ز فرش؟

دفتر سوم، ص ۱۷۱، س ۳۰

با نظر به مجموع تحریکاتی که مولانا درباره‌ی جهان‌بینی، از هر دو راه علمی و شهودی (به وسیله‌ی عوامل فهم برین) می‌نماید، به خوبی ثابت می‌شود که وی گسترش دامنه‌ی علوم تحقیقی و روش‌های گوناگون وصول به جهان عینی را یک ضرورت حیاتی می‌داند؛ بدون این که انسان و فعالیت‌های همه‌ی ابعاد و استعدادها درک او را در شناخت جهان عینی منحصر نماید.

ج - اصول پیش‌ساخته باید مورد تجدید نظر قرار بگیرند.

مولانا، با شدت هر چه بسیار، تقید و پای‌بندی به اصول پیش‌ساخته را می‌کوبد و به اندازه‌ی لزوم جوشش نوگرایی در معرفت را گوشزد می‌کند که به طور اطمینان، می‌توان گفت وی در این حالت عیان‌گری به اصول پیش‌ساخته، بی‌نظیر است. مولانا در موارد فراوان، از مثنوی و دیوان شمس، تقلید و قرار گرفتن در جاذبه‌ی جمودآور شخصیت‌ها را طرد می‌نماید و ز این قبیل را فراوان ذکر می‌کند:

تازه می‌گیر و کهن را می‌سپار که هر امسالت فزون است از سه پار

دفتر پنجم، ص ۲۹۲، س ۱۲

نیک بنگر ما نشسته می‌رویم می‌بینی قاصد جای نویم؟!

پس مسافر آن بود ای ره‌پرست که مسیر و روش در مستقبل است

دفتر ششم، ص ۲۹۳، س ۲۰

می‌گوید: اصول و قوانینی که برای جوهر و عرض ساخته‌اند، تقلیدی بوده و مربوط به ذوق‌پردازی است که تحت تأثیر عوامل ذهنی از گذشتگان می‌باشد. زیرا:

عرض و جوهر از ذوق بر آرد سر

ذوق پدر و مادر کردت میهمان ای جان

دیوان شمس تبریزی، غزل ۱۸۶۸

د - اصول منطقی حرفه‌ای، وسیله است نه هدف.

با این که سرتاسر مثنوی، استدلال و جریانات منطقی برای اثبات قضایا است، با این حال، هرگز توجهی به مراعات اصول منطق ندارد. یعنی تنظیم منطق قانونی را به کار نمی‌برد. در عین حال، مطالعه‌کننده هیچ ادعایی را بی‌دلیل تلقی نمی‌کند. حداقل اگر دلیلی هم برای ادعایش ارائه ندهد، با تمثیل و تشبیه و تجسیم و تنظیم، مدعا را روشن می‌سازد و می‌گذرد.

ه - گروه‌های مختلفی که آثار مولانا را می‌خوانند.

مطالعه‌کنندگان و بررسی‌کنندگان آثار مولوی، مخصوصاً کتاب مثنوی را که می‌خواهند از چه‌گونگی معرفت وی سر در بیاورند، به چند گروه می‌توان تقسیم کرد:

گروه یکم - اشخاص سطحی‌نگر، که با معلومات محدودی می‌خواهند طرز تفکر مولانا و شخصیت وی را بفهمند. مسلم است که اگر اینان بخواهند با همان معلومات عمومی محدود، چه‌گونگی معرفت مولانا را درباره‌ی انسان و جهان درک کنند، به هیچ نتیجه‌ی قابل توجهی نخواهند رسید. زیرا دریافت چه‌گونگی معرفت مولانا، احتیاج به شکوفا شدن ابعاد و استعدادهاى مغزی و روانی فراوانی دارد که بدون آن، زبان مولانا قابل فهم نمی‌باشد.

گروه دوم - گروهی از مردم، از دیدگاه معینی، مثلاً از دیدگاه ادبی محض، آثار مولانا را مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهند. بدیهی است که این گروه، می‌توانند از امتیازات قابل توجهی که از دیدگاه مطلوب خود در آثار مولانا توقع دارند، برخوردار گردند. ولی می‌دانیم که معرفت‌هایی که مولانا ارائه می‌دهد، در آن دیدگاه‌های معین خلاصه نمی‌شود. نامحدود بودن ابعاد معرفت مولانا است که محققان همه‌جانبه در آثار مولانا، همه یا اغلب اصول بنیادین جهان‌بینی‌های مختلف را در مثنوی او جست‌وجو می‌کنند. و این کتابی که در دسترس مطالعه‌کنندگان ارج‌مند قرار گرفته است، برای اثبات همین نامحدود بودن ابعاد معرفتی مولانا، کمک می‌کند.

گروه سوم - جهان‌بینان دیده‌وری هستند که با داشتن اطلاعات لازم و کافی در جهان‌بینی و انسان‌شناسی، با تحریک عوامل گردیدن و سوز و گدازهای درونی در راه تکامل، وارد میدان معرفتی مولانا می‌گردند. اینان کاملاً در اقلیتند و از نظر عظمت روحی و فعالیت‌های مغزی، صلاحیت غوطه‌ور شدن در اقیانوس معرفتی مولانا را دارا می‌باشند.

و - مقدمه‌ای برای بیان عوامل جاذبیت گفته‌های مولانا

معرفتی را که مولانا مخصوصاً در کتاب مثنوی ابراز می‌کند، از جاذبیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. کیست که با داشتن اطلاعات لازم و کافی از فلسفه‌ها و علوم انسانی، و با داشتن گرایش جدی به معرفت‌های اصیل در مثنوی غوطه‌ور شود و در جاذبیت شگفت‌انگیز آن قرار نگیرد. حتی مطلبی را که انسان با اشکال مخلف در آثار دیگران دیده و یا به اندیشه‌ی خود او خطور کرده است، هنگامی که آن را در مثنوی می‌بیند، طعم آن را حیاتی‌تر می‌چشد و نفوذ آن را در تمام سطوح روان خود احساس می‌کند.

این مثال زیر را مورد دقت قرار بدهیم. می‌دانیم که همه‌ی انسان‌شناسان و پدیده‌شناسان این مسأله را مطرح کرده‌اند که زیبایی صوری و نیکویی پدیده و رفتار، دلیلی برای اثبات عظمت معنی و ذات آدمی نیست و ممکن است این دو با هم جمع شوند و ممکن است از یکدیگر جدا شوند. ادبا و عرفان هم در بیان لازم و ملزوم نبودن آن دو، داد سخن را داده‌اند. از آن جمله، سعدی می‌گوید:

صورت زیبای ظاهر هیچ نیست

ای برادر سیرت زیبا بیار

این مسأله را مولانا به این ترتیب مطرح می‌کند که باغبانی به باغ خود وارد شد و دید یکی از درختان خشکیده است. وسیله‌ای برداشت که آن درخت را قطع کند:

خشک گوید باغبان را کای فتی	مرمرا چه می‌بری سر بی‌خطا؟
باغبان گوید خمش ای زشت‌خو	بس نباشد خشکی تو جرم تو؟
خشک گوید راستم من کژ نیم	تو چرا بی‌جرم می‌بری پی‌ام؟

باغبان گوید اگر مسعودی کاشکی کژ بودی و تر بودی

دفتر سوم، ص ۱۲۰، س ۲۴ و ۲۵

مضمون ابیات فوق در میان مفاهیم بسیار زیبا که در همین ابیات وجود دارد، با دیگر معرفت‌های مولانا دست به هم داده، اصالت حقیقت را در مقابل صورت، که در بیت اخیر آمده است، تا عمیق‌ترین سطوح روان آدمی نافذ می‌نماید. این مسأله به این نحو که مطرح می‌شود، فوراً آدمی را به این فکر می‌اندازد که راستی، من میلیون‌ها شاخه‌ی گل پلاستیکی را در برابر یک شاخه‌ی گل پیوسته به حیات و اقیانوس موج طبیعت چه کنم و آن میلیون‌ها شاخه‌ی بی‌حیات به چه کار آید؟ من با آن جامدها، اگرچه نمایش بسیار زیبایی دارند، سنخیتی ندارم. در حالی که با آن شاخه‌ی ناچیز، که متصل به حیات و طبیعت است، از یک سرچشمه که حیات است، سیراب می‌شود. پس این شاخه را می‌توانم جزئی از خود تلقی کنم.

عوامل جذابیت گفته‌های مولانا

به نظر می‌رسد دلیل نفوذ و جذابیت معرفت‌هایی که مولانا ابراز می‌کند، از عواملی چند ناشی می‌گردد:

عامل یکم - وسعت و گسترش اطلاعات و معلومات مولانا در انسان‌شناسی و جهان‌بینی، احساس این معنی در شخصیت مولانا، جذابیت خاصی به گفته‌هایش می‌دهد، به طوری که مطالعه‌کننده‌ی مثنوی چنین تلقی می‌کند که با گفتار شخصی روبه‌رو است که جهان هستی و انسان، چهره‌های بسیار زیادی را به آن شخصیت نشان داده است.

عامل دوم - که فوق‌العاده حایز اهمیت است، این است که مطالبی را که مولانا ابراز می‌کند، عقل و دل او هماهنگی جدیدی در طرح آن مطالب نشان می‌دهند، به طوری که بررسی‌کننده، معرفت حاصل از آن مطالب را در درون خود شهود می‌کند و درمی‌یابد. ابیات زیر را دقت فرمایید:

این زبان چون سنگ و فم آتش‌وش است	وآنچه بجهد از زبان چون آتش است
سنگ و آهن را مزن بر هم گزاف	گه ز روی نقل و گه از روی لاف
زان که تاریک است و هر سو پنبه‌زار	در میان پنبه چون باشد شرار
ظالم آن قومی که چشمان دوختند	وز سخن‌ها عالمی را سوختند
عالمی را یک سخن ویران کند	روبهان مرده را شیران کند

دفتر اول، ص ۳۴، س ۱۴

مضامین مزبور در ابیات فوق، در عین این که نمایش مثال و تشبیه دارند، با نظر به استدلال لطیف که برای اثبات دعاوی خود می‌آورد (تأثیر سخن در جامعه‌ی متشکل) و با توصیف مردم بی‌بندوبار در سخن گفتن به ظلم و ظالمی، قطعیت مدعا به مرحله‌ای می‌رسد که مطالعه‌کننده صدق و واقعیت آن را با همه‌ی سطوح عقل و دل می‌پذیرد. مثال دیگری را در نظر می‌گیریم که عبارت است از سوءاستفاده‌های ویران‌گر به وسیله‌ی الفاظ، که تاریخ بشری را غوطه‌ور در ننگ و وقاحت ساخته است. این مطلب که محصول مشاهدات و تجربه‌های بسیار فراوان است، با یک تشبیه فوق‌العاده جالب بیان می‌شود و همه‌ی اعماق روح را می‌شوراند و سپس به عنوان یک اصل جاری در جوامع بشری، در درون آدمی ثابت و پایدار می‌ماند:

راه هموار است و زیرش دامها	قحطی معنی میان نامها
لفظها و نامها چون دامهاست	لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست

دفتر اول، ص ۳۴، س ۱۶

هستند یا هستیم؟

عامل سوم - احساسی شگفت‌انگیز است که معرفت‌های ابرازشده‌ی مولانا در درون انسان به وجود می‌آورد. این احساس عبارت است از «بازگشت به خود». توضیح این که اغلب انسان‌ها، حتی آنان که از معلوماتی کم‌وبیش برخوردارند، نمی‌توانند از میعان و گم‌گشتگی خود در پدیده‌ها و جریان‌های عینی در دو قلمرو انسان و جهان جلوگیری نمایند. لذا، می‌توان گفت: بزرگ‌ترین و دشوارترین ادعایی که بشر می‌تواند ابراز کند، این است که بگوید: «من هستیم». زیرا اکثریت قریب به اتفاق کسانی که احساس می‌کنند، وجود دارند، متوجه نیستند که ادعای آنان از یک احساس خام و ابتدایی سرچشمه می‌گیرد و معنای تحلیلی این ادعا که **من هستیم**، جز این نیست که رنگ‌ها و اشکال و صداها و مناظر طبیعی و ساختمان‌ها و پول و مقام و جنگ و همسر و فرزند و مشهودات، وجود دارند، این ساده‌لوحان کلمه‌ی «هستم» را به جای «هستند» به کار می‌برند. این قدرت تربیتی در مولانا، که آدمی را از «هستند» بالاتر برد، به «هستم» می‌رساند، به طور کم‌نظیر دیده می‌شود. بیا ای برادر:

ای برادر عقل یک دم با خود آر
دم‌به‌دم در تو خزان است و بهار

آخر چرا متوجه نیستی که:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای
مابقی خود استخوان و ریشه‌ای
دفتر دوم، ص ۸۲، س ۳۱

اگر نمی‌بایست با خودت روبه‌رو شوی، چرا از مرحله‌ی حیوانی به درجه‌ی انسانی حرکت کردی؟!

ماننده‌ی ستوران در وقت آب خوردن
چون عکس خویش دیدیم از خویشتمن رمیدیم
دیوان شمس تبریزی، غزل ۱۷۰۱

هیچ تاکنون متوجه شده‌اید که چرا هر آرمان و هدفی که شما را به سوی خود جلب می‌کند، پس از رسیدن به آن آرمان و هدف، آگاهانه یا ناخودآگاه، می‌گویید: سپس چه؟ برای این است که:

خواجه* می‌گیرد که ماند از قافله خنده‌ها دارد از این ماندن خورش
دیوان شمس تبریزی

جان ز هجر عرش اندر فاقه‌ای تن ز عشق خارین چون ناقه‌ای
جان گشاده سوی بالابال‌ها در زده تن در زمین چنگال‌ها
دفتر چهارم، ص ۲۴۰، س ۲۹

در تکاپو برای شناخت جهان، به اضافه‌ی سیر و سیاحت و تصرف در جهان عینی، برای تفسیر نهایی آن، عامل خود را هم به حساب بیاورید. شاید در واقع: **باده در جوشش گدای جوش ماست**

* منظور از «خواجه»، عقل است.

چرخ در گردش اسیر هوش ماست

دفتر اول، ص ۲، س ۱۲

اگر این مطلب را پذیرفته‌اید که:

لطف شیر و انگبین عکس دل است

هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است

این نتیجه را هم باید قبول کنید:

پس بود دل جوهر و عالم عرض

سایه‌ی دل کی بود دل را غرض؟!

دفتر سوم، ص ۱۷۳، س ۱۹

آنچه که منطق علم و معرفت درباره‌ی جهان اثبات کرده است، این است که جهان را با همه‌ی اجزاء و پدیده‌ها و روابط و دگرگونی‌هایش بشناسید، ولی خود به شکل جزوی از آنها درنیایید. تو الکترون نیستی، ولی باید الکترون را بشناسی. تو گیاه نیستی، ولی باید گیاه را بشناسی. بدین ترتیب، منطق علم و معرفت، ما را به شناخت جهان و ایجاد دگرگونی در اجزاء و پدیده‌ها و روابط آن توصیه می‌نماید، نه این که ما را جزئی از آن قرار بدهد. هر علم و معرفتی که بخواهد از انگور برگردد و غوره شود، و از شیر بخواهد که برای انگور شدن به عقب برگردد و به اندیشه‌ی جهان‌ساز آدمی دستور صادر کند که به سوی همان شیرهای برگردد که از انگور تحول‌یافته از غوره، به وجود آمده اعصاب و سلول‌های مغز را تقویت نموده است. این علم و معرفت نیست. بل که جهل کشنده‌ی علم و معرفت است. بنابراین:

هیچ محتاج می گلگون نه‌ای	ترک کن گلگونه تو گلگونه‌ای
ای رخ گلگونه‌ات شمس‌الضحی	ای گدای رنگ تو گلگونه‌ها
باده اندر خم همی‌جوشد نهان	ز اشتیاق روی تو جوشد چنان
ای همه دریا چه خواهی کردنم	وی همه هستی چه می‌جویی عدم
ای مه تابان چه خواهی کرد نم	وی همه هستی چه می‌جویی عدم
تو خوشی و خوب و کان هر خوشی	پس چرا خود منت باده‌کشی
تاج کرمناست بر فرق سرت	طوق اعطیناک آویز بـرت
جوهر است انسان و چرخ او را عرض	جمله فرع و سایه‌اند و تو غرض
علم جویی از کتب‌های فسوس	ذوق جویی تو ز حلوای فسوس
ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش	چون چینی خویشت را ارزان فروش!
خدمتت بر جمله هستی مفترض	جوهری چون عجز دارد با عرض؟!
بحر علمی در نمی پنهان شده	در سه گز تن عالمی پنهان شده
می چه باشد یا جماع و یا سماع	تا تو جویی زان نشاط و انتفاع
آفتاب از ذره کی شد وام‌خواه	زهره‌ای از خمره کی شد جام‌خواه
جان بی‌کیفی شده محبوس کیف	آفتابی حبس عقده اینت حیف

دفتر پنجم، ص ۲۳۹، س ۱۱

منظور مولانا از لزوم اعراض از پدیده‌ها و زیبایی‌های جهان عینی، نه این است که آن‌ها را مورد شناسایی قرار ندهید، بل که چنان‌که در بیت دهم دیده می‌شود، می‌گوید: ای انسان، که عقل و تدبیر و هوش در استخدام تو قرار گرفته‌اند، خود را به پدیده‌ها و زیبایی‌ها و سایر امتیازات جهان عینی مفروش که روزی فرا می‌رسد که خواهی گفت:

بی‌قدری‌ام نگر که به هیچم خرید و من
شرمنده‌ام هنوز خریدار خویش را

۵ - قلمرو عرفانی مولانا

ما برای توضیح این قلمرو، از مباحث مشروح و مفصل درباره‌ی عرفان و سیر تحولی آن در قرون و اعصار و جوامع و شخصیت‌های بزرگی که شهرت به‌سزایی در عرفان دارند، صرف‌نظر نموده، تنها روش عرفانی مولانا را مطرح می‌کنیم و در بیان این مسأله، نیازمند توجه به اصول اساسی عرفان از دیدگاه معرفت و عمل می‌باشیم:

الف - عرفان مثبت چیزی را از جهان و انسان حذف نمی‌کند.

روش معرفتی مولانا در قلمرو عرفانی که پیش گرفته است، فوق‌العاده جالب است. زیرا او با نظر به مجموع آثاری که از خود به یادگار گذاشته است، نه چیزی را از ابعاد و استعدادها و غرایز آدمی منفی ساخته است و نه واقعیتی را از جهان عینی. چنان‌که در مباحث آینده خواهیم دید، مولانا از ذرات عالم جسمانی گرفته تا مجموع عالم طبیعت را به عنوان واقعیتی که وابسته به مبدأ برین است، می‌پذیرد و از ذرات تفکرات و خاطرات گرفته تا روح کل و عقل تصدیق می‌نماید و بدین‌ترتیب، در روش عرفانی خود سمتی مخالف عرفان منفی را انتخاب نموده و در آن حرکت می‌نماید.

مثلاً او غریزه‌ی جنسی و لذت اشباع آن، و هم‌چنین نتیجه‌ی توالد و تناسل را که دارد، منفی نمی‌سازد؛ بل که آن را نمودی از مشیت الهی تلقی کرده، در مجرای قانون می‌پذیرد. ولی اصرار می‌ورزد که پرستش لذت جنسی سقوط سایر ابعاد و استعدادهای آدمی را به بار می‌آورد.

جز ذکر نی دین او نی ذکر او
سوی اسفل برد او را فکر او

دفتر دوم، ص ۱۲۷، س ۱۷

بنابراین، معرفت‌های مولانا همگی در مسیر عرفان مثبت به کار می‌روند و همه‌ی معلوماتی را که از شناخت انسان و جهان به دست می‌آورد، در استخدام یک معرفت عالی درباره‌ی دریافت آهنگ ارغنون هستی، که خود موجی از آن قرار خواهد گرفت، درمی‌آورد.

ب - شور عرفانی مولانا حال و هیجان زودگذر نیست.

شور عرفانی مولانا را نمی‌توان از حالات زودگذری که در وجد و هیجان به وجود می‌آیند محسوب نمود. او در یکی از ابیات، این شورگرایی و هیجان‌طلبی را محکوم کرده و می‌گوید:

تو که از سلوک و عرفان مقصدی جز حال و شور نمی‌خواهی، در حقیقت تو حال‌پرستی، نه خداپرست.

اصالت شور و هیجان مولانا، وابسته به ریشه‌های عمیقی است که او درباره‌ی انسان و جهان به دست آورده است. این شخص، که با وجد و شعف غیر قابل توصیف می‌گوید:

ذره‌ها دیدم دهانشان جمله باز
گر بگویم خوردشان گردد دراز
برگ‌ها را برگ از انعام او
دایگان را دایه لطف عام او

دفتر سوم، ص ۱۳۸، س ۱۳

همین شخص می‌گوید:

مارمیت اذ رمیت فتنه‌ای
آفتابی در یکی ذره نهان
صدهزاران خرمن اندر حفته‌ای
ذره ذره گردد افلاک و زمین
ناگهان آن ذره بگشاید دهان
پیش از آن خورشید چون جست از کمین

دفتر ششم، ص ۴۲۰، س ۷

همین شخص است که گفته است:

این جهان جنگ است چون کل بنگری
آن یکی ذره همی پرد به چپ
ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون
جنگ فعلی هست از جنگ جهان
ذره‌ای کاو محو شد در آفتاب
چون ز ذره محو شد نفس و نفس
رفت از وی جنبش طبع و سکون
ذره ذره هم‌چو دین با کافری
وان دگر سوی یمین اندر طلب
جنگ فعلی‌شان بین اندر رکون
زین تخالف آن تخالف را بدان
جنگ او بیرون شد از وصف حساب
جنگش اکنون جنگ خورشید است و بس
از چه؟ از اِنّا اِلیه راجعون

دفتر ششم، ص ۲۵۲، س ۲۱

عرفان مولانا با حرکت و تحول، جهان و انسان را نه با ذوق ادبی محض، بلکه مستند به ریشه‌های اساسی نظم عینی جهان و موجودیت انسان مطرح می‌نماید. او اگرچه تحول تکاملی را در دو بیت زیر، با یک حالت وجد و هیجان می‌آورد:

جان‌های بسته اندر آب و گل
در هوای عشق حق رقصان شوند
چون رهند از آب و گل‌ها شاددل
هم‌چو قرص بدر بی نقصان شوند

دفتر اول، ص ۲۹، س ۲۲

ولی در ابیات دیگر، همان حرکت و تحول را با واقع‌گرایی عینی مطرح می‌کند:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما
عمر همچون جوی نو می‌رسد
آن ز تیزی مستمرشکل آمده است
شاخ آتش را بجنابانی به ساز
این درازی‌مدت از تیزی صنع
می‌نماید سرعت‌انگیزی صنع
بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
مستمّر می‌نماید در جسد
چون شررکش تیز جنابانی به دست
در نظر آتش نماید بس دراز

دفتر اول، ص ۲۵، س ۲۹

ملاحظه می‌شود که نمایش سکون جهان و انسان را در عین حرکت و تحول، چه‌گونه توضیح منطقی می‌دهد که ما امروز این نمایش را به دایره‌ی پنکه‌ی متحرک تشبیه می‌کنیم. به این ترتیب، مولانا قرن‌ها پیش از فیزیک‌دانان جدید مانند نیلز بوهر، فریاد می‌زند: «ما در نمایشنامه‌ی بزرگ وجود، هم بازیگریم، هم تماشاگر.» این یک نگرش واقع‌گرایانه‌ی عینی درباره‌ی حرکت است.

در مورد دیگر، تموج درونی خود را که کشف از قرار گرفتن روح او در اقیانوس موج هستی است، مانند کسی که روی امواج آواز بخواند و به نیایش بپردازد، چنین ابراز می‌کند:

قطره‌ی علم است اندر جان من	وارهانش از هوی وز خاک من
پیش از آن کاین خاک‌ها خسفش کند	پیش از آن کاین باده‌ها نشفش کند
گرچه چون خسفش کند تو قادری	کش از ایشان واستانی و آخری
گر در آید در عدم یا صد عدم	چون بخوانیش او کند از سر قدم
صدهزاران ضد، ضد را می‌کشد	بازشان حکم تو بیرون می‌کشد
از عدم‌ها سوی هستی هر زمان	هست یا رب کاروان در کاروان
باز از هستی روان سوی عدم	می‌روند این کاروان‌ها دم‌به‌دم

دفتر اول، ص ۳۹، س ۱۰

گفتن کلمه‌ی «یا رب»، که در حال نیایش و احساس خویشتن در پیش‌گاه الهی گفته می‌شود، با در نظر گرفتن این که مولانا در ابیات فوق، در بحث حرکت و تضاد غوطه‌ور است، شگفت‌انگیزترین حالت روحی است که شخص می‌تواند در بیان یک پدیده‌ی عینی پیدا کند. مولانا همین حالت روانی را با درک علمی طبیعت مخلوط ساخته و خطاب به طبیعت می‌گوید:

حق آن که دایگی کردی نخست	تا نهال ما ز آب و خاک رست
حق آن شه که تو را صاف آفرید	کرد چندان مشعله در تو پدید
آن‌چنان معمور و باقی داشتت	تا که ده‌ری از ازل پنداشتت
شکر دانستیم آغاز تو را	انبیاء گفتند آن راز تو را
آدمی داند که خانه حادث است	عنکبوتی نه که در وی عابث است

دفتر دوم، ص ۱۱۴، س ۲۶

ملاحظه می‌شود که مولانا در عین نگرش علمی به طبیعت، زمزمه‌ی روحانی هم درباره‌ی آن سر می‌دهد.

ج - عرفان بارقه‌افزا

روش استدلالی مولانا برای اثبات یک حقیقت عرفانی، بل‌که برای اثبات هر نوعی از واقعیت‌ها، همواره پای‌بند نظم منطقی معمولی نیست که از مقدمات روشن، نتیجه‌ی مطلوب را به دست می‌آورد. بل‌که مغز غیر عادی مولانا دائماً در حال بارقه و جهش و فعالیت می‌نماید. به همین جهت است که گاهی بررسی‌کننده متحیر می‌شود که این مدعا را که مولانا به میان آورده است، چه ارتباطی با ابیات پیشین و ابیات بعدی دارد! با این حال، مطالعه‌کننده با جاذبیتی که بیان مولانا دارد، خود را غوطه‌ور در همان مدعا می‌بیند. به عنوان مثال، ابیات زیر را دقت فرمایید:

با دو عالم عشق با بیگانگی است و اندر آن هفتاد و دو دیوانگی است
 سخت پنهان است و پیدا حیرتش جان سلطانان جان در حسرتش
 پس چه باید عشق؟ دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم
 بندگی و سلطنت معلوم شد زین دو پرده عاشقی مکتوم شد

دفتر سوم، ص ۲۱۳، س ۲۲

مضامین ابیات مزبور که درباره‌ی عشق و عاشقی گفته شده است، کاملاً روشن، و به ترتیب زیر قابل تحلیل می‌باشد:

یک - عشق پدیده‌ای است فوق همه‌ی پدیده‌های عالم هستی.

دو - هفتاد و دو ملت با راه‌های مختلف، در شور و هیجان عشق الهی هستند.

سه - ماهیت عشق بسیار مخفی است. ولی حیاتی که به بار می‌آورد، با حیرتی که تفسیرکنندگان عشق را در خود فرو می‌برد، بسیار آشکار است.

چهار - همه‌ی آگاهان و خودآشنایان در حسرت عشق غوطه‌ورند.

پنج - بنابراین، عشق دریایی فوق تعینات و جریانات عالم هستی است. دریایی است که قدم عقل در آنجا می‌شکند. دو پرده‌ی بندگی و آفایی که انسان‌ها را تقسیم می‌کند، از عشق که یک حقیقت پوشیده است، برکنار و محروم می‌باشند.

پس از این ابیات، بدون فاصله می‌گوید:

کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
 هرچه گویی ای دم هستی از آن پرده‌ی دیگر بر او بستنی بدان
 آفت ادراک آن حال است و قال خون به خون شستن محال است و محال

دفتر سوم، ص ۲۱۳، س ۲۵

ملاحظه می‌شود که ارتباط منطق علمی متداول میان دو مسأله که در دو مجموعه‌ی ابیات متصل به هم مطرح شده‌اند، وجود ندارد. آنچه که در مجموعه‌ی اول دیده می‌شود، مجهول بدون ماهیت عشق است. و مسلم است که جهل به یک ماهیت معین، دلیلی برای اثبات مجهول مطلق بودن همه‌ی جهان هستی، که در مجموعه‌ی دوم آمده است، نمی‌باشد. ممکن است رابطه‌ی دو مسأله را با یکدیگر، با یک اصل بنیادین جهان بینی مولانا، که عشق را بنیاد هستی می‌داند، تفسیر کرد. و چون این اصل بنیادین (عشق) مجهول است، پس جهان هستی خودبه‌خود قابل درک نیست. ولی مولانا برای مجهول بودن عالم هستی، دلیل مستقل آورده و می‌گوید:

هرچه گویی ای دم هستی از آن
 پرده‌ی دیگر بر او بستنی بدان

معلوم می‌شود که مولانا نظری به آن رابطه که ما احتمال دادیم، ندارد. لذا، باید بگوییم: انتقال مغز مولانا از موضوع عشق به مجهول بودن جهان هستی، یک انتقال بارقه‌ای است که نیازی به ارتباط منطق معمولی ندارد.

د - جریان طبیعی دریافت‌های عرفانی و معانی با عظمت در مغز مولانا

یکی از شگفت‌انگیزترین دریافت‌های عرفانی مولانا، که او را کم‌نظیر نشان می‌دهد، این است که در ابراز مطالب فوق‌العاده عالی عرفانی، حالت روانی کاملاً طبیعی از خود نشان می‌دهد. بیان او در طرح مسائل عالی عرفانی، و بل‌که در اظهار عموم مسائل عالی جهان‌بینی، به نحوی است که گویی یک ریاضی‌دان عالی‌مقام $4 = 2 \times 2$ را مطرح می‌کند.

ما می‌دانیم که توجه مغز به اصل تضاد در جهان متحرک، یک توجه بسیار عالی است که احتیاج به اطلاعات و بینش‌های عمیق و گسترده‌ای دارد. لذا، هنگامی که یک مغز متفکر به اصل مزبور متوجه می‌شود، به طور طبیعی، از معلومات و محصولات ابتدایی و عامیانه بالاتر قرار می‌گیرد و توجهی به آنها پیدا نمی‌کند. در صورتی که در روش عرفانی مولانا، حضور عالی‌ترین مسائل عرفانی و جهان‌بینی همراه با حضور ابتدایی‌ترین معلومات و محسوسات می‌باشد.

این بیت را توجه فرمایید:

حکمت این اعداد را بر هم ببست

ای قصاب این گردان با گردن است

دفتر پنجم، ص ۲۳۶، س ۲۷

مصرع اول، توجه مغز مولانا را به یکی از عالی‌ترین مسائل جهان‌بینی، که وابستگی تضاد به حکمت عالی‌ی خداوندی است، نشان می‌دهد. در مصرع دوم، تشبیهی می‌آورد که مثلی عامیانه است که می‌گویند: «گردان را مخلوط با گردن می‌فروشند.» هم‌چنین در ادبیات گذشته، هنگامی که می‌خواهد ناتوانی ادراکات بشری را از شناخت جهان هستی بیان کند، نخستین دلیلی که می‌آورد، این است که تو ای انسان، چه‌گونه می‌خواهی جهان هستی را بفهمی، در صورتی که موجودیت تو با تمام ادراکاتی که داری، دمی یا جزئی پیوسته به هستی است و جزئی از هستی نمی‌تواند کل را درک کند. این مطلب را که در اوج مسائل جهان‌بینی است، با مثال عامیانه‌ی «خون به خون شستن محال است و محال» توضیح می‌دهد. به اضافه‌ی این که طرح هر یک از مسائل عالی عرفان و جهان‌بینی، که از اعماق دل وی برمی‌آید، و نه از روی تقلید، همه‌ی شخصیت را می‌شوراند و همه‌ی سطوح آن را به فعالیت وا می‌دارد. با این فرض، اگر مولانا از دیدگاه والاتری به مسائل نمی‌نگریست و در درک هر یک از مسائل عالی عرفان و جهان‌بینی، شخصیت او را شورش عمیق فرا می‌گرفت، می‌بایست تشکیلات مغزی و وضع روانی او مختل گردد. بنابراین، باید گفت: مولانا از افق بسیار والایی آن مسائل را درک و دریافت نموده است که در ابراز آنها، حالت طبیعی روانی از خود نشان می‌دهد. البته از این نکته غفلت نمی‌کنیم که گاهی هم هیجانان بسیار شدیدی همه‌ی اعماق روانی او به تلاطم می‌اندازد که تا حالت بی‌خودی پیش می‌رود:

من چه گویم یک رگم هوشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست

دفتر اول، ص ۵، س ۸

ترک جوشی کرده‌ام من نیم خام از حکیم غزنوی بشنو تمام

دفتر سوم، ص ۱۹۷، س ۲۱

این هیجانان شدید، در ابیاتی از دیباچه‌ی مثنوی، که با بیت زیر شروع می‌گردد، دیده می‌شود:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
وز جدایی‌ها شکایت می‌کند
دفتر اول، ص ۲، س ۱

در دیوان شمس تبریزی، حتی با این که مولانا آرامش‌هایی در بیان مطالب ابراز می‌کند، با این حال، پر از جوشش احساسات و هیجانات و غلیان ابعاد ناشناخته‌ی روان او است.

قلمرو معرفتی مولانا را نمی‌توان با جهان‌بینی‌های سیستماتیک محدود ساخت.

با مطالعه و بررسی کافی در قلمروهای گوناگون معرفتی مولانا، می‌توانیم عوامل گسترش و عمق تفکرات وی را، که با هیچ مکتب و جهان‌بینی سیستماتیک قابل تفسیر و توجیه نمی‌باشد، درک کنیم. شاید تاکنون توانسته باشیم علل مافوق نظام (سیستم)‌بندی بودن قلمرو معرفتی مولانا را تا حدودی توضیح بدهیم. اساسی‌ترین علل مافوق نظام (سیستم)‌بندی معارف مولانا، تنوع ابعاد جهان و انسان است که در هر لحظه‌ای از دیدگاه ابعاد و استعداد‌های گوناگون مولانا رژه می‌روند و چون اصول بنیادین هر دو تنوع، از نظر مولانا فوق جهان و انسان عینی و متصل به بی‌نهایت است، لذا، عناصر معرفتی او، در عین حال که در شکل ادبی و علمی و فلسفی و روانی به جریان می‌افتند، و دو موضوع انسانی و جهان از دیدگاه او ناپدید نمی‌گردند، با این حال، پیوستگی معرفت او به قلمرو باز بی‌نهایت، به خوبی دیده می‌شود.

در موارد زیادی از مثنوی با این جمله روبه‌رو هستیم: «این سخن پایان ندارد.» این مصرع را هم به خاطر داریم: «مثنوی چندان شود که چل شتر».

این بیت را هم اشخاص زیادی از مثنوی حفظ کرده‌اند:

من چو لب گویم لب دریا بود
من چو لا گویم مراد إلاّ بود
دفتر اول، ص ۲۷، س ۲

با ملاحظه‌ی مجموع مسائلی که درباره‌ی فعالیت‌های مغزی و روانی مولانا و مکتب حد و مرزناپذیر او بیان کردیم، می‌توانیم علت مقایسه‌ی طرز تفکر مولانا را با مکتب‌ها و جهان‌بینی‌های شرق و غرب درک نموده، ضمناً، بفهمیم که چرا اصول اساسی اغلب مکتب‌های جهان‌بینی در مثنوی، با وضوح کامل دیده می‌شوند.

اکنون به مقایسه‌ی جهان‌بینی مولانا با دیگر مکاتب و جهان‌بینی‌های شرقی و غربی می‌پردازیم.

۱ - مولانا و ایدئولوژی و جهان‌بینی اسلامی

آیا ایدئولوژی و جهان‌بینی اسلامی نظام (سیستم) معرفتی مولانا را محدود ساخته و شکل خاصی به آن داده است؟ پاسخ این سؤال، به دقت و تتبع لازم و کافی در شخصیت و آثار مولانا و عناصر فرهنگ اسلامی نیازمند است. مطالعات محدود و هدف‌گیری‌شده برای پیدا کردن پاسخ به سؤال مزبور، جز مشوش کردن اذهان ساده‌ی دانش‌پژوهان و صرف وقت و باطل کردن چند صفحه‌ی کاغذ، که انرژی‌های عضلانی و مغزی آن‌ها را به وجود آورده است، نتیجه‌ی دیگری نخواهد داد. به طور اختصار می‌گوییم: اگر مقصود از ایدئولوژی و جهان‌بینی اسلامی، آن ساخته و پرداخته‌های افکار عامیانه‌ای است که به مثابه‌ی کف‌هایی در محیط‌های نادان بروز می‌کند، و یا آن حقایق مسخ‌شده‌ای است که بی‌خبران از اسلام، مانند بعضی از مستشرقین و عالم‌نماهای حرفه‌ای، به عنوان ایدئولوژی و جهان‌بینی اسلام مطرح کرده‌اند، نه تنها مولانا جلال‌الدین بالاتر از چنین اسلام است، بلکه شخصیت‌هایی خیلی کوچک‌تر از مولانا، خیلی بزرگ‌تر از چنان اسلام هستند. و اگر منظور آن اسلام است که با دستورات اکید قرآنی و حکومت عقل، که خود منابع اسلامی در نهایت درجه آن را مورد تأکید و تأیید قرار داده است، نظام (سیستم) معرفت و جهان‌بینی را باز معرفی نموده و به فعلیت رسیدن انواع ابعاد جهان‌بینی و واقع‌یابی را یک ضرورت انسانی مطرح نموده و ایدئولوژی خود را بر روی «انسان‌محوری»، از دو بعد مادی و معنوی، بنیان‌گذاری کرده، نه تنها مولوی، آن اقیانوس متلاطم و ژرف را به تکاپوی نامحدود در عالم هستی وادار کرده است، بلکه می‌تواند مغزها و روان‌هایی را که آمادگی دارند، به تکاپویی وسیع‌تر و عمیق‌تر از مولانا تحریک نماید.

به طور قطع، چنان‌که محققان تلاش‌گر در آثار مولانا درک کرده‌اند، تفوق این شخصیت عصیان‌گر بر هر گونه قالب‌ریزی‌های آکسیوماتیک، زاییده‌ی فرهنگ با اسلام است. برای اثبات این مدعا می‌گوییم:

دیدار تاریخی شمس تبریزی و مولانا، چنان‌که به طور اختصار اشاره کردیم، دگرگونی کاملاً اساسی در درون مولانا به وجود آورده و او را به جهان‌بینی عمیق و گسترده، از ابعاد مختلف هستی وادار می‌نماید. با این حال، هیچ محقق و بررسی‌کننده‌ی همه‌جانبه در آثار مولانا، نمی‌تواند تردیدی داشته باشد در این که وی از ایدئولوژی اسلام تجاوز ننموده، با اعتقاد راسخ و قدم ثابت در این ایدئولوژی، به حرکت خود ادامه داده است. روشن‌ترین دلیل پای‌بندی جدی مولانا به اسلام، استناد د تکیه‌ی فراوان وی بر آیات قرآنی احادیث است که مخصوصاً در کتاب مثنوی، دیده می‌شود. شماره‌ی مواردی که مولانا صریحاً به آیه‌ی قرآنی استشهاد می‌نماید، یا مورد تفسیر قرار می‌دهد، در حدود ۲۲۰۰ آیه، و شماره‌ی مواردی که از احادیث استفاده نموده است، تنها در کتاب مثنوی، در حدود ۵۰۰ مورد است. و اگر آن مقدار از محتویات مصنوعی را که مطابق مضامین آیات قرآنی است در نظر بگیریم*، به طور اطمینان می‌توان گفت: دو سوم آیات قرآنی مورد استشهاد و استناد مولانا بوده است. به همین جهت است که مرحوم حکیم، حاج ملا هادی سبزواری، در هنگام توصیف و تمجید از کتاب مثنوی، آن را تفسیر قرآن می‌نامد. در صورتی که اگر مولانا

* به عنوان مثال، مضمون بیت «پس به هر میلی که دل خواهی سپرد / از تو چیزی در نهان خواهند برد»، مطابق مضمون این آیه است که می‌گوید: «و یوم یعرض الذین کفروا علی النار أذهبتم طیباتکم فی حیاتکم الدنیا و استمتعتم بها؛ روز قیامت، آنان که کفر و پلیدی ورزیده‌اند، به دوزخ عرضه می‌شوند و به آنان گفته می‌شود: شما نیروهای پاکیزه‌ی خود را در زندگی دنیوی‌تان مصرف کردید و از آن‌ها برخوردار شدید.» (سوره‌ی احقاف، آیه‌ی ۲۰)

برای ترس از موقعیت اجتماعی خود، تظاهر به اسلام می‌کرد، می‌توانست با ذکر چند آیه و چند حدیث، خود را مسلمان قلمداد نموده، موقعیت خود را حفظ نماید؛ نه این که دو ثلث قرآن را مورد استشهاد و استناد و تفسیر قرار بدهد.

آنچه که تحول روانی مولانا در ایدئولوژی اسلامی‌اش به وجود آورده است، دو موضوع است:

موضوع یکم - مولانا پس از آن دگرگونی اساسی، یقین کرده است که اعمال و عبادات مذهبی، مطلوب ذاتی و حرفه‌ای نبوده، بل که مقصود تصفیه‌ی درون و چشیدن طعم تکامل و حرکت در مسیر کمال و دریافت ارتباط شدید انسان‌ها با یکدیگر و اتحاد آنان در مشیت الهی است. و این موضوع، با نظر به مجموع منابع معتبر اسلامی کاملاً صحیح است و آیات قرآنی نیز با بیانات مختلف همین مضمون را تذکر داده است.

از آن جمله:

یا ایها الذین آمنوا استجبوا لله و للرسول إذا دعاکم لما یحییکم. (انفال، ۲۴)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا و رسول او را اجابت کنید؛ وقتی که شما را به چیزی دعوت می‌کنند که حیات به شما می‌بخشد.

یعنی هدف عقاید و اعمال مذهبی، رسیدن به یک حیات عقلانی و سالم است. هم‌چنین:

یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم. لعلکم تتقون. (بقره، ۱۹۳)

روزه گرفتن برای شما مقرر شده است؛ چنان‌که بر اقوام پیش از شما مقرر شده بود. باشد که شما تقوا بورزید.

پس هدف از روزه، تقوا است که عبارت است از خویشتن‌داری از پلیدی‌ها و خودخواهی‌ها و درندگی‌ها و غوطه‌ور شدن در شهوات حیوانی. و نمی‌توان از ابیات مثنوی شاهدهی پیدا کرد که سقوط تکالیف الهی را پس از وصول به حقیقت تجویز نماید. و اگر چنین چیزی در آثار مولانا دیده شود، بدوت تردید مردود است. زیرا کیست که در وصول به حقیقت از پیامبر اسلام و علی بن ابی‌طالب بیش‌تر برود، در صورتی که تلاش آن دو بزرگوار تا آخرین نفس‌ها در انجام تکالیف بر کسی پوشیده نیست.

موضوع دوم - تفسیر و توجیه خاص. بعضی از اصول ایدئولوژی اسلامی، که در روش معرفتی مولانا مشاهده می‌شود، مانند مفهوم رهبر و مربی که گاهی در کلمات مولانا به عنوان قطب شیخ و پیر، به اصطلاح متصوفه نمودار می‌گردد، با مسائل مربوط به ارتباط خدا با جهان هستی و غیر ذلک.

مولانا در این‌گونه مسائل، با ایمان و کوشش فراوان، در صدد اثبات آن است که تفسیر و توجیه او درباره‌ی موضوعات ایدئولوژیکی، به‌ترین راه شناسایی اسلام است. البته مواردی در معرفت‌های اسلامی مولانا، مانند مسأله‌ی وحدت وجودی (وحدت موجودی، یعنی همه‌خدایی) افراطی و مسأله‌ی قطب دیده می‌شود که مورد اعتراض قرار می‌گیرد و با این حال، مولانا در بارهی این مسائل و تفسیر آن‌ها، مانند متفکر معمولی، به طور یکنواخت فکر نمی‌کند. مثلاً گاهی وحدت وجودی او به حد افراط می‌رسد. مانند:

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما

تو وجود مطلق فانی‌ما (فانی به ما)

دفتر اول، ص ۱۴، س ۳۰

گاهی دیگر رابطه‌ی خدا را با موجودات مطابق نظریه‌ی دیگر صاحب نظران اسلامی مطرح نموده، می‌گوید:

متصل نی منفصل نی ای کمال
ماهیانیم و تو دریای حیات
تو ننگجی در کنار فکرتی
بل که بی چون و چه گونه ز اعتدال
زنده ایم از لطف ای نیکو صفات
نی به معلولی قرین چون علتی

دفتر سوم، ص ۱۵۸، س ۱۶

این همان مضمون است که امیرالمؤمنین نیز فرموده است:

مع کلّ شیء لا بمقارنه و غیر کلّ شیء لا بمزایله. (نهج البلاغه، خطبه ۱)

او با همه‌ی موجودات است؛ بدون پیوستگی. و غیر از همه‌ی موجودات است، بدون دوری و گسیختگی.

مانند نفوذ در اجزای شیشه، و مانند مسأله‌ی جبر و اختیار، که مولانا مطالب گوناگونی درباره‌ی آن در ابیات مثنوی آورده است:

۱ - **جبر مطلق** (فاتالیسم)، که همه‌ی کارها و شئون بشری را وابسته به مشیت و قضا و قدر الهی معرفی می‌کند.

۲ - **جبر معیت و قیومی**، که ناشی از عدم استقلال وجود انسانی در برابر وجود خداوندی است:

ما همه شیران ولی شیر علم
حمله مان از باد باشد دم به دم
حمله مان از باد و ناپیداست باد
جان فدای آن که ناپیداست باد

دفتر اول، ص ۱۵، س ۱

۳ - **جبر علمی** (دترمینسم)، که کار انسان را مانند سایر معلولها تلقی می‌کند، که به طور جبری حتمی به دنبال علل خود به وجود می‌آیند.

۴ - **اختیار**، که با پدیده‌ی مسؤولیت و احساس تکلیف و ارزش شخصیت، اثبات می‌گردد.

۵ - **اختیار عالی**، در انسان که نمونه‌ای از اوصاف خداوندی است، مولانا این اختیار را با جبر عالی سازگار می‌داند، نه با جبر عامیانه:

ور بود این جبر، جبر عامه نیست
جبر آن اماره‌ی خودکامه نیست

دفتر اول، ص ۲۱، س ۲۴

۶ - **امر بین امرین**، که از اصول مکتب خاندان عصمت است.

به نظر می‌رسد که مولانا، امثال این‌گونه موضوعات را از دو بعد متقابل می‌نگرد:

بعد یکم - نگرش در حقایق و مختصات انسان و طبیعت. مولانا با این نگرش، ارتباط خدا با موجودات را مانند دیگر صاحب نظران فلسفی و کلامی اسلام مطرح می‌کند.

بعد دوم - نگرش از افق الهی به موجودات جهان هستی؛ مولانا با این نگرش، ناچیزی و پیروی و سایه‌وار بودن موجودات را دریافت نموده، گرایش‌ی به وحدت وجود افراطی پیدا می‌کند.

هم‌چنین، هنگامی که مولانا در خود کارها و شئون بشری و شخصیت انسانی می‌نگرد، پدیده‌ی اختیار را با روشنایی کامل می‌بیند. مثلاً اصالت احساس اختیار را چنین گوشزد می‌کند:

درک وجدانی به جای حس بود هر دو در یک جدول ای عم می‌رود
نغز می‌آید بر او کن یا مکن امر و نهی ماجراها و سخن
این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

دفتر پنجم، ص ۳۳۰، س ۲۴

در آن هنگام که از افق ولای هستی در انسان و کارهایش می‌نگرد، پدیده‌ی اختیار مانند خود موجودیت انسان در برابر آن موجود برین، استقلال خود را از دست می‌دهد. گاهی دیگر مولانا می‌خواهد سلطه‌ی مطلقه‌ی خداوندی را گوشزد نموده، گرایش به آن سلطه و کمال را در انسان‌ها تقویت نماید، می‌گوید:

این نه جبر این معنی جباری است
ذکر جباری برای زاری است

دفتر اول، ص ۱۵، س ۸

با ملاحظه‌ی مسائل فوق، این نتیجه را می‌گیریم که تفسیر و توجیه‌های مولانا درباره‌ی بعضی از موضوعات و مسائل اسلامی، ممکن است برای بعضی از متفکران اسلامی رضایت‌بخش و قانع‌کننده نباشد. ولی در عین حال، مولانا با آن تفسیر و توجیه‌های شخصی و اختصاصی خود، در نظام (سیستم) فرهنگ اسلامی فعالیت می‌کند و از اسلام تجاوز نمی‌نماید و هم‌چنین، فعالیت‌های روانی و تکاپوهای مغزی سایر فلاسفه و دانش‌مندان اسلامی، که در نظام (سیستم) باز جهان‌بینی اسلامی انجام می‌گیرد، فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد، ابن‌خلدون، تکاپوگران همین نظام (سیستم) باز جهان‌بینی می‌باشند و این متفکران همان اندازه خود را اعضای راستین اسلام معرفی می‌کنند که شیخ موسی خوارزمی، مخترع جبر، و البتای، پدر علم مثلثات جدید، و ابن‌هیثم بصری، طلایه‌دار فیزیک علمی.

بنابراین، مقایسه‌ی جهان‌بینی مولوی با دیگر فلاسفه و عرفا و متفکران اسلامی، بایستی در خصوصیات روینایی جهان‌بینی و علمی آنان انجام بگیرد، نه در اصول بنیادین و کلیات زیربنایی. زیرا همه‌ی آنان در اصول بنیادین، متحدند.

۲ - مولانا و حکمای هند

شباهت‌های قابل توجهی میان جهان‌بینی حکمای هند و طرز تفکر مولانا دیده می‌شود. از آن جمله:

الف - اوپانیشاد دانش را به دو علم تقسیم می‌نماید:

پارا (علم اعلا) و آپارا (علم ادنی). آپارا علم تجربی است و شامل علم کثرت و تغییرات و تطورات جهان و پدیده‌ها می‌شود. در عبارات پررنگ‌ونگار *کانا*، چنین آمده است:

آفریدگار در دنیای حقیقت، روزه‌هایی به سوی بیرون باز کرده و از این رو، بشر برای کشف حقیقت به خارج متوسل می‌شود. عالم صور اعراض مادی وجود اعلا است و از آن صور ظاهره، ادراکات به وجود می‌آید. بدین ترتیب، از محسوسات می‌توان به محسوسات پی برد. حس‌های ظاهر ما و ادراک آنها و عقل ما و منطق آن، وسایل کسب این دانش است. اساس این دانش بر دویی «ثنویت»، یعنی بر وجود شخص مدرک و شیء مدرک قرار دارد و چنین دانشی، بالطبع، ما را در جنگل ثنویت (دویی) سرگردان می‌سازد. وحدت پیوسته بیرون از دست‌رس عقل سرگشته است. زیرا فهم و قضاوت، بدون آن که وحدت حقیقت را بشکافد، محال می‌باشد.

ادراکات حسی ما، که اساس علم تجربی است، دانش جهان محسوس را به ما می‌آموزد؛ ولی نه دانش ابدیت را. و به وسیله‌ی آنها نه می‌توان دیگری را شناخت و نه خود را. این دانش حجاب جهان است و از اسراری که در زیر پرده نهفته است، خبری ندارد. چنین دانشی فقط بحث الفاظ (واچارابانم) است و به جز اسامی (نامادهیام) چیز دیگری نیست. این دانش با احساسات رنج و لذت همراه است و هر دوی این احساسات، موجب تشویش و پریشانی روح می‌گردد. چنین دانشی خیال‌انگیز و سرگشته است و مانع درک حقیقت حق (ساتیاسیام ساتیام) می‌گردد. در مقابل علم اعلا، این دانش نسبی عادی، در حکم نادانی (اوپدیا) و علم نارساست، یا فریب و وهم (مایا) است* ...

مطالبی که در جملات فوق دیده می‌شود، در حقیقت نثری از ابیات مولانا در موارد گوناگون مثنوی است و احتیاجی به تفصیل وجود ندارد.

ب - وحدت وجود یا وحدت موجود در *اوپانیشاد* دیده می‌شود. اگرچه مولانا نظرهای مختلفی درباره‌ی آن ابراز می‌کند، ولی بعضی از ابیات مثنوی و دیوان شمس، نظریه‌ی وحدت (پانته‌ایسم) را مطرح می‌کند. در مقدمه‌ی *اوپانیشاد*، درباره‌ی کائنات و ارتباط آنها با خدا، چنین می‌گوید:

مسأله‌ی نسبت بین وجود مطلق و جهان (کائنات) غیر قابل حل است. وجود بالاتر از فهم و ادراک‌ناپذیر را با جهان مخصوص و قابل ادراک ربط دادن، بدون آن که به مقام سبحانیت و غیر قابل ادراک بودن آن خدشه وارد آید، محال به نظر می‌رسد. معذک، فکر بشری در همه‌ی ادوار تحت تأثیرات سحرآمیز این مسأله بوده و در کشف اسرار آن، راه مجاهده پیموده است. متفکرین اوپانیشاد، توجه فراوانی وقف بر حل این مشکل نموده‌اند. جهان خلقت را دو جنبه است: یکی عالم خارج از بشر، و دیگر عالم درون بشر. تعیین روابط این دو عالم با وجود مطلق، کار حکمت و فلسفه است. این رابطه از سه صورت خارج نیست: یا کائنات و وجود مطلق شیء واحدند، یا کائنات نتیجه حاصل وجود مطلق است، و یا کائنات مستقل از او است. اوپانیشاد، به طور کلی، طرفدار دو نظر اولی است. (اوپانیشاد، ص ۲۹۸)

هر دو نظریه (اول و دوم)، در مثنوی، در موارد متعدد دیده می‌شود. از آن جمله:

ما که باشیم ای تو ما را جان جان	تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما	تو وجود مطلق فانی‌نما
ما همه شیران ولی شیر علم	حمله‌مان از باد باشد دم به دم

* اوپانیشاد، ترجمه‌ی محمد داراشکوه از متن سانسکریت، با مقدمه‌ای به سعی و اهتمام دکتر تاراچند و آقای جلالی نائینی، ص ۲۹۳ - ۲۹۴.

باد ما و بود ما از داد توست هستی ما جمله از ایجاد توست
 لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را
 دفتر اول، ص ۱۴، س ۳۰ - ص ۱۵، س ۱

ج - حرکت و تحول، که در جهان‌بینی مولانا از اساسی‌ترین ارکان است؛ در کتاب ریگ‌ودا چنین می‌خوانیم:

او (اندرا) که قانون جاودانی را مقرر داشت، قدرت قانون به سرعت حرکت می‌کند... زمین عمیق و آسمان از آن قانون است. (ریگ‌ودا، ص ۲۵)

۲ - مولانا و مکتب بودائیسیم

الف - بودا و نروانا

من از همه بالاتر، و دانای کل، و در میان چیزها بی‌پلیدی‌ام.
 ترک همه گفته‌ام و با رهایی، از تشنگی آزادم. من که خود به شناسایی رسیده‌ام، چه کسی را باید ارج‌مند بدارم؟
 استادی ندارم. هیچ‌کس جز من نیست.
 من در این جهان ارهنتم؛ استادی بی‌همتایم.
 تنها بودای والا و آرامش‌یافته نروانه‌ام:
 در این جهان تاریک، طبل بی‌مرگی خواهم بود.*

مولانا پایان تکامل بشری را ورود به عدم ارغنون هستی، که رجوع به بارگاه الهی است، توصیف می‌کند:

از جمادی مردم و نامی شدم از نما مردم به حیوان سر زدم
 مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
 حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملائک بال و پر
 وز ملک هم بایدم جستن ز جو کلّ شیء هالک إلا وجهه
 بار دیگر از ملک پیران شوم آنچه آن در وهم ناید آن شوم
 پس عدم گردم عدم چون ارغنون گویدم إنا إلیه راجعون
 دفتر سوم، ص ۱۹۹، س ۳۷ - ص ۲۰۰، س ۱

ب - آزادی واقعی از دیدگاه بودا

شهوت بدترین بیماری است. تمایلات پنهان بدترین رنجند. و نروانه، به‌راستی برترین نیک‌بختی است.
 خودپرستی را برانداز، همان‌گونه که نیلوفر خزانی را.
 به راستی رهرو راه آرامش، - نروانه
 که خوش رفته آن را نشان داده می‌باش.
 آنان که بنده‌ی رنگند در نهر (تشنگی) می‌روند،

* بودا، گزارش کانون‌یابی، ترجمه‌ی ع. پاشایی، ص ۱۶۷

چون عنکبوتی که دام خود را تنیده باشد،
داناپان هنگامی که از این نهر بگذرند،
از غم آزاداند و رنج‌ها را پس پشت افکنده‌اند. (بودا، ص ۱۷۱ - ۱۷۲)

مولانا مضامین فوق را در مثنوی و دیوان شمس، با اشکال مختلف می‌آورد. از آن جمله:
بنده‌ی شهوت بتر نزدیک حق
کاین به یک لفظی شود از خواجه حر
بنده‌ی شهوت ندارد خود خلاص
در چهی افتاد کآن را غور نیست
در چهی انداخت او خود را که من
از غلام و بندگان مستترق
وان زید شیرین و میرد سخت مر
جز به فضل ایزد و انعام خاص
وآن گناه اوست جبر و جور نیست
در خور قعرش نمی‌پایم رسن
دفتر اول، ص ۷۴، س ۱۰

ج - در مکتب بودا، سه قسمت آلودگی مطرح است:

یکم - آلودگی کام. (بودا، ص ۴۶ - ۴۷)

مولانا:

آرزو می‌خواه لیک اندازه خواه
آرزو بگذار تا رحم آیدش
بر تابد کوه را یک برگ کاه
آزمودی کاین چنین می‌بایدش
دفتر اول، ص ۷۴، س ۱۰
دفتر ششم، ص ۲۵۸، س ۲

دوم - آلودگی هستی.

مولانا:

می‌رود هر روز در حجره‌ی برین
زان که هستی سخت مستی آورد
تا ببیند چارقی با پوستین
عقل از سر شرم از دل می‌برد
دفتر پنجم، ص ۳۱۱، س ۱۵

سوم - آلودگی نادانی. (ندانستن این که کام‌ها و منی رنجند).

مولانا:

عشق رنج است نادان تا ابد
خیز لاقسم بخوان تا فی کبد
دفتر اول، ص ۳۶، س ۱۲

۴ - مولانا و مکتب اشراق افلاطونی

۱ - این مسأله که روش معرفتی مولانا از کشف و شهود عالی برخوردار است، احتیاجی به تفصیل ندارد. بنیان‌گذار رسمی این روش، چنان‌که سهروردی تذکر می‌دهد، افلاطون است. درباره‌ی معرفت‌های شهودی، ابیات بسیار فراوانی در مثنوی و دیوان شمس وجود دارد. از آن جمله:

آینه‌ی دل چون شود صافی و پاک
هم ببینی نقش و هم نقاش را
نقش‌ها بینی برون از آب و خاک
فرش دولت را و هم فراش را
دفتر دوم، ص ۸۰، س ۱۰

من یقین دانم که عین حکمت است
آن یقین می‌گویدم خاموش کن
لیک مقصودم عیان و رؤیت است
حرص رؤیت گویدم نی جوش کن
دفتر دوم، ص ۱۰۷، س ۱۱

هر که را باشد ز سینه فتح باب
او ز هر سینه ببیند آفتاب
دفتر اول، ص ۲۰، س ۲۲

نور باید پاک از تقلید و عول
در رود در قلب او از راه عقل
تا شناسد مرد را بی‌فعل و قول
نقد او بیند نباشد بند نقل
دفتر دوم، ص ۱۰۱، س ۲۵

۲ - اهمیتی که در کتب اشراق به نفس، یا «من»، و «شخصیت» دیده می‌شود، در آثار مولانا به حد اعلا می‌رسد.

۳ - مثل، که عبارتند از واقعیات معقول عالم هستی که این جهان عینی با همه‌ی اجزا و پدیده‌هایش سایه‌ی آن‌ها تلقی می‌شوند.

درست است که مولانا موضوع مثل را با همین اصطلاح نمی‌آورد، ولی در موارد زیاد از مثنوی، این موضوع را می‌توان مشاهده کرد. از آن جمله:

عین آتش در اثر آمد یقین
لاجرم پرتو نیاید ز اضطراب
پرتو و سایه‌ی وی است اندر زمین
سوی معدن باز می‌گردد شتاب
سایه‌ات کوته دمی یک دم دراز
دفتر سوم، ص ۲۰۵، س ۷

مرغ بر بالا پیران و سایه‌اش
ابله‌ی صیاد آن سایه شود
می‌دود بر خاک و پیران مرغ‌وش
می‌دود چندان که بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست
بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
دفتر اول، ص ۱۱، س ۱۰

۵ - مولانا و مکتب مشاء ارسطویی

۱ - مولانا همان اهمیت را که مکتب مشاء به تعقل و استدلال قائل است، منظور نموده، هیچ مدعایی را بدون دلیل مطرح نمی‌کند. تفاوتی که روش معرفتی مولانا با مکتب مشاء دارد، در دو چیز است:

الف - محدود ساختن روش تعقل و استدلال منطقی، در قلمرو اختصاصی خود، که عبارت است از پدیده‌های روبنای جهان طبیعت. و چنان‌که حواس ظاهری آدمی نمی‌تواند از قلمرو کمیت‌ها و کیفیت‌ها و

جریانات محسوس تجاوز نماید، همچنین تعقل نظری و استدلال منطقی معمولی نمی‌تواند از فعالیت روی محصولات حواس فراتر رود.

ب - چه‌گونگی خود استدلال است که مکتب مشاء می‌کوشد هر استدلالی را با روش قیاسی صریح یا ضمنی عمل کند.

در صورتی که مولانا مغز آدمی را به واقعیت‌های قابل دریافت در خویشتن نیز توجیه می‌نماید. او برای اثبات اختیار، مثلاً، به اضافه‌ی دلایل رسمی، انسان را به دریافت وجدانی خود تحریک می‌کند:

درک وجدانی به جای حس بود

هر دو در یک جدول ای عم می‌رود

دفتر پنجم، ص ۳۳۰، س ۲۴

۲ - مولانا قانون علیت را مطرح نموده و استناد همه‌ی علل و محرک‌های عالم هستی را به علل و محرک‌های فوق طبیعت، و سپس به سازنده‌ی علت‌ها (مسبب) مستند می‌دارد. این همان طرز تفکر مکتب مشاء است که ابن‌رشد از ارسطو آورده و آن را تفسیر کرده است. (مابعدالطبیعه، ج اول، ص ۱۶ - ۲۱)

۳ - مولانا اعتقادی به شیء مطلق و پایدار (قوه‌ی محض) در جهان هستی، به نام هیولا (ماده‌ی مطلق) ندارد. در صورتی که مکتب مشاء، اصرار به ثبوت هیولا دارد. اگر هم در موردی کلمه‌ی هیولا به کار برده باشد، به عنوان یک مفهوم متداول مطرح کرده است؛ نه به عنوان یک واقعیت قابل قبول. با نظر به مجموع طرز تفکر مولانا و اصول اساسی دو مکتب اشراق و مشاء، می‌توان گفت: مولانا اصول اساسی دو مکتب مزبور را با یک مهارت عالی، با یکدیگر تلفیق نموده و پیش از صدرالمآلهین شیرازی، این گام بزرگ را برداشته است.

۶ - مولانا و مکتب رواقیون

در طرز تفکر مولانا، نمونه‌هایی از اصول جهان‌بینی رواقیون، که سردسته‌ی آنان زینون رواقی قبرسی و خریبیب است، دیده می‌شود. از آن جمله:

انسان که عالم صغیر است و جسماً و روحاً پاره‌ای از عالم کبیر می‌باشد، ناچار باید از قوانین عالم طبیعت پیروی نماید. و چون در عالم کبیر طبیعت محکوم عقل کل است که داخل وجود اوست، انسان هم باید عقل را حاکم بر اعمال خود بداند. پس باید نفسانیات را که از حکم عقل منحرف می‌شوند، از خود دور کند و سکون خاطر را رها ننموده و تأثر به خود راه ندهد و اگر چنین کرد و نفس را مغلوب عقل نمود، فاعل مختار خواهد بود. زیرا جز آن‌چه عقل حکم می‌کند، آرزو خواهد نمود و هرچه آرزو کند، به آن خواهد رسید. پس امور خارجی در آزادی و اختیار و خوشی و سعادت انسان تأثیری ندارد. (سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، ج اول، ص ۴۴)

در مسائلی که در عبارات فوق وجود دارد، چند مطلب را می‌توان با جهان‌بینی مولانا مقایسه نمود:

۱ - این که موجودیت انسان، قابل مقایسه با جهان هستی است؛ در جهان‌بینی رواقیون انسان نمونه‌ی جهان هستی است. یعنی انسان عالم صغیر و جهان، عالم کبیر است. ولی در جهان‌بینی مولانا، با این مقایسه بسیار عالی‌تر از جهان‌بینی رواقیون مطرح شده است. مولانا انسان را به صورت و معنی تقسیم

می‌کند و می‌گوید: با نظر به صورت انسان، او عالم صغیر و جهان هستی عالم کبیر است و با نظر به معنی واقعی انسان، او عالم کبیر و جهان هستی عالم صغیر است:

ظاهر آن اختران قوام ما	باطن ما گشته قوام سما
پس به صورت عالم صغری تویی	پس به معنی عالم کبری تویی

دفتر چهارم، ص ۲۲۴، س ۲۸ و ۳۱

پس به صورت آدمی فرع جهان	در صفت اصل جهان این را بدان
ظاهرش را پیشه‌ای آرد به چرخ	باطنش باشد محیط هفت چرخ

دفتر چهارم، ص ۲۷۶، س ۱۵

۲ - موضوع عقل کلی در جهان بینی رواقیون، به طور اجمالی مطرح شده است. به همین مقدار کفایت شده است که طبیعت محکوم عقل کلی است که داخل در وجود او است. اما این ارتباط چه‌گونه است و آیا مسأله‌ای به نام تکامل عقول جزئی بشری به سوی عقل کل وجود دارد یا نه؟ رواقیون توضیحی درباره‌ی این دو مسأله نداده‌اند. در صورتی که مولانا و هگل، مباحث مشروح‌تری درباره‌ی عقل کل آورده‌اند و دو مسأله‌ی فوق را نیز مطرح نموده‌اند.

۳ - قرار دادن عقل در فوق نفسانیات و لزوم حاکمیت آن بر همه‌ی خواسته‌های نفسانی، در هر دو جهان بینی رواقیون و مولانا، وجود دارد. با این تفاوت که عظمت مباحث مولانا در این مسأله، در برابر رواقیون، مانند عظمت درک و اندیشه‌ی یک استاد عالی‌مقام در برابر یک طفل تازه‌وارد به مسائل علمی است.

۴ - مطلب بسیار جالی که از رواقیون به یادگار مانده است، این است که وصول انسان را به مقام عالی اختیار، وابسته به رشد و کمال و عقل می‌دانند. با نظر به تعریفی که درباره‌ی اختیار به نظر رسیده است (نظارت و سلطه‌ی شخصیت به دو قطب مثبت و منفی کار) بدیهی است که هر اندازه شخصیت آدمی با فعالیت‌های عقلی تقویت شود، اختیار او زیادتر و عالی‌تر خواهد بود.

مولانا می‌گوید:

اختیار آن را نکو باشد که او	مالک خود باشد اندر اتقوا
چون نباشد حفظ و تقوا زینهار	دور کن آلت رها کن اختیار
گر بدی صبر و حافظم راهبر	برفزودی اختیارم کر و فر

دفتر پنجم، ص ۲۸۹، س ۳۰ و ۳۳

آیا مولانا از فلسفه‌ها و جهان بینی‌های یونان باستان متأثر شده است؟

به نظر می‌رسد مولانا، قاعدتاً از فلسفه‌های مشهور یونانی اطلاع داشته است، ولی اثبات کمیت آن اطلاعات و کیفیت تأثر مولانا از آنها، کار بسیار دشواری است. هگل، خود اعتراف می‌کند که:

دستگاه فلسفی او، خلاصه و زبده‌ی همه‌ی فلسفه‌های پیشین را در بر گرفته و پاس داشته و در خود هضم کرده است.*

ولی این تأثر و پاس داشتن، درباره‌ی مولانا صدق نمی‌کند. زیرا مولانا در سراسر مثنوی، از فلسفه‌گرایی و حکمت‌بافی‌های رایج، که ریشه از یونان دارد، اظهار تنفر می‌کند. اصطلاحات فلسفی را در معانی کلاسیک آن‌ها به کار نمی‌برد. به عنوان مثال:

لطف شیر و انگبین عکس دل است	هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است
پس بود دل جوهر و عالم عرض	سایه‌ی دل کی بود دل را غرض

دفتر سوم، ص ۱۷۳، س ۱۹

جوهر است انسان و چرخ او را عرض	جمله فرع و سایه‌اند و تو غرض
--------------------------------	------------------------------

دفتر پنجم، ص ۳۳۹، س ۱۵

ملاحظه می‌شود جوهر، که در اصطلاح فلسفه‌ی یونان، «شیء قائم به خود، نه در موضوع دیگر» و عرض که عبارت است از «پدیده‌های قائم به غیر و نمود آن» می‌باشد، به هیچ‌وجه قابل تطبیق به جوهر و عرض در ابیات فوق نیست.

در دیوان شمس، جوهر و عرض را طوری مطرح می‌کند که مناسب با فیزیک نومی امروز است:	
دروازه‌ی هستی را جز ذوق مدان ای جان	این نکته‌ی شیرین را در جان بنشان ای جان
زیرا عرض و جوهر از ذوق برآرد سر	ذوق پدر و مادر کردت مهمان ای جان

دیوان شمس تبریزی، ص ۷۰۴

مولانا با صراحت، معنای فلسفی عرض و جوهر را کنار گذاشته و می‌گوید:

این موضع‌گیری توست که واقعیت عینی را گاهی عرض و گاهی جوهر می‌نمایاند و بایستی ذوق تقلیدی را از خود دور ساخت.

همچنین، مولانا قانون علیت را که می‌توان گفت، یکی از بنیادی‌ترین قوانین علمی و فلسفی از یونان باستان تا امروز به شمار می‌رود، مورد انتقاد قرار داده، می‌گوید:

تو ز طفلی چون سبب‌ها دیده‌ای	در سبب از جهل برچفسیده‌ای
با سبب‌ها از مسبب غافل	سوی این روپوش‌ها زان مایلی
چون سبب‌ها رفت بر سر می‌زنی	رینا و ریناها می‌کنی
رب همی گوید برو سوی سبب	چون ز صنم یاد کردی ای عجب

دفتر سوم، ص ۱۸۸، س ۵ - ۶

چون دوم بار آدمی‌زاده بزاد	پای خود بر فرق علت‌ها نهاد
----------------------------	----------------------------

دفتر سوم، ص ۱۹۴، س ۳۹

* فلسفه‌ی هگل، نوشته‌ی و.ت. ستیس، ترجمه‌ی دکتر حمید عنایت، فصل اول، ص ۱

البته مولانا مانند دیوید هیوم، قانون علیت را به کلی انکار نمی‌کند. لکن این قانون را در زیربنای جهان هستی، نمی‌پذیرد. زیرا جهان هستی از نظر مولانا، مشتقی از مشیت ربوبی است که با کلمه‌ی «کن» تعبیر شده است؛ چنان‌که نظامی گنجوی هم تصریح نموده است:

ای امر تو را نفاذ مطلق

از امر تو کائنات مشتق

مقدمه‌ی لیلی و مجنون

یعنی جهان هستی، مانند ریزش فوتون‌های نور، از مشیت الهی در هر لحظه در جریان است و در پهنه‌ی ماده، از قوانین طبیعی تبعیت می‌کند، که خود همان قوانین نیز رشحاتی از مشیت اوست.

مولانا قیل و قال‌ها و بافندگی‌های فلسفی و منطقی حرفه‌ای را مانند ناخن‌هایی زهرآگینه می‌داند که جان آدمی را مجروح می‌سازند:

روی نفس مطمئنه از جسد	زخم ناخن‌های فکرت می‌کشد
فکرت بد ناخن پر زخم دان	می‌خراشد در تعمق روی جان
تا گشاید عقده‌ی اشکال را	در حدت کرده است زرین بال را
عقده را بگشاده گیر این منتهی	عقده‌ای سخت است بر کیسه‌ی تهی
در گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر	عقده‌ی چند دگر بگشاده گیر
عقده‌ای کان بر گلوی ماست سخت	که ندانی که خسی یا نیک‌بخت
گر بدانی که شقی‌ای یا سعید	آن بود به‌تر ز هر فکر عتید
حل این اشکال کن گر آدمی	خرج این دم کن اگر صاحب‌دمی
حد اعیان و عرض دانسته گیر	حد خود را دان کزان نبود گریز
چون بدانی حد خود زین حد گریز	حد خود را دان کزان نبود گریز
عمر در محمول و در موضع رفت	بی‌بصیرت عمر در مسموع رفت
هر دلیلی بی‌نتیجه و بی‌اثر	باطل آمد در نتیجه‌ی خود نگر
جز به مصنوعی ندیدی صانعی	بر قیاس اقترازی قانعی
می‌فزاید در وسایط فلسفی	از دلایل باز بر عکسش صفی

دفتر پنجم، ص ۲۸۸، س ۶

هر که دوران‌دازتر او دورتر	وز چنین گنج است او مهجورتر
فلسفی خود را ز اندیشه بکشت	گو به او کاو را سوی گنج است پشت
بیش‌تر اصحاب جنت ابله‌ند	تا ز شرّ فیلسوفی می‌رهند

توضیح ابله:

زیرکان با صنعتی قانع شدند	ابلهان از صنع در صانع شدند
	دفتر ششم، ص ۲۸۷، س ۱۵ - ۲۵

*

فلسفی را زهره نی تا دم زند	دم زند دین حلقش بر هم زند
----------------------------	---------------------------

دفتر اول، ص ۴۴، س ۱۸

عقل از دهلیز می‌ماند برون
گو برو سر را بر آن دیوار زن

در جهان او فلسفی پنهانی است
آن رگ فلسف کند رویش سیاه

دفتر اول، ص ۶۵، س ۱۶ و ۲۰

ماؤکم غوراً ز چشمه بندم آب

می‌گذشت از سوی مکتب آن زمان

دفتر دوم، ص ۱۰۴، س ۱۱ - ۱۲

فلسفی گوید ز معقولات دون

فلسفی منکر شود در فکر و ظن

هر که را در دل شک و بی‌جانی است

می‌نماید اعتقاد او گاه‌گاه

مقرئی می‌خواند از روی کتاب

فلسفی منطقی مستهان

آنچه مولانا انسان‌ها را در مثنوی به سوی آن تشویق و تحریک می‌کند، حکمت است که معرفت محرک به سوی تکامل است؛ نه فلسفه‌های حرفه‌ای. برای توضیح لازم درباره‌ی مشترکات افکار مولانا با کلیات فلسفی و جهان‌بینی یونان باستان، مقدمه‌ی زیر را مطرح می‌کنیم:

انواع گوناگون درک مشترک واقعیات

برای تفسیر و توجیه لازم درباره‌ی انواع گوناگون درک‌های مشترک واقعیات، مجبوریم دو مسأله‌ی فوق‌العاده مهم را در نظر بگیریم:

مسأله‌ی یکم - ما در تاریخ طولانی علم و معرفت بشری، با سه نوع اساسی درک‌های مشترک روبه‌رو

هستیم:

نوع یکم - دو یا چند متفکر، واقعیتی را درک می‌کنند. یکی از آن‌ها در درک واقعیت سبقت داشته، متفکرانی که بعد از او می‌آیند، در جاذبه‌ی شخصیت او قرار گرفته، آگاهانه یا ناآگاهانه از آن متفکر تقلید می‌کنند. در نتیجه، درباره‌ی آن واقعیت درک مشترکی پیدا می‌کنند. مانند تقلید اکثر جهان‌بینان اروپایی قرون وسطایی از دو فیلسوف بزرگ یونان باستان (افلاطون و ارسطو) و دیگران مقلدان معمولی که متأسفانه اکثریت کاروانیان راه علم و معرفت را شامل می‌شود.

این‌گونه درک مشترک، به قدری مورد نفرت و انزجار مولانا است که می‌توان گفت: در نظر مولانا

مساوی جهل است.

نوع دوم - دو یا چند متفکر در درک یک واقعیت، به معرفت مشترکی می‌رسند. به این ترتیب که متفکر

اولی از روی تحقیق و دریافت مستقیم آن واقعیت، و متفکران بعدی با راهنمایی متفکر اولی، رو به آن واقعیت می‌روند و آن را درک می‌کنند؛ ولی نه از روی تقلید محض، بلکه واقعاً طعم مدعا و دلایل آن متفکر را می‌چشند و به درک مشترک می‌رسند. درست است که این درک مشترک به وسیله‌ی راهنمایی متفکر پیش‌رو به وجود آمده است، ولی در حقیقت می‌توان پیروان آن پیش‌رو را نیز صاحب اندیشه و تعقل تلقی

کرده، درک واقعیت را به خود آنان نیز نسبت داد. افراد این‌گونه متفکران که به درک مشترک می‌رسند نیز بسیار فراوانند.

نوع سوم - که توارد افکار نامیده می‌شود، این است که دو یا چند متفکر، بدون آن که تحت تأثیر همدیگر قرار بگیرند، و یا یکی از آنان راهنمایی دیگران بوده باشد، درباره‌ی یک واقعیت به درک مشترک می‌رسند. توارد افکار ممکن است در یک زمان و در یک محیط به وجود بیاید و ممکن است در محیط‌های مختلف و زمان‌های متفاوت، صورت گیرد. مانند درک مشترک ارسطو و فارابی در بعضی از مسائل مربوط به فلسفه‌ی سیاسی، با این که سیاست ارسطو تا قرن سیزدهم میلادی (تقریباً مطابق قرن هفتم هجری) جز در بعضی از صومعه‌ها، وجود نداشته است و به طور اطمینان، در دست‌رس فارابی نبوده است.

این‌گونه درک مشترک، هم در علوم دیده شده است و هم در مسائل جهان‌بینی.

توارد افکار بر دو قسمت مهم تقسیم می‌گردد:

قسمت یکم - دو یا چند متفکر واقعیتی را یکسان درک می‌کنند و این درک، معلول عوامل و انگیزه‌های مشخص است که موجب رسیدن آن چند متفکر به درک مشترک شده است. مانند درک و پذیرش این واقعیت که اجزا و روابط عالم طبیعت، از نظم و قانون پیروی می‌کنند. هنگامی که در استدلال متفکران به واقعیت مزبور می‌نگریم، می‌بینیم آنان به طور اغلب، به این مقدمه اعتقاد دارند که فعالیت‌های حسی ما از یک طرف و حکم قاطعانه‌ی عقل از طرف دیگر، اثبات می‌کنند که هر معلولی از پدیده‌ای به وجود نمی‌آید و هر علتی، هر گونه پدیده‌ای را به دنبال خود نمی‌آورد. بل که هر ارتباطی میان اجزای طبیعت، خاصیت و تحرک معینی را نشان می‌دهند. هنگامی که ضرورت برقراری عدالت در زندگی اجتماعی را که اکثریت قریب به اتفاق متفکران اقوام و ملل در همه‌ی دوران‌ها، آن را درک نموده و پذیرفته‌اند، مورد دقت قرار می‌دهیم، علت مشترک برای ضرورت عدالت، در همه‌ی دلایلی که ارائه می‌شوند، وجود دارد و آن عبارت است از نفرت و انزجار انسان‌ها از ظلم و مختل شدن حیات اجتماعی.

قسمت دوم - درک مشترک درباره‌ی یک واقعیت، به وسیله‌ی عوامل و انگیزه‌های مختلف، متفکرانی درباره‌ی لزوم رفتارهای اخلاقی و شایستگی فضیلت، اتفاق نظر پیدا می‌کنند، ولی یکی از آنان چنین استدلال می‌کند که اخلاق و فضیلت کمک بسیار خوبی برای اجرای قوانین و مقررات الزامی جوامع می‌نماید؛ دیگری می‌گوید: عامل اخلاق و فضیلت وجدان آدمی است که به طور مستقل، ما را به گفتار و کردار شایسته تحریک می‌کند و سهولت اجرای مقررات و قوانین، یکی از نتایج فرعی آن است.

مسئله‌ی دوم - بنا به گفته‌های صاحب‌نظران، در حدود چهل‌هزار سال است که ساختمان عصبی و سلولی مغز انسان‌ها تغییری ننموده و در همه‌ی انسان‌ها یکسان می‌باشد. به همین جهت است که در موقع ارتباط با عوامل محیطی و تربیتی مشترک، پدیده‌ها و فعالیت‌های مغزی و روانی مشابه از خود نشان داده‌اند. از شش‌هزار سال به این‌طرف، تشابه و اتحادهایی فراوان در عکس‌العمل مغزها در حال ارتباط با جهان عینی و دریافت مفاهیم کلی و گرایش به آرمان‌های نسبی و مطلق دیده می‌شوند که گویی همه‌ی هوشیاران و خردمندان جوامع با یکدیگر در تماس بوده‌اند. بدین‌ترتیب، هر چه تاریخ بشری پیش‌تر می‌رود، کلیات پیش‌تری انسان‌ها را با یکدیگر مربوط می‌سازند. این مطلب کاملاً صحیح است که گفته می‌شود:

همه‌ی نطفه‌های اولی‌یهی جهان‌بینی امروز را می‌توان از فلسفه‌های یونان باستان و نطفه‌های اولی‌یهی فلسفه‌های یونان را از فلسفه‌های هند و مصر و دیگر نقاط مشرق‌زمین می‌توان پیدا کرد. و چون عمده‌ی اصول اولی‌یهی آن مقدمات و راه‌هایی که برای جهان‌بینی مورد احتیاج است، مشترک می‌باشند، لذا، می‌توان علت درک‌های مشترک در واقعیات را از اشتراک مقدمات و راه‌ها نتیجه گرفت.

از آن جمله:

الف - راه انعکاس محسوسات در ذهن‌ها، حواس و سایر وسایل ارتباط با محسوسات است که برای همه‌ی انسان‌ها با قطع نظر از موضع‌گیری خاصی که دارند، یکی است.

ب - اصول فعالیت‌های اندیشه و تعقل یکی است. تجسیم‌ها و آرزوها و امیدها و خواسته‌ها و نفرت‌ها، پدیده‌هایی هستند که از ریشه‌هایی مشترک سر بر می‌آورند.

ج - دو راه معرفت تحلیلی و ترکیبی اجزای جهان عینی و انگیزه‌های آن دو برای همه‌ی انسان‌ها باز است. شاید به همین جهت است که شماره‌ی مکتب‌های جهان‌بینی که در همه‌ی مسائل اصلی و ثانوی با یکدیگر اختلاف داشته باشند، بسیار محدود است. اگر بتوانیم موضع‌گیری‌های خاص هر یک از بنیان مکتب‌های جهان‌بینی را با دقت کامل کنار بگذاریم، و اگر بتوانیم مناقشات اصطلاحی و اختلافی در مصادیق و موارد را از واقعیات کلی و اساسی که برای افکار رشد یافته مطرح شده‌اند، منها کنیم، به مشترکات فراوانی خواهیم رسید که می‌توانند مبارزات فلسفی کشنده را به اختلافات تکمیل‌کننده‌ی یکدیگر مبدل کنند.

محمد بن طرخان فارابی، از اولین متفکرانی است که اقدام به رفع تضاد فکری میان دو پیش‌تاز جهان‌بینی یونانی افلاطون و ارسطو نموده و کتابی به نام الجمع بین الرأیین (جمع میان نظریات افلاطون و ارسطو) تألیف کرد. با نظر به دو مسأله‌ی مهم، که در این مبحث مطرح کردیم، می‌توانیم این عقیده را که مولانا از فلسفه‌های یونان متأثر شده است، مورد تجدید نظر قلمداد کنیم.

نکته‌ی بااهمیتی که در فهم کلیات مشترک جهان‌بینی‌ها قابل توجه است، این است که ذوقیات و دریافت‌های شخصی و خواسته‌های هدف‌گیری شده، نقش بسیار مهمی در تضاد و اختلاف جهان‌بینی‌ها بازی می‌کنند و به همین جهت است که در هنگام تحلیل و ترکیب یک نظام (سیستم) جهان‌بینی، مادامی که ذوقیات و دریافت‌های شخصی و خواسته‌های هدف‌گیری شده مطرح نباشد، می‌توان با اصول و قوانین منطقی و علمی آن نظام (سیستم) را تفسیر نموده، کلیات مشترک آن را با سایر نظام (سیستم)‌های جهان‌بینی مربوط ساخت. به عنوان مثال، اگر دریافت شخصی فیثاغورس را درباره‌ی عدد، که آن را حقیقت اشیاء می‌داند، کنار بگذاریم، اشتراک تفکرات او را با افلاطون، در موارد قابل توجه خواهیم دید.

به نظر می‌رسد که بدترین نتیجه‌ای که دخالت خواسته‌های هدف‌گیری‌شده در جهان‌بینی‌ها به وجود می‌آورد، تقویت پیدا کردن یک خواسته تا سر حد عشق است که متفکر جهان‌بین را از انسان‌شناسی و جهان‌بینی، به معشوق‌شناسی و معشوق‌گرایی تنزل می‌دهد. به عنوان مثال، تاریخ بشری و عامل محرک آن، مذهب و هنر و اخلاق و فلسفه و صلح‌ها و جنگ‌ها و تمدن‌ها، همه و همه، در معشوق یک روان‌کاو که غریزه‌ی جنسی است، خلاصه می‌شود:

چشم باز و گوش باز و این عما!!
حیرتم از چشم‌بندی خدا

ضمناً، تحول فکری و جهان‌بینی اوگوست کنت را که پس از عاشق شدن به کلوتد به وجود آمده است، فراموش نکنید. همه می‌دانیم که ناملایمات شدید زندگی چه قدر «ابولعلامری»ها، و خوشی‌های زندگی چه قدر «لایپ‌نیتز»ها را در طرز تفکرات جهان‌بینی توجیه نموده‌اند. بنا بر این مقدمه، می‌توانیم بگوییم نه مجرد اطلاعات مولانا از فلسفه‌های یونان باستان دلیل تأثر مولانا از آن فلسفه‌ها است، و نه تشابه بعضی از افکار مولانا با افکار فلاسفه‌ی یونان تأثر او را از آن فلاسفه اثبات می‌کند.

۷ - مولانا و جهان‌بینی‌های قرون وسطی

ما در قرون وسطی با فلاسفه و عرفایی در مغرب‌زمین روبه‌رو می‌شویم که متأسفانه، به جهت افراط در پیروی از افلاطون و ارسطو، قرون آینده را از نتایج فعالیت‌های مغزی خود محروم ساخته‌اند. با این حال، ما نباید در ارزیابی بعضی از مردان متفکر قرون وسطی دچار تفریط شویم. زیرا با این که آن قرون، با عقب‌ماندگی‌های فکری و تقلیدی و جمود معرفی می‌شوند، مغزهای متفکر و جهان‌بینانی که حداقل افلاطون و ارسطو را تا حدود زیادی درک کرده و خود توضیحاتی بر آن‌ها افزوده‌اند، وجود داشته‌اند. ما به بیان طرز تفکر بعضی از متفکران مشهور قرون وسطی می‌پردازیم و میان هر یک از آن‌ها و مولانا، مقایسه‌ای اجمالی انجام می‌دهیم:

مولانا و سنت اوگوستین (۳۵۴ - ۴۳۰)

الف - سنت اوگوستین درباره‌ی فلسفه و محصول آن قضاوتی کرده است که کاملاً قابل مقایسه با نظریه‌ی مولانا در فلسفه می‌باشد. اوگوستین می‌گوید:

فلاسفه بسیاری از حقایق عالی و سودمند را کشف کرده‌اند. ولی آنان همه‌ی حقیقت ضروری برای انسان را کشف نکرده‌اند و بدین جهت، در گمراهی‌ها افتاده‌اند. عقل آدمی با نیروی طبیعی که دارد، نمی‌تواند راهی به همه‌ی حقیقت پیدا کند و از هر گونه گمراهی اجتناب بورزد. بالاتر از این، فلسفه به تنهایی قدرت تحریک نفس از معرفت خالص به عمل شایسته را ندارد. فلسفه از این دو جهت، یک معرفت و وسیله‌ای ناقص برای کمال است.*

این ارزیابی که اوگوستین درباره‌ی فلسفه نموده است، در موارد فراوانی از مثنوی دیده می‌شود. از آن جمله:

فلسفی را زهره نی تا دم زند دم زند دین حقش بر هم زند
دفتر اول، ص ۴۴، س ۱۸

فلسفی گوید ز معقولات دون عقل از دهلیز می‌ماند برون
فلسفی منکر شود در فکر و ظن گو برو سر را بر آن دیوار زن

* تاریخ فلسفه‌ی اروپا در قرون وسطی، یوسف کرم، ص ۲۵

هر که را در دل شک و بی‌جانی است در جهان او فلسفی پنهانی است
می‌نماید اعتقاد او گاه‌گاه آن رگ فلسف کند رویش سیاه
دفتر اول، ص ۶۵، س ۱۶ و ۲۰

بند معقولات آمد فلسفی شهسوار عقل عقل آمد صفی
دفتر سوم، ص ۱۷۷، س ۲۴

درست است که مولانا حساسیت سختی به فلسفه نشان می‌دهد، با این حال، خود او شناسایی عقل ربناکی جهان هستی را با تعقل و اندیشه می‌پذیرد و چنان‌که در مطالعه‌ی دقیق مثنوی می‌بینیم، هیچ مدعایی را در جهان‌بینی عینی، بدون دلیل برگزار نمی‌کند. نهایت امر این است که مولانا توصیه‌ی اکید می‌کند که اصول بنیادین جهان و حقایق پشت پرده‌ی زمان و مکان و عالم طبیعت را با این منطق معمولی و تعقل‌های قانونی، که با انتخاب و حذف از طرف دانسته‌ها و خواسته‌های ما انجام می‌گیرند، نمی‌توان فهمید.

ب - استدلال‌هایی که سنت اوگوستین در اثبات اختیار می‌آورد، تقریباً همان استدلال‌هایی است که مولانا در مثنوی آورده است. اوگوستین دریافت وجدانی اختیار را پیش می‌کشد و می‌گوید:
هر کسی به طور مستقیم از وجدان درمی‌یابد که دارای اختیار است.*

مولانا می‌گوید:

درک وجدانی به جای حس بود هر دو در یک جدول ای عم می‌رود
نغز می‌آید بر او کن یا مکن امر و نهی و ماجراها و سخن
دفتر پنجم، ص ۳۳۰، س ۲۴

اوگوستین موضوع مدح بر کارهای نیک و سرزنش بر کارهای بد و مسأله‌ی پاداش و کیفر و امر و نهی را برای اثبات اختیار، مورد استشهاد قرار می‌دهد.[†]

مولانا می‌گوید:

اختیاری هست ما را در جهان حس را منکر نتانی شد عیان
اختیار خود بین جبری مشو ره رها کردی به ره آ کج مرو
سنگ را هرگز نگوید کس بیا وز کلوخی کس کجا جوید وفا
آدمی را کس نگوید هین پیر یا بیا ای کور و در من درنگر
گفت یزدان ما علی الأعمی حرج کی نهد بر ما حرج رب‌الفرج
کس نگوید سنگ را دیر آمدی یا که چو با تو چرا بر من زدی
این چنین واجست‌ها مجبور را کس نگویدیا زند معذور را
امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب نیست جز مختار را ای پاک جیب
دفتر پنجم، ص ۳۲۹، س ۲۸

* تاریخ فلسفه‌ی اروپا در قرون وسطی، یوسف کرم، ص ۲۵

† تاریخ فلسفه‌ی اروپا در قرون وسطی، یوسف کرم، ص ۳۷

مولانا و بوناونتورا

از متفکران نامی قرون اسکولاستیک بوده و گرایش روحی به اوگوستین داشته است. مسأله‌ی مهمی که می‌توان برای مقایسه میان او و مولانا مطرح کرد، مسأله‌ی عقل و ارزیابی کار آن است. بوناونتورا می‌گوید:

برای نفس (من) آدمی دو معرفت یا دو عقل است؛ عقل ابتدایی (پست) و عقل اعلا. عقل ابتدایی همواره رو به جزئیات است و عقل اعلا رو به ذات نفس و به سوی خدا است و چنین نیست که هر معرفتی از حواس ناشی می‌شود.

این مسأله در طرز تفکر مولانا از اهمیت خاصی برخوردار است. او از عقل ابتدایی، عقل جزئی تعبیر می‌کند و سرکشی آن را برای درک واقعیت‌های والا، نابه‌جا و زیان‌بار می‌داند:

آن نمی‌دانست عقل پای‌سست که سبب دائم ز جو ناید درست
دفتر چهارم، ص ۲۱۸، س ۲۱

زین نظر وین عقل رو بیزار شو
زین نظر وین عقل ناید جز دوار
عقل جزئی هم‌چو برق است و درخش
برق عقل ما برای گریه است
عقل رنجور آردش پیش طیب
راند دیوان را حق از مرصاد خویش
چشم غیبی جوی و برخوردار شو
پس نظر بگذار و بگزین انتظار
در درخشی کی توان شد سوی رخس
تا بگرید نیستی در شوق هست
لیک نبود در دوا عقلش مصیب
عقل جزئی را ز استبداد خویش
دفتر چهارم، ص ۲۶۹، س ۱۱

مولانا از عقل اعلا به عقل کل و عل کلی تعبیر می‌نماید و قلمرو فعالیت آن را مسائل عالی هستی معرفی می‌کند:

تا چه عالم‌هاست در سودای عقل
عقل بی‌پایان بود عقل بشر
بحر را غواص باید ای پسر
دفتر اول، ص ۲۵، س ۱۰

عقل پنهان است و ظاهر عالمی
صورت ما موج یا از وی نمی
دفتر اول، ص ۲۵، س ۱۲

این جهان یک فکرت است از عقل کل
کل عالم صورت عقل کل است
این سخن‌هایی که از عقل کل است
بوی آن گلزار سرو و سنبل است
دفتر دوم، ص ۹۴، س ۹

چون که قشر عقل صد برهان دهد
عقل کل کی گام بر ایقان نهد
دفتر سوم، ص ۱۷۷، س ۲۵

عقل کل را گفت ما زاغ البصر عقل جزئی می‌کند هر سو نظر

دفتر چهارم، ص ۲۳۷، س ۴

عقل جزئی گاه چیره گه نگون عقل کلی ایمن از رب‌المنون

دفتر سوم، ص ۱۵۵، س ۱۳

مولانا و سنت توما آکوین (۱۲۲۵ - ۱۱۷۵)

مسائلی چند در جهان‌بینی آکوین می‌تواند با طرز تفکر مولانا درباره‌ی آن مسائل قابل مقایسه بوده باشد. از آن جمله:

الف -

هنگامی که در سیر مراتب مخلوقات، به انسان می‌رسیم، می‌بینیم انسان مرکب است از یک جوهر روحی و جسم. از این دو حقیقت موجودی متوسط مابین فرشتگان و حیوانات، به نام انسان به وجود می‌آید که مختصات هر یک، از دیگری جداگانه می‌باشد.*

این مسأله در مثنوی، در ابیات زیر منعکس شده است:

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گروه را جمله عقل و علم و جود	آن فرشته است و نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا	نور مطلق زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی	هم‌چو حیوان از علف در فریبهی
او نبیند جز که اصطبل و علف	از شقاوت غافل است و از شرف
این سوم هست آدمی‌زاد و بشر	از فرشته نیمی و نیمی ز خر
نیم خر خود مایل سفلی بود	نیم دیگر مایل علوی شود
تا کدامین غالب آید در نبرد	زین دو گانه تا کدامین برد نرد
عقل اگر غالب شود پس شد فزون	از ملائک این بشر در آزمون
شهوة ار غالب شود بس کمتر است	از بهایم این بشر زان کابتر است
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب	وین بشر با دو مخالف در عذاب

دفتر چهارم، ص ۲۳۹، س ۲۹

البته توضیحات بسیار عالی و دقیقی که مولانا در این ابیات و سایر موارد مثنوی، در تشکیل موجودیت آدمی از دو بعد متضاد داده است، بسیار جالب‌تر از بیانات آکوین می‌باشد.

ب -

بایستی جنگ به یک علت عادلانه‌ای، یعنی ریشه‌کن کردن ظلم، مستند باشد و دشمن را به پذیرش صلح وادا کند و نباید منظور از جنگ، سلطه‌گری و انتقام‌جویی بوده باشد.

* تاریخ فلسفه‌ی اروپا در قرون وسطی، یوسف کرم، ص ۱۸۷

این توصیه‌ی عالی انسانی، در مواردی فراوان از مثنوی آمده است. از آن جمله، مولانا صلح و جنگ‌های بی‌اساس را با انگیزه‌های خیالی، محکوم و مطرود ساخته، می‌گوید:

بر خیالی صلحشان و جنگشان وز خیالی فخرشان و ننگشان

دفتر اول، ص ۴، س ۱

جنگ‌ها بین کان اصول صلح‌هاست چون نبی که جنگ او بهر خداست

طرفه آن جنگی که اصل صلح‌هاست شاه آن کاین جنگ او بهر خداست

دفتر ششم، ص ۲۵۳، س ۲

در داستان پیروزی امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام بر آن پهلوان جنگاور که برای نابود کردن اسلام و مسلمین با لشکر انبوهی به نبرد با مسلمانان پرداخته بود، امیرالمؤمنین آن جنگاور را بر زمین می‌زند و روی سینه‌اش می‌نشیند. آن پهلوان آب دهان به صورت امیرالمؤمنین می‌اندازد. حضرت فوراً از روی سینه‌ی او برمی‌خیزد. آن پهلوان تعجب می‌کند و می‌پرسد که ای علی، چه باعث شد که برخاستی و از کشتن من صرف‌نظر کردی؟ علی جواب می‌دهد:

گفت من تیغ از پی حق می‌زنم بنده‌ی حقم نه مأمور تنم
شیر حقم نیستم شیر هوا فعل من بر دین من باشد گوا
من چو تیغم وان زننده آفتاب ما رمیت إذ رمیت در حراب
رخت خود را من زره برداشتم غیر حق را من عدم انگاشتم
من چو تیغم پر گهرهای وصال زنده گردانم نه کشته در قتال
سایه‌ام من کدخدایم آفتاب حاجبم من نیستم او را حجاب
خون نبوشد گوهر تیغ مرا باد از جا کی برد میغ مرا
که نیم کوهم ز صبر و حلم و داد کوه را کی درریاید تندباد
آن که از بادی رود از جا خسی است زان که باد ناموافق خود بسی است
باد خشم و باد شهوت باد آرز برد او را که نبود اهل نیاز
باد کبر و باد عجب و باد حلم برد او را که نبود از اهل علم
کوهم و هستی من بنیاد اوست ور شوم چون کاه بادم باد اوست
جز به باد او نجنبم میل من نیست جز عشق احد سرخیل من

دفتر اول، ص ۷۴، س ۲۷ - ص ۲۵، س ۱

عالی‌ترین اصلی که از پدیده‌ی از پا درآوردن (کشتن) یک انسان می‌تواند تجویز کند، در چند بیت زیر آمده است:

گفت امیرالمؤمنین با آن جوان که به هنگام نبرد ای پهلوان
چون خدو انداختی بر روی من نفس جنبید و تبه شد خوی من
نیم بهر حق شد و نیمی هوا شرکت اندر کار حق نبود روا
تو نگارنده‌ی کف مولیستی آن حقی کرده‌ی من نیستی

دفتر اول، ص ۷۷، س ۱۷

چنان‌که بخشنده‌ی حیات خداست، گیرنده‌ی حیات نیز خداست. برای کشتن یک انسان، هیچ راهی جز یقین به رضای خداوندی، که باید با دلیل و برهان ثابت شود، وجود ندارد. ملاحظه می‌شود که مطلب آکوبین در برابر مطالبی که مولانا مطرح می‌کند، چه قدر ساده و ابتدایی است.

۸ - مولانا و مکتب نوافلاطونی

پس از آمانیوس ساکاس، بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی، شخصیتی است به نام فلوطین. این متفکر، به قول برتراند راسل، آخرین فرد از فلاسفه‌ی بزرگ عهد قدیم است. بدان جهت که فلوطین، در بسیاری از اصول بنیادین جهان‌بینی، روش افلاطون را انتخاب می‌کند، لذا مقایسه‌ی مولانا با مکتب اشراقی افلاطون، ضمناً، یک مقایسه‌ی اجمالی با جهان‌بینی فلوطین را هم در بر دارد. با این حال، دو مسأله‌ی مهم را می‌توان در مقایسه‌ی جهان‌بینی مولانا با فلوطین مطرح کرد:

مسأله‌ی یکم - فلوطین می‌گوید:

این که رابطه‌ی خدا با سایر موجودات رابطه‌ی کل و اجزاء نیست، زیرا که خدا بالاتر از کل است، خدا در همه‌چیز حی و حاضر است. احدیت، بی آن که به آمدن نیاز باشد، در همه‌جا حضور دارد.*

مولانا در مثنوی، ابیاتی فراوان درباره‌ی کل و جزء دارد. البته با ملاحظات دقیق در مضامین آن ابیات، روشن می‌گردد که گاهی احتمال می‌رود مولانا خدا را کل، و کائنات را اجزای آن مطرح می‌کند. ولی منظور وی کل و اجزاء به معنای اصطلاحی نیست. زیرا مولانا خود به‌تر می‌داند که کل به معنای اصطلاحی آن، یک مفهوم انتزاعی از اجزای تشکل‌یافته در یک مجموع است و همواره تقدم با وجود اجزاء است؛ نه کل. بل که مقصود او از کل، استقلال در وجود بوده و منظورش از اجزاء، تبعیت در هستی است. این حقیقت که منظور وی از کل و اجزاء، معنای اصطلاحی آن نیست، در ابیات زیر آمده است:

ور تو گوپی جزو پیوسته‌ی کل است خار می‌خور خار مقرون کل است
جزو یک رو نیست پیوسته‌ی به کل ور نه خود باطل بدی بحث رسل
دفتر اول، ص ۵۷، س ۵

بشنو اکنون اصل انکار از چه خاست زان که کل را گونه‌گونه جزوهاست
لطف سبزه جزو لطف گل بود بانگ قمری جزو آن بلبل بود
دفتر اول، ص ۴۸، س ۳۰

استدلال در بیت دوم برای اثبات این که رابطه با خدا با موجودات، رابطه‌ی کل با اجزاء (به معنای اصطلاحی) نیست، بسیار جالب است. می‌گوید:

اگر ارتباط میان خدا و انسان‌ها رابطه‌ی کل و اجزاء بود، نیازی به برانگیختن پیامبران نبود، زیرا واسطه‌ای میان کل و اجزاء که عین هم‌دیگرند نه‌تنها مورد نیاز نیست، بل که نامعقول است.

این که مولانا در دیباچه‌ی مثنوی داد و فریاد برمی‌آورد که:

* تاریخ فلسفه‌ی غرب، برتراند راسل، ترجمه‌ی نجف دریابندری، کتاب اول، ص ۵۵۷

بشنو از نی چون حکایت می‌کند وز جدایی‌ها شکایت می‌کند
 کز نیستان تا مرا ببریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
 سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق
 هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

مفهوم کل و اجزاء، به معنای اصطلاحی را نمی‌گوید. زیرا مفاهیم مزبور در ابیات، سازگاری با چنان اصطلاحی ندارد. چون هر «کل» با جدا شدن کوچک‌ترین جزء از آن، به همان اندازه مختل می‌گردد.

آیا ذات خداوندی، با آفریدن موجودات ناقص گشته است؟!؟

جزو از کل گر برد یک سو رود

این نه آن کل است کاو ناقص شود

دفتر سوم، ص ۱۶۸، س ۱۶

سپس مولانا خود با صراحت توضیح می‌دهد که ابهام و انکار و جدال در مبحث کل و اجزاء از آنجا ناشی شده است که معنای وسیع کل و اجزاء را نفهمیده‌اند. اینان باید بدانند که لطف برگ‌های سبز و باطراوت گل، جزئی از لطف گل و همچنین بانگ قمری هم جزئی از آن است:

دمدمه‌ی این نای از دمه‌های اوست

های‌هوی روح از هی‌های اوست

دفتر اول، ص ۲، س ۹

رابطه‌ی طراوت برگ گل با گل و نوای بلبل، رابطه‌ی کل و اجزاء نیست که عین همدیگر باشند.

مسئله‌ی دوم - فلوطین می‌گوید:

مطلوب حقیقی روح، کسب نور و دیدار جمال حق است که منور به نور خویشتن است و نور اوست که سبب دیدار می‌شود. زیرا که روح از او نور می‌گیرد و او را می‌بیند؛ چنان‌که نور خورشید است که ما را قادر به دیدن خورشید می‌سازد.*

مولانا می‌گوید:

آفتاب آمد دلیل آفتاب

گر دلیلت باید از وی رو متاب

دفتر اول، ص ۴، س ۲۳

۹ - مولانا و مکتب دکارت (کارترزانیسم)

با تتبع کافی در ابیات مثنوی و مکتب دکارت، می‌توانیم مقدار قابل توجهی از اصول مکتبی دکارت را در طرز تفکر مولانا دریابیم؛ از آن جمله:

الف - دکارت از راه ثبوت اندیشه، به واقعیت وجود خود استدلال می‌کند و می‌گوید: «می‌اندیشم، پس هستم.» البته بعضی از متفکرانی که پس از دکارت، چه در شرق و چه در غرب به این جمله نگریسته‌اند،

* تاریخ فلسفه‌ی غرب، برتراند راسل، ترجمه‌ی نجف دریابندری، ج ۱، ص ۵۶۰ - ۵۶۱

اعتراضاتی بر دکارت وارد کرده‌اند که عمده‌ی آنها این است که واقعیت من در خود مقدمه (می‌اندیشم) اخذ شده است. در نتیجه، دکارت برای اثبات من، به ثبوت قبلی من تکیه کرده است. اگر دکارت پاسخ بدهد که منظورم این است که من به طور بدیهی و دریافت وجدانی، اندیشه را به خود نسبت می‌دهم، یعنی می‌بینم که می‌اندیشم، نه این که من درک می‌کنم اندیشه‌ای صورت می‌گیرد. این پاسخ صحیح نیست. زیرا اگر ملاک اثبات واقعیت من دریافت وجدانی بدیهی باشد، علم حضوری (خودهوشیاری - کونسایانس) برای اثبات واقعیت من، سزاوارتر و بدیهی‌تر از واسطه قرار دادن اندیشه برای اثبات واقعیت من می‌باشد.

ای برادر تو همه اندیشه‌ای

مابقی خود استخوان و ریشه‌ای

مولانا می‌خواهد بگوید: «استقلال من از هنگامی شروع می‌شود که اندیشه شروع به فعالیت می‌نماید.» و مسلم است که منظور مولانا از اندیشه، عموم تموجات مربوطه‌ی ذهنی نیست. بل که نوعی از اندیشه است که بتواند واقعیت استقلال‌ی من را در برابر جز من اثبات نماید؛ نه خود به معنای عمومی آن را که حتی در جانوران هم وجود دارد.

ب - روش وصل به «می‌دانم» یا عبور از «نمی‌دانم»؛ دکارت برای اثبات ذاتی که شک می‌کند و یا می‌اندیشد، از این راه عبور کرده است. یعنی نخست همه‌ی معلومات خود را، که از راه حواس و عقل اندوخته بود، مورد «شک» و «نمی‌دانم» قرار می‌دهد. سپس به یک «می‌دانم» اساسی می‌رسد که آن را پایه‌ی اولی سایر معلوماتش قرار می‌دهد. این شک، بعدها به نام «شک دستوری» در فلسفه مطرح شد و برای کسانی که این قدرت مغزی پیدا شود، موفقیت بسیار مهمی است که به دست آورده‌اند. زیرا آن یقین و معرفت که از سنگلاخ شک و «نمی‌دانم»ها عبور نکرده باشد، متزلزل و قابل زوال می‌باشد.

پس دکارت و مولوی، این «شک دستوری» را می‌توان در روش معرفتی ابوحامد غزالی مشاهده کرد.

مولانا این روش وصول به «می‌دانم» را در داستان «مطرب و امیر ترک»، چنین بیان می‌کند:

مطرب آغازید نزد ترک مست	در حجاب نغمه اسرار السنت
می‌ندانم که تو ماهی یا وثن	می‌ندانم که چه می‌خواهی ز من
می‌ندانم تا چه خدمت آرمت	تن زخم یا در عبارت آرمت
ای عجب گر نیستی از من جدا	من ندانم من کجایم تو کجا
می‌ندانم که مرا چون می‌کشی	گاه در برگاه در خون می‌کشی
هم‌چنین لب در ندانم باز کرد	می‌ندانم می‌ندانم ساز کرد
چون ز حد شد می‌ندانم از شگفت	ترک ما را زین حراره دل گرفت
برجهید آن ترک و دَبوسی کشید	با علالا بر سر مطرب دوید
گرز را بگرفت سرهنگی به دست	گفت نی مطرب‌کشی این دم بد است
گفت این تکرار بی‌حد و مرش	کوفت طبعم را بگویم بر سرش
قلتبانان می‌ندانم گه مخور	زان چه می‌دانی بگو مقصود بر
آن بگو ای گیج که می‌دانی‌اش	می‌ندانم می‌ندانم در مکش
چون بگویم از کجایی ای مری	تو بگویی نی ز بلخم نی هری

نه ز هند و نه ز روم و نه ز چین نه ز شام و نه عراق و بار دین

مطرب برای فهمانیدن امیر، که «می‌دانم» پیش از «نمی‌دانم»ها ارزشی ندارد، پاسخ می‌دهد:

می‌رمد اثبات پیش از نفی تو

نفی کردم تا بری ز اثبات بو

دفتر ششم، ص ۳۶۳، س ۱۰

در آخرین ابیات «حکایت آن عاشق که شب بر امید وعده‌ی معشوق بیامد...» چنین می‌گوید:

این ندانم و آن ندانم بهر چیست تا بگویی آن که می‌دانیم کیست

نفسی بهر ثبت باشد در سخن نفی بگذار وز ثبت آغاز کن

نیست این و نیست آن هین واگذار آن که آن هستت آن را بیش آر

دفتر ششم، ص ۳۶۲، س ۱ - ۲

یک مسأله‌ی مهم دیگری که در این ابیات، به اضافه‌ی روش «شک دستوری» وجود دارد، حمله‌ی شدید مولانا به نفی‌با فان سطحی‌نگر یا حرفه‌ای است که از ضعف فعالیت‌های مغزی ناشی می‌شود. مولانا برای مرتفع ساختن این سطح‌نگری‌ها و حرفه‌گرایی‌ها، یک راه بسیار عالی نشان می‌دهد و آن این است که بکوشید آنچه که واقعیت اصیل دارد، آن را درک کنید. درک این واقعیت اصیل، بدون تردید، شما را به سایر واقعیت‌ها رهنمون خواهد گشت.

ج - دوآلیستی (ثنویت) ماده و عقل، که در مکتب دکارت بر آن اصرار شده است؛ وی همه‌ی کائنات را به دو عنصر اساسی تقسیم می‌کند؛ ماده و عقل. صفت اساسی ماده، گسترش در مکان است. مختص اساسی عقل شعور و ادراک و تعقل است و اختلاف میان این دو، بسیار شدید است.

آن دویی (ثنویت) که مولانا میان ماده و عقل، یا روح و جسم قائل است، به آن سادگی نیست که دکارت را به خود جلب کرده است. مولانا می‌گوید:

موج خاکی فکر و وهم و فهم ماست

دفتر اول، ص ۱۴، س ۱۰

در این مصرع، چنان‌که می‌بینیم، اندیشه و وهم و فهم، موج یا جلوه‌ای عالی از ماده معرفی می‌شود. در نتیجه، تا این پدیده‌های مغزی به وسیله‌ی تکامل من رو به اعتلا نروند، نمی‌توانند گریبان خود را از چنگال ماده نجات داده، و برای خود استقلالی پیدا کنند. این استقلال، به یک موج تکاملی نیازمند است که در مصرع دوم آمده است:

موج آبی صحو و حب است و فناست

تفصیل این دویی (ثنویت) در مبحث مولانا و مادیون، خواهد آمد.

د - برهان وجوبی یا کمالی برای اثبات وجود خداوندی؛ این برهان در مغرب‌زمین، از تراوشات فکری قدیس انسلم بوده است. سپس به وسیله‌ی دکارت تکمیل شده و لایپ‌نیتز و عده‌ای دیگر از فلاسفه‌ی مغرب‌زمین آن را پذیرفته‌اند. مخالفانی هم مانند کانت و راسل داشته، که آن برهان را رد کرده‌اند*.

در این مورد که منظور ما مقایسه‌ی اجمالی میان اصول بنیادین مکتب دکارت و طرز تفکر مولانا است، برهان وجوبی را به طور مختصر متذکر می‌شویم.

جای تردید نیست که ما می‌توانیم موجودی را در نهایت کمال، که همه‌ی موجودات جهان هستی وابسته به اوست و مافوق حرکت و سکون و علیت و احتیاج است، دریابیم. دریافت این مفهوم، مساوی اعتقاد و پذیرش قطعی آن موجود کامل می‌باشد. زیرا فرض این که یک موجود در نهایت کمال است، با احتیاج وجود او به علت، یا جلوگیری مانع از وجود او، از نظر منطقی ناسازگار است؛ چنان‌که فرض مثلث بدون سه ضلع و تصور کوه بدون فراز و نشیب امکان‌ناپذیر می‌باشد. در حقیقت باید گفت:

دریافت مفهومی به عنوان موجود در نهایت کمال، دلیل واقعیت آن را در بر دارد و با نظر به محدودیت فعالیت‌های حسی و عقلانی بشر، راه‌یابی چنین مفهوم با عظمت در درون او، با هیچ‌یک از اصول علمی و شناخت‌شناسی (اپیستولوژی) سازگار نیست.

این مطلب در مواردی از ابیات مثنوی مشاهده می‌شود. از آن جمله:

ما ز خود سوی تو گردانیم سر	چون تویی از ما به ما نزدیک‌تر
با چنین نزدیکتی دوریم دور	در چنین تاریکیتی بفرست نور
این دعا هم بخشش و تعلیم توست	ور نه در گلخن گلستان از چه رست

دفتر دوم، ص، س ۳۳

۱۰ - مولانا و ایده‌آلیسم برکلی

اساسی‌ترین اصل مکتبی برکلی، که او را در مغرب‌زمین به اوج شهرت رسانیده است، انکار واقعیت هر چیزی است که نه با حواس درک می‌شوند و نه با دریافت درونی (خودهوشیاری) و عقل.

برکلی اصل مزبور را چنین توضیح می‌دهد:

این میز را که من روی آن مشغول نوشتن هستم می‌گویم (موجود) است. یعنی من آن را می‌بینم و حس می‌کنم و اگر از اتاق خود بیرون روم، می‌گویم باز موجود است. به این معنی که اگر در اتاقم بودم، آن را ادراک می‌کردم، یا کس دیگری آن را بالفعل ادراک می‌کند. این که می‌گویم رایحه‌ای هست، به این سبب است که آن استشمام می‌شود. این که می‌گویم صوتی هست، از این رو است که آن شنیده می‌شود. از این‌گونه جملات و امثال آن‌ها، معنی دیگری برای من مفهوم نیست. زیرا وجود مطلق اشیاء غیر متفکر، بدون این که هیچ‌گونه نسبت و ارتباطی با مدرک شدن آن‌ها ملحوظ گردد، به نظر من، امری به کلی نامفهوم و نامتصور است. وجود و هستی آن‌ها، همانا عبارت از مدرک بودن آن‌ها است و امکان وجود آن‌ها در خارج از اذهان یا موجودات متفکری که آن‌ها

* برای اطلاع از ریشه‌ی شرقی این برهان و مباحث مشروحی که مربوط به خود برهان است، به مقدمه‌ی تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، محمدتقی جعفری، ج ۱۴، مراجعه شود.

را درک می‌کنند، کاملاً منتفی است. البته این عقیده، به نحو غریبی بین مردم شایع است که اشیایی از قبیل کوه‌ها و خانه‌ها و رودها، و بالجمله، کلیه‌ی اعیان محسوسه، وجودی طبیعی یا واقعی دارند که از مدرک شدن آنها به وسیله‌ی فهم ذهن انسان کاملاً متمایز است. ولی هر قدر این امر مورد یقین و موافقت اهل جهان باشد، کسانی که دربارهی آن تأمل روا می‌دارند، آن را مستلزم تناقض خواهند یافت. زیرا که این‌گونه اشیاء، چه می‌توانند بوده باشند جز آنچه که به حس ادراک می‌کنیم؟ و ما چه می‌توانیم ادراک کنیم، جز تصورات و محسوسات خود را؟ پس آیا خلاف عقل نیست که بگوییم یکی از این اشیاء یا ترکیبی از آنها، بدون این که مدرک واقعی گردد، موجود است*؟

ابیاتی در دیوان شمس و مثنوی وجود دارد که انواعی از طرز تفکر ایده‌آلیستی را بیان می‌کند:

نوع یکم - طرز تفکری که با ایده‌آلیستی برکلی تطبیق می‌شود. از آن جمله:

تو مبین جهان ز بیرون که جهان درون دیده است

چو دو دیده را ببستی ز جهان جهان نماند

دیوان شمس تبریزی، غزل ۷۷۲

صوفیانه روی بر زانو نهاد	صوفئی در باغ از بهر گشاد
شد ملول از صورت خوابش فضول	پس فرو رفت او به خواب اندر نغول
این درختان بین و آثار خضر	که چه خسبی آخر اندر رز نگر
سوی این آثار رحمت آر رو	امر حق بشنو که گفتست انظروا
آن برون آثار آثار است و بس	گفت آثارش دلست ای بوالهوس
بر برون عکسش چو بر آب روان	باغ‌ها و سبزه‌ها در عین جان
که کند از لطف آب آن اضطراب	از خیاب باغ باشد اندر آب
عکس لطف آن بر این آب و گل است	باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است
پس نخواندی ایزدش دارالغرور	گر نبودی عکس آن سرو سرور

دفتر چهارم، ص ۲۳۷، س ۲۱

تا بدانی کآسمان‌های سمی هست عکس مدرکات آدمی

دفتر ششم، ص ۲۸۱، س ۱۷

ابیات مزبور، با نظر به این که واقعیات جهان عینی را با ملاک قابل درک بودن مطرح می‌کند، شباهتی کامل با نظریه‌ی برکلی دارد که واقعیت عینی جهان را مربوط به درک آدمی می‌داند. ولی با دقت کافی در ابیات مزبور، اصالت درک از نظر مولانا بیش از اصالت آن از دیدگاه برکلی، دیده می‌شود. زیرا برکلی واقعیت جهان عینی را با وساطت درک آدمی کاملاً می‌پذیرد، در صورتی که بعضی از ابیات مورد استشهاد، واقعیت جز من را عکسی از مدرکات معرفی می‌کند و آن را آثاری از اثر می‌داند که دل و درک آدمی است.

نوع دوم - از ایده‌آلیستی مولانا، اسناد خواص و کیفیت واقعیات عینی به موجودیت انسانی است؛ نه

هستی آنها. مانند این ابیات:

* اصول علم انسانی، برکلی، ص ۲۳ - ۲۴

لطف شیر و انگبین عکس دل است
پس بود دل جوهر و عالم عرض
هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است
سایه‌ی دل کی بود دل را غرض؟!
دفتر سوم، ص ۱۷۳، س ۱۹

باده در جوشش گدای جوش ماست
چرخ در گردش اسیر هوش ماست
دفتر اول، ص ۳۷، س ۲۳

باده از ما مست شد نی ما از او
قالب از ما هست شد نی ما از او
دفتر اول، ص ۳۷، س ۲۴

واقعیت خاص شیر و عسل را به درک ما مربوط می‌سازد، در صورتی که در بیت چهارم، مصرع دوم، واقعیت کالبد را به روح مربوط می‌سازد و روح را سازنده‌ی هستی آن معرفی می‌کند.

نوع سوم - با قطع نظر از روح و درک آدمی، خود جهان را نیست هست‌نما و منفی مثبت‌نما بیان می‌دارد:

ای همه دریا چه خواهی کرد نم
وی همه هستی چه می‌جویی عدم
دفتر پنجم، ص ۲۳۹، س ۱۳

نیست را بنمود هست آن محتشم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار
هست را بنمود بر شکل عدم
باد را پوشید و بنمودت غبار
دفتر پنجم، ص ۲۹۵، س ۳۴

نفی را اثبات می‌پنداشتیم
دیده کاندرویی خیالی شد پدید
دیده‌ی معدوم‌بینی داشتیم
کی تواند جز خیال و نیست دید
دفتر پنجم، ص ۲۹۵، س ۳۷

نک جهان نیست شکل هست ذات
وان جهان‌تان هست شکل بی‌ثبات
دفتر اول، ص ۱۹، س ۷

در این که مولانا نمی‌خواهد واقعاً جهان عینی را منکر شود، نباید تردید کرد. بلکه هویت این جهان را در مقابل واقعیات پشت پرده و عظمت خداوندی، مانند شکل و نمودی ناچیز تلقی می‌کند.

۱۱ - مولانا و ایده‌آلیسم فیخته

نوع اول و دوم ایده‌آلیستی مولانا، قابل تطبیق به مکتب ایده‌آلیستی فیخته نیز می‌باشد، که من یا ذات را موجود واقعی می‌داند و جز من را ساخته‌ی همان من یا ذات معرفی می‌کند و می‌گوید:
همه‌ی مشاهدات و تجربه‌های ما درباره‌ی شناخت جهان جز من، در حقیقت درک و شناخت خواص و شئون آن من می‌باشد.

۱۲ - مولانا و فلاسفه‌ی رئالیست

با این حال، مولانا ابیات فراوانی در مثنوی دارد که واقعیت جهان جز من و مستقل از درک انسانی را از نظر وی اثبات می‌کند. گرایش رئالیستی مولانا را می‌توان از سه راه اثبات کرد:

راه یکم - تفکیک روح و عقل از جهان طبیعی عینی، و لزوم کشش برای نشان دادن تضاد هویت و مسیر آن دو. ابیاتی که مولانا درباره‌ی این تفکیک و لزوم کوشش می‌آورد، بسیار فراوان است. از آن جمله:

برگشاده روح بالا بال‌ها درزده تن در زمین چنگال‌ها

دفتر چهارم، ص ۲۴۰، س ۲۹

بقا ندارد عالم اگر بقا دارد فناش گیر که همچون بقای ذات تو نیست

دیوان شمس تبریزی، غزل ۴۸۱

وین نفس جان‌های ما را هم‌چنان اندک‌اندک دزد از حبس جهان

دفتر اول، ص ۲۰، س ۲۳

موج خاکی فکر و هم و فهم ماست موج آبی صحو و حب است و فناست

دفتر اول، ص ۱۴، س ۱۰

این بدن مانند آن شیر علم فکر کان از مشرق آید آن صباست

فکر می‌جنباند او را دم‌بدم وان که از مغرب دیور و یا وباست

مغرب این باد فکرت زان سر است

جان جان جان بود شرقش فؤاد

دفتر چهارم، ص ۲۶۴، س ۳۷

مشرق این باد فکرت دیگرست

خود جماد است و بود شرقش جماد

ملاحظه می‌شود که مولانا عالم بدن و ماده را در برابر روح، دارای واقعیت می‌داند:

۱ - مسیر روح رو به بالا و مسیر کالبد مادی رو به پایین است.

۲ - عالم جز من فانی، و من یا روح باقی است.

۳ - جهان مادی حبس است و روح پرنده‌ی پروازجو.

۴ - جلوه‌ها و امواج ماده (اندیشه و وهم و فهم‌های معمولی) با خود ماده رو به پایین، و امواج تکاملی

روح رو به هوشیاری و عشق و فنا در جاذبیت ربوبی.

راه دوم - مثل‌هایی در مثنوی وجود دارد که گفته می‌شود برای اثبات واقعیت جهان جز من کفایت

می‌کند. از آن جمله:

مورکی بر کاغذی دید او قلم گفت با مور دگر این راز هم

که عجایب نقش‌ها آن کلک کرد هم‌چو ریحان و چو سوسنزار و ورد

گفت آن مور اصبع است آن پیشه‌ور وین قلم در فعل فرع است و اثر

گفت آن مور سوم از بازو است کاصبع لاغر ز زورش نقش بست

هم‌چنین می‌رفت بالا تا یکی مهتر موران فطن بود اندکی

دفتر چهارم، ص ۲۷۵، س ۲۴

گفته شده است: از تشبیه فوق این حقیقت استفاده می‌شود که واقعیت‌هایی با قطع نظر از ادراکات ما وجود دارند که با مراتبی از ادراک، مورد درک واقع می‌گردند و هرچه عامل درک عالی‌تر بوده باشد، واقعیت‌های عالی‌تری را می‌تواند درک کند. به نظر می‌رسد که این تشبیه، از نظر ایده‌آلیست، قانع‌کننده نباشد. زیرا ممکن است آنان چنین پاسخ بدهند که اثبات واقعیت‌های پست و عالی به وسیله‌ی ادراکات مختلف، منطقی‌تر از اثبات واقعیت‌های متنوع با عوامل متنوع درک نمی‌باشند. مانند چشم که واقعیت دیدنی‌ها را اثبات می‌کند و گوش واقعیت شنیدنی‌ها را. درست است که به وسیله‌ی عوامل ادراک، واقعیت موضوعات درک‌شده ثابت می‌گردد، ولی این واقعیت متکفل اثبات واقعیت‌های درک‌شده، نمی‌باشد. به اضافه‌ی این که مولانا با این آیات، در صدد اثبات علل عالی‌تر، در مقابل علل محسوس است که سطحی‌نگران نمی‌توانند از آن‌ها تجاوز نمایند. مثل دوم:

پیل اندر خانه‌ی تاریک بود	عرضه را آورده بودندش هنود
از برای دیدنش مردم بسی	اندر آن ظلمت همی‌شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکی‌اش کف می‌بسود
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد	گفت همچون ناودان استش نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید	آن بر او چون بادبیزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود	گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت خود این پیل تختی بده است
هم‌چنین هر یک به جزوی چون رسید	فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید
از نظرگه گفتشان بد مختلف	آن یکی دالش لقب داد آن الف
در کف هر کس اگر شمعی بدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس	نیست کف را بر همه آن دست‌رس

دفتر سوم، ص ۱۵۷، س ۱۴

توضیح این که مولانا در مثال فوق، شیء برای من را که درک می‌کنم، از شیء برای خود که با قطع نظر از درک من وجود دارد، تفکیک می‌کند و می‌گوید:

واقعیت شیء برای خود وجود دارد و اختلاف در برداشت‌ها و منعکس ساختن آن واقعیت در ذهن، به وسیله‌ی عوامل درک است.

ممکن است ایده‌آلیست‌ها ادعا کنند که شما رئالیست‌ها وجود واقعی فیل را به طور پوستولا (اصل موضوعی) پذیرفته، سپس اختلاف دیده‌ها را درباره‌ی واقعی فرض‌شده‌ی قبلی (آپریوری) به میدان می‌آورید. این همان منطق توجیهی مطرود است که نخست ادعا را ثابت‌شده فرض می‌نماید، سپس واحدها و قضایایی را برای ملزم ساختن طرف، توجیه و استخدام می‌کند.

اگر برکلی یا فیخته بگوید: من واقعیتی را جز درک و درک‌شده‌ام نمی‌پذیرم، چه پاسخی خواهید داشت؟ به توضیح این که برای آن درک‌کننده که خرطوم فیل را در تاریکی ناودان تلقی کرده است. چه‌گونه می‌توان اثبات کرد که واقعیتی به نام فیل، با قطع نظر از درک تو، وجود دارد؟ و این واقعیت، حیوانی است

مرکب از اجزای مختلف که یکی از آنها خرطوم است که تو به جهت شرایط ذهنی خود، آن را ناودان تلقی کرده‌ای؟ اگر یکی از آن مردمی که با فیل ارتباط درکی پیدا می‌کند، فاقد حس لامسه بوده باشد، بدون تردید، حتی ناودان و کرسی و بادبزن را هم حقیقت عینی استنباط، و درک نخواهد کرد. حال چه‌گونه بر این شخص وجود واقعی فیل را اثبات خواهید کرد؟ عین همین انتقاد، به مثال مور هم وارد است. زیرا آنچه که مور اولی واقعیت می‌داند، نقشی است که به وسیله قلم روی کاغذ می‌آید؛ و آنچه که برای مورچه‌ی دوم واقعیت دارد، دو چیز است: انگشت نویسنده و قلمی که روی کاغذ نقش می‌کشد. مور سومی بازوی نویسنده را هم درک می‌کند. مور چهارمی، که از همه آگاه‌تر بوده و همه‌ی سلسله‌ی علل را در پدیده‌ی نقش درک می‌کند و برای آن مور، همه‌ی آن علل مسلسل واقعیت دارند. حال اگر دقت کنیم، خواهیم دید: چون برای هر موری بالاتر، درک‌های بیش‌تری وجود دارد، لذا برای آن مور بالاتر واقعیت عالی‌تر با واقعیت‌های متعدد احراز شده است، اگر مور پایین‌تر از اطلاعی که مور بالاتر به او می‌دهد، درک علمی بالاتر حاصل نکند، واقعیت آن چه‌گونه اثبات می‌گردد؟ بنابراین، ایده‌آلیست‌ها می‌توانند بگویند: استدلال با اختلاف دید درک‌کنندگان برای اثبات واقعیت آنچه که در دیدگاه قرار نگرفته است، مصادره به مطلوب (تکرار مدعا برای اثبات خود آن مدعا) می‌باشد. ما برای این اعتراض، پاسخ قانع‌کننده نداریم.

راه سوم - در حقیقت، آن قانون کلی است که حتی شامل راه دوم برای اثبات واقعیت «شیء برای خود»، با قطع نظر از درک انسانی می‌باشد. این راه عبارت است از موضع‌گیری‌های گوناگون انسانی در برابر واقعیات. ما اجسام بزرگ را درفاصله‌های دور، کوچک می‌بینیم. دو خط موازی طولانی، که در کنارش ایستاده‌ایم، هرچه دورتر شود، شبیه به زاویه‌ی حاده می‌گردد و تدریجاً یک خط بیش‌تر دیده نمی‌شود. پنکه‌ی برقی در حرکت سریع، با این که سه شاخه است، به شکل دایره نمودار می‌گردد. بدین ترتیب، ما با موضع‌گیری‌های خود، در واقعیات حذف و انتخاب می‌کنیم. همچنین، با دگرگونی حواس و وسایلی که برای گسترش و عمق درک خود می‌سازیم، واقعیت‌ها برای ما دگرگون می‌نماید. حتی کیفیت‌های خاص روانی ما نشان دادن واقعیت‌ها را مطابق خود انجام می‌دهند. کسی که در حال اختلالات روانی است، ممکن است به‌ترین منظره‌های زیبا، برای او ناخوش‌آیند باشد. کسی که در حال شدت نشاط و انبساط روانی است، از مناظر زشت تنفری ندارد. هدف‌گیری‌های ما در زندگانی، در نمایش شئون حیات تأثیر می‌گذارد. در صورتی که با عوض شدن این موضع‌گیری‌ها، واقعیت‌ها نیز نمایش خود را عوض می‌کنند. به نظر می‌رسد اگر برکلی و دیگر ایده‌آلیست‌ها مقاومت نموده و بگویند همه‌ی نمایش‌ها در همه‌ی موضع‌گیری‌های انسانی، واقعیت دارند، باید قبول کنند که درک ما، ملاک واقعیت «شیء برای خود» نیست. بل که همان‌گونه که فیخته می‌گوید:

وجود همه‌ی واقعیت‌ها وابسته به من است، که آن‌ها را به وجود می‌آورد.

مولانا در موارد زیادی از مثنوی، این راه سوم را متذکر شده است. از آن جمله:

از سر امرود بن بینی چنان	زان فرود آ تا نماید این گمان
چون که برگردی و سرگشته شوی	خانه را گردنده بینی، آن تویی
دید احمد را ابوجهل و بگفت	زشت نقشی کز بنی‌هاشم شکفت
گفت احمد مر او را راستی	راست گفتی گرچه کارافزاستی

دید صدیقش بگفت ای آفتاب
حاضران گفتند ای صدرالوری
گفت من آینه‌ام مصقول دست
نی ز شرقی نی ز غربی خوب بتاب
راست گو گفتی دو ضدگو را چرا!
ترک و هندو در من آن بیند که هست
دفتر اول، ص ۴۸، س ۲۹

چون تو جزء عالمی پس ای مهین
چون تو برگردی و برگردد سرت
ور تو در کشتی روی بر یم روان
کل آن را همچو خود دانی یقین
خانه را گردنده بیند منظرت
ساحل یم را همی بینی دوان
دفتر چهارم، ص ۲۵۳، س ۲۹

آن مگس بر برگ کاه و بول خر
همچو کشتی‌بان همی افراشت سر
دفتر اول، ص ۲۴، س ۳۲

آدمی را فربهی هست از خیال
ور خیالاتش نماید ناخوشی
در میان ما و کژدم گر تو را
مار و کژدم مر تو را مونس شود
آن یکی در چشم تو باشد چو مار
گر خیالاتش بود صاحب‌جمال
می‌گدازد همچو موم از آتشی
با خیالات خوشان دارد خدا
کان خیالت کیمیای مس شود
هم وی اندر چشم آن دیگر چو مار
دفتر دوم، ص ۷۸، س ۲۶

چیست این کوزه تن محصور ما
ای خداوند این خم و کوزه‌ی مرا
و اندر آن آب حواس شور ما
دریذیر از فضل الله اشتری
دفتر اول، ص ۵۵، س ۸

با تو دیوار است با ایشان در است
با تو سنگ و با عزیزان گوهر است
دفتر دوم، ص ۸۱، س ۳۱

صریح‌ترین ابیات مولانا درباره‌ی پذیرش «واقعیت برای خود»، بیت زیر است:

ای خدا بنمای تو هر چیز را
آن‌چنان که هست در خدعه‌سرا

دفتر پنجم، ص ۱۰۹، س ۴

منظور مولانا، همان روایت معروف است که از پیامبر اکرم نقل شده است:

ربّ أرني الأشياء كما هي.

پروردگارا، اشیاء را آن‌چنان که هستند به من بنمایان.

سه دلیل قاطع برای رد ایده‌آلیسم

ما برای رد مکتب ایده‌آلیسم، سه دلیل قاطع داریم:

دلیل یکم - وحدت درک و اختلاف درک‌شده‌ها (مدرکات)؛ با این توضیح که باید از ایده‌آلیست پرسید: کار چشم دیدن نموده‌های اشکال و رنگ‌ها و غیره است و این یک پدیده یا فعالیتی است که کار چشم منحصر در آن است. ما می‌بینیم وقتی که چشم به صندلی می‌نگرد، شکل مخصوص صندلی را می‌بیند. این شکل مخصوص صندلی، قلم نیست، نان نیست، دریا نیست، سیب هم نیست. و در صورت نگریستن به هر یک از موضوعات مزبور، شکل و رنگ مخصوص آن را می‌بیند؛ نه دیگر اشیاء را. اگر آن اشیاء واقعی متنوع در جهان عینی خارج از دیدن وجود نداشت. تنوع در دیدگاه‌های ما از کجا ناشی می‌شود؟ همچنین، کار ذهن که منعکس ساختن بودها و نمودهایی است که از جهان عینی می‌گیرد، یک پدیده بیش نیست و آن هم منعکس ساختن اشیاء عینی است. پس این همه اختلاف در منعکس‌شده‌های ذهنی از کجا ناشی می‌گردد؟

دلیل دوم - واقعیت و حقیقت مردم ما بین خود و غیر خود، به‌هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست. بدون تردید، آنچه که واقعیت دارد، شیئی معین در واقع است (اگرچه راه اثباتش درک من بوده باشد)؛ نه شیء مردم میان خود و غیر خود. به عنوان مثال، من جسمی را در بیابان، از دور می‌بینم و نمی‌دانم که آن جسم سنگ است یا انسان. آنچه که واقعیت دارد، یا سنگ است و انسان نیست، یا انسان است و سنگ نیست. ولی در واقع، یکی از این دو، به طور معین است و نه نامعین. و هیچ ایده‌آلیستی نمی‌تواند بگوید آنچه را که من می‌بینم، شیء مردم واقعی است!! و اگر ایده‌آلیست چنین ادعایی کند، او جهان‌بین نیست. بل که خودبین است که جایش قهوه‌خانه‌های سوفسطاییان ماقبل میلاد، مانند گورگیاس می‌باشد. این ایده‌آلیست است که نمی‌تواند من خود را هم که هیچ صوت انعکاس‌یافته از آن را در ذهن خود ندارد، اثبات کند.

ممکن است ایده‌آلیست‌ها عدم تعیین فیزیک نور را به رخ بکشند و بگویند: در مسائل نظری و زیربنایی آتمیک امروز، هیچ واقعه و حادثه‌ای تعیین ندارد و ما تا پیش از بروز معارف خود، از «نمی‌بینم» پس «وجود ندارد» را نتیجه بگیریم، بایستی موضوعات علوم روان‌شناسی و روان‌پزشکی و روان‌کاوی را دور بریزیم. زیرا هیچ‌یک از پدیده‌های روانی و فعالیت‌های من و خود من، که حقیقت زیربنایی مهمی برای آن علوم است، دیده نمی‌شوند. آیا می‌توانیم بگوییم آن‌ها وجود ندارند؟! ثانیاً، حادثه‌ای که در مسیر به وجود آمدن است، در هر نقطه‌ای از مسیر خود، تعیین مخصوص به آن نقطه را دارا می‌باشد و پس از آن که در نقطه‌ای نمودار گشت، تعیین همان نقطه را خواهد داشت؛ اگرچه برای شخص ناظر، همان نقطه‌ی اخیر، پیش از بروز حادثه، با احتمالات وسیع‌تر تعیین می‌گردد. نمی‌دانم اینان چه وحشتی از این جمله دارند که «جهان با شناسایی جهان فرق دارد»؟!

دلیل سوم - ضرورت موضع‌گیری‌های انسان در مقابل واقعیات جز من است. توضیح این که سردی هوا، انسان را مجبور به پوشیدن لباس گرم می‌نماید. انسان از حیوان درنده فرار می‌کند. وقتی که چاه را پیش پای خود می‌بیند، راه خود را تغییر می‌دهد. برای دیدن اشیاء، دنبال روشنایی می‌رود... این موضع‌گیری‌ها در مقابل واقعیات، به‌ترین دلیل ثبوت واقعیت جز من می‌باشد. انسان می‌داند که واقعیات‌ها با او سر و کار دارند؛ خواه آن‌ها را درک کند، یا درک ننماید.

۱۳ - مولانا و مکتب آگنوستی‌سیسم کانت

روش مکتبی کانت، در مقداری از اصول بنیادین، شباهتی قابل توجه با طرز تفکر مولانا دارد که ما آنها را مطرح می‌کنیم:

الف - واقعیت برای خود قابل درک نیست. آنچه که حواس و عقول آدمی در حال ارتباط با اشیاء بهره‌برداری می‌کنند، جز پدیده‌ها و خواصی که از واقعیت‌ها می‌توانند در حیطه‌ی درک ما قرار بگیرند، نمی‌باشد. به همین جهت است که گفته می‌شود: کانت میان «شیء برای ما» و «شیء برای خود» دیوار چین کشیده است. ابیاتی در مثنوی، قابل تطبیق با این نظریه است:

کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
هر چه گویی ای دم هستی از آن پرده‌ی دیگر بر او بستنی بدان
آفت ادراک آن حال است و قال خون به خون شستن محال است و محال

دفتر سوم، ص ۲۱۳، س ۲۵

اگرچه در ابیات مزبور تفکیک پدیده از ذات اشیاء برای خود وجود ندارد، ولی مولانا یک مفهوم عمومی را آورده است که به طور قطع، شامل مجهول بودن ذات اشیاء برای خود نیز می‌باشد. مخصوصاً با در نظر گرفتن این که مولانا فعالیت حواس و علم به نمودها را کاملاً پذیرفته است.

ب - محدودیت فعالیت‌های عقل نظری، که مولانا آن را با عقل جزوی (جزئی) تعبیر می‌نماید؛ در این مسأله، شباعت کانت به مولانا، در حد اعلا است. و چنان‌که احتمال داده شده است، هگل به ترجمه‌ی آثار مولانا دست یافته بود، در این مورد هم احتمال داده شده است که کانت هم از آثار مولانا اطلاعی داشته است.

کانت از مباحثی که مطرح کرده است، چنین نتیجه می‌گیرد:

علم انسان بر حادثات (رویدادها)، یعنی بر عوارض اشیاء تعلق می‌گیرد؛ نه بر ذات اشیاء. چون مبدأ علم ما حس است و حس فقط عوارض را درک می‌کند و این علم، همانا به وجدان (دریافت اولی) دست می‌دهد.

حادثات، که به وجدان درمی‌آیند، موادی دارند و صوری. و مواد حادثات، احساسات است. یعنی تأثیراتی که از بیرون به ذهن می‌رسند، و این جزئی از علم است. صور حادثات زمان و مکان، که درون ذهن می‌باشند، و این جزئی از علم قبلی است و به این وجه است که احکام ریاضی که موضوع آن‌ها زمان و مکان است، هم ترکیبی و هم قبلی می‌باشند.

علم بر حادثات و عوارض، به این وجه نیست که ادراک ما بر حقایق امور منطبق شود. بل که امور بر ادراک ما منطبق می‌شوند و معلومات ما آن قسم است که ذهن ما اقتضا دارد. یعنی عوارضی که ما درک می‌کنیم، در واقع نفس‌الامر هستند. نمی‌دانیم، زیرا که ذهن ما برای دریافت امور قالب‌هایی دارد که امور در آن قالب می‌ریزد و معلومات ما، قالب‌گیری‌هایی است که ذهن از امور کرده و این کیفیت در ادراک ما چاره‌ای ندارد و همین است که هست؛ خواه درست باشد، خواه نادرست. انسان امور آن سان که ذهنش می‌سازد، درک می‌کند و قسم دیگرش میسر نیست*.

* سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، ج دوم، ص ۱۳۹ - ۱۴۰

این نکته را هم‌اکنون خاطرنشان کنیم که در نقادی عقل مطلق، کانت به این نتیجه می‌رسد که عقل مطلق، از رسیدن به حقایق مطلق عاجز است*.

پس حکمای جزمی، از این جهت حق دارند که علم به عوارض را که به تجربه و تعقل حاصل می‌شود و کلیت و عمومیت دارد و همه‌جایی و همه‌وقتی است و برای همه‌کس یکسان است، حق بدانند. و لکن از جهت این که به حقایق ذوات علم را نمی‌توان یافت، حق با شکاکان است و فلسفه‌ی اولی، به آن وجه که حکمای جزئی، مانند دکارت و لایپ‌نیتز در نظر داشته‌اند، موجه نیست. زیرا که ذهن انسان اموری را که برتر از حس می‌باشند، وجدان نمی‌کند و خانه‌ی عقل برای دریافت روشنی علم روزنه‌ای ندارد و فهم و عقل، جز این که از وجدانیات حس انتزاع کنند، کاری نمی‌توانند†.

ما در این مبحث، تنها به مقایسه‌ی محدودیت عقل نظری در برابر واقعیات میان مولانا و کانت می‌پردازیم و این به آن معنی نیست که ما همه‌ی گفته‌های کانت در جملات بالا را پذیرفته‌ایم.

اکنون ابیات مولانا را درباره‌ی عقل نظری، مطرح می‌کنیم:

بحث عقل و حس اثر دان یا سبب بحث جانی بوالعجب یا بوالعجب

دفتر دوم، ص ۳۲، س ۲۳

فلسفه‌ی گوید ز معقولات دون عقل از دهلیز می‌ماند برون

دفتر اول، ص ۶۵، س ۱۶

آن نمی‌دانست این عقل پای‌سست که سبو دائم ز جو ناید درست

دفتر چهارم، ص ۲۱۸، س ۳۱

عقل جزئی همچو برق است و درخش در درخشی کی توان شد سوی رخس

عقل رنجور آردش سوی طبیب لیک نبود در دوا عشقش مصیب

عقل دیوان را حق از مرصاد خویش عقل جزئی را ز استبداد خویش

دفتر چهارم، ص ۲۶۹، س ۱۲

چند حرفی نقش کرده از رقوم سنگ‌ها از عشق آن شد همچو موم

حرف‌های طرفه بر لوح خیال برنوشته چشم و ابرو خط و خال

عقل را خط خوان آن اشکال کرد تا دهد تدبیرها را زان نورد

دفتر پنجم، ص ۲۸۴، س ۹، ۱۴، ۱۵

عقل جزئی عقل استخراج نیست جز پذیرای فن و محتاج نیست

دفتر چهارم، ص ۲۳۶، س ۳۴

عقل سرتیز است و لیکن پای‌سست زان که دل ویران شدست و تن درست

دفتر ششم، ص ۲۵۲، س ۲۰

* همان مأخذ، ص ۱۳۶

† همان مأخذ، ص ۱۵۷

آب و روغن نیست مر روپوش را	راه حیلست نیست عقل و هوش را دفتر سوم، ص ۱۳۹، س ۳۷
آن که در عقل و گمان هستش حجب	گاه پوسیده است و گه بدریده جیب دفتر سوم، ص ۱۵۵، س ۱۳
عقل جزئی آفتش وهم است و ظن	زان که در ظلمات شد او را وطن دفتر سوم، ص ۱۶۲، س ۵
هست آن سوی خرد صد مرحله	عقل را یاوه مکن این جا هله
عقل جزء از رمز این آگاه نیست	واقف این سرّ به جز الله نیست
عقل را خود با چنین سودا چه کار	کَرّ مادرزاد را سرنا چه کار دفتر دوم، ص ۸۲، س ۹ و ۱۰
عقل اثر را روح پندارد و لیک	نور خور از قرص خورد و راست نیک دفتر سوم، ص ۱۹۴، س ۳۶

تفاوتی را که طرز تفکر مولانا با کانت در موضوع عقل دارد، این است که مولانا عقل را به برکت وابستگی به جان و به عقل کل و ارتباط هماهنگ با دل و سایر ابعاد عالی روحی، قابل درک واقعیات می‌داند:

حس اسیر عقل باشد ای فلان	عقل اسیر روح باشد هم بدان
دست بسته عقل را جانباز کرد	کارهای بسته را همساز کرد
دست عقل آن خس به یک سو می‌برد	آب پیدا می‌شود پیش خرد
چون که دست عقل نگشاید خدا	خس فزاید از هوا بر آب ما
عقل از جان گشت با ادراک و فرّ	روح او را کی شود زیر نظر دفتر سوم، ص ۱۹۴، س ۳۲
باز عقلی کاو رمد از عقل عقل	کرد از عقلی به حیوانات نقل دفتر اول، ص ۶۶، س ۲
عقل کامل را قرین کن با خرد	تا که باز آید خرد زان خوی بد دفتر پنجم، ص ۲۹۱، س ۶
عقل جزء از کل پذیرا نیستی	گر تقاضا بر تقاضا نیستی دفتر اول، ص ۴۵، س ۲۶

ج - احساس تکلیف بدون انگیزی سود و زیان. این اصل در اصول بنیادین مکتبی کانت، بسیار جالب و جلوه‌ی انسانی بسیار عالی دارد. توضیح این که اکثریت افراد آدمی، عظمت تکلیف و انجام آن را با تحریک عامل درونی بدن، بدون توجه به سود و زیاد و لذت و الم، دریافت نمی‌کنند. بل که غالباً بدون احساس عظمت تکلیف در انجام همه‌ی وظایف و تکالیف، سوداگری به راه می‌اندازند؛ اگرچه بهایی که در فروش

تکلیف دریافت می‌کنند، لذت روانی محض بوده باشد که یکی از شاخه‌های خودخواهی است. کانت در این مسأله وارد میدان می‌شود و عظمت تکلیف و ارزش انجام آن را با تکیه بر اختیار و شخصیت، نه بر عوامل دیگر، به شکل بسیار جالبی اثبات می‌کند.

ما از بیانات کانت در این مبحث، به نقل قطعه‌ای زیبا درباره‌ی تکلیف کفایت می‌کنیم:

ای تکلیف، ای نام بلند و بزرگ، خوش‌آیند و دلربا نیستی، اما از مردم طلب اطاعت می‌کنی و هرچند اراده‌ی کسان را به جنبش در می‌آوری. نفس را به چیزی که کراهت یا بیم بیاورد، نمی‌ترسانی؛ و لیکن فقط قانونی وضع می‌کنی که به خودی خود، در نفس راه می‌یابد و اگر هم اطاعتش نکنیم، خواهی نخواهی احترامش می‌کنیم و همه‌ی تمایلات، با آن که در نهانی بر خلافتش رفتار می‌کنند، در پیش‌گاه او ساکتند.

ای تکلیف، اصلی که شایسته‌ی توست و از آن برخاسته‌ای، کدام است؟ ریشه‌ی نژاد ارج‌مند تو را کجا توان یافت که او با کمال مناعت از خویشاوندی با تمایلات یکسره‌گیزان است و ارزش حقیقی که مردم بتوانند به خود بدهند، شرط واجبش از همان اصل و ریشه برمی‌آید. انسان از آن جهت که جزئی از عالم محسوس است، همانا به واسطه‌ی آن اصل از خود برتر می‌رود و آن اصل او را مربوط به اموری می‌کند که تنها عقل می‌تواند آن‌ها را ادراک نماید. آن اصل، همانا شخصیت انسان، یعنی مختار بودن و استقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت می‌باشد.*

مولانا در داستان سلطان محمود، موضوع اصالت احساس تکلیف را به این نحو توضیح می‌دهد که: روزی سلطان محمود، گوهر گران‌بهای را به دست وزیر و دیگر امرا داد و گفت ببینید این گوهر چند می‌ارزد. همه‌ی آن‌ها، به اتفاق نظر، گفتند: ارزش این گوهر خیلی زیاد است. سلطان محمود به وزیر گفت: این گوه را بشکن. وزیر امتناع کرد و به جهت ارزش فوق‌العاده‌ای که گوهر داشت، آن را نشکست. سپس سلطان محمود آن گوهر را به هر یک از اطرافیان‌ش نشان داد و گفت: این گوهر را بشکن. هیچ‌یک از آنان به جهت ارزش زیاد گوهر، آن را نشکست. آن‌گاه رو به ایاز کرد و گفت:

ای ایاز اکنون بگویی کاین گهر	چند می‌ارزد بدین تاب و هنر
گفت افزون زان چه تانم گفت من	گفت اکنون زود خردش در شکن
سنگ‌ها در آستین بودش شتاب	خرد کرد و پیش او بود این صواب
چون شکست او گوهر خاص آن زمان	زان امیران برخاست بس بانگ و فغان
کاین چه بی‌باکی است والله کافر است	هر که این پر نور گوهر را شکست
وان جماعت جمله از جهل و عما	در شکسته در امر شاه را
قیمت گوهر نتیجه مهر و ود	بر چنان خاطر چرا پوشیده شد
گفت ایاز ای مه‌تران نامور	امر شه به‌تر به قیمت یا گهر؟!*

دفتر پنجم، س ۳۴۷، س ۲۷ - ۲۹

فرق بسیار جالبی که میان دو نظریه‌ی مولانا و کانت وجود دارد، این است که کانت عظمت تکلیف را به خود شخصیت انسان مستند می‌دارد و رضای وجدان و عمل آزاد از سود و زیان را مطرح می‌کند. به نظر می‌رسد خود استناد انجام تکلیف به شخصیت و رضای وجدان و عمل آزادانه، اگر هدف از انجام تکلیف

* سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، ج دوم، ص ۱۶۹

منظور شود، ما بیش از نیمه‌ی راه را، به قول شیلی، نپیموده‌ایم. در صورتی که مولانا انگیزه‌ی انجام تکالیف را به مقامی والاتر از شخصیت و امور دیگر مستند ساخته، مهر و وداد بر کمال را مطرح می‌نماید.

د- کانت می‌گوید:

علم را از خدا آغاز کردن، شوخ‌چشمی است. اما وصول به خدا را پایان سیر خود دانستن، حق است.*

این مطلب که کانت اظهار می‌دارد، بر این اساس استوار است که او انعکاس ابتدایی محسوسات را در ذهن، علم می‌نامد. در صورتی که انعکاس ابتدایی محسوسات، مقدمه‌ی علم است؛ نه خود علم. زیرا آئینه و آب زلال و سایر اجسام شفاف و ذهن سایر جان‌داران نیز می‌توانند محسوسات را منعکس نمایند و این‌گونه انعکاسات علم نمی‌باشد و اگر کسی خود را مجبور بداند که همین پدیده‌ی انعکاس را هم علم بداند، کاری جز یک نام‌گذاری قراردادی انجام نداده است. علم - با نظر به آن نام‌گذاری - مرحله‌ای از علم، از هنگامی شروع می‌شود که محسوس انعکاس‌یافته مورد آگاهی ثانوی قرار گرفته و در حال ارتباط با علل و سایر مفاهیم و قضایای مربوط در حیطه‌ی مدیریت عقل یا من مورد توجه بوده باشد، این‌گونه علم در مغز بشری به وجود می‌آید و دست به فعالیت می‌زند، در عین حال، بدون وابستگی به خدا، به عنوان یک پدیده و فعالیت جاری در مغز تلقی می‌شود. مرحله‌ای دیگر از علم وجود دارد که معلوم در مغز آدمی، با تابش روشنایی خاصی از عقل که خود منعکس‌کننده‌ی نوری از من است، روشن می‌گردد، نوری که از من به عقل می‌تابد، خود انعکاسی از نور خداوندی است که به وجود آورنده و تنظیم‌کننده‌ی حس و محسوس و عقل و معقول و مدیریت من می‌باشد. آغاز علم به این معنی، از آن روشنائی شروع می‌شود و به خدا پایان می‌یابد. درست است که مولانا به طور صریح، مراحل علم را به طریق مزبور تقسیم ننموده است، ولی در مواردی از دیوان شمس و مثنوی، آن‌گاه که درباره‌ی حس و محسوس و علم و معلوم سخن می‌گوید، استنباط می‌شود که تقسیم مزبور را به طور ضمنی مورد توجه قرار داده است. درباره‌ی انعکاسات حسی محض می‌گوید:

حس خشکی دید کز خشکی بزاد موسی جان پای در دریا نهاد
علم‌های اهل حس شد پوزبند تا نگیرد شیر زان علم بلند

دفتر اول، ص ۱۴، س ۸

مولوی می‌گوید:

با نظر به حقیقت حس، که پدیده‌ای سر برآورده از مواد محسوس است، آنچه را که منعکس می‌کند، هم‌سنخ خود آن است که اشکال محسوس است و آنان که به همان محسوسات کفایت می‌کنند، در حقیقت لب‌های خود را از مکیدن شیر علم واقعی می‌بندند.

جهد کن تا حس تو بالا رود تا که کار حس از آن بالا شود

دفتر ششم، ص ۳۹۳، س ۳۹

نور حس را نور حق تیزبین بود معنی نور علی نور این بود

* همان مأخذ، ج دوم، ص ۱۴۷

دفتر دوم، ص ۹۹، س ۷

علم و معرفت واقعی از آن هنگام شروع می‌شود که:

همچنین هر پنج حس چون نایزه
هر طرف که دل اشارت کردشان

بر مراد اهل دل شد جایزه
می‌دود هر پنج حس دامن‌کشان
دفتر اول، ص ۷۰، س ۷

نور حق بر نور حس راکب شود
آن‌گهی جان سوی حق راغب شود

دفتر دوم، ص ۹۹، س ۵

پنج حس با یک‌دیگر پیوسته‌اند
صدق بیداری هر حس می‌شود

زان که این هر پنج ز اصلی رسته‌اند
حس‌ها را ذوق مونس می‌شود
دفتر دوم، ص ۱۲۸، س ۳۰ - ۳۱

چون که هر حس بنده‌ی حس تو شد
پس حواس چیره محکوم تو شد

مر فلک‌ها را نباشد از تو بد
چون خرد سالار مخدوم تو شد
دفتر سوم، ص ۱۶۶، س ۳۱

۱۴ - مولانا و مکتب ضد آگنوستی‌سیسم

گروهی از فلاسفه‌ی دوران اخیر، معتقدند که «شیء برای خود» یا «ذات و جوهر اشیاء»، قابل شناخت است. و این که در پشت پرده‌ی پدیده‌ها و عوارض، واقعیتی مادی و مجهول وجود داشته باشد، منکرند. این فلاسفه، به دو گروه عمده تقسیم می‌گردند:

گروه یکم - می‌گویند: اصلاً واقعیتی مادی جز همین پدیده‌ها و عوارض که می‌بینیم، وجود ندارد تا معلوم باشد یا مجهول.

گروه دوم - می‌گویند: پدیده‌ها و اعراض روی واقعیتی مادی در جریان هستند، مانند عناصر و ذرات اتمی که آن‌ها را تشکیل می‌دهند و قابل شناسایی نیز می‌باشند.

نظریه‌ای را که مولانا در بعضی از ابیاتش ابراز می‌دارد، ترکیبی از عقیده‌ی دو گروه مزبور است.

نظریه‌ای را که مولانا در بعضی از ابیاتش ابراز می‌دارد، ترکیبی از عقیده‌ی دو گروه مزبور است.

مولانا در دیوان شمس می‌گوید:

دروازه‌ی هستی را جز ذوق مدان ای جان
زیرا عرض و جوهر از ذوق برآرد سر

این نکته‌ی شیرین را در جان بنشان ای جان
ذوق پدر و مادر کردت مهمان ای جان
دیوان شمس تبریزی، غزل ۱۸۶۸

با نظر به بیت دوم، روشن می‌شود که مولانا عرض و جوهر را به دو واقعیت مستقل، که یکی روی پرده و دیگری پشت پرده، به نام جوهر بوده باشد، قبول ندارد. او این تقسیم‌بندی را ناشی از ذوق تقلیدی

دانسته، موضع‌گیری ناظر را در تشخیص و تعیین آن دو دخالت می‌دهد. در ابیات زیر قابل شناسایی بودن ماهیت (جوهر و ذات برای خود) را تصریح می‌نماید:

هیچ ماهیات اوصاف کمال	کس نداند جز به آثار و مثال
طفل ماهیت نداند طعش را	جز که گویی هست چون حلوا تو را
گر کسی گوید که دانی نوح را	آن رسول حق و نور روح را؟
گر بگویی چون ندانم کان قمر	هست از خورشید و مه مشهورتر
کودکان خرد در کتاب‌ها	وان امامان جمله در محراب‌ها
نام او خوانند در قرآن صریح	قصه‌اش گویند از ماضی فصیح
راست‌گو داند تو را از روی وصف	گرچه ماهیت نشد از نوح کشف
ور بگویی من چه دانم نوح را	هم‌چو اویی داند او را ای فتی
مور لنگم من چه دانم فیل را	پشاه‌ای کی داند اسرافیل را
این سخن هم راست است از روی آن	که به ماهیت ندانیش ای فلان
عجز از ادراک ماهیت عمو	حالت عامه بود دریاب تو
زان که ماهیات و سر سر آن	پیش چشم کاملان باشد عیان

دفتر سوم، ص ۱۹۵، س ۳۵

بنابراین، مولانا که با ابیات زیر:

کاشکی هستی زبانی داشتی	تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
هرچه گویی ای دم هستی از آن	پرده‌ی دیگر بر او بستنی بدان

تمایل آگنوستی‌سیستی نشان می‌دهد، با ابیاتی که در بالا اشاره کردیم، منافاتی ندارد. زیرا در آن ابیات، در بیت آخر، تصریح می‌کند که انسان‌های رشدیافته، که ابعاد و استعداد روانی آنان به فعلیت رسیده است، می‌توانند راز درونی ماهیت‌ها را بفهمند.

۱۵ - مولانا و مونا‌دولوژی

دو شخصیت بزرگ فلسفی از مغرب‌زمین، که گرایش به مکتب مونیسم داشته‌اند، عبارتند از چوردانو برونو، و لایپ‌نیتز. پیروان این مکتب، جهان طبیعت را مرکب از ذرات (اتم‌های) زنده می‌دانند.

لایپ‌نیتز می‌گوید:

«حقیقت را واحد می‌دانیم. اما اکثریت را هم باید توجیه کنیم و آن به این وجه می‌شود که بگوییم حقیقت واحد، به صورت اجزای بسیار درآمده است که سراسر جهان از آن اجزاء ساخته شده است؛ اما نه اجزایی مانند آنچه پیروان دیمقراطیس (دموکریت) و اپیکور تصور کرده بودند که صاحب ابعاد باشند؛ بل که اجزایی معقولند و حقیقت دارند. زیرا که هر یک از آنها نیرویی است و منشأ آثار می‌باشد. جان دارد و مانند جسمی که دکارت معتقد بود، مرده و بی‌جان نیست و به این وجه، دنیای ماشینی بی‌جان که دکارت تصور کرده بود، تکمیل و تبدیل می‌شود به جهانی جان‌دار، که

نیرومندی و قوه و فعلش از خودش است.» این اجزاء را لایپ‌نیتز جوهر و وجود بسیط می‌داند و آن‌ها را **موناد** می‌نامد*.

مولانا در موارد متعددی از مثنوی، زنده و جان‌دار بودن همه‌ی اجزای هستی را متذکر شده است و می‌گوید: «همه‌ی اجزای عالم به ذکر و تسبیح خداوندی مشغولند.» از آن جمله:

جمله اجزاء در تحرک در سکون	ناطقان کائنا إلیه راجعون
ذکر تسبیحات و اجزای نهان	غلغلی افکنده اندر آسمان

دفتر سوم، ص ۱۴۴، س ۳۷ - ۳۸

پس زمین و چرخ را دان هوش‌مند	چون که کار هوش‌مندان می‌کنند
------------------------------	------------------------------

دفتر سوم، ص ۲۰۸، س ۱۹

جمله‌ی ذرات عالم در نهان	با تو می‌گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و هشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید	محرمان جان جمادان چون شوید
از جمادی در جهان جان روید	غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسه‌ی تأویل‌ها برآیدت

دفتر سوم، ص ۱۵۳، س ۱۸

در بیانات برونو و لایپ‌نیتز، دلایل روشن برای موضوع جان‌دار بودن ذرات جهان دیده نمی‌شود؛ مگر نوعی از بیانات ذوقی، که اگر درست مورد تحلیل قرار بگیرند، جنبه‌ی دریافت شخصی خواهند داشت.

مولانا این موضع را با دو دلیل اثبات می‌کند. یکی این که کار و فعالیت‌هایی که اجزای عالم از خود نشان می‌دهند، هوشیارانه است. زیرا با نظر به خود ذات ماده، نباید این کارها و فعالیت‌ها نظم داشته و قابل محاسبه‌ی ریاضی باشند؛ در صورتی که جهان چهره‌ی ریاضی دقیقی دارد. دوم پذیرش عوامل فوق طبیعی است که به شکل معجزات بروز می‌کند. یک دلیل علمی دیگر که بعضی از متفکران را به خود جلب کرده است، این است که اگر اجزای عالم طبیعت، استعداد تبدیل شدن به حیات را نداشته باشند، به وجود آمدن این همه جانداران را نمی‌توان تفسیر علمی نمود.

از مجموع این ملاحظات، نمی‌توانیم نظریه‌ی جان‌دار بودن اجزای هستی را مخالف بینش علمی قلمداد کنیم.

۱۶ - مولانا و مکتب تنازع در بقا

عقیده‌ی تنازع در بقا می‌گوید:

همه‌ی اجزای عالم هستی، به طور ناخودآگاه، و عالم جان‌دار، آگاهانه، در پیکار زندگی، در حال جنگ به سر می‌برند و هر موجودی که ناتوان باشد، محکوم به شکست و هر چه که دارای قدرت باشد، پیروز می‌گردد.

* سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، ج دوم، ص ۵۷

به نظر می‌رسد متفکران مسأله‌ی تنازع در بقا را نباید به عنوان عقیده و مکتب جهان‌بینی مطرح کنند. زیرا یک پدیده‌ی قابل مشاهده‌ی همگانی است، که برای همه‌ی انسان‌ها روشن است. مکتب نامیدن این جریان قابل مشاهده، مانند این است که ما مشاهده‌ی روشن فضا را به وسیله‌ی طلوع آفتاب، مکتب و عقیده و جهان‌بینی بنامیم! به همین جهت است که مولانا، چنان‌که خواهیم دید، در هنگام بیان این جریان عمومی و قابل فهم همگانی، دلیل و مفاهیم پیچیده نمی‌آورد و فهم آن را به درک یک عده اصول علمی و عرفانی و فلسفی نیازمند نمی‌داند. ما نخست به بیان نظریه‌ی یکی از پیروان مشهور این مکتب (به اصطلاح) پرداخته، سپس نظریات مولانا را درباره‌ی این مسأله مطرح می‌کنیم. این شخص، **توماس هابس** انگلیسی است که نظریه‌ی او، به قرار زیر مشهور شده است:

اکنون هیأت اجتماعی را در نظر بگیریم. به عقیده‌ی توماس هابس، این که گفته‌اند طبیعت انسان مدنی و اجتماعی است، خطا است. در حال طبیعی انسان، دشمن انسان است و این عبارت از هابس معروف است که: «انسان برای انسان گریز است.» هر کس هر چه می‌خواهد برای خود می‌خواهد و به ضرر دیگری می‌خواهد. بنابراین، همه با همه در جنگ خواهند بود و هر که نیرویش بیشتر است، پیش می‌رود و این حقی است طبیعی.*

باید گفت: این‌گونه تفکرات بیان دردی است که به جهت محرومیت اکثر افراد بشری از تربیت و تعلیم برای رسیدن به رشد مغزی و روانی در جریان است؛ نه مکتب و جهان‌بینی. اگر هابس و امثال او، به جای میخ‌کوب شدن در آنچه می‌دیدند، با کوشش‌های صادقانه در راه باز کردن و به فعلیت رسانیدن استعدادهای عالی انسانی تلاش می‌کردند، می‌توانست دلیلی بر عظمت و سازندگی مغز آنان بوده باشد. منطق واقع‌بینانه، که از مشاهده‌ی عظمت‌های انسانی در تاریخ به طور فراوان به دست می‌آید، این است که هابس و امثال او، می‌بایست استعدادهای انسانی را برای روشن مغزی و روانی که دارا می‌باشند، گوشزد نموده، راه‌های به فعلیت رساندن آن‌ها را در اختیار انسان‌ها قرار بدهند تا آنان را از مجرای تنازع در بقا، به سوی تعاون در بقا بکشانند، چنان‌که مولانا و دیگر مریبان‌والامقام شرق و غرب انجام داده‌اند.

ما نخست ابیات مولانا را که درباره‌ی جریان عادی تنازع در بقا گفته شده است، ذکر می‌کنیم:

این جهان ننگ است چون کل بنگری	ذره ذره هم‌چو دین با کفری
آن یکی ذره همی پرد به چپ	وان دگر سوی یمین اندر طلب
ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون	جنگ فعلی‌شان بین اندر رکون
چون ز ذره محو شد نفس و نفس	جنگش اکنون جنگ خورشید است و بس
جنگ فعلی جنگ طبیعی جنگ قول	در میان جزوها حربی‌ست هول
این جهان زین جنگ قائم می‌بود	در عناصر درنگر تا حل شود
چار عنصر چار استون قوی‌ست	که بر ایشان سقف دنیا مستویست
هر ستونی اشکننده‌ی آن دگر	هر یکی با هم مخالف در اثر

دفتر ششم، دیباچه

* سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، ج دوم، ص ۷۴

مولانا این جنگ و پیکار را درباره‌ی انسان‌ها هم جاری می‌داند و می‌گوید:

چون ندارد کس غم تو ممتحن	خویش کار خویش باید ساختن
آدمی‌خوارند اغلب مردمان	از سلام‌علیکشان کم جو امان
خانه‌ی دیو است دل‌های همه	کم پذیر از دیو مردم دمدمه
از دم دیو آن که او لاحول خورد	هم‌چو آن خر در سرآید در نبرد
هر که در دنیا خورد تلبیس دیو	وز عدوی دوست رو تعظیم و ربو
در ره اسلام و بر پول صراط	در سر آید هم‌چو آن خر از خیاط
عشوه‌های یار بد منیوش هین	دام بین ایمن مرو تو بر زمین
صدهزار ابلیس لاحول آر بین	آدما ابلیس را در مار بین
دم دهد گوید تو را ای جان دوست	تا چو قصابی کند از دوست پوست
دم دهد تا پوستت بیرون کشد	وای آن کز دشمنان افیون چشد
سر نهد بر پای تو قصاب‌وار	دم دهد تا خونت ریزد زار زار
هم‌چو شیران صید خود را خویش کن	ترک عشوه‌ی اجنبی و خویش کن
در زمین مردمان خانه مکن	کار خود کن کار بیگانه مکن

دفتر دوم، ص ۸۳، س ۱۷

بالتر از این، مولانا جریان تنازع در بقا را حتی در فعالیت‌های مغزی و روانی آدمی هم سراغ می‌دهد که شاید هرگز به مغز توماس هابس و امثال وی، به این عظمت‌طور نکرده باشد:

هست احوالت خلاف یک‌دگر	هر یکی با هم مخالف در اثر
چون که هر دم راه خود را می‌زنی	با دگر کس سازگاری چون کنی
موج لشکرهای احوالت بین	هر یکی با دیگری در جنگ و کین

دفتر ششم، دیباچه

موج‌های تیز دریا‌های روح	هست صد چندان که بد طوفان
در بلندی کوه فکرت کم نگر	که یکی موجش کند زیر و زبر

دفتر ششم، ص ۲۸۳، س ۲۱

هر خیالی را خیالی می‌خورد	فکر آن فکر دگر را می‌چرد
---------------------------	--------------------------

دفتر پنجم، ص ۲۹۱، س ۱

ملاحظه می‌شود که مولانا از روی مشاهده‌ی مستقیم درباره‌ی دو قلمرو انسان و جهان، پدیده‌ی جنگ و تنازع را مشروحاً متذکر می‌شود، ولی مانند هابس به همین مشاهده قناعت نمی‌کند تا چاره‌ی آن را تنها در تنظیم قانون وضعی و اجبار مردم به پیروی از آن منحصر نماید. بل که مولانا استعداد‌های عالی‌تری را که در انسان وجود دارد، مطرح می‌کند و می‌گوید باید آن استعدادها را، که جنگ و تنازع‌های کشنده را به تضاد و تعاون سازنده مبدل می‌کند، در انسان‌ها به فعلیت برسانیم. واقعیت ارواح انسانی، نه با یکدیگر تراحمی دارند و نه تنازعی. همین که در پهنه‌ی مواد مزاحم قرار می‌گیرند، به وسیله‌ی تمایلات و هوس‌های لذت‌جویانه و خودخواهانه به پیکار برمی‌خیزند. اگر آن تمایلات به وسیله‌ی رهبران و مربیان روح

بشری تعدیل و تنظیم شوند، تنها اختلافی که میان انسان‌ها باقی خواهد ماند، اختلاف عددی خواهد بود و سایر مشخصات فردی، به مثابه‌ی وسایل تکامل و هماهنگی عناصر یک نظام (سیستم) رو به اعتلا شروع خواهد کرد:

چون از ایشان مجتمع بینی دو یار
بر مثال موج‌ها اعدادشان
مفترق شد آفتاب جان‌ها
چون نظر بر قرص داری خود یکی‌ست
تفرقه در روح حیوانی بود
چون که حق رشّ علیم نوره
روح انسانی کنفس واحده است
هم یکی باشند و هم ششصد هزار
در عدد آورده باشد بادشان
در درون روزن ابدان‌ها
آن که شد محجوب ابدان در شکی‌ست
نفس واحد روح انسانی بود
مفترق هرگز نگردد نور او
روح حیوانی سفال جامده است
دفتر دوم، ص ۸۲، س ۶

جان حیوانی ندارد اتحاد
گر خورد این نان نگردد سیر آن
بل که این شادی کند از مرگ او
جان گرگان و سگان از هم جداست
جمع گفتم جان‌هایشان من به اسم
تو مجو این اتحاد از روح باد
ور کشد بار این نگردد آن گران
از حسد میرد چو بیند برگ او
متحد جان‌های شیرین خداست
کان یکی جان صود بود نسبت به جسم
دفتر چهارم، ص ۲۲۳، س ۲۳

این تخالف از چه آید وز کجا
زان که ما فرعیم و چار اضداد اصل
گوهر جان چون ورای فصل‌هاست
وز چه زاید وحدت این اضداد را
خوی خود در فرع کرد ایجاد اصل
خوی او این نیست خوی کبریاست
دفتر ششم، دیباچه

حال آن که انسان دارای دو بعد تنازعی و اتحادی است، ما چرا بعد اتحادی او را فراموش کرده، به خاک و خون کشیده شدن انسان‌ها را به وسیله‌ی یکدیگر، اصل اساسی تلقی نموده، آن را با آب‌وتاب فیلسوف‌مآبانه امضا نماییم!! آیا گوینده‌ی چنین نظریه‌ای خود در بعد تنازعی دست و پا نمی‌زده است؟ این یک ضعف و ناتوانی مهلکی است که بشر با توسل به قدرت درندگی خود و دیگران، بقای حیات خود را تأمین نماید. و این یک قدرت عالی است که انسان قدرت درندگی خود و دیگران را تحت‌الشعاع نوع‌دوستی و تعاون قرار داده، ادامه‌ی حیات خود را در ادامه‌ی حیات دیگران ببیند.

۱۷ - مولانا و مکتب دیالکتیک هگل

اگر تاکنون در مقایسه‌هایی که میان طرز تفکر مولانا و سایر جهان‌بینی‌ها صورت دادیم دقیقاً مطالعه شود، به این نتیجه‌ی قطعی خواهیم رسید که مولانا با آن فعالیت‌های شگفت‌انگیز مغزی که داشته است، او را به طور اعجاب‌انگیزی به فهم اصول بنیادین مکتب‌ها و جهان‌بینی‌های مشهور تاریخ بشری موفق ساخته است. بی‌علت نیست که هواخواهان هر مکتبی را که می‌بینیم، اگر با مثنوی مولانا آشنایی

داشته باشند، یا مولانا را از اعضای مکتب خود معرفی می‌کنند و یا حداقل، گفته‌ی مولانا را دلیلی برای استحکام اصول بنیادین مکتب خود به حساب می‌آورند. مثلاً **میرزا فتحعلی آخوندزاده**، اعتقاد به وحدت وجود و دیگر روش‌های جهان‌بینی مولانا را می‌ستاید و می‌گوید:

مولوی عالمی است بی‌بدیل، فاضلی است بی‌نظیر*.

تنها مخالفتی که با او دارد، در این موارد است:

اشتباه اول مولوی، در این‌جاست که برای آوردن آن وجود کل، اراده و اختیار قائل است...
اشتباه دوم مولوی، اعتقادش به فناست. این لفظی‌ست بی‌معنی، که نه حکمای هند و نه فلاسفه‌ی اسلام، نتوانسته‌اند معنای آن را دریابند...
ایراد سوم این که مولوی قائل به روح است. یعنی گویا پس از مرگ، روح می‌ماند و به وجود کل ملحق می‌شود...
از این ایرادها گذشته، جهت دیگر افکار بلند مولوی را تأیید می‌کند†...

از آخوندزاده بگذریم و به نویسندگان دیگری می‌رسیم که مولانا را با هگل، که منهای ایده‌آلیستی‌اش، از نظر مکتب مادی بسیار جالب است، مقایسه نموده و در بعضی از اصول بنیادین جهان‌بینی، مولانا را بر هگل ترجیح داده‌اند:

آقای احسان طبری، پس از بررسی‌هایی در جهان‌بینی مولوی، جملات زیر را می‌نویسد:

نظیر این اشعار در مثنوی زیاد است که باید از طریق فحص و استقصاء در نمونه‌هایی که ذکر شد، یک رشته اندیشه‌های گران‌بهای دیالکتیکی درباره‌ی تضاد و وحدت متضادین و تبادل تضاد و رابطه‌ی نسبیّت مقولات به حرکت متضاد آنها و تحول و تجدد دائمی وجود و غیره درج است. با بیان این نظریات، مولوی را می‌توان با شایستگی تمام، در ردیف بزرگ‌ترین متفکران دیالکتیک‌دان باستان قرار داد*.

سپس آقای طبری به بیان پیوند فلسفه و دیالکتیک هگل، با نظریات مولانا می‌پردازد. ما پیش از مقایسه‌ی جهان‌بینی مولانا با مکتب مادی و دیالکتیک هگل، چند مسأله‌ی بسیار بااهمیت را، که توضیح‌دهنده‌ی ارتباط جهان‌بینی مولانا با نظام (سیستم) اجتماعی وی و نظریه‌ی او درباره‌ی حکومت است، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اول - آیا جهان‌بینی مولانا، معلول نظام (سیستم) اجتماعی دوران خود بوده است؟

متفکرانی که بروز دانش‌ها و عقاید و جهان‌بینی‌ها را مستند به نظام اجتماعی و محیطی دوران بروز عقاید می‌دانند، به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهند. ولی به نظر می‌رسد این قانون کلیت ندارد. زیرا اکتشافات و اختراعات فراوانی به وجود آمده است که نظام (سیستم) اجتماعی آنها را مانند معلول، که به طور غریزی دنبال علت خود به جریان می‌افتند، به وجود نیآورده است. بل که علت اساسی آنها،

* اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، فریدون آدمیت، ص ۲۵۹

† همان، ص ۲۵۹ - ۲۶۰

‡ برخی از بررسی‌ها درباره‌ی جهان‌بینی‌ها و جنبشی‌های اجتماعی در ایران، احسان طبری، ص ۲۹۹

پیشبرد معلومات درباره‌ی انسان و جهان بوده است. اگرچه اغلب اکتشافات و اختراعات صنعتی، از قرن هیجدهم به این طرف، به انگیزگی احتیاجات صنعتی و اقتصادی محض بروز کرده است، از طرف دیگر، ما با پذیرش کلیت قانون مزبور، هرگز راهی برای تفسیر و توجیه عقاید و جهان بینی‌های مشترک در دوران‌هایی که نظام (سیستم) اجتماعی آن‌ها مخالف یکدیگر باشند، نمی‌توانیم پیدا کنیم. در مباحث همین کتاب، ما با انواعی از جهان بینی‌ها، از حکمای هند گرفته تا هگل، روبه‌رو شده‌ایم که از اصول بنیادین مشترک برخوردار می‌باشند؛ با این که بدون تردید، نظام (سیستم)‌های اجتماعی گوناگونی بر آن‌ها حکم فرما بوده است.

اما درباره‌ی مولانا: می‌دانیم که جلال‌الدین، اگرچه از شهرت علمی و جهان بینی عرفانی در دوران خود برخوردار شده است، ولی مجموع عناصر و واحدهای شخصیت او، برای توده‌ی جمعیت‌ها و همچنین برای علمای حرفه‌ای آن دوران، قابل هضم نبوده و شخصیت او را پیچیده تلقی نموده، تفسیرهای مختلفی درباره‌ی او ابراز می‌شده است:

من به هر جمعیتی نالان شدم جفت خوش‌حالان و بدحالان شدم
هر کسی از ظن خود شد یار من از درون من نجست اسرار من

دفتر اول، دیباچه

او با صراحت کامل می‌گوید:

هین بگو که ناطقه جو می‌کند
تا به قرنی بعد ما آبی رسد

دفتر سوم، ص ۱۷۷، س ۴۹

ملاحظه می‌شود که مولانا، اطمینان دارد که مردم جامعه‌ی آن دوران، گفته‌های او را نمی‌فهمند. در عین حال، امیدوار است که آیندگان مطالب او را درک خواهند کرد. لذا، تسلیت به خود داده، می‌گوید: حال که نفس ناطقه (با مغز و روان) قدرت کندن جوی معارف را دارد، بکوش. اگر هم امروز نفهمند، آیندگان خواهند فهمید.

مولانا از فقر علمی و فلسفی و عرفانی دوران خود می‌نالد و می‌گوید: چه کنم که نمی‌توانم انسان‌هایی را پیدا کنم که واقعیات را در اختیار آنان بگذارم:

با لب دمساز خود گر جفتمی هم‌چو نی من گفتنی‌ها گفتمی
هر چه می‌گویم به قدر فهم توست مردم اندر حسرت فهم درست

دفتر اول، ص ۲، س ۱۹

به جز عمده‌ی معدودی از عرفا، مانند حسام‌الدین چلبی، مردم متوسط، مانند معین‌الدین پروانه [عامل شکست سپاهیان آباقاخان (مغول) با ائتلاف سوریه و مصر] که به مولانا ارادت می‌ورزیدند، نه به جهت فهم کامل مطالب مولانا بوده است، بل که آنان به ذوقیات و طنز و تشبیهات زیبا و داستان‌های جالب و سدشکنی‌هایی که در آثار مولانا به وفور پیدا می‌شود، علاقه‌ی شدید داشتند. البته می‌دانیم که نه تنها در قرن هفتم هجری، بل که در امتداد هفت قرن که از بروز شخصیت علمی و فلسفی و عرفانی مولانا

می‌گذرد، جر برای اشخاص معدودی از متفکران هر دوره، مثنوی مولانا، غیر قابل فهم بوده و در تفسیر آن شخصیت، از تکفیر گرفته تا مقام شبه‌پیامبری، اظهارنظرها شده است:

من نمی‌گویم که آن عالی‌جناب بود پیغمبر ولی دارد کتاب
مثنوی او چو قرآن مدل هادی بعضی و بعضی را مزل

در این بیت دقت شود:

سجاده‌نشین باوقاری بودم

بازیچه‌ی کودکان کویم کردی

دیوان شمس تبریزی، رباعی ۱۸۹۱

بالاخر از این، انقلابی را که شمس تبریزی در درون مولانا به وجود آورده، هر لحظه برای او من تازه‌ای در درونش می‌جوشد و می‌خروشد:

زین دوهزاران من و ما ای عجبا من چه منم

گوش بده عربده را دست منه بر دهنم

دیوان شمس تبریزی، ص ۵۴۲

واقعاً برای مولانا:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما

بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

دفتر اول، ص ۲۵، س ۲۹

می‌گوید:

چون که من از دست شدم در ره من شیشه منه

هر چه نهی پا بنهم هر چه بیابم شکنم

دیوان شمس تبریزی، ص ۵۴۲

مولانا فریاد می‌زند که هرگونه شناسایی‌ها و معارف کلاسیک، برای من مانند شیشه‌های بی‌دوامی هستند که در برابر طوفان‌های مغزی من مقاومت نمی‌کنند. حال ما با این سؤال جدی روبه‌رو می‌شویم که کدامین شخصیت مولانا، معلول نظام (سیستم) اجتماعی دوران خود بود؟

شخصیت فقیه و متکلم و منطقی و واعظ معمولی، یا یک جهان‌بین عالی‌مقام و دیالکتیک‌دان بزرگی که گاهی از هگل هم فراتر رفته است؟ وانگهی، این مسأله بایستی به طور جدی مورد دقت قرار بگیرد که از قرن هفتم آسیای صغیر، تا اواخر قرن هیجده و اوایل قرن نوزدهم که دیالکتیک هگل را به وجود آورده است، چه طنابی می‌توان کشید؟ به اضافه‌ی این که محیط این دو شخصیت بسیار متفاوت بوده است و این احتمال که شمس تبریزی بوده است که ایدئولوژی اجتماعی و اقتصادی محیط را در مغز مولانا وارد نموده است، با نظر به سرگذشت زندگی شمس که در مسافرت‌های صوفیانه سپری شده و جملاتی نظیر شطحیات از او دیده نشده است، هیچ‌گونه مأخذ قابل اعتمادی ندارد.

توضیح این که: مولانا اگرچه در کتاب مثنوی مباحثی درباره‌ی مالکیت و بردگی و ثروت و فقر دارد، ولی این مباحث، به‌هیچ‌وجه نشان‌دهنده‌ی وابستگی شخصیت و طرز تفکر مولانا به یکی از نظام (سیستم) آن

موضوعات در عصر او نیست. به این معنی که نمی‌توان از آن ابیات چنین استفاده کرد که مولانا، تحت تأثیر آن موضوعات می‌اندیشد. از مجموع گفته‌های مولانا، دو نظریه درباره‌ی ارتباط انسان‌ها با وسایل و مواد اقتصادی دیده می‌شود:

نظریه‌ی یکم - مطرود شناختن مال و ثروت و سیم و زر، که مانع حرکت آزادانه و تکاملی در زندگی می‌گردند:

زین سبب بد کاهل محنت شاکرند	اهل نعمت طاغی‌اند و ماکرند
هست طاغی بگلر زرین‌قبا	هست شاکر خسته‌ی صاحب‌عیا
شکر کی روید ز املاک و نعم	شکر می‌روید ز بلوا و سقم

دفتر سوم، ص ۱۸۵، س ۲۱ - ۲۲

آیا می‌توان با مضامین فوق (طغیان‌گر بودن ثروت‌مندان و حيله‌گری آنان و کفران‌ورزی و انحراف صاحبان املاک و نعمت‌ها) مولانا را به حمایت از فتودالیسم نسبت داد؟

بند بگسل باش آزاد ای پسر	چند باشی بند سیم و بند زر
--------------------------	---------------------------

دفتر اول، دیباچه

هم‌چنین هر شهوتی اندر جهان	خواه مال و خواه آب و خواه نان
خواه باغ و مرکب و تیغ و مجن	خواه ملک و خانه و فرزند و زن
هر یکی زان‌ها تو را مستی کند	چون نیابی آن خمارت نشکند
این خمار غم دلیل آن شده‌ست	که بدان مفقود مستی‌ات بده‌ست
جز به اندازه‌ی ضرورت زین مگیر	تا نگردد غالب و بر تو امیر

دفتر سوم، ص ۱۷۲، س ۱۴

سنگ پر کردی تو دامن از جهان	هم ز سنگ سیم و زر چون کودکان
آن خیال سیم و زر چون زر نبود	دامن صدقت درید و غم فزود

دفتر سوم، ص ۱۷۲، س ۲۵

نظریه‌ی دوم:

شهوت دنیا مثال گلخن است	که از او حمام تقوا روشن است
لیک قسم متقی زین تو صفاست	زان که در گرمابه است و در تقاست
اغنیا ماننده‌ی سرگین‌کشان	بهر آتش کردن گرمابه دان
اندر ایشان حرص بنهاده خدا	تا بود گرمابه گرم و با نوا
ترک این تون گیر و در گرمابه ران	ترک تون را عین آن گرمابه دان
هر که در تون است او چون خادم است	مر و را کاو صابر است و خادم است
تونیان را نیر سیمما آشکار	از لباس و از دخان و از غبار
پیش اقل این زر چو سرگین ناخوش است	گرچه چون سرگین فروغ آتش است

دفتر چهارم، ص ۲۱۹، س ۲۵

با نظر به مجموع این‌گونه ابیات و طرز تفکرات مولانا، که کوشش برای به وجود آوردن تکاپو در مسیر تکاملی است، منظور از اغنیا، عموم ثروت‌مندان و صاحبان امتیازات مادی و مقامی می‌باشند؛ نه نظام (سیستم) ارباب رعیتی یا بردگی آقایی. لذا، اگر جامعه‌ای فرض شود که هیچ فرد ثروت‌مند و مالک هم نداشته باشد و گروهی از صاحبان مقام و گردانندگان آن جامعه، که تنها به جنبه‌ی دنیوی و مادی آن جامعه جامعه زحمت می‌کشد و هیچ‌گونه هدف اعلایی برای زندگی خود و جامعه‌ی خویش، جز همین شغل محدود، منظور نمی‌کنند، توبیخ مولانا شامل حال آنان نیز می‌باشد. به‌ترین دلیل آن مدعا، این است که مولانا، چنان‌که می‌دانیم، حتی صاحبان علم و دانش را که تنها برای خودنمایی و فرصت‌طلبی تکاپو می‌کنند، سخت مورد سرزنش قرار داده و آن‌ها را مطرود می‌شمارد؛ اگرچه وجود آنان برای تعلیم افراد جامعه، ضرورت داشته است.

دم بجنانیم ز استدلال و مکر	تا که حیران ماند از ما زید و بکر
طالب حیرانی خلقان شدیم	دست طمع اندر الوهیت زدیم
تا به افسون مالک دنیا شویم	این نمی‌بینیم ما کاندرا گویم
در گوی و در چهی ای قلتبان	دست وادار از سبال دیگران

دفتر سوم، ص ۱۷۳، س ۲

پس ضرورتی که در ابیات مولانا برای وجود اغنیا دیده می‌شود، در حقیقت آن ضرورت عمومی است که برای هر نوع گردانندگان شئون دنیوی جامعه است که اگر این گردانندگی مطابق منطق واقعی و سیر تکاملی انسان‌ها بوده باشد، دارای ارزش انسانی است و اگر مطابق منطق واقعی و سیر تکامل نبوده باشد، به قول مولانا: سرگین‌کشی برای گرمابه‌ی جامعه‌ی است که گردانندگان جامعه، آن را برای خود شغل اتخاذ کرده‌اند و مولانا، چنان‌که در مباحث آینده خواهیم دید، همین معنی را درباره‌ی پادشاهان نیز گفته است.

نظریه‌ی سوم - چنان‌که می‌دانیم، شخصیت جهان‌بینی و علمی و عرفانی و دینی مولانا، پس از ملاقات با شمس تبریزی، به کلی دگرگون شده و بدون این که کمترین تحولی در نظام (سیستم) دوران حیات وی به وجود آمده باشد، یک عالم فقیه و اصولی و مفسر و منطقی کلاسیک، به یک شخصیت طوفانی و عارف دیالکتیک‌دان و روان‌شناس چندبعدی، دگرگون شده است. ابیات مولانا درباره‌ی این انقلاب اسلامی، در مثنوی و دیوان شمس، خیلی فراوان است.

دوم - آیا مولانا ایدئولوژی خود را در محو ساختن اقتدار اعراب به کار برده است؟

شواهد فراوانی در مثنوی وجود دارد که به خوبی اثبات می‌کند که مولانا، انسان را به طور کلی، در دیدگاه خود قرار داده، از تبعیض نژادی، مطابق دستورات اسلامی، به کلی مبرا و متنفر بوده است. آنچه برای مولانا مطرح است، انسان است؛ چه عرب و چه غیر عرب، خواه سفید و خواه سیاه. آنچه که می‌توان در آثار مولانا، بدون استثناء دید، این است که مولانا زورگویی و اعمال قدرت بر ناتوانان و سلطه‌جویی‌های خودخواهانه را به شدت محکوم می‌سازد؛ خواه از خلفای عرب باشد و خواه از سلاطین غیر عرب. و معنای انترناسیونالیست اسلامی هم که حمایت مولانا از آن در همه‌ی آثارش دیده می‌شود، می‌تواند اشاره‌ای به همین حقیقت بوده باشد. ما هیچ‌گونه دلیلی برای اثبات حساسیت مولانا درباره‌ی

خصوص خلفای اعراب نداریم. بلی، شاهنامه‌ی فردوسی این حساسیت را به خوبی اثبات می‌کند و اگر مولانا درباره‌ی خلفای اعراب اظهار بدبینی و آنان را طرد نماید، به نظر به روش خلافت دو سلسله‌ی بنی‌امیه و بنی‌عباس، که ایدئولوژی اسلامی را وسیله‌ی اقتدار و سلطه‌جویی خودخواهانه قرار داده بودند، مطلبی است کاملاً صحیح، و اختصاصی به مولانا ندارد. همه‌ی مسلمانان، از روش‌های طاغوتی آن خلفا متنفرند.

سوم - مولانا و نظام (سیستم) حکومت

با نظر به این که مولانا، به استثنای بعضی از موضوعات اسلامی که تفسیر و توجیه شخصی درباره‌ی آن‌ها ابراز می‌کند و معتقد است که واقعیت اسلام درباره‌ی آن موضوعات، همان‌طور است که او تفسیر می‌کند، از ایدئولوژی اسلام تجاوز نکرده، با تمام جدیت و علاقه‌ی قلبی از این ایدئولوژی دفاع می‌کند و چنان‌که دیدیم، در حدود دو ثلث آیات قرآنی را در مثنوی، تفسیر و مورد استشهاد و استدلال مدعاهای خود قرار داده است که تقریباً در ۲۲۰۰ مورد، خود آیه یا جمله‌ای از آن را با صراحت ذکر کرده و در حدود ۵۰۰ حدیث را نیز صریحاً در مثنوی مطرح نموده است. به همین جهت، حکیم معروف، **حاج ملاهادی سبزواری**، در توصیف مثنوی، آن را به عنوان کتاب تفسیر یاد می‌کند. بدین ترتیب، نظریه‌ی مولانا درباره‌ی نظام (سیستم) حکومت، مطابق ایدئولوژی اسلامی بوده و حکومت را پاسخ‌گوی هر دو بعد مادی و معنوی انسان می‌داند. به عبارت دیگر، حکومت در اسلام، چنان‌که ملتزم به تنظیم و اجرای حقوق حیات طبیعی انسان‌ها است، همان‌طور به تنظیم و اجرای حقوق جان‌های تکامل‌جوی آدمیان نیز موظف می‌باشد. لذا، کم‌ترین انحراف حاکم به پرستش مال و مقام، که جنبه‌ی تربیت روحی اجتماع را مختل باسزد، از شایستگی حاکمیت در جامعه‌ی اسلامی ساقط می‌گردد و ادامه‌ی حکومت چنین افراد، در صورت ناتوانی جامعه از داشتن حاکم شایسته، ضرورتی نفرت‌انگیز برای حفظ حیات طبیعی مردم، پیماشد؛ نه حکومت اسلامی. مولانا در تفسیر حاکمیت **علی بن ابی‌طالب**، چنین می‌گوید:

آن که او تن را بدین‌سان پی کند	حرص و میری و خلافت کی کند
زان به ظاهر کوشد اندر جاه و حکم	تا امیران را نماید راه حکم
تا بیاراید به هر تن جامه‌ای	تا نویسد او به هر کس نامه‌ای
تا امیری را دهد جان دگر	تا دهد نخل خلافت را ثمر

دفتر اول، ص ۷۶، س ۱۴

سپس می‌گوید:

زین سبب پیغمبر با اجتهاد	نام خود و آن علی مولا نهاد
گفت هر کاو را منم مولا و دوست	ابن عم من علی مولای اوست
کیست مولا آن که آزادت کند	بند رقیبت ز پایت برکند
چون به آزادی نبوت هادی است	مؤمنان را ز انبیاء آزادی است

دفتر ششم، ص ۴۱۹، س ۲۴

ملاحظه می‌شود که مولانا، ولایت و خلافت را به جهت وابستگی به نبوت، یک امر انسانی الهی می‌داند.

بعضی از نویسندگان گمان کرده‌اند مولانا، حمایت از سلطنت مطلقه، یعنی پادشاهی، به معنای سیاسی معمولی آن نموده است.

برای توضیح و تشریح نظریه‌ی مولانا، مجبوریم با توجه به ابیات مثنوی، به حد کافی، وارد بحث و

بررسی شویم:

پادشاهان جهان از بدرگی	بو نبردند از شراب بندگی
ور نه ادهم‌وار سرگردان و دنگ	ملک را بر هم زدندی بی‌درنگ
لیک حق بهر ثبات این جهان	مهرشان بنهاد بر چشم و دهان
تا شود شیرین بر ایشان تخت و تاج	تا ستانند از جهان‌داران خراج
از خراج از جمع آری زر چوریگ	آخر آن از تو بماند مرده‌ریگ

دفتر چهارم، ص ۲۲۷، س ۶

زان که بوش پادشاهان از هواست	بارنامه‌ی انبیاء از کبریاست
------------------------------	-----------------------------

دفتر اول، ص ۲۵، س ۶

ملاحظه می‌شود که درباره‌ی ماهیت سلطنت مطلقه، به معنای اصطلاحی آن، چه نظر منفیو بدبینانه‌ای ابراز می‌کند. همچنین، کارشان را که جمع‌آوری زر و سیم است، محکوم می‌نماید و آخر کارشان را هم تباه می‌داند.

نام میری و وزیری و شهی	نیست الا درد مرگ و جان‌دهی
بنده باش و بر زمین رو چون سمند	چون جنازه نه که بر گردن نهند
جمله را حمال خود خواهد کفور	بار مردم گشته چون اهل قبور

دفتر ششم، ص ۳۴۶، س ۴۱

مقصود از بنده، انسان آزادی است که باری بر دوش مردم نباشد. شاید تاکنون هیچ‌کس این تشبیه کوبنده را درباره‌ی مقتدران و شاهان خودکامه نکرده باشد که می‌گوید عناوین مزبور (امیری و وزیر و شاهی)، درد مرگ و جان‌کندن است و سواری بر دوش مرم است؛ مانند تابوت مردگان. و چنان‌که به جای پادشاه، زمامدار مقتدر دیگری اداره‌ی جامعه را به دست بگیرد و دارای همان مختصات باشد، هر عنوان سیاسی که داشته باشد، از نظر مولانا محکوم، و زندگی‌اش تباه است. آنچه که ضرورت زندگی اجتماعی اقتضا می‌کند، وجود زمامدار و مدیر جامعه است؛ نه سلطنت مطلقه، به اصطلاح سیاسی. اما این که مولانا ظهور این‌گونه پادشاهان را به خدا نسبت داده است، در مبحث بعدی مورد توضیح قرار خواهیم داد.

بیان آن که حق تعالی صورت ملوک را سبب مسخر کردن جباران، که مسخر خدا نباشند ساخته است، چنان‌که موسی - علیه‌السلام - باب صغیر ساخت بر ریح قدس، جهت رکوع جباران بنی‌اسرائیل وقت درآمدن که:

و قولو حطّة و ادخلوا الباب سجّداً نغفر لكم خطیئاتکم. (اعراف، ۱۶۱)

و بگوئید فرو نه از ما بار گناهان ما را و در را سجده‌کنان داخل شوید. می‌آمرزیم برای شما، گناهان شما را.

ساخت موسی قدس در باب صغیر زان که جباران بدند و سرفراز آنچنان که حق ز لحم و استخوان اهل دنیا سجده‌ی ایشان کنند ساخت سرگین دانگی محرابشان لایق این حضرت پاکی نه‌اید آن سگان را این خسان خاضع شوند تا فرود آرند سر قوم زحیر دوزخ آن باب صغیر است و نیاز از شهان باب صغیری ساخت هان چون که سجده‌ی کیریا را دشمنند نام آن محراب میر و پهلوان نیشکر نی، لیک در صورت نی‌اید شیر عار است کاو را بگروند دفتر سوم، ص ۱۸۵، س ۱۳

آن شنیدستی که الملک عقیم که عقیم است او را فرزند نیست ترک خویشی کرد ملک جو ز بیم هم‌چو آتش با کسش پیوند نیست دفتر پنجم، ص ۲۸۷، س ۲۴

بنده‌ی یک مرد روشن‌دل شوی از ملوک خاک جز بانگ دهل به که بر فرق سر شاهان روی تو نخواهی یافت ای پیک سبل دفتر سوم، ص ۱۴۷، س ۲۳

عکس می‌دان نقش دیباچه‌ی جهان نام هر بنده‌ی جهان خواجه‌ی جهان دفتر ششم، ص ۴۱۷، س ۳۹

توصیف پادشاهان به اصطلاح معمولی، از نظر مولانا، در ابیات مزبور بدین قرار است:

▪ پادشاهان همان باب صغیر (در کوچک بیت‌المقدس) هستند که موسی برای خمیدن قامت جباران بنی‌اسرائیل ساخت و دستور داد که از آن در وارد شوند و خود را بشکنند و توبه نمایند. بدان جهت که اهل دنیا و خودخواهان و مالپرستان از سجده به مقام کبریایی خداوند امتناع می‌ورزند و از تکامل گریزانند، نتیجه‌ی عملشان به وجود آمدن پادشاهان است که می‌روند به آنان سجده می‌کنند.

نکته‌ی بسیار جالب این است که مولانا دوزخ را در ابدیت به سلاطین خودکامه در این دنیا تشبیه می‌کند که هر دو وسیله‌ی شکستن خودپرستان خودکامه می‌باشند.

▪ خداوند مثنی گوشت و استخوان به نام پادشاهان را در نتیجه‌ی اعراض اهل دنیا از حق و حقیقت، باب صغیر ساخته که با خضوع و سجده به آنان، کیفر اعمال خود را ببینند.

▪ محراب عبادت این دنیاپرستان، سرگین دانه‌هایی است که نام آن‌ها را پادشاه و امیر و پهلوان گذاشته‌اند.

▪ این دنیاپرستان لایق حضور در بارگاه الهی و در کشش جاذبیت ربوبی نیستند. آنان صورت نی دارند، ولی نیشکر نیستند.

▪ اگر این پادشاهان و قدرتمندان، واقعاً خوی انسانی داشتند، نمی‌گذاشتند کسی بر آنان سجده کند. زیرا:

هر که را مردم سجودی می‌کنند
زهرها در جان او می‌آکنند

ملک و سلطنت و قدرت، هیچ عاطفه و اصلی را نمی‌شناسد و خاصیت اساسی‌اش این است که نخست هر چه و هر که را در برابر خود ببیند می‌درد و می‌سازند، سپس به دریدن و سوزاندن خود مشغول می‌شود.

آیا این توصیفات درباره‌ی پادشاهان، با احتمال حمایت مولانا از سلطنت مطلقه، سازگار می‌باشد؟ ما چنان‌که در مباحث گذشته اشاره کردیم، منظور مولانا عموم قدرتمندان و زمامداران است که نتیجه‌ی جبری اعمال خود انسان‌ها می‌باشند. اگر اعمال آن‌ها مطابق منطق واقعی حیات باشد، گردانندگان آن‌ها، انسان‌های رشدیافته و تکامل‌طلب خواهند بود؛ خواه پادشاه باشد، یا رئیس‌جمهور و غیرذلک. و اگر اعمال آنان و خواسته‌هایشان مطابق منطق واقعی حیات انسانی نباشد، و نخواهند در راه احقاق حق خود فداکاری کنند، نتیجه‌ی جبری اعمالشان به صورت جباران خون‌خوار و خودخواه تجسم خواهد یافت؛ خواه عنوان پادشاهی داشته باشد یا ریاست‌جمهوری یا هر عنوان دیگری. پس ثابت شد که این مسأله که مولانا ظهور پادشاهان را به خدا نسبت می‌دهد، در حقیقت، مولانا جریان آن قانون الهی را بازگو می‌کند که در همه‌ی مکتب‌های جهان‌بینی، به نام علت و معلول، و یا عمل و عکس‌العمل معروف است.

این جهان کوه است و فعل ما ندا
سوی ما آید ندها را صدا
دفتر اول، ص ۷، س ۲

لذا، نمی‌توان گفت مولانا از سلطنت دفاع می‌کند. بل که او می‌گوید:

چون هر علتی را معلولی مناسب خود به دنبال می‌آید و این یک قانون الهی است، لذا، بروز مقتدران و جباران پلید در یک جامعه، نتیجه و معلول اعمال و هدف‌گیری‌های افراد پلید خود جامعه است.

همه می‌دانیم که مولانا، مثنوی خود را در زمینه‌ی معارف قرآنی به وجود آورده است و در ۲۲۰۰ مورد، آیه‌ی قرآن را صریحاً در این کتاب مورد بهره‌برداری قرار داده است.

مولانا در قرآن این آیه را دیده است که:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ. (رعد، ۱۱)

خداوند هیچ دگرگونی را در جامعه‌ای به وجود نمی‌آورد، مگر این که آن جامعه دگرگونی در خود ایجاد کند.

آیا می‌توان گفت مولانا از قرآن، که به طور فراوان از مستضعفین دفاع می‌نماید و فرعون و فرعون‌صفتان تاریخ را طرد می‌کند، اطلاعی نداشته است؟ وانگهی، در آیات قرآنی، در حدود ۲۷ مورد تصریح کرده است که مزاحم‌ها و مبارزان در برابر پیامبران ملأ بوده‌اند و ملأ، چنان‌که در لغت آمده است، اشراف و چشم‌گیران و آنان که موقعیت خود را در جامعه تثبیت کرده‌اند می‌باشند که تبلیغ و رهبری پیامبران را مزاحم

خودخواهی‌ها و ثروت و امتیازات خود می‌دیدند و این تبه‌کاران قدرتمند بوده‌اند که پیامبران را طرد نموده و به آنان می‌گفتند: ما می‌توانیم خودمان را اداره کنیم و به رهبری شما نیازی نداریم.

در دفتر چهارم، در «قصه‌ی آن دباغ که در بازار عطاران...» چنین می‌خوانیم:

چون ز عطر وحی کژ گشتند و گم	بد فغانشان که تطیّرنا بکم
رنج بیماری است ما را این مقال	نیست نیکو وعظتان ما را به فال
گر به گفت آرید نصحی آشکار	ما کنیم آن دم شما را سنگسار
ما به لغو و لهو فریه گشته‌ایم	در نصیحت خویش را نسرشته‌ایم
هست قوت ما دروغ و لهو و لاغ	شورش معده است ما را این بلاغ
رنج را صد تو و افزون می‌کنید	عقل را دارو به افیون می‌کنید

دفتر چهارم، ص ۲۲۰، س ۲۳

مولانا در این ابیات، داستان دو فرستاده‌ی خدا را به شهر انطاکیه بازگو می‌کند. و داستان مربوط به این آیه‌ی **تطیّرنا بکم** چنین است که:

وقتی آن دو فرستاده به انطاکیه رسیدند، پادشاه و کامکاران خودکامه‌ی آن جامعه، به آن فرستادگان اعتراض کرده، گفتند: ما به اندرزه‌های شما گوش نخواهیم داد و آن دو فرستاده را شلاق زدند و گفتند ما به گفته‌های شما فال بد می‌زنیم. اگر دست از تبلیغ برندارید، شما را سنگسار خواهیم کرد.

مولانا در ابیات فوق، صریحاً می‌گوید:

این قدرتمندان و خودکامگان بوده‌اند که با پیامبران ستیزه می‌کرده‌اند و نمی‌خواستند با پذیرش ابلاغ پیامبران درباره‌ی عدالت و اصول انسانی، موقعیت چشم‌گیر و ثروت و وسایل لذت خود را از دست بدهند.

رنج را صد تو و افزون می‌کنید

عقل را دارو به افیون می‌کنید

یعنی آن قدرتمندان خودکامه، به پیامبران می‌گفتند: شما این مطلب دینی را برای تخدیر ما می‌گویید و شما دین را مانند افسون برای ما آورده‌اید که دست از قدرت و ثروت و لذت برداریم. ما به این تبلیغات شما گوش فرا نخواهیم داد.

آیا تصور می‌رود که مولانا، با این طرز تفکر، از قدرت و سلطنت مطلقه دفاع می‌کند*؟

* این نکته را هم در نظر بگیریم که جمله‌ی «دین تریاک توده‌هاست»، که در قرن نوزدهم ابراز شده است، بایستی به این ترتیب تصحیح شود که: دین قدرتمندان و اغنیاء، افیون تلقی کرده‌اند که پیامبران و مصلحان برای تعدیل قدرت‌ها و ثروت‌ها به آنان پیشنهاد می‌کردند، نه این که اغنیاء، قدرتمندان دین را برای تخدیر توده‌ها اختراع کرده‌اند. همه می‌دانیم که طبیعت خودخواه بشر همواره می‌تواند همه‌ی ارزش‌ها و اصول انسانی را در راه خودخواهی‌هایش قربانی کند و این که در امتداد تاریخ اغنیاء و قدرتمندانی هستند که دین را وسیله‌ی خودخواهی‌ها قرار داده و بینوایان را به وسیله‌ی آن تخدیر کرده‌اند، موجب نمی‌شود که ماهیت دین افیونی تلقی شود، چنان‌که در گذشته و حال، دعاوی علم و برابری و آزادی که وسیله‌ی سوء استفاده‌های خودخواهانه می‌شود، نمی‌تواند ماهیت علم و برابری و آزادی انسان را افیون معرفی کند.

آنچه که مولانا در سرتاسر مثنوی از آن دفاع می‌کند، حکومت انسان کامل بر انسان‌ها است که حتماً و ضرورتاً باید دارای شرایط زیر باشد:

شاه را باید که باشد خوی رب
نی غضب غالب شود مانند دیو
نه حلیمی مخنث‌وار نیز
رحمت او سبق گیرد بر غضب
بی‌ضرورت خون کند از بهر ریو
که شود زن روسپی زان و کنیز
دفتر چهارم، ص ۲۵۴، س ۳۳

شاه آن باشد که از خود شه بود
نی به لشکرها و مخزن شه شود
دفتر دوم، ص ۱۲۸، س ۱۱

شاه آن دان که ز شاهی فارغ است
بی مه و خورشید نورش بازغ است
دفتر دوم، ص ۱۰۱، س ۳۱

وای آن شه که وزیرش این بود
شاد آن شاهی که او را دستگیر
شاه عادل چون قرین او شود
چون سلیمان شاه و چون آصف وزیر
شاه فرعون و چو هامانش وزیر
جای هر دو دوزخ پرکین بود
باشد اندر کار چون آصف وزیر
معنی نور علی نور این بود
نور بر نور است و عنبر بر عنبر
هر دو را نبود ز بدبختی گزیر
دفتر چهارم، ص ۲۲۶، س ۵

شاه بود و شاه بس آگاه بود
آن کسی را که چنین شاهی کشد
نیم جان بستاند و صد جان دهد
خاصه بود و خاصه‌ی الله بود
روی تخت و به‌ترین چاهی کشد
آنچه در همت نیاید آن دهد
دفتر اول، ص ۷، س ۱۷

مولانا در داستان شاه و کنیزک، می‌گوید: اگر شاه دارای این اوصاف نبود، من دفاع از خون‌ریزی او نمی‌کردم:

گر نبودی کارش الهام اله
پاک بود از شهوت و حرص و هوا
گر بدی خون مسلمان کام او
می‌بلرزد عرش از مدح شقی
او سگی بودی دراننده نه شاه
نیک کرد او لیک نیک بدنما
کافر مگر بردمی من نام او
بدگمان گردد ز مدحش متقی
دفتر اول، ص ۷، س ۱۳

در توصیف سلطنت حضرت سلیمان، می‌گوید:

ملک زان داده است ما را کن فکان
تا به بالا برنیاید دودها
تا نلرزد عرش از ناله‌ی یتیم
زان نهادیم از ممالک مذهبی
تا ننالد خلق سوی آسمان
تا نگردد مضطرب چرخ و سها
تا نگردد از ستم جانی سقیم
تا نیاید بر فلک‌ها یاری

منگر ای مظلوم سوی آسمان کآسمانی شاه داری در زمان

دفتر سوم، ص ۲۱۲، س ۱۳

بنا بر مضامین ابیات مزبور، که در مثنوی فراوان است، زمامداری که مورد دفاع مولانا است، باید دارای این شرایط باشد:

۱. از خواص الله.
 ۲. هم دارای ملک دنیا باشد، هم ملک دین که جنبه‌ی ایدئولوژی تکامل‌بخش مانند دین احمدی داشته باشد.
 ۳. کارش مستند به الهام خداوندی،
 ۴. از شهوت و حرص و هوا پاک و منزّه،
 ۵. خوی خداوندی را دارا باشد.
 ۶. سلطنت او از ذاتش بجوشد، نه مستند به عوارض قدرت، مانند مخزن و لشکر.
 ۷. از خواص سلطنت رسمی، بری و برکنار باشد.
 ۸. چنان ظلم و ستم را ریشه‌کن نماید که از هیچ‌کس ناله و آهی برنیاید و یارب یارب مردم به آسمان‌ها نرود.
- با در نظر گرفتن مجموع این مباحث، به این نتیجه می‌رسیم که مولانا، سلطنت مطلقه را محکوم نموده، نظریه‌ی او درباره‌ی حکومت، همان نظریه‌ی اسلامی است.

رساله‌ی مولانا جلال‌الدین، هگل شرقی، نظریه‌ی مولانا را چنین توضیح می‌دهد:

ثانیاً، اگر جنبه‌ی فانتزی آن را کنار بگذاریم و به طور رأل در مفهوم آن دقت کنیم، می‌بینیم مولانا چون سلطنت را آخرین مرحله‌ی تکاملی عقل انسان‌ها در دوره و عصر خود تعریف کرده و آن را منحصر به فرد در هر عصر ندانسته، بل که فقط یکی از آنها را مأمور به تظاهر شمرده، تقریباً نظریه‌اش با سازمان آخرین حزب مترقی عصر حاضر و رهبریت یکی از اعضای آن، بنا بر اصول تشریفاتی مأمور تظاهر می‌گردد، مطابقت دارد و می‌توان کلیه‌ی سلاطین عالم انسانیت را به رهبران شرقی عالم انسانیت تعبیر نمود و از این رو، بیان مزبور را مترقی دانست.*

برخی از سطحی‌نگران کتاب مثنوی، بیت زیر را دلیل ضرورت وجود پادشاهان تلقی کرده، می‌گویند:

پادشاهان مظهر شاهی حق

فاضلان مرآت آگاهی حق

با نظر به مختصات هشت‌گانه‌ای که مولانا درباره‌ی پادشاهان گفته است و ما هم در بالا متذکر شدیم، البته صحیح است که آنان مظهري از عظمت خداوندی هستند، نه آن درندگانی که مولانا درباره‌ی آنان

* مولانا جلال‌الدین، هگل شرقی، احسان طبری، ص ۳۴ - ۳۵

بدترین تعبیرها را مانند «سرگین‌دانه»، «سگ‌صفت»، «بدرگ»، «هوی‌پرست»، و «تابوت که روی دوش مردم حرکت می‌کند» به کار می‌برد. بنابراین، به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت که مولانا از سلطنت مطلقه دفاع می‌کند! از طرف دیگر، مسلم است که مولانا در ابیات فراوانی از مثنوی، کلمه‌ی شاه را به کار می‌برد و مقصودش از کلمه، انسان تکامل‌یافته است. این انسان کامل، با کلماتی از قبیل شیخ و شاه و پیر و قطب تعبیر می‌گردد. مولانا در ابیاتی از مثنوی، تأکید می‌کند که برای طی مسیر لقاءالله بدون شیخ (راهنما و مرشد) تلاش مکن. و این مسأله که شاه در فرهنگ فارسی به سه معنی آمده است، باید در تفسیر ابیات مثنوی درباره‌ی سلطنت و پادشاهی، مورد دقت قرار بگیرد:

۱. همان معنای سیاسی معمولی؛

۲. خدا؛

۳. انسان کامل.

مرحوم علی‌اکبر دهخدا، در لغت‌نامه، حرف «ش» چنین می‌نویسد:

شاه لقب بعض شیوخ صوفیه و مرشدها و لقب عام که درویشان و صوفیه به مراد و مرشد و شیخ و پیر، که ظاهراً نسب به سادات می‌رسانیده‌اند، داده‌اند و بی‌شک، مأخوذ از معنی سروری و برتری و ممتاز بودن از افراد هم‌جنس است. شاه نعمةالله، شاه قاسم انوار، شاه حسین اوبهی، شاه بابا اصفهانی معروف به حالی، نور علیشاه، صفی علیشاه، محب علیشاه، و...

پیامبر اسلام، پس از مراجعت از یکی از جهادها، به یاران خود می‌گوید:

ای شهان کشتیم ما خصم برون

ماند خصمی زو بتر اندر درون

دفتر اول، ص ۳۰، س ۷

مولانا آغاز دفتر پنجم را چنین شروع کرده است:

شه حسام‌الدین که نور انجم است

طالب آغاز سفر پنجم است*

این عارف:

شاه امروزینه و فردای ماست

پوست بنده‌ی مغز نعرش دائم‌است

دفتر ششم، ص ۲۸۲، س ۲۴

* الف - از آن جمله ابیات مثنوی (دفتر ششم، ص ۲۵۳، س ۱۰) که از خدا، با کلمه‌ی شاه تعبیر کرده است، چنین است:

خلق صورت امر جان راکب بران
جسم بر درگاه و جان بر بارگاه
شاه گوید جیش جان را کار کبو
بانگ آید از نقیبان کانزلو

پس له الخلق و له الأمرش بدان
راکب و مرکوب در فرمان شاه
چون که خواهد کآب آید در سبو
باز جانها را چه می‌خواهد بر علو

ب - دفتر پنجم، دیباچه

آیا با این حال، کمترین احتمال می‌رود که منظور مولانا از کلمه‌ی شاه در ابیات زیر، معنای اصطلاحی معمولی آن بوده باشد؟

شاه بود و شاه بس آگاه بود	خاصه بود و خاصه‌ی الله بود
آن کسی را که چنین شاهی کشد	روی تخت و به‌ترین چاهی کشد
نیم جان بستاند و صد جان دهد	آنچه در همت نیاید آن دهد

با نظر به مجموع مباحی که تاکنون درباره‌ی سلطنت از نظر مولانا مطرح نمودیم، ثابت شد که مولانا، به وجود آمدن و سرپرستی و زمامداران او مانع را همواره مطلوب عالم انسانیت می‌داند و به طور قطع، مقصود او لزوم رهبری هر دو بعد مادی و روحی است که از حکومت پیامبر اسلام و علی بن ابی‌طالب سراغ داشته است.

ممکن است بعضی از مطالعه‌کنندگان محترم مثنوی از تمثیل کدبانویی که نخودها را در دیگ ریخته برای تهیه‌ی غذا، آن‌ها را می‌جوشاند و نخودها در حال جوشیدن و بالا و پایین رفتن به کدبانو اعتراض می‌کنند که چرا ما را می‌جوشانی؟ و کدبانو پاسخ می‌دهد:

زان نیوشانیم که مکروه منی	بل که تا گیری تو ذوق چاشنی
تا غذا گردی بیامیزی به جان	بهر خواری نیستت این امتحان

دفتر سوم، ص ۲۰۴، س ۹

چنین نتیجه بگیرند که مولانا خواسته است افراد انسانی را دست‌بسته تسلیم جباری شاهان نموده و این استنتاج را با ابیات مربوط به آکل و مأکول، که در ذیل می‌آوریم، تقویت نماید:

زان که تو هم لقمه‌ای هم لقمه‌خوار	آکل و مأکولی ای جان هوش دار
مرغکی اندر شکار کرم بود	گریه فرصت یافت او را در ربود
آکل و مأکول بود آن بی‌خبر	در شکار خود ز صیاد دگر
دزد گرچه در شکار کاله است	شحنه با خصمانش در دنباله است
عقل او مشغول رخت و قفل و در	غافل است از شحنه و آه سحر
او چنان غرق است در سودای خود	غافل است از طالب و جویای خود
گر حشیش آب زلالی می‌خورد	معدده‌ی حیوانش در پی می‌چرد
آکل و مأکول آمد آن گیاه	هم‌چنین هر هستتی غیر اله
و هو بطعم و لایطعم چه اوست	نیست حق مأکول و اکل لحم و پوست
آکل و مأکول کی ایمن بود	ز آکلی اندر کمین ساکن بود
هر خیالی را خیالی می‌خورد	فکر آن فکر دگر را می‌چرد
تو نتانی کز خیالی وارهی	یا بخشبی یا از آن بیرون جهی
فکر زنبور است و آن خواب تو آب	چون شدی بیدار باز آید ذباب
چند زنبور خیالی درپرد	می‌کشد این‌سو و آن‌سو می‌برد
کم‌ترین آکلان است این خیال	وان دگرها را شناسد ذوالجلال
هین گریز از جوق اکال غلیظ	سوی او گفت مائیمت حفیظ
یا به سوی آن که او این حفظ یافت	گر نتانی سوی آن حافظ شتافت

دست را مسپار جز در دست پیر
 پیر عقلت کودکی خو کرده است
 عقل کامل را قرین کم با خرد
 چون که دست خود به دست او دهی
 دست تو از اهل آن بیعت شود
 حق شده است آن دست او را
 از جوار نفس اندر پرده است
 تا که باز آید خرد زان خوی بد
 پس ز دست آکلان بیرون جهی
 که ید الله فوق آیدیم بود
 دفتر پنجم، ص ۲۹۰، س ۲۲؛ و تتمه در ص ۲۹۱

در این ابیات، من هر چه نگرستم و دقت کردم، اندک اشاره‌ای به استنتاج مزبور ندیدم و احتمال این که در ابیات مربوط به آکل و ماکول، مقصود از الله (در آیه **ید الله فوق آیدیم**) شاه بوده باشد، به هیچ دلیلی مستند نیست و در هیچ یک از ابیات مثنوی، که ۲۸۰۰۰ بیت است، کلمه‌ی الله درباره‌ی شاه به کار برده نشده است. بلی؛ شاه درباره‌ی الله به کار رفته است و مقصود از آیه‌ی فوق، بیعت مسلمانان با پیغمبر است، نه شاه. و آیه می‌گوید: بیعت با پیغمبر، بیعت با خداست. بعضی گمان کرده‌اند مولانا در ابیات زیر، که کشتن شاه آن مرد زرگر را مطرح کرده است، ظلم پادشاهان را به عنوان مسیر تکامل پذیرفته است:

آن که کشتستم پی مادون من
 بر من است امروز و فردا بر وی است
 گرچه دیوار افکند سایه دراز
 این جهان کوه است و فعل ما ندا
 می‌ندانند که نخسبد خون من
 خون چون من کس چنین ضایع کی است؟
 بازگردد سوی او آن سایه باز
 سوی ما آید ندها را صدا
 دفتر اول، ص ۶، س ۲۹؛ و تتمه در ص ۷

البته می‌دانیم که مولانا، حکایت‌هایی را که شروع می‌کند، در بند آن نیست که مطالبی سیستماتیک از آن حکایت استخراج کرده و به ذهن شنوندگان برساند. لذا، اگر کسی بخواهد از مثنوی استفاده کند، بایستی این نکته را کاملاً در نظر داشته باشد که مقصود او، ابراز مطلب است. اگرچه ارتباط اندیشه‌ی منطقی رسمی در اجزای داستان از بین برود. در مورد این بحث، مولانا شاه را کاملاً مدح نموده، کشتن مرد زرگر را به وسیله‌ی مرد حکیم، مانند کشتن خضر کودک بی‌گناه را بوده است. خضر هیچ ظلمی نموده، بل که با اطلاق از حقایق مافوق حقوق، آن کودک را کشته است.

در ابیات همین داستان می‌گوید:

شاه آن خون از پی شهوت نکرد
 گر نبودی کارش الهام اله
 گر بدی خون مسلمان کار او
 می‌بلرزد عرش از مدح شقی
 شاه بود و شاه بس آگاه بود
 تو رها کن بدگمانی و نبرد
 او سگی بودی دراننده نه شاه
 کافر مگر بردمی من نام او
 بدگمان گردد ز مدحش متقی
 خاصه بود و خاصه‌ی الله بود
 دفتر اول، ص ۷، س ۱۱

بنا بر این منطق مولانا، شاه با کشتن مرد زرگر، نماینده‌ی قهر خداوندی نبوده و ظلمی هم نکرده است. و اما ابیاتی که نقل شده است، از قول مرد زرگر است که اطلاعی از هدف و فلسفه‌ی کار شاه

نداشته است. البته آنچه را که از قول مرد زرگر نقل می‌کند، قانون کلی است که مولانا در میان داستان با کمترین مناسبت، با داستان متذکر شده است.

باید توجه کنیم که هیچ دلیل و شاهی در ابیات تمثیل «کدبانو و نخود» وجود ندارد که اثبات کند مقصود مولانا از کدبانو، شاه است. بل که منظور عموم مریبان عالم انسانیت است که مردم را بر خلاف هوی و هوس و خودخواهی تحریک می‌کنند و آنان را به ریاضت و تزکیه‌ی نفس برای ورود در مسیر تکامل وادار می‌کنند، مانند پیامبران و مصلحان، چنان‌که ممکن است منظور مولانا قوانین عالم هستی باشد که با اشکال گوناگون انسان‌ها را بر خلاف خواسته‌های حیوانی پستی که دارند، از رسیدن به آرزوهای دور و دراز و بی‌بندوباری‌ها و طلبیدن قدرت مطلقه و اشباع مقتضیات غریز حیوانی و شکستن اراده‌ها و تصمیم‌ها محروم می‌دارند. اگر به احتمال ضعیف، بگویم منظور مولانا از کدبانو، شاه است و با نظر به مجموع ابیات مثنوی مربوط به شاه و زمامدار، شاه کسی است که بایستی زمامدار جامعه را به دست بگیرد. در حقیقت، از اولیاء الله است. احتمال می‌دهم که کلمه‌ی «شه» در بیت پانزدهم، از ابیات تمثیل «کدبانو و نخود» موجب اشتباه شده است:

تا که مهمان بازگردد شکر ساز

پیش شه گوید ز اینار تو باز

دفتر سوم، ص ۲۰۴، س ۱۴

منظور از شاه، خدا است. زیرا کدبانو به نخود می‌گوید: خداوند برای به وجود آمدن تو و روییدن تو در بهار لطف و رحمت نموده، تو را به موجودیت نخودی رسانیده است. اکنون ساعتی چند برای آماده شدن به تغذیه‌ی انسان‌ها و تقویت اندیشه‌ها، متحمل رنج و مشقت باش. زیرا:

از صفاتش رسته‌ای با الله نخست

در صفاتش باز رو چالاک و چست

دفتر سوم، ص ۲۰۴، س ۱۹

یعنی تو از صفات خداوندی روپیده‌ای، بار دیگر به سوی صفات او برگرد. بیتی که کلمه‌ی «شه» در آن آمده است، معنایش این است که تو این ساعت رنج و مشقت جوشیدن را که مهمان موقت وت است، از جان بپذیر تا این رنج و مشقت به سوی خداوندی برگردد و از تو شکرگزاری کند و فداکاری تو را با خدا بازگو کند. (جریان قانون تصفیه و آمادگی به تکامل در نزد خدا منعکس است.)

این نکته را هم باید در نظر بگیریم که تمثیل «کدبانو و نخود» در دفتر سوم مثنوی است و ابیات آکل و مأکول، در دفتر پنجم است و دو مجموعه‌ی ابیات در دنبال یکدیگر نیستند که ما از آن دو، یک نتیجه را بگیریم. این را هم می‌دانیم که تفکرات مولانا مانند مکتب‌های سیستماتیک فلاسفه نیست که در مجموعه‌ای از ابیات مفید به شکل همه‌ی واحدها و قضایای جهان‌بینی بوده باشد.

چهارم - تضاد و حرکت از دیدگاه مولانا و روش دیالکتیک هگل

مباحث مربوط به تضاد و حرکت و گردیدن از دیدگاه مولانا، هراکلید، ارسطو، هگل، مارکس، و هورنای در تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، به ترتیب زیر مطرح شده است*:

۱. شناسایی اضداد با یکدیگر. (ص ۵۱۰)
۲. نسبت اضداد در ذهن انسان‌ها. (ص ۵۱۷)
۳. زمینه‌ی بی‌نمود در ذهن انسانی، در مقابل اضداد. (ص ۵۱۷)
۴. دریافت اشیاء با اضداد خود. (ص ۵۱۹)
۵. نتیجه‌ی دو اصل شناسایی و دریافت اشیاء با اضداد خود: آن حقیقتی که ضدی ندارد و قابل شناسایی نیست. (ص ۵۲۰)
۶. دو ضد نمی‌توانند عین یکدیگر بوده باشند. (ص ۵۲۳)
۷. اضداد با یکدیگر می‌جنگند. (ص ۵۲۹)
۸. هماهنگ شدن اضداد برای ایجاد حقایق. (ص ۵۳۱)
۹. مقدمه‌ای برای تضاد در جوهر اشیاء. (ص ۵۴۱)
۱۰. تضاد درونی اشیاء در جهان عینی. (ص ۵۴۴)
۱۱. مقصود از تضاد چیست. (ص ۵۴۵)
۱۲. مقدمه‌ای بر تعریف تضاد - انواع سه‌گانه‌ی اختلافات. (ص ۵۴۶)
۱۳. آیا درون و برون مطلق وجود دارد؟ (ص ۵۵۲)
۱۴. ارتباط و تأثیر اشیاء درونی در گردیدن. (ص ۵۵۱)
۱۵. ارتباط و تأثیر اشیاء برونی در گردیدن. (ص ۵۵۵)
۱۶. عنصر اساسی گردیدن کدام است. (ص ۵۵۵)
۱۷. آیا ضد درونی اشیاء هم ضدی برای خود دارد؟ (ص ۵۶۲)
۱۸. آیا قلمرو جانداران، مخصوصاً انسان‌ها هم در پدیده‌ی گردیدن مانند سایر موجودات هستند؟ (ص ۵۴۶) یک - مرحله‌ی فردی. (ص ۵۶۷)
۱۹. تفاوت تضادها با یکدیگر (ص ۵۷۵) دو - مرحله‌ی اجتماعی خالص. (ص ۵۷۶)
۲۰. گردیدن فردی و اجتماعی و علل آن‌ها/ (ص ۵۷۹)
۲۱. تغییر در ماهیت اجتماع. (ص ۵۸۱)
۲۲. وحدت اضداد چه معنا دارد؟ (ص ۵۸۵) اتحاد پیش از تکاپو و اتحاد پس از تکاپو. (ص ۵۸۵)

* تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، محمد تقی جعفری، ج ۶، ص ۵۰۹ - ۶۰۹

۲۳. زمینه‌ی دریافت تضادها در جهان عینی و ذهنی در درون انسان‌ها. (ص ۵۸۸)
۲۴. آیا شخصیت و مغز انسانی در هضم دریافت و درک تضادها می‌تواند تمام تعینات و خواص اضداد را نادیده بگیرد؟ (ص ۵۸۹)
۲۵. آیا تحول ذاتی اشیاء با استمرار یک وضع معین سازگار است؟ (ص ۵۹۲)
۲۶. مسیر گردیدن‌های دو یا چند ضدی. (ص ۵۹۳)
۲۷. نسبت اضداد. (ص ۵۹۴)
۲۸. تضاد در ابدیت وجود ندارد. (ص ۵۹۸)
۲۹. اسناد اوصاف متضاد به خداوند فقط در صفات افعال است. (ص ۶۰۱)
- مباحث مربوط به حرکت و متغیر و ثابت نیز از دیدگاه مولانا، به ترتیب زیر بررسی شده است*:
۱. حرکت و تحول در ذرات و شئون عالم هستی مقرر است. (ص ۳۵۷)
 ۲. حرکت و تحول هستی در استخدام سنت تکامل است. (ص ۳۵۲)
 ۳. فرض حرکت تکاملی جهان هستی با در جا زدن انسان و ادعاهای پرتنطنه‌اش، مانند همان مثل معروفی است که می‌گوید: «من آنم که رستم یلی بود در سیستان.» (ص ۳۶۳)
 ۴. حرکت جهان هستی، در هر حال که فرض شود، تحول تکاملی برای انسان در هر حال امکان‌پذیر است. (ص ۳۶۴)
 ۵. حرکت و تحول بدون فرض عاملی که مافوق حرکت و سکون است، قابل قبول نیست. (ص ۳۶۶)
 ۶. یک اشتباه بزرگ، که برتراند راسل در استناد حرکت و گردیدن به حقیقت پایدار مرتکب شده است. (ص ۳۶۹)
 ۷. آیا فلسفه و علم، جست‌وجوی حقیقت پایدار را می‌پذیرد؟ (ص ۳۷۱)
 ۸. آیا نظریه‌ی تغییر دائم به قول هراکلیتوس، نظریه‌ی دردناکی است؟ (ص ۳۷۵)
 ۹. یک راه دیگر برای اثبات واقعیت پایدار در صحنه‌ی حرکت و تحول. (ص ۳۷۶)
 ۱۰. مباحثی که در مثنوی، موج را مطرح می‌کند، دلیل دیگری برای اثبات آن است که جلال‌الدین به موضوع حرکت، اهمیت فوق‌العاده قائل است. (ص ۳۷۹)
 ۱۱. هرگز حرکت و تحول حقیقت و واقعیت‌های ایده‌آل را خودبه‌خود در طبق گذاشته و به انسان‌ها تقدیم نخواهد کرد. (ص ۳۸۱)
- مولانا در مباحث فوق، حرکت و تضاد را از دیدگاه‌های گوناگون، به قول بعضی از نویسندگان، خیلی عمیق‌تر و مترقی‌تر از هگل مطرح می‌کند. در عین حال، مولانا جریان قانون تضاد را درباره‌ی گردیدن تکاملی انسان، مطابق روش سه‌پایه‌ی هگل مطرح نمی‌کند.

* تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، محمد تقی جعفری، ج ۱۳، ص ۳۸۳ - ۳۵۲

برای توضیح دیدگاه مولانا درباره‌ی جریان قانون تضاد درباره‌ی گردیدن تکاملی انسان، باید مبحث زیر را از نظر بگذرانیم.

بعضی از ابیات مولانا، روح را **جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا** نشان می‌دهد. به این معنی که روح، از همین عالم ماده برمی‌خیزد و سپس به وسیله‌ی دو بال معرفت و عمل، رو به تجرد می‌رود و در این مسیر، هر اندازه که روح به تکامل بیش‌تری گام می‌گذارد، به جذبه‌ی ربوبی نزدیک‌تر می‌گردد:

جرعه‌ای چون ریخت ساقی الست بر سر این شوره‌خاک زبردست
جوش کرد آن خاک و ما زان جوششیم جرعه‌ی دیگر، که بس بی‌کوششیم
دفتر پنجم، ص ۲۸۵، س ۱۶ - ۱۷

نه چو معراج زمینی تا قمر بل که چون معراج کلکی تا شکر
دفتر چهارم، ص ۲۳۵، س ۱۳

این همان طرز تفکر است که صدرالمآلهین شیرازی، بعدها آن را تعقیب و تحقیق نموده و می‌پذیرد و مانند ابیات ذیل:

از جمادی مردم و نامی شدم
وز نما مردم ز حیوان سر زدم

از طرف دیگر مولانا مثنوی خود را با این ابیات شروع می‌کند:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند وز جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
دفتر اول، دیباچه

مشورت می‌رفت در ایجاد خلق جانشان در بحر قدرت تا به خلق
چون ملائک مانع آن می‌شدند بر ملائک خفیه خنک می‌زدند
مطلع بر نقش هر چه هست شد پیش از آن کاین نفس کل پابست شد
پیش‌تر ز افلاک کیوان دیده‌اند پیش‌تر از دانه‌ها نان دیده‌اند
بی‌دماغ و دل پر از فکرت بدند بی‌سپاه و جنگ بر نصرت زدند
آن عیان نسبت به ایشان فکرت است و نه خود نسبت به دوران رؤیت است
دیده چون بی‌کیف هر با کیف را دیده پیش از کان صحیح و زیف را
در دل انگور می‌را دیده‌اند در فنای محض شیئی را دیده‌اند
دفتر دوم، ص ۸۱، س ۳۵ - ۸۲، س ۵

این ابیات و امثال آنها، که در مثنوی دیده می‌شوند، برعکس نظریه‌ی اول (جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء) را اثبات می‌کنند. یعنی ابیات مزبور، دلالت بر «روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌نمایند.

از طرف دیگر، مولانا اجزای زیربنای جهان هستی را زنده و آگاه و مشغول تسبیح می‌داند:

جمله‌ی ذرات عالم در نهان
 ما سمیعیم و بصیریم و هشیم
 با تو می‌گویند روزان و شبان
 با شما نامحرمان ما خامشیم
 دفتر سوم، ص ۱۵۳، س ۱۸

جمله اجزاء در تحرک در سکون
 ذکر و تسبیحات اجزای نهان
 ناطقان کائا إلیه راجعون
 غلغلی افکنده اندر آسمان
 دفتر سوم، ص ۱۴۴، س ۳۷

در صورتی که در دفترهای شش‌گانه‌ی مثنوی، اجزای مادی جهان را مانند سایر علمای طبیعی‌دان مطرح نموده، آن‌ها را ناآگاه و بی‌شعور و تابع جبر قوانین طبیعت می‌داند. لذا، ما بایستی با نظر به مجموع گفته‌های مولانا، چه‌گونه‌ی ارتباط بدن با روح و تکاپوی آن دو را مورد بررسی قرار بدهیم. به نظر می‌رسد که اگر بتوانیم روش فکری مولانا را به عنوان یک مکتب سیستماتیک تلقی کنیم، بایستی مسأله‌ی روح و جسم و تکاپوی آن را، بدین‌ترتیب مطرح کنیم:

۱ - عالم ماده دارای دو رویه است: رویه‌ی سطحی طبیعی، و رویه‌ی سطحی ماورای طبیعی. رویه‌ی سطح طبیعی آن، همان است که علمای طبیعت مطرح می‌کنند: (ناآگاه و بی‌شعور و تابع جبر قوانین طبیعت)

رویه‌ی سطح ماورای طبیعی: (زنده و آگاه و باشعور و مشغول ذکر و تسبیح) این مدعا را می‌توان با ابیات زیر اثبات کرد:

چون عصا از دست موسی گشت مار باده‌ی خاک تو را چون مرده ساخت مرده زین سویند و زان سوزنده‌اند چون از آن سوشان فرستند سوی ما کوه‌ها هم لحن داودی شود باد حمال سلیمانی شود خاک قارون را چون ماری درکشد سنگ احمد را سلامی می‌کند جمله‌ی ذرات عالم در نهان ما سمیعیم و بصیریم و هشیم	جمله عالم را بدین‌سان می‌شمار خاک‌ها را جملگی باید شناخت خامش این‌جا و آن‌طرف کوبنده‌اند آن عصا گردد سوی ما ازدها آهن اندر کف او مومی بود نار ابراهیم را نسیرین شود استن حنانه آید در رشد کوه یحیی را پیامی می‌کند با تو می‌گویند روزان و شبان با شما نامحرمان ما خامشیم دفتر سوم، ص ۱۵۳، س ۱۳ - ۱۹
--	---

با نظر به دو بیت زیر:

جرعه‌ای چون ریخت ساقی الست جوش کرد آن خاک و ما زان جوششیم	بر سر این شوره‌خاک زبردست جرعه‌ی دیگر، که بس بی‌کوششیم*
--	--

می‌توانیم بگوییم:

* دفتر پنجم، ص ۲۸۵، س ۱۶ - ۱۷؛ مقصود مولانا از مصرع آخر (جرعه‌ای دیگر که بس بی‌کوششیم) نیایش با خداست که خداوند، جرعه‌ی دیگری بر موجودیت فعلی ما بریزد، که با تن‌پرور و خاک‌نشینیم.

رویهی سطح ماورای طبیعی عالم ماده، که دارای آگاهی و شعور است و می‌تواند منشأ بروز خود طبیعی گردد که این خود، قابلیت پذیرش روح ملکوتی را دارد: **و نفخت فیه من روحی**. (در آن انسان از روح خود دمیدم.)

آن‌گاه که این «خود طبیعی»، که از سطح ماورای طبیعی ماده نشأت یافته است، در مجرای قوانین طبیعت، که نمودی از مشیت خداوندی است، شروع به حرکت تکاملی می‌نماید تا با آن روح دمیده شده اتحادی پیدا می‌کند و رو به جاذبه‌ی الهی پیش می‌رود، پس در حقیقت، رویه‌ی سطح طبیعی عالم ماده، مانند جوی است که روح از آن می‌گذرد:

لفظ چون و کر است و معنی طائر است

جسم جوی و روح آب سایر است

دفتر دوم، ص ۱۲۹، س ۲۲

با نظر به مطالب مزبور، تکاپوی روح در قلمرو ماده، از نظر مولانا، قابل مقایسه را روش سه‌پایه نمی‌باشد. یعنی چنان‌که دو رویه‌ی سطح طبیعی و سطح ماورای طبیی جهان ماده تضاد تکاپوگر ندارند تا به یک سنتز دیگر تبدیل شوند، هم‌چنین، **خود طبیعی** که محصول سطح ماورای طبیعی جهان ماده است و با دو نیروی معرفت و عمل رو به تجرد می‌رود و آماده‌ی پذیرش روح ملکوتی می‌گردد، تضاد تکاپوگرانه ندارند. ولی بدان جهت که روح انسانی، به طور طبیعی کمال‌طلب است و مواد عنصری عالم طبیعت گرایش به اصول مادی خود دارند، لذا یک تنازع دائمی میان دو قطب مزبور وجود دارد که اگر قطب مادی پیروز گردد، انسان تا مرحله‌ی:

اولئک کالأنعام بل هم أضل. (اعراف، ۱۷۹)

آنان مانند چارپایانند، بل که پست‌تر و گمراه‌تر.

سقوط می‌کند و اگر قطب روحی غالب گردد، انسان تا منطقه‌ی عالی ملکوت پیش می‌رود:

جان ز هجر عرش اندر فاقه‌ای تن ز عشق خاربن چون ناقه‌ای

جان گشاید سوی بالابال‌ها در زده تن در زمین چنگال‌ها

در دیوان شمس می‌گوید:

خواجه می‌گیرد که ماند از قافله خنده‌ها دارد از این ماندن خرش

دیوان شمس تبریزی، ص ۴۹۱

*

چون بود جان عزیز اندر فراق	چون که هر جزوی بجوید ارتفاع
غربت من تلخ‌تر چون عرشی‌ام	گوید ای اجزاء پست فرشی‌ام
زان بود که اصل او آمد از آن	میل تن در سبزه و آب روان
زان که جان لامکان اصل وی است	میل جان اندر حیات و در حی است
میل تن در باغ و راغ است و کروم	میل جان در حکمت است و در علوم
میل تن در کسب اسباب علف	میل جان اندر ترقی و شرف

لذا، هیچ احتمالی در ابیات مولانا نمی‌رود که هر یک از مراحل تکاملی روح را سنتزی از اختلاط تکاپوگرانه‌ی ماده و روح بداند.

۲ - بعضی گمان کرده‌اند که مولانا جلال‌الدین، اضداد را مانند فلاسفه‌ی قدیم یونان، مجرد، یعنی قابل تفکیک می‌داند. این نوع را اضداد خارجی می‌نامند.

بعضی ابیات مثنوی، همان‌طور که اشاره شده است، اضداد را مجرد (یعنی جدا از یکدیگر) مطرح کرده است. ولی مولانا ابیات دیگری دارد که داخل بودن اضداد را در یکدیگر گوشزد می‌نماید:

در عدم هست ای برادر چون بود ضد اندر ضد خود مکنون بود

دفتر پنجم، ص ۲۹۵، س ۲۹

که ز ضدها، ضدها آید پدید در سویدا روشنائی آفرید

دفتر اول، ص ۷۵، س ۲

ضد اندر ضد پنهان مندرج آتش اندر آب سوزان مندمج

دفتر ششم، ص ۴۰۴، س ۲۳

با نظر به ابیات مزبور، اضداد در درون یکدیگرند و جدایی آن‌ها از یکدیگر، جدایی فیزیکی و شیمیایی قابل تجربه نمی‌باشد. زیرا در آن صورت، درونی و مکتوبی و پنهانی نخواهد بود. بل که دو ضد، با مجموع اجزای یکدیگر، یک مجموعه‌ی ترکیب‌یافته‌ی عینی را تشکیل خواهند داد؛ مخصوصاً با نظر به مصرع اول از بیت یکم.

ما می‌توانیم انتقال ذهنی مولانا را به نسبت اضداد، از دو بیت زیر استنباط کنیم:

جمع ضدین او نیاز افتاد و ناز باز در وقت تحیر امتیاز

دفتر سوم، ص ۱۵۹، س ۱۶

از یکی رو ضد و یک رو متحد از یکی رو هزل و از یکی جد

دفتر اول، ص ۵۹، س ۶

در دو بیت فوق، هر دو حالت ضدین و جدایی آن‌ها را در مجرای گردیدن گوشزد، و هم نسبی بودن تضاد را مطرح نموده است.

در رساله‌ی مولانا جلال‌الدین، هگل شرق، چنین آمده است:

همان‌طور که هگل آلمانی مسیر دیالکتیکی موجودات را به شکل دایره و تکرارشونده در نظر گرفته، یعنی سیر یک دوره‌ی تکامل را از صفر گرفته و پس از یک قوس ۳۶۰ درجه، دوباره آن را به صفر منتهی می‌سازد و تکرار یک چنین مسیری را از صفر تا صفر، قانون دائمی حیات می‌شمارد، مولانا جلال‌الدین هم سیر دیالکتیک عرفانی خود را بدین ترتیب شروع کرده و پس از طی یک دوره، دوباره وجود را به عدم رسانیده و از آنجا، بر طبق قوانین دائمی حیات، تکرار را جایز می‌شمارد*.

چنانچه در جلد سوم مثنوی، در صفحه‌ی ۲۹۵، از سطر ۲۷ می‌نویسد:

* مولانا جلال‌الدین، هگل شرق، احسان طبری، ص ۲۲

از جمادی مردم و نامی شدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو
بار دیگر از ملک پران شوم
پس عدم کردم چون ارغنون

از نما مردم به حیوان سر زدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
تا برآرم از ملائک بال و پر
کلّ شیء هالک إلا وجهه
آنچه آن در وهم ناید آن شوم
گویدم إنّنا إلیه راجعون

دفتر سوم، ص ۱۹۹، س ۳۷ - ص ۲۰۰، س ۱

مقایسه‌ی نظریه‌ی هگل با مولانا در مسیر دیالکتیک، در این که از صفر می‌گیرد و پس از یک قوس ۲۶۰ درجه دوباره به صفر منتهی می‌گردد، باید به طور جدی مورد تجدید نظر قرار بگیرد. زیرا مولانا با صراحت کامل، موجودی را که حرکت کرده و مرحله‌ای از مسیر را پیموده است، قابل برگشت به عقب نمی‌داند:

زان که مخلص در خطر باشد مدام
زان که در راه است و رهن بی‌حد است
آینه خالص نگشت او مخلص است
چون که مخلص گشت مخلص باز رست
هیچ آینه دگر آهن نشد
هیچ انگوری دگر غوره نشد
پخته گرد و از تغیر دور شو

تا ز خود خالص نگردد او تمام
آن رسد کاو در امان ایزد است
مرغ را نگرفته است او مقنص است
در مقام امن رفت و باز رست
هیچ نانی گندم خرمن نشد
هیچ میوه پخته با کوره نشد
هیچ و برهان محقق نور شو

دفتر دوم، ص ۹۹، س ۱۷

مولانا چنین می‌گوید:

صورت از معنی چو شیر از پیشه دان
این سخن و آواز از اندیشه خاست
لیک چون موج سخن دیدی لطیف
چون ز دانش موج اندیشه بتاخت
از سخن صورت بزاد و باز مرد
صورت از بی‌صورتی آمد برون

یا چو آواز و سخن ز اندیشه دان
تو ندانی بحر اندیشه کجاست
بحر آن دانی که باشد هم شریف
از سخن و آواز او صورت بساخت
موج خود را باز اندر بحر برد
باز شد کائنا إلیه راجعون

دفتر اول، ص ۲۵، س ۲۵

درباره‌ی عدم امکان تکرار فعالیت‌ها و نمودهای روانی، قانون عدم تکرار را مانند اصل آنتوان کارنو، چنین

می‌گوید:

ناطقه سوی زبان تعلیم راست
می‌رود بی‌بانگ و بی‌تکرارها

ور نه خود این آب را جویی جدایت
تحتها الأنهار تا گلزارها

دفتر اول، ص ۶۲، س ۷

یعنی فعالیت‌ها و نمودهای مغزی و روانی، خیلی بیش از آنهاست که با قالب الفاظ ابراز شوند. لذا، مقدار بسیار محدودی از آن امور مغزی و روانی، به وسیله‌ی الفاظ بروز می‌کند و عمده‌ی آنها بی‌بانگ و بی‌تکرار، رو به عالم ماورای طبیعت بالا می‌رود. ابیات زیر را هم مورد توجه قرار بدهید:

چيست نشانی آنک هست جهانی دگر
روز نو و شام نو، باغ نو و دام نو
عالم چون آب جوست بسته نماید و لیک
نوز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود

نو شدن حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست
هر نفس اندیشه نو، نو خوشی و نوعناست
می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست
گر نه وراي نظر عالم بی‌منتهاست

دیوان شمس تبریزی، ص ۲۱۲

دو جمله در ابیات مزبور، کاملاً مخالف استنباط نویسنده‌ی محترم است:

الف - «بسته نماید» یعنی نظام (سیستم) جهان نمایش نظام (سیستم) بسته دارد. ولی این نمایش است؛ بلکه واقعیت هستی، دارای نظام (سیستم) باز است.

ب - بی‌منتهاست، یعنی جهان در دیدگاه بشری، نواها و کهنه‌هایی پشت سر هم در جریان دارد، چون هرگز این پدیده‌های در جریان به عقب برنمی‌گردند، معلوم می‌شود که جهان بی‌انتهاست. از جملات نویسنده‌ی محترم چنین برمی‌آید که عدم در بیت زیر:

پس عدم گردهم چون ارغنون
گویدم اِنَا اِلَیْهِ رَاجِعُونَ

به معنای نیستی محض است، باید بگوییم: عدم در اصطلاح مولانا، دو معنی دارد:

- همان نیستی، نقیض هستی؛

- به معنای مافوق طبیعت و عالم ملکوت و منطقه‌ی جاذبه‌ی ربوبی است. این معنی را در ابیات زیر ملاحظه فرمایید:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام
تا که سازد جان پاک از سر قدم
عرصه‌ای بس باگشاد و بافضا
که در آن بی‌حرف می‌روید کلام
سوی عرصه‌ی دور پهنای عدم
کاین خیال و هست زو یابد نوا

دفتر اول، ص ۶۲، س ۸

پس قطعاً مقصود از عدم، نیستی محض نیست. بنابراین، مولانا می‌گوید:

پس از طی مراحل تکامل، به مرحله‌ی عدم می‌رسیم؛ مانند عدم ارغنون.

چنان‌که می‌دانیم، ارغنون آن وسیله‌ی موسیقی است که اگر هم از آن اتخاذ شده است. لذا، می‌گوییم: چنان‌که اجزای وسیله‌ی موسیقی به وسیله‌ی نوازنده‌ی آن فعالیت می‌کنند و آهنگ را به وجود می‌آورند و آن آهنگ موجود معدوم‌نما می‌گردد، در صورتی که هدف نهایی از آن وسیله، همان آهنگ نیست؛ نما است. من هم مانند آهنگ از اجزاء و عناصر طبیعت سر بر می‌کشم و از عالم فیزیک به عالم متافیزیک رهسپار می‌گردم و وارد اشعه‌ی الهی می‌شوم. (اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ.)

پنجم - جبر و اختیار از دیدگاه مولانا و دیالکتیک

دو مجموعه از ابیات مولانا درباره‌ی جبر و اختیار مطرح می‌شود:

مجموعه‌ی یکم:

گردد او گرچه نه بد داند نه نیک
 زاری از ما نی تو زاری می‌کنی
 ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست
 برد و مات ما ز توست ای خصوصیات
 تا که ما باشیم با تو در میان
 تو وجود مطلق فانی‌نما
 حمله‌مان از باد باشد دم‌به‌دم
 جان فدای آن که ناپیداست باد
 هستی ما جمله از ایجاد توست
 عاشق خود کرده بودی نیست را
 نقل و باده‌ی جام خود را وا مگیر
 نقش با نقاش کی نیرو کند
 اندر اکرام و سخای خود نگر
 لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شنود
 عاجز و بسته، چو کودک در شکم
 عاجزان چون پیش سوزن کارگه
 گاه نقش شادی و گه غم کند
 نطق نی تا دم زند از شرّ و نفع
 گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت
 ما کمان و تیراندازش خداست
 دفتر اول، ص ۱۴، س ۲۸؛ و تتمه در ص ۱۵

طفل با دایه نه استیزد ولیک
 ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی
 ما چو نائیم و نوا در ما ز توست
 ما چو شطرنجیم اندر برد و مات
 ما که باشیم ای تو ما را جان جان
 ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما
 ما همه شیران ولی شیر علم
 حمله‌مان از باد و ناپیداست باد
 باد ما و بود ما از داد توست
 لذت هستی نمودی نیست را
 لذت انعام خود را وا مگیر
 ور بگیری کیست جست‌وجو کند
 منگر اندر ما مکن در ما نظر
 ما نبودیم و تقاضامان نبود
 نقش باشد پیش نقاش و قدم
 پیش قدرت خلق جمله بارگه
 گاه نقش دیو و گه آدم کند
 دست نی تا دست جنباند به دفع
 تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت
 گر پیرانیم تیر آن نی ز ماست

مجموعه‌ی دوم:

ذکر جباری برای زاری است
 وین دریغ و خجالت و آرم چیست؟
 خاطر از تدبیرها گردان چراست؟
 ماه حق پنهان کند در ابر او
 بگذری از کفر و بر دین بگری
 وقت بیماری برای زاری است
 می‌کنی از جرم استغفار تو
 می‌کنی نیت که باز آیم به راه
 جر که طاعت نبودم کاری گزین
 می‌بخشد هوش و بیداری تو را
 هر که را در دست او برده‌ست بود
 هر که او آگاه‌تر رخ‌زردتر

این نه جبر این معنی جباری است
 گر نبودی اختیار این شرم چیست؟
 زجر استادان به شاگردان چراست؟
 ور تو گویی غافل است از جبر او
 هست این را خوش جواب ار بشنوی
 حسرت و زاری که در بیماری است
 آن زمان که می‌شوی بیمار تو
 می‌نماید بر تو زشتی گناه
 عهد و پیمان می‌کنی که بعد از این
 پس یقین گشت آن که بیماری تو را
 پس بدان این اصل را ای اصل‌جو
 هر که او بیدارتر پردردتر

گَر ز جبرِ آگهی زاریت کو؟ جنبش زنجیر جباریت کو؟
 بسته در زنجیر شادی کی کند؟ چوب اشکسته عمادی چون کند؟
 کی اسیر حبس آزادی کند؟ کی گرفتار بلا شادی کند؟
 ورتو می‌بینی که پایت بسته‌اند بر تو سرهنگان شه بنشسته‌اند
 پس تو سرهنگی مکن با عاجزان زان‌که نبود طبع و خوی عاجز آن
 چون تو جبر او نمی‌بینی مگو ورتو همی‌بینی نشان دید کو؟
 در هر آن کاری که میلت نیست و خواست اندر آن جبری شوی کاین از خداست
 انبیاء در کار دنیا جبری‌اند کافران در کاری عقبی جبری‌اند
 انبیاء را کار عقبی اختیار کافران را کار دنیا اختیار
 چون جنس سچین آمدند سچن دنیا را خوش آیین آمدند
 انبیاء چون جنس علیین بدند سوی علیین به جان و دل شدند
 دفتر اول، ص ۱۵، س ۸

بعضی از نویسندگان، از مجموعه‌ی ابیات مزبور، نتایج زیر را گرفته‌اند:

۱. مولانا در این ابیات، جبر را تعریف کرده است.
 ۲. با این که در این ابیات، مولانا اختیار را از انسان سلب نموده است، با این حال، بر طبق آخرین شکل دیالکتیک عصر حاضر، مسیر کار را مرکب از نقاط جبر و اختیار دانسته، نقاط جبر را حقیقی، و نقاط اختیار را مجازی تلقی کرده است.
 ۳. اختیار را مانند رهبران عصر حاضر دیالکتیک، مظهر جبر، و جبر را مکمل اختیار می‌داند.
 ۴. مولانا موضوع جبر و اختیار را نسبی می‌داند و زمان و مکان را در آن، مؤثر قلمداد می‌کند.
- پیش از تحقیق درباره‌ی نتیجه‌گیری‌های فوق، لازم است نکاتی را که در دو مجموعه‌ی ابیات نقل‌شده وجود دارد، متذکر شویم:
- الف - مضامین مجموعه‌ی اول، بیان جبر مطلق است که از عدم استقلال انسان در برابر وجود و فعالیت خداوندی استنتاج شده است. این مطلب را که نویسنده از مجموعه‌ی اول استنباط نموده است، کاملاً صحیح است.
- ب - این ابیات مرکب از تشبیهات و توضیحاتی است درباره‌ی وابستگی جبری انسان و نمود فعالیت‌های او به خداوند.
- با دقت در مجموعه‌ی اول، روشن می‌شود که نه تعریفی برای جبر، و نه کم‌ترین استدلالی در ابیات دیده می‌شود.
- باید در نظر بگیریم که تعریف جبر عبارت است از ضرورت حتمی میان عوامل کار، که علت است و خودکار که معلول آن می‌باشد. این تعریف، هم در جبر علمی کارهای انسانی صحیح است و هم با نظر به جبر متافیزیکی و فاتالیسم و با نظر به ابیات نقل شده، چنین تعریفی برای جبر دیده نمی‌شود و معلوم می‌گردد که مولانا، به جهت شهرت کافی تعریف جبر بوده است که در هیچ‌یک از دفترهای مثنوی، به ذکر

آن نپرداخته است. همچنین، مولانا در هیچ‌یک از دفترهای شش‌گانه‌ی مثنوی، اختیار را تعریف ننموده است و هرچه درباره‌ی این پدیده گفته است، استدلال و شواهد و ارجاع به وجدان می‌باشد. مانند:

درک وجدانی به جای حس بود هر دو در یک جدول ای عم می‌رود

دفتر پنجم، ص ۳۳۰، س ۲۴

یک مثل ای دل پی فرقی بیار تا بدانی جبر را از اختیار

دست کان لرزان بود از ارتعاش وان که دستی را تو جنبانی ز جاش

هر دو جنبش آفریده‌ی حق شناس گرچه نتوان کرد این با آن قیاس

زان پشیمانی که جنبانیده‌اش چون پشیمان نیست مرد مرتعش

دفتر اول، ص ۳۲، س ۱۸

مولانا در مجموعه‌ی ابیات دوم، می‌گوید:

این مطالب را که گفتم، جبر نیست. بل که می‌خواستم جباری خداوند را گوشزد کنم که هوشیار شوی و به سوی او بگروی و زاری کنی و بدانی که اوست خداوندی که به همه‌ی شؤون تو محیط، و همه‌ی قدرت و نمودهای وجودی تو وابسته به اوست. و الاً پدیده‌هایی در تو وجود دارد که اختیار تو را ثابت می‌نمایند. مانند: خجلت و دریغ و پشیمانی و تعلیم و تربیت‌ها.

البته مولانا در دفتر پنجم، دلایل زیادی برای اثبات اختیار آورده است؛ مانند احساس مسئولیت و تکلیف

و غیره.

ج - اعتراضی را که به دلالت تعلیم و تربیت بر اختیار مطرح می‌کند، بی‌پاسخ می‌گذارد و سپس می‌پردازد به توجه و زاری و گرایش جبری انسان‌ها در موقع اضطرار، به خداوند.

د - آن‌گاه به جهالت و خودخواهی انسان‌ها پرداخته، می‌گوید:

هر موضوعی که مورد میل و خواسته‌ی تو نیست، برای توجیه نابکاری خود فلسفه‌ی جبر می‌یافی که آری، من باید این موضوع را از خود دور کنم؛ چون خواسته‌ی خدایی چنین است!! و اگر موضوعی مورد میل تو و مطابق هوی و هوس تو باشد، می‌گویی: آری، من قدرت و اختیار دارم که به این موضوع برسم!!

ه - بدان جهت که پیامبران الهی، علوی‌طلب و کمال‌جو و ابدیت‌گرایند، حرکتشان به سوی عقبی و ابدیت‌اختیاری، و نزولشان به عالم پست مادیات جبری می‌باشد. بر عکس اینان، مردم کافر و تبه‌کارند.

بنا بر این تحلیل، در ابیات مزبور، جبر و اختیار اصلاً تعریف نشده است و همچنین، مولانا عامل گرایش انبیاء را به عالم علوی و ابدی متذکر نشده است؛ مگر به عنوان سنخیت و تمایلی که انبیاء به عالم بالا دارند و کفار به عالم پایین. موضوع زمان و مکان و دیگر عوامل جبر طبیعی را، اگرچه مؤثرند، مطرح نکرده است.

با نظر به تعریف دقیق اختیار، که عبارت است از: «نظارت و سلطه‌ی شخصیت بر هر دو قطب مثبت و منفی کار»، جملاتی که نویسنده در توضیح نظریه‌ی مولانا و شباهت آن به آخرین شکل دیالکتیک عصر حاضر

گفته است، حتماً باید مورد دقت نظر قرار بگیرد. زیرا اولاً؛ مولانا جبر و اختیار را به دو نوع مهم تقسیم کرده است:

نوع یکم - جبر، عبارت است از جبر پست، که عبارت است از ناتوانی شخصیت از نظارت و سلطه بر دو قطب مثبت و منفی کار، و سپردن خود به علل و انگیزه‌های محیط و هوی و هوس. مولانا در موارد فراوانی که جبر را محکوم می‌کند، این نوع جبر است که ناشی از باختن شخصیت است. او می‌گوید:

ور بود جبر، جبر عامه نیست

جبر آن اماره‌ی خودکامه نیست

دفتر اول، ص ۳۱، س ۲۴

نوع دوم - جبر عالی، که عبارت است از وابستگی همه‌ی بود و نمودهای جهان هستی به خداوند بزرگ، که انسان هم جزئی از آن است. این جبر را از سلطه‌ی مطلقه‌ی خداوندی و احاطه‌ی قیومی او ناشی می‌داند؛ چنان‌که در ابیاتی که نقل شده است، مشاهده می‌شود:

ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان

ما همه شیران ولی شیر علم حمله‌مان از باد باشد دم به دم

دفتر اول، ص ۱۴، س ۳۰ - ص ۱۵، س ۱

همچنین، اختیار نیز بر دو نوع مهم تقسیم می‌گردد:

نوع یکم - اختیار، به معنی بی‌بندوباری و حرکت به انگیزگی تمایلات:

اشتری‌ام لاغر و هم پشت‌ریش ز اختیار هم‌چو پالان شکل خویش

این کژاوه گه شود این‌سو گران آن کژاوه گه شود آن‌سو کشان

بفکن از من حمل ناهموار را تا بینم روضه‌ی انوار را

دفتر ششم، ص ۲۵۵، س ۱۲

نوع دوم - اختیار عالی، که نشان از رشد و کمال شخصیت وابسته به خداست. به این معنی که هرچه شخصیت آدمی به خدا نزدیک‌تر می‌شود، از اختیاری که یکی از صفات الهی است، بیشتر برخوردار می‌گردد.

باید در نظر بگیریم که مولانا، نقشه‌ی مادی عالم هستی را مطابق طبیعی‌دانان محکوم قوانین جبری می‌داند. ولی اختیار را یک امر روانی معرفی می‌کند و بدین‌ترتیب، عامل اختیار را از موضوع جبر جدا می‌کند:

اختیار اندر درونت ساکن است تا ندید او یوسفی کف را نخست

اختیار و داعیه در نفس بود روش دید آن گه پر و بالی گشود

دفتر پنجم، ص ۲۲۹، س ۲۲ - ۲۳

اختیاری هست در ما ناپدید چون دو مطلب دید آید در مزید

دفتر پنجم، ص ۲۳۰، س ۱۰

توضیح این که در پدیده‌ها و روابط عالم عینی، حتی در ظریف‌ترین نمودهای سلول‌های مغزی، قانون تعین و علت، به شدت حکم‌فرماست و هیچ پدیده‌ای در عالم عینی، بدون علت تعیین‌کننده‌ی قبلی به وجود نمی‌آید. اختیار، که عبارت است از «نظارت و سلطه‌ی شخصیت، به دو قطب مثبت و منفی کار»، اندک اختلافی در تعین و جریان قانونی کار به وجود نمی‌آورد؛ بل که اختیار، نوعی فعالیت روانی محض است که مافوق تعین و علیت مکانیکی عینی می‌باشد؛ نه به این معنی که اختیار فعالیت است بدون علت، یا علتی است بدون معلول. بل که به این معنی که خود شخصیت می‌تواند انگیزگی علل و معلولات عینی را تشدید و تضعیف و حذف و انتخاب نماید. بنابراین، هیچ نمود و پدیده‌ی فیزیکی کار، اختیاری نیست. بل که با نظر به جریان آن پدیده در زنجیر قوانین و پدیده‌های طبیعت جبری و تعیین‌یافته می‌باشد و اختیار، فعالیت است مربوط به شخصیت روانی آدمی.

به عنوان مثال، کسی که دست شما را گرفته و قلمی در میان انگشتان شما می‌گذارد و شما را به نوشتن یک بیت شعر مجبور می‌کند، در جهانی عینی، همان پدیده‌ای به وجود می‌آید که با اختیار آن را انجام می‌دهید. تنها تفاوت در این است که در صورت اختیار، شخصیت شما نظارت و سلطه بر دو قطب مثبت و منفی کار دارد؛ حال آن که در حالت اجبار، این فعالیت روانی وجود ندارد. به همین جهت است که هر فردی که دارای شخصیت رشدیافته‌تر است، برخورداری او از اختیار بیش‌تر است.

این نظریه که مولانا جبر را حقیقی و اختیار را مجازی می‌داند، بایستی مورد دقت بیش‌تری قرار بگیرد. زیرا لازمه‌اش این است که ما در کارهایی که می‌کنیم، دو نقطه‌ی مجزا از یکدیگر داریم که یکی نقطه‌ی جبر و دیگری نقطه‌ی اختیار است. این تفکیک و تجزیه در پدیده‌ی عینی کار، صحیح به نظر نمی‌رسد و چون ملاک اختیار، فعالیت شخصیت و نظارت آن بر دو قطب مثبت و منفی کار است، لذا، به همان اندازه که اختیار کاهش پیدا می‌کند، به جبر کار نیز افزوده می‌شود. ما دلایل متعددی که مولانا در دفتر پنجم برای اختیار می‌آورد داریم که اصالت این فعالیت روانی را به خوبی اثبات می‌کند. اگر سه بیت فوق را در نظر بگیریم، خواهیم دید که مولانا موجودیت روانی اختیار را با اصالت کامل می‌پذیرد.

۱۸ - مولانا و مکتب پراگماتیسم (اصالت عمل)

پیش‌تازان مکتب پراگماتیسم، چهار شخصیت معروف به نام چارلز پیرس (۱۸۳۹ - ۱۹۱۴)، ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰)، جان دیوئی (۱۸۵۹ - ۱۹۵۲)، و ژرژ مید می‌باشند. ما در این مباحث، بعضی از مطالب دو شخصیت مشهور (جیمز و دیوئی) را مطرح نموده و آنها را با بعضی از تفکرات مولانا مقایسه می‌کنیم.

جیمز چنین می‌گوید:

پراگماتیسم یک نظر یا گرایش آشنا را در فلسفه نشان می‌دهد و این همان گرایش تجربی است. امیرالمؤمنین روش تجربی به صورتی اساسی‌تر که قابل ایراد باشد، ارائه شده است... پراگماتیست از جنبه‌ی تجربی، از عدم کفایت، از راه‌حل‌های لفظی، از معرفت‌های قبلی (قبل از تجزیه)، از اصول ثابت، از نظام‌های مسدود، و از اموری که به عنوان مطلق و اصلی تلقی شده‌اند، روی‌گردان است. پراگماتیسم به جنبه‌ی حسی، کفایت، حقایق خارجی، عمل، و قدرت توجه دارد...

خلاصه، پراگماتیسم به باز بودن و امکانات طبیعت اعتقاد دارد و با عقاید جزمی (دگما) و تصنعی و نهایی تلقی کردن حقیقت مخالف می‌باشد.*

در صفحه‌ی ۴۷ از همان کتاب، چنین آمده است:

نتیجه‌های مخصوصی در نظر نیست. تنها نظری که پراگماتیسم از آن طرفداری می‌کند، عدم توجه به چیزهای نخستین، اصول، مقوله‌ها، ضرورت‌های فرضی، و در نظر گرفتن چیزهای بعدی یا آخری، میوه‌ها، نتایج، و حقایق خارجی می‌باشد.†

مقایسه‌ی مکتب پراگماتیسم، به عنوان یک جهان‌بینی سیستماتیک، با طرز تفکرات مولانا در یک جهان‌بینی باز، تقریباً بی‌مورد است. با این حال، مقداری از مطالب اصلی مکتب مزبور را می‌توان با مطالبی از دیدگاه مولانا مورد مقایسه قرار داد. به عنوان نمونه:

۱. راه‌حل‌های لفظی از دیدگاه پراگماتیسم مردود است و این مطلبی است کاملاً صحیح و سازنده. زیرا الفاظ و اصطلاحات، مخصوصاً در مسائل فلسفی و انسانی، به قدری نارسا و مبهم و قابل انعطافند که اصول مبتنی بر آنها، به حد لازم و کافی، اطمینان‌بخش نیستند. از طرف دیگر، تشابه معانی در کلمات مترادف و وجود مشترکات لفظی و بهره‌برداری از ذوق هنری در پرداختن الفاظ و جملات مانع وصول به واقعیات گشته‌اند. هم‌چنین، قراردادی بودن رابطه‌ی الفاظ با معانی خود، که امکان تصرف و تفکیک لفظ از معنای خود، مخصوصاً به وسیله‌ی شخصیت‌های مقتدر، بلای بزرگ معرفت‌های بشری می‌باشد. مولانا می‌گوید:

ما چو خود را در سخن آغشته‌ایم	از حکایت ما حکایت گشته‌ایم
راه هموار است و زیرش دام‌ها	قحطی معنا میان نام‌ها
لفظ‌ها و نام‌ها چون دام‌هاست	لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست

با دقت کافی در مکتب‌هایی که بشر به وجود آورده است، به قدری با پیکارهای لفظی عقاید مختلف و جداگانه‌ای را به وجود آورده‌اند که بررسی‌کنندگان ساده‌لوح را به قبول این که واقعاً صدها مکتب وجود دارد، وادار می‌سازد. در صورتی که اگر درست دقت شود، خواهیم دید که مقداری فراوان از جنگ و پیکارهای مکتبی که به وجود آمده‌اند، معلول عشق به لفظ خاص بوده است؛ نه معانی متضاد و مختلف.

به عنوان مثال: وجود یک واقعیت گسترده که قدرت به وجود آوردن اشیاء یا جریان مواد و صور جامد و نبات و جاندار و انسان در آن صورت می‌گیرد، از دیدگاه همه‌ی جهان‌بینی‌ها که مستند به حس و تجربه است، قابل پذیرش است.

این واقعیت را الفاظ گوناگون، مانند حقیقتی مجهول، ماده‌المواد، روح کلی هستی، طبیعت... در ابهام فرو برده و مختصات لفظی هر یک از آن الفاظ، برای ما مکتبی مستقل به وجود آورده است. این‌گونه اختلافات، بر دو نوع عمده تقسیم می‌گردند:

* پراگماتیسم، ویلیام جیمز، ص ۴۵

† فلسفه، مسائل فلسفی، مکتب‌های فلسفی علوم، دکتر علی شریعتمداری، ص ۲۴۴

نوع یکم - اختلاف معلول موضع‌گیری‌ها در ارتباط با جهان و دخالت ذوقیات شخصی و غیره.

نوع دوم - اختلاف معلول تنوع الفاظ.

مولانا این نوع دوم را در ابیات زیر مطرح می‌کند:

چار کس را داد یک مردی درم	هر یکی از شهری افتاده به هم
فارسی و ترک و رومی و عرب	جمله با هم در نزاع و در غضب
فارسی گفتا از این چون وارهم	هم بیا کاین را به انگوری دهیم
آن عرب گفتا معاذالله لا	من عنب خواهم نه انگور ای دغا
آن یکی که ترک بد گفت ای گوزوم	من نمی‌خواهم عنب خواهم اوزوم
آن که رومی بود گفت این قیل را	ترک کن خواهم من استافیل را
در تنازع آن نفر جنگی شدند	که ز سرّ نام‌ها غافل بدند
مشت بر هم می‌زنند از ابله‌ی	پر بدند از جهل و از دانش تهی
صاحب سرّ و عزیز صد زبان	گر بدی آنجا بدادی صلحشان
پس بگفتی او که من زین یک درم	آرزوی جمله‌تان را می‌خرم
چون که بسپارند دل را بی‌دغل	این درمتان می‌کند چندین عمل
یک درمتان می‌شود چار، المراد	چار دشمن می‌شود یک ز اتحاد
گفت هر یکتان دهد جنگ و فراق	گفت من آرد شما را اتفاق

۲ - پراگماتیسم از اصول ثابت، از نظام‌های مسدود، و از اموری که به عنوان مطلق و اصلی تلقی شده‌اند، روی‌گردان است. این روش فکری و طغیان، بر هر اصل تقلیدی و نظام (سیستم)‌سازی‌های محدود، در تفکرات مولانا به اوج خود می‌رسد. مضمون بیت زیر، یک حقیقت فراگیر است که هرگونه محدودنگری‌های را محکوم می‌سازد:

سخت‌گیری و تعصب خامی است
تا جنینی کار خون‌آشامی است

ولی این مسأله را هم نباید فراموش کنیم که هر اصل ثابت و نظام‌پذیرفته، تنها بدان جهت که ثابت و پذیرفته تلقی شده است، دلیل خطا و غلط نیست. بل که:

هر که گوید جمله حق است احمقی است
وان که گوید جمله باطل او شقی است

۳ - پراگماتیسم به باز بودن و امکانات طبیعت اعتقاد دارد.

این مسأله را در مباحث مربوط به نظام (سیستم) معرفتی مولانا و جهان از دیدگاه او، مشروحاً مطرح نموده‌ایم. ابیات زیر، به عنوان اصل اساسی، طرز تفکر مولانا را بیان می‌دارد:

چپیست نشانی آنک هست جهانی دگر	نو شود حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست
روز نو و شام نو، باغ نو و دام نو	هر نفس اندیشه نو، نوخوشی و نوعناست
عالم چو آب جوست بسته نماید و لیک	می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست
نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود	گر نه و رای نظر عالم بی‌منتهاست

۴ - جیمز، مسائل متافیزیکی را با روش پراگماتیک مورد بحث قرار می‌دهد. در مسأله‌ی وحدت و کثرت، با توجه به روش تجربی فلسفی، وحدت را چه در زمینه‌ی ماتریالیستی، و چه از لحاظ ایده‌آلیستی، مردود تلقی می‌کند. به نظر او، در وحدت هویت، آزادی و استقلال اشیاء از میان می‌رود. اما در کثرت جدایی میان اشیاء، استقلال آن‌ها رابطه‌ی آزاد میان اشیاء پیدایش چیزهای تازه و تصادف قابل توضیح خواهند بود. روی این اصل، پراگماتیسم با مقایسه‌ی این دو نظریه، به طرف کثرت متمایل است.*

انکار وحدت میان اشیاء در پراگماتیسم، یک نظریه‌ی کاملاً سطحی است. زیرا مقصود از وحدت، که در فلسفه‌ها مورد بحث و پذیرش قرار می‌گیرد، نه وحدت عددی است و نه نوعی و جنسی. و گمان نمی‌رود هیچ فیلسوفی تاکنون نمودهای متکثر جهان هستی و استقلال آن‌ها و روابط قانونی میان آن‌ها را مورد تردید قرار بدهد. وحدتی که در فلسفه مطرح می‌شود، از نظر اغلب فلاسفه، منشأ علمی و تجربی دارد. این منشأ، عبارت است از قوانین کلی که در هر یک از علوم وجود دارد. دفاع جان‌دار از حیات خود، گردش الکترون‌ها در مدارهای خود، و صدها قوانین دیگر کشف از حاکمیت نظم واحد در قلمروهای گوناگون طبیعت و انسان می‌نماید. این که هر فردی از انسان موجودی است مستقل، و می‌تواند رابطه‌ی آزادی با افراد دیگر برقرار بسازد، مورد مشاهده‌ی همه‌ی متفکران است. در عین حال، همین انسان‌های متکثر در قوانین عضوی و روانی و آرمان‌ها و هدف‌گیری‌ها متحد می‌باشند. همچنین، وحدت خود «من» با کثرت فعالیت‌ها و مدیریت‌های گوناگون در درون آدمی کاملاً سازگار است. مولانا، با اعتقاد به حاکمیت کثرت و استقلال اشیاء در عالم محسوس، بر خلاف پراگماتیست‌ها، به وحدت زیربنایی در قلمرو و انسان و جهان معتقد است.

مطلب مهمی که در عبارات فوق قابل توجه و انتقاد است، این است که جیمز می‌گوید:

با فرض کثرت است که پیدایش چیزهای تازه و تصادف، قابل توضیح خواهند بود.

به نظر می‌رسد جیمز گمان کرده است که وحدتی که میان اشیاء فرض می‌شود، یک حقیقت شناخته‌شده و معین و مشخص است که هر کس آن را بفهمد، همه‌ی جهان هستی را درک کرده است. لذا، برای او چیز تازه‌ای وجود نخواهد داشت!

پاسخ گفته‌ی جیمز، این است:

اگر مقصود از وحدت، یک مفهوم تجرید شده‌ی عام در ذهن فیلسوف یا عارف باشد که هیچ تماس و ارتباطی با واقعیات عینی نداشته باشد، مطلب جیمز کاملاً صحیح است. اگر مقصود این باشد که هر کس معتقد به وحدت‌هایی در مواد و نمودهای جهان عینی باشد، حتماً نمی‌تواند به اشیاء تازه برسد، این مطلب کاملاً خطاست. زیرا اعتقاد به وحدت‌های کلی که بازگوکننده‌ی نظم حاکم در جهان هستی است، نه تنها مانعی در راه کشف سطوح و ابعاد گوناگون جهان هستی نیست، بلکه خود عامل محرک برای کشف تازه‌های نیازهای مستمر در جهان است که دارای نظام (سیستم) باز است.

* همان مأخذ، ص ۳۴۶

به نظر می‌رسد که مکتب پراگماتیسم، سراغ مسأله‌ی ثابت و متغیر در جهان را نمی‌گیرد و نمی‌خواهد مطلوبیت عدالت واقعی را، که یک ثابت در همه‌ی قرون و اعصار است، با فرض تحولات و دگرگونی‌ها در مقررات و قوانین و مردم مطرح نماید.

۱۹ - مولانا و مکتب اگزیستانسیالیسم

البته روشن است است که محدودیت دیدگاه این‌گونه مکتب‌ها درباره‌ی انسان و جهان، و نامحدود بودن دیدگاه مولانا در جهان‌بینی و انسان‌شناسی، مانع از مقایسه‌ی واقعی میان آن دو می‌باشد. با این حال، برای این که مطالعه‌کنندگان محترم نیز اطلاعی اجمالی از این‌گونه دیدگاه‌ها داشته باشند، مقایسه‌ای اجمالی میان این‌گونه مکتب‌ها و دیدگاه مولانا در اصول قابل توجه مکتبی، لازم به نظر می‌رسد.

پایه‌گذار این مکتب، متفکری است به نام **سورن کی پرگارد** (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) از کشور دانمارک، و دو شخصیت دیگر، **مارتین هایدگر** و **ژان پل سارتر**، این مکتب را پذیرفته و تا حدودی آن را در مغرب‌زمین رواج داده‌اند. گروه‌هایی از نویسندگان، روان‌شناسان، شعرا، و جامعه‌شناسان، از طرفداران این مکتب بوده، با اختلافاتی که در تفسیر موضوعات فلسفی دارند، اتفاق‌نظرهایی در اصول مکتبی آن ابراز می‌دارند. به هر حال، عده‌ای از محققان معتقدند که اگزیستانسیالیسم، یک مکتب سیستماتیک فلسفی نیست. بل که مقداری قابل توجه از مسائل فلسفی را مطرح نموده و پاسخ‌هایی برای آن‌ها آماده کرده است. به همین جهت است که عقاید متافیزیکی پیش‌تازان این مکتب، مختلف است. مثلاً سورن، که پایه‌گذار آن است، با این که با روش دیکتاتوری کلیسا مخالف است، به مبانی مسیحیت معتقد است. در حالی که سارتر، در مسائل متافیزیکی راه دیگری انتخاب می‌کند. آنچه که مورد اتفاق پیش‌تازان این مکتب است، اصالت فرد است.

سورن می‌گوید:

در کشف حقیقت، فرد نقش خود را درک می‌کند و مسأله‌ی انتخاب برای او مطرح می‌گردد. انتخاب، حالتی است که هر فرد در خود حس می‌کند و نمی‌توان به توصیف آن پرداخت. انسان از آزادی و اختیار خود آگاه است. خدا نیز به عنوان یک واقعیت اصلی، در تجربه‌ی درونی فرد ظاهر می‌گردد. هستی خدا با هستی فرد ارتباط دارد. اما این ارتباط، آزادی و فردیت را محدود نمی‌سازد*....

هایدگر می‌گوید:

انتخاب نیز در حیات انسان اهمیتی خاص دارد. در جریان انتخاب، فرد به استقبال خطر می‌رود... ترجیح هر امری، موکول به انتخاب فرد است. در قبول عقیده‌ای فلسفی نیز انتخاب فرد تأثیر دارد. انتخاب، نه تنها در وضع فرد، بل که در وضع دیگران و کل جهان اثر دارد.†

ژان پل سارتر می‌گوید:

* همان مأخذ، ص ۲۵۸ - ۲۵۹

† همان مأخذ، ص ۲۵۹ - ۲۶۰

موجودات به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ی اول، موجوداتی هستند که از هستی در خود برخوردار می‌باشند. اشیاء جزء این دسته قرار دارند. هر شیئی همان است که هست و صورتی دارد و از این جهت، کامل است و به عبارت دیگر، فعلیت پیدا کرده و آنچه باید بشود، شده است. دسته‌ی دوم، افراد انسان هستند که از هستی برای خود برخوردار می‌باشند. انسان صورتی خاص ندارد و به منزله‌ی استعداد محض است و در سایه‌ی انتخاب و اراده‌ی فرد، ممکن است صورت‌های گوناگون بپذیرد. ماهیت انسان، محصول اراده و انتخاب خود او است. انسان موجودی است که تحقق پیدا می‌کند، پیش از آن که بتوان ماهیت او را شناخت و تعریف کرد.*

چنان‌که ملاحظه می‌شود، فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم، روی انسان، مخصوصاً در قلمرو فردی و انتخاب آن، تکیه‌ی جدی می‌نماید.

چند مسأله از عبارات فوق را می‌توانیم برای مقایسه با طرز تفکر مولانا، مطرح نماییم:

مسأله‌ی یکم - از مجموع مطالب پیش‌تازان این فلسفه، تکیه بر اصالت انسان و توجه جدی بر آن، بسیار جالب است. در عبارات هایدگر، این جمله را دیدم که می‌گوید:

انتخاب نه تنها در وضع خود فرد، بل که در وضع دیگران و کل جهان تأثیر دارد.

چنان‌که می‌بینیم، فرد نه تنها می‌تواند راه زندگی خود را انتخاب نماید و خود را بسازد، و نه تنها مانند جزء ناچیزی از اجتماع که در اجتماع مستهلک شود نیست، بل که فرد می‌تواند در وضع دیگران و کل جهان تأثیر نماید؛ بر خلاف گفته‌های دورکیم، که فرد را ساخته‌ی محض اجتماع می‌داند و هیچ‌گونه استقلال‌ی در او نمی‌بیند.

طرز تفکر مولانا در این مسأله‌ی مهم، نه مطابق اگزیستانسیالیسم است و نه موافق نظریه‌ی دورکیم. در عین حال، جنبه‌ی مثبت هر دو نظریه را در بر می‌گیرد.

توضیح این که مولانا، با نظر به عظمت و نیروهای گوناگویی که در انسان سراغ دارد، چه در قلمرو فردی و چه در قلمرو اجتماعی، اصالت را از آن انسان می‌داند. در سرتاسر این مثنوی، این «انسان‌محوری» کاملاً به چشم می‌خورد. ضمناً، مولانا دوبعدی بودن آدمی (حقارت و عظمت) را همواره گوشزد می‌کرده و می‌گوید:

ظاهرش را پشاه‌ای آرد به چرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ
جوهر است انسان و چرخ او را عرض جمله شکل و سایه‌اند و او غرض

تفاوتی که تفکرات مولانا درباره‌ی انسان، با فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم دارد، همان است که تاکنون در مسائل فلسفی شرق با غرب، از قرن ۱۹ به این‌طرف دارد. به این معنی که شرق می‌کوشد انسان را با ابعاد طبیعی مورد مطالعه و بررسی قرار بدهد، در حالی که متفکران مغرب‌زمین، معمولاً با جنبه‌های عینی انسان سر و کار دارند. حقیقت این است که برای مطرح کردن یک فلسفه‌ی تمام‌عیار درباره‌ی انسان، باید هر دو طرز تفکر به فعالیت پردازند.

* همان مأخذ، ص ۲۶۱

اصالت فرد از دیدگاه اگزستانسیالیسم، معلول شناخت مستقیم درباره‌ی فرد است؛ در صورتی که فرد از دیدگاه مولانا، به عنوان یکی از پیش‌تازان انسان‌شناسی اسلامی، فرعی از اصالت انسان می‌باشد. به همین جهت است که انتقاداتی را که پیروان مکتب اجتماعی دورکیم می‌توانند به اگزستانسیالیسم وارد نمایند، نمی‌توانند به انسان‌شناسی اسلامی وارد کنند. زیرا همان اصالت که فرد و انتخاب او دارد، اگر به وسیله‌ی رهبران و تعلیم و تربیت‌ها و آمادگی محیط به سایر افراد اجتماع بپیوندد و نظام (سیستم) حیات اجتماعی باز باشد و با قالب‌گیری پیش‌ساخته، فرد را از موجودیت خود ساقط نکند، بدون تردید، استقلال و آزادی انتخاب فرد در حیات اجتماعی بارورتر خواهد بود.

مسئله‌ی دوم - سارتر می‌گوید:

انسان صورتی خاص ندارد و به منزله‌ی استعداد محض است. ماهیت انسان محصول اراده و انتخاب او است.

این نظریه، از یک جهت درست نیست. زیرا محیط‌ها و تعلیم و تربیت‌ها و عوامل و انگیزه‌های خارجی، که اراده و انتخاب آدمی را به راه می‌اندازد، در مرحله‌ی علیت قرار گرفته‌اند و اراده و انتخاب آدمی به منزله‌ی معلولی است که به نوبت خود، علتی برای تعیین او می‌تواند شکم کوه را بکاود و تونل بسازد و از آنجا عبور کند، ولی نمی‌تواند به انسان بگوید: تو بدون این که از شکم کوه تونل بسازی، می‌توانی اراده کنی و تنها با اراده، نه با صعود به قله‌ها کوه، به آنطرف کوه عبور نمایی. همچنین، انسان دارای این قدرت است که می‌تواند خود را با قرار دادن در جاذبه‌ی عوامل عالی انسانی، از جاذبیت خودخواهی‌ها و لذت‌پرستی‌های حیوانی نجات بدهد، ولی نمی‌تواند ماهیت جاذبیت و خودخواهی را نابود بسازد. وانگهی، این مطلب که «انسان صورتی خاص ندارد و به منزله‌ی استعداد محض است»، از یک نظر کاملاً ساده و هیچ‌گونه آموزندگی فلسفی و انسانی در بر ندارد، زیرا هیچ عاقلی تردید در این نکرده است که موقعیتی را که آدمی اشغال می‌کند، بالنسبه به موقعیت بدی حالت بالقوه و استعدادی دارد که انتقال به آن، گاهی به وسیله‌ی عوامل جبری محیط و اجتماع و ساختمان بدنی و وضع روانی انجام می‌گیرد و گاهی به وسیله‌ی اراده و انتخاب او. به اضافه‌ی این که کلمه‌ی قوه و استعداد، از آن مفاهیم عام هستند که هیچ مطلب مشخصی را به دست نمی‌دهند. آیا اراده و انتخاب انسان می‌تواند از عناصر و اصول جسمانی و روانی و مغزی او تجاوز نموده و چیزی را که ندارد به فعلیت برساند، یا چیزی را که دارد آن را معدوم تلقی نماید؟! به طور کلی، نظریه‌ی اگزستانسیالیسم درباره‌ی اراده و انتخاب و استقلال فرد برای تقویت اراده و اعتماد به نفس، بسیار مناسب است؛ نه برای تفسیر انسان و جهان.

مسئله‌ی سوم - سارتر می‌گوید:

دنیا فاقد جنبه‌ی عقلانی و منطقی است. دلیل قانع‌کننده‌ای که وجود موجودات را توجیه کند، در میان نیست. آنچه دانش‌مندان، فلاسفه، و ارباب ادیان درباره‌ی جهان می‌گویند یا ارائه می‌دهند، جز تصویر تحریف‌شده، چیز دیگر نیست.

این جملات را می‌توان به سه قضیه تحلیل نمود:

قضیه‌ی یکم - «دنیا فاقد جنبه‌ی عقلانی و منطقی است.» مسلم است که آنچه در جهان عینی در جریان است، نموده‌ها و روابط و اجزایی است که به طور مستقیم یا غیر مستقیم، قابل حس و درک

می‌باشند. با این حال، تشابه جریانات و اختصاص معلول‌های مخصوص به علل خود، حاکمیت قانون را در جهان عینی به خوبی اثبات می‌کند و درک این قانون در اشکال مختلفش، که به صورت قوانین علمی مطرح می‌شوند، با تعقل و منطق قابل بررسی و پیش‌بینی می‌گردند و اگر جهان قابل بررسی و عقلانی و منطقی نبود، این همه علوم تحقیقی، جز خیال و پندار چیز دیگری نبودند! به نظر می‌رسد منظور سارتر، درک اصول و مبادی عالی جهان هستی است که با عقل و منطق معمولی، نمی‌توان آن‌ها را درک کرد. این مطلب به هیچ‌وجه تازگی ندارد و متفکران فراوانی از شرق و غرب، این مطلب را گوشزد کرده‌اند که عقل و منطق معمولی، که تکیه به محسوسات می‌نماید، نمی‌تواند از عهده‌ی تفسیر کل محسوسات در یک نظام (سیستم) باز بنماید. مولانا در موارد متعددی، ناتوانی عقل و منطق معمولی را از درک کلیات هستی گوشزد نموده است. مگر نظامی گنجوی، قرن‌ها پیش از سارتر نمی‌گوید:

زین پرده ترانه ساخت نتوان

وین پرده به خود شناخت نتوان

مگر مولانا داد نمی‌زند که:

کاشکی هستی زبانی داشتی	تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
هرچه گویی ای دم هستی از آن	پرده‌ی دیگر بر او بستنی بدان
آفت ادراک آن حال است و قال	خون به خون شستن محال است و محال

برای درک کلیات عالم هستی، که بتواند از عهده‌ی تفسیر معقول جهان برآید، درک‌های عالی‌تری لازم است.

یکی از این درک‌های عالی است که سارتر را «به عقیده‌ی خود»، بر خلاف جریان تنازع در بقا، به حمایت از انسان وادار می‌کند و برای روشن ساختن انسان‌ها، فلسفه و نمایشنامه می‌نویسد.

قضیه‌ی دوم. «دلیل قانع‌کننده‌ای که وجود موجودات را توجیه کند، در میان نیست.»

اگر سارتر بخواهد وجود موجودات را مانند یک مهندس، که ساختمانی را در خیابان‌های پاریس توجیه می‌کند، درک و تفسیر و توجیه نماید، این یک توقع بی‌جا است. آیا سارتر در ابراز قضیه‌ی فوق، این حقیقت را دریافته است که درباره‌ی مجموع جهان هستی اظهار نظر می‌کند، که خود مستلزم آن است که مجموع جهان هستی را دریافته است؟! کسی که چنین دریافتی دارد، ولو یک مورد هم که باشد، خلاف نظم و قانون در مجموع جهان دریافت‌شده‌اش سراغ دارد؟ قطعاً نه. حال که چنین است، سارتر چه‌طور می‌تواند بگوید «دلیل قانع‌کننده‌ای که وجود موجودات را توجیه کند، در میان نیست»؟! حداقل این شخص می‌تواند بگوید: من با یک دستگاه منظمی روبه‌رو هستم که همه‌ی اجزاء و روابطش از قانون تبعیت می‌کند و می‌توانیم با قوانین جاری، آن‌ها را توجیه کنیم. شگفت‌انگیز این است که سارتر، با این تقسیم که «موجودات به دو دسته تقسیم می‌شوند، دسته‌ی اول موجوداتی هستند که از هستی در خود برخوردار می‌باشند؛ اشیاء جزء این دسته قرار دارند... دسته‌ی دوم افراد انسان هستند که از هستی برای خود برخوردار می‌باشند»، درباره‌ی جهان هستی حکم کلی صادر می‌کند و می‌داند که این تقسیم از قانون ثابت تبعیت می‌کند و در نتیجه، جهان حداقل برای خود قابل توجیه است. با این حال می‌گوید: «دلیل قانع‌کننده‌ای که وجود موجودات را توجیه کند، در میان نیست!!»

به نظر می‌رسد سارتر، با این که نوعی حساسیت منفی درباره‌ی خدا پیدا کرده، این حقیقت را بدیهی می‌داند که اگر وجود خدا پذیرفته نشود، برای توجیه وجود موجودات، دلیلی نخواهیم داشت. حال ببینیم دلیل حساسیت سارتر درباره‌ی وجود خدا چیست.

سارتر می‌گوید:

اعتقاد به وجود خدا، توأم با تناقض است. از یک طرف گفته می‌شود: خدا موجودی کامل است. وقتی خدا موجودی کامل شد و صورتی معین پذیرفت، فاقد اراده و اختیار است. از طرف دیگر، گفته می‌شود: خدا آزاد و صاحب اراده است. به عبارت دیگر، گفته می‌شود: همه چیز در سایه‌ی اراده‌ی خدا تحقق پیدا کرده و از پیش مقدر شده است و در عین حال، چیزهای تازه نیز ممکن تلقی می‌شود. بنا بر این اعتقاد، وجود خدا قابل توجیه نیست ...*

عبارات مزبور، قابل تحلیل است به چند مسأله:

الف - او می‌گوید:

وقتی که موجودی کامل شد، صورت معین می‌پذیرد و فاقد اراده و اختیار می‌گردد.

می‌گوییم: انسان که دارای صورت و فعلیتی معین می‌گردد، دارای اراده و اختیار مستمر می‌باشد و اراده و اختیار، با تعین و فعلیت خاص، هیچ منافاتی ندارد.

ب - معنای کمال در تفکرات سارتر روشن نیست و ما نمی‌دانیم که او درباره‌ی این معنا، چه گونه می‌اندیشد. آیا همان کمال مطلق که در درون دکارت و ویکتور هوگو و هزاران متفکر الهی جلوه می‌کند، برای سارتر نیز جلوه کرده است، یا نه؟ اگر چنین کمالی برای او مطرح نشده است، ما سخنی با او نداریم. و اگر سارتر توانسته است آن کمال مطلق را دریافت کند، چه گونه می‌تواند به تعین سایر موجودات را به او نسبت بدهد! و چه منافاتی میان کمال مطلق و اراده و اختیار می‌بیند!!

ج - می‌گوید:

اگر همه چیز در سایه‌ی اراده‌ی خدا تحقق پیدا کرده و از پیش مقدر شده است، پیدایش چیزهای تازه، امکان‌پذیر نخواهد بود.

سارتر می‌تواند چند لحظه‌ای به درون خود بنگرد و این حقیقت را دریابد که من آگاه آدمی دارای نیروی آگاهی به میلیون‌ها پدیده و قدرت تصرف در میلیون‌ها اشیاء با انواع مختلف می‌باشد. در عین حال، تحقق وجودی آن آگاهی‌ها و تصرفات، در صحنه‌ی تحقق تدریجی و برای بشر، نو به نو و در امتداد زمان و در مجرای قوانین صورت می‌گیرد. درست است که این حقیقت یک تشبیه محض است. ولی می‌تواند امکان سازش تقدیر پشت پرده طبیعت را با گسترش آن تقدیر در صحنه‌ی طبیعت، به شکل مستمر و تازه توضیح بدهد و این گسترش، خود ناشی از اراده و اختیار آن موجود کامل است. به اضافه‌ی این که معنای تقدیر آن نیست که همه چیز از ازل ثابت شده و خشکیده. زیرا خداوند در هر لحظه‌ای فیض هستی را برای موجودات سرازیر می‌کند و تازه و کهنه برای او معنا ندارد. زیرا او مافوق حرکت و زمان است.

* همان مأخذ، ص ۳۶۰ - ۳۶۱

مولانا می‌گوید:

کل یوم هوا فی شأن بخوان
کمترین کارش به هر روز آن بود
لشکری ز اصلاب سوی امهات
لشکری از ارحام سوی خاکدان
لشکری از خاکدان سوی اجل
باز بی‌شک بیش از این‌ها می‌رسد
آنچه از جان‌ها به دل‌ها می‌رسد
آنچه از دل‌ها به گل‌ها می‌رسد

دفتراول، ص ۶۱، س ۲۹

درباره‌ی تقدیر، که ثبوت محض اشیاء در پشت پرده نیست، می‌گوید:

همچنین تأویل قد جف القلم
چون قلم بنوشت که هر کار را
کژ روی جف القلم کژ آیدت
کرد دزدی دست شد جف القلم
عدل آری مقبلی جف القلم
تو روا داری روا باشد که حق

بهر تحریض است بر فعل اهم
لایق آن هست تقدیر و جزا
راست رو جف القلم بغزایدت
خورد باده مست شد جف القلم
ظلم آری مدبری جف القلم
خود شود معزول از حکم سبق

دفتراول، ص ۲۲۲، س ۱۲

قصیه سوم - سارتر می‌گوید:

آنچه دانش‌مندان و فلاسفه و ارباب ادیان درباره‌ی جهان می‌گویند، جز تصور تحریف‌شده، چیز دیگری نیست.

این طلب را که سارتر می‌گوید، انسان را به یاد شعر مرحوم ملک‌الشعراى بهار می‌اندازد، که گفته بود:

مخبران را ز دلیل امساک است
گفته‌های همه شبه‌تاک است

یکی از فضلا که این شعر را دیده بود، می‌گفت: کاش در دوران حیات آقای بهار بودم و از ایشان می‌پرسیدم سال‌های عمر جناب‌عالی، که در مطالعه‌ی آثار و تراوشات مغزی همه‌ی متفکران، فلاسفه، و ارباب ادیان تاریخ بشری گذشته است، چه قدر بوده است؟ گمان نمی‌کنم ایشان پاسخی جز این داشت که حداکثر زمان مستمر در مطالعه‌ی آن‌ها، بیش از ده سال بوده است. آن‌گاه می‌پرسیدم: جناب آقای بهار، به نظر می‌رسد فقط برای مطالعه و فهم اسفار صدرالمتألهین، بیش از بیست سال لازم است. شما چه‌گونه ادعا می‌کنید گفته‌های همه شبه‌تاک است؟! مقصودتان را از «همه» روشن بسازید. عین این گفت‌وگو را با آقای سارتر می‌توان در میان نهاد.

مثلاً، آیا آقای سارتر فلاسفه‌ی اسلامی را خوانده است؟ در صورتی که برای فرا گرفتن همه‌جانبه‌ی فلسفه‌ی اسلامی، بدون تردید، بیش از نصف عمر سارتر به زمان احتیاج وجود دارد. آیا سارتر در مطالعاتش

با شخصیت‌هایی مانند مولانا و آثار آنان برخوردی داشته است؟! آیا سارتر واقعاً همه‌ی فلسفه‌های بزرگ را مانند فلسفه‌ی هگل و هایدگر و ابن‌سینا و ده‌ها امثال اینان را خوانده است؟

ششم - آیا مولانا جلال‌الدین تفکرات فانتزی دارد؟

بعضی از بررسی‌کنندگان آثار مولانا، می‌گویند: مولانا با داشتن عالی‌ترین مطالب علمی و جهان‌بینی، دارای تفکرات فانتزی و تخیلات بی‌اساس می‌باشد. از آن جمله، در صفحه‌ی ۳۶ و ۳۷ رساله‌ی مولانا جلال‌الدین، هگل شرق، این جملات دیده می‌شود:

یگانه نقص دیالکتیک عرفانی مولانا، در عصر مولانا بوده است. زیرا در آن عصر، هنوز اکتشافات و اختراعات علوم به این پایه نرسیده بود. چون علوم امروزی و توسعه‌ی تاریخ اجتماع با این وضع کنونی، در دست‌رس مولانا نبوده، دیالکتیکش جنبه‌ی فانتزی به خود گرفته، چنان‌که نکات فانتزی را از وسط خطوط اساسی فلسفه و دیالکتیک عرفانی‌اش بیرون بکشیم و ریشه‌های اساسی علوم امروزه را به جای آن بگذاریم، کاملاً متد دیالکتیک عرفانی‌اش با آخرین شکل نهایت توسعه‌یافته‌ی دیالکتیک عصر حاضر مقابله می‌نماید. چنان‌که مارکس به کریتیک دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل می‌گوید: دیالکتیک هگل روی کله ایستاده است، باید آن را برگردانده روی پا وا داشت، تا این که از زیر ماسک‌های عرفانی، هسته‌ی عقلمانی‌اش بیرون بیافتد. دیده می‌شود که دیالکتیک عرفانی مولانا از سر، با ریسمان پوسیده‌ی باریکی از سقف آویزان شده، اگر آن ریسمان را با حربه‌ی علوم عصر حاضر قطع کنیم به زمین افتاده، آزادانه خود را در جامعه‌ی علم و هنر داخل کرده، در تحت عنوان مترقی‌ای معرفی می‌نماید. و بالأخره، با توجه به تمام رساله، به این نتیجه خواهیم رسید که: مولانا جلال‌الدین رومی، با وضع مترقی‌تری از حیث نظریه‌ی فلسفی، هگل شرق است. ولی نسبت به منظور فلسفه‌ی رآل هگل، منظور فلسفه‌ی مولانا، جنبه‌ی فانتزی دارد.

در این نتیجه‌گیری که از جهان‌بینی مولانا در این رساله صورت گرفته است، نکات زیر را متذکر می‌شویم:

۱ - اصول دیالکتیک، که در این رساله از مثنوی مولانا استخراج شده است، روشن‌گر جهان‌بینی کلی مولانا می‌باشد. این که مولانا این اصول را در عصر خود، بر مفاهیم و معلومات رایج آن زمان تطبیق کرده و تشبیهات و تمثیلات او روی همان مفاهیم و معلومات بوده است، صحیح است. ولی نقضی برای اصول دیالکتیک مولانا محسوب نمی‌گردد. چنان‌که از آغاز تفکرات دیالکتیکی هراکلید تا کنون، دگرگونی‌های فراوانی در شناخت انسان و جهان صورت گرفته است و این دگرگونی‌ها، بنیاد دیالکتیک هراکلید را در نظر معتقدین به آن، به فانتزی مبدل نساخته است.

۲ - بسیار مناسب است که نویسندگان محترم، موارد فانتزی مباحثی را که مولانا مطرح کرده است متذکر شوند، تا برای مطالعه‌کننده، روشن گردد که نوع تخیلات فانتزی مولانا چیست؟ ممکن است منظور از فانتزی، یک یا چند موضوع که ذیلاً مطرح می‌کنیم، بوده باشد:

الف - تخیلات و توهمات محض، که به هیچ پایه و اساس منطقی تحقیقی، مستند نمی‌باشد. این نوع گرایش به فانتزی، در کتاب مثنوی و فیه ما فیه و مجالس سبعه، یا اصلاً وجود ندارد و یا به قدری نادر است که نمی‌تواند توضیح‌دهنده‌ی جهان‌بینی و متد دیالکتیک عرفانی مولانا بوده باشد. اما دیوان شمس تبریزی، اگرچه در ظاهر تخیلات و توهمات فراوانی را در بر دارد، ولی اغلب آن‌ها بیان‌کننده‌ی هیجان‌ات و

جوشش‌های روانی طوفانی مولانا است که نشان‌دهنده‌ی ابعاد و فعالیت‌های نامحدود روان بشری است که اگر از دیده‌ی تعقل محض در آن‌ها بنگریم، ممکن است آن‌ها را تخیلات بنامیم. یک کوه آتش‌فشان، هر گونه مواد موجود در خود را منفجر و متلاشی نموده، آن‌ها را پرتاب می‌کند. آن مواد منفجره واقعیت دارند، اگرچه برای من مضر بوده باشد یا بی‌فایده جلوه کند. اگر در دیوان شمس درست دقت کنیم، مولانا فعالیت‌ها و پدیده‌های روانی متنوعی را که در درون خود می‌دید، بروز می‌دهد و آن‌ها را به دل و جدان و احساس‌های غیر معمولی منسوب می‌سازد و ما نمی‌توانیم با گفتن این که آن همه فعالیت‌ها و پدیده‌ها خیالات محض است، وجود واقعی یا تجمسی آن‌ها را در درون مولانا انکار کنیم. از نظر علمی، باید هر یک از آن‌ها را مورد تحلیل قرار داده، علل و معلولات آن‌ها را درک کنیم. سپس آن امور را که دارای واقعیت هستند، از آن امور که تجسم خالص است، جدا کنیم و هر یک از آن دو را به مضر و مفید و بی‌طرف تقسیم نموده، در علوم انسان‌شناسی آن‌ها را مطرح نماییم. این‌گونه فعالیت‌ها و پدیده‌های روانی که در دیوان شمس فراوان است، در کتاب مثنوی که مورد بحث است، یا وجود ندارد و یا به قدری نادر است که نمی‌توان آن‌ها را زمینه‌ای برای جهان‌بینی مولانا معرفی کرد.

ب - مقصود از فانتزی، تشبیهات و تمثیلات و تنظیرهایی است که هرگز در جهان عینی واقعیت ندارند. البته این‌گونه تشبیهات... در مثنوی زیاد است. ولی همه می‌دانیم که تفهیم مطالب معقول و مسائل مشکل چه قدر احتیاج به تشبیه و تمثیل دارد و منظور از ایراد تشبیه و تمثیل، نزدیک کردن آن مطالب به ذهن است؛ اگرچه محتویات آن تشبیه و تمثیل واقعیت نداشته، بل که از یک نظر محال هم بوده باشد.

مولانا نه تنها با علم به این که داستان‌هایی را که می‌آورد، پر از افسانه‌ها و اساطیر است، بل که درباره‌ی تشبیهاتی که بیان می‌کند، نارسایی آن‌ها را هم بهتر از همه می‌داند و می‌گوید:

متحد نقشی ندارد این سرا تا که مثل وانمایم مر تو را
هم مثال ناقصی می‌آورم تا ز حیرانی خرد را واخرم

دفتر چهارم، ص ۲۲۳، س ۱۰

هم‌چنین، مقداری از حکایات که واقعیت ندارند، مولانا چنان‌که خود می‌گوید: «من تاریخ‌نویس نیستم. بل که می‌خواهم اصول انسانی و عظمت و تکامل او را بیان کنم.»

ج - منظور از فانتزی، وجود بعضی از مطالب در مثنوی است که در دوران مولانا علمی و صحیح تلقی می‌گشت، ولی در دوران ما از نظر علمی نادرست است. البته این مطلب صحیح است. مانند اعتقاد به چهار عنصر (آب و آتش و خاک و باد) که با نظر به اکتشافات قرن ۱۹ و ۲۰، نه تنها عناصر متجاوز از ۱۰۰ می‌باشد، بل که اصلاً چهار موضوع مزبور عنصر نیستند. ولی این نکته را نباید فراموش کرد که مولانا، به عنوان یک دانش‌مند پوزیتویست حرفه‌ای به جهان نمی‌نگرد. بل که تمام کوشش‌ها و تکاپوی او در راه شناخت اصول بنیادین جهان هستی و مسیر تکامل آن بوده است. او اهمیتی به خود جلب نموده است. لذا، خود نویسنده هم غالباً به عرفان دیالکتیکی مولانا تکیه می‌کند. با این حال، چه اندک است آن مطالب مولانا که امروز به طور قع ضد علم تلقی می‌شود.

د - ممکن است مقصود از روش فانتزی مولانا، توجه جدی او به الهیات و امور فوق طبیعی و آرمان‌های اعلا‌ی انسانی باشد که مولانا را سخت تحت تأثیر خود قرار داده، حتی در عینی‌ترین نگرش‌های طبیعی،

فروغ آن مسائل دیدگانش را می‌نوازد. ما برای توضیح این توجیه جدی و تحت تأثیر قرار گرفتن مولانا، دو مسأله‌ی مهم را مطرح می‌کنیم:

مسأله‌ی یکم - تحلیل کلی در فعالیت‌های مغزی و روانی مولانا

آنچه که مسلم است، این است که جهان‌بینی و هستی‌شناسی مولانا، به دو قلمرو طبیعی عینی و فوق طبیعی عالی تفکیک و تجزیه نمی‌گردد. یعنی چنان‌که مولانا شناخت عقده‌های روانی را یک معرفت خاص و جداگانه از لزوم شناخت عوامل بنیادین و درمان آن‌ها تلقی نمی‌کند. همچنین شناخت این حقیقت را که انسان موجودی است که از عالم ماده سر بر می‌کشد و در مراحل اولیه‌ی رشد، تفکرات و فهم و توهمات او امواجی از همان ماده است، از شناخت این حقیقت که همین امواج می‌توانند وسیله‌ای برای امواج والاتری در گذرگاه تکامل بوده باشند، تفکیک ننموده آن دو را در حیطه‌ی یک معرفت می‌بیند.

در بیت زیر دقت نمایید:

موج خاکی فکر و وهم و فهم ماست

موج آبی صحو و حب است و خطاست

دفتر اول، ص ۱۴، س ۱۰

این بیت، مرکب است از دو مصرع، که در روش معرفتی مولانا، دومی تکمیل‌کننده‌ی اولی است. یعنی در حقیقت، هر دو مسأله‌ی نگرش طبیعی عینی و دریافت تکاملی عالی موج فکر رو به جاذبیت الهی، در یک توجه جمع شده است. با این حال، آیا می‌توان گفت مغزی که هفتصد سال پیش با دید علمی محض می‌گوید: «اندیشه‌ها و توهم و فهم و سایر فعالیت‌های مغزی جلوه‌هایی از ماده است»، در یک کلام و بدون فاصله، به یک فانتزی‌پردازی بی‌اساس می‌پردازد؟! آیا مغزی که در عین واقع‌نگری، حرکت و تضاد را در یک کلام مربوطه مطرح می‌کند و در همان کلام هیجان نیایش پیدا می‌کند و می‌گوید:

صدهزاران ضد، ضد را می‌کشد بازشان حکم تو بیرون می‌کشد

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یا رب کاروان در کاروان

آیا می‌توان گفت که همه‌ی مطالب مولانا در دو بیت فوق صحیح است، جز کلمه‌ی «یا رب»، که جنبه‌ی فانتزی دارد؟! ما در سرتاسر مثنوی، ارتباط شدیدی میان نگرش‌های عینی‌گرایانه‌ی حسی و علمی مولانا با مسائل الهیات و امور فوق طبیعی می‌بینیم که این مسأله را برای ما مطرح می‌کند که آیا جهش مولانا از تموجات ماده، به حقایق فوق ماده و بالعکس، تنزل مولانا از حقایق فوق ماده و محسوسات به صحنه‌ی ماده و پدیده‌های عینی آن، یک پدیده‌ی جنون‌آمیز روانی است، یا تصنع ماهرانه یا چند شخصیتی متناقض؟ یا هیچ‌یک از این‌ها نیست، زیرا مغزی که مختل است، نمی‌تواند به آن همه معرفت‌ها دست بیابد که محصولات آن را بتوان با دیگر معرفت‌های قرون و اعصار گذشته و حال مقایسه نمود. همچنین، مغز و روان آدمی، هر اندازه هم قدرت تصنع و ساختن و پرداختن داشته باشد، نمی‌تواند حیات و شخصیت خود را با تصنع دغل‌کارانه فریب بدهد. ابیات فراوانی در مثنوی و دیوان شمس، حیات و شخصیت مولانا را با تمام صمیمیت و خلوص در اختیار انسان‌ها می‌گذارد. آیا می‌توان به خود اجازه داد که مولانا را در آن راز و نیازها و مناجات پرهیجان، که در ابیات زیر منعکس شده است، از پیروان مکتب ماکیوالی قرار داد؟

ای خدای پاک و بی‌انباز و بار دست گیر و جرم ما را درگذار

یاد ده ما را سخن‌های دقیق
هم دعا از تو اجابت هم ز تو
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن
کیمیا داری که تبدیلت کنی
این‌چنین میناگری‌ها کار توست
این‌چنین اکسیرها اسرار توست
دقت دوم، ص ۹۰، س ۷

باد ما و بود ما از داد توست
لذت هستی نمودی نیست را
لذت انعام خود را وا مگیر
گر بگیری کیست جست‌وجو کند
منگر اندر ما مکن در ما نظر
ما نبودیم و تقاضامان نبود
هستی ما جمله از ایجاد توست
عاشق خود کرده بودی نیست را
نقل و باده و جام خود را وا مگیر
نقش با نقاش چون نیرو کند؟
اندر اکرام و سخای خود نگر
لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شنود
دقت اول، ص ۱۵، س ۳

مسأله‌ی دوم - آیا دلیل علمی داریم که معرفت‌های متنوع مولانا و امثال او به ابعاد اصیل درون او مستند نبوده، خیالات محض است؟

هنگامی که یک ریاضی‌دان عالی‌مقام، به جهت به فعلیت رسیدن بعد تجریدی و انتقال از روابطی به روابط دیگر در مغزش، حقایق عالی ریاضی را مطرح می‌کند، با این که شاید برای اکثریت افراد به‌هیچ‌وجه قابل فهم و درک نباشد، نمی‌توان گفت‌وگوی آن ریاضی‌دان را درباره‌ی حقایق مزبور، بدان دلیل که اکثریت افراد از آن حقایق سر در نمی‌آوردند، تخیل و توهم بی‌اساس قلمداد کرد. یک هنرمند خلاق، با به فعلیت رسیدن بعد خلاقیتش، یک اثر بی‌نظیر یا کم‌نظیری را به وجود می‌آورد؛ به طوری که ممکن است در عالم هنر، منحصر به فرد بوده باشد. آیا می‌توان با استناد به بی‌اعتنایی فکری دیگران و بالقوه ماندن بعد خلاقیت هنری در دیگر انسان‌ها، اثر هنری مزبور را به تخیل بی‌اساس محکوم نمود؟!

در آن هنگام که مولانا می‌گوید:

هرچه می‌گوییم به قدر فهم توست
مردم اندر حسرت فهم درست
دقت سوم، ص ۱۷۰، س ۲۸

با لب دمساز خود گر جفتمی
هم‌چو نی من گفتنی‌ها گفتمی
دقت اول، دیباچه

نمی‌خواهد گسترش و چشم‌گیر بودن خیالات بی‌اساس خود را به رخ دانایان بکشد؛ هم‌چنان که موقعی که انسان‌ها را به دریافت کردن عشق انسانی تحریک می‌کند، نمی‌خواهد بگوید بیابید لذت عشق معمولی را بچشید و همه‌ی واقعیات و قوانین هستی را قربانی این عشق مجازی فرویدی بنمایید. او می‌خواهد با شکوفان شدن عشق در نهاد آدمی، ده‌ها سؤال لاینحل انسان و جهان را با به فعلیت رسیدن ابعدی که تنها معلول عشق حقیقی است، پاسخ بگوید. آری:

غیر این معقول‌ها، معقول‌ها

یابی اندر عشق پر فرّ و بها

دفتر پنجم، ص ۳۳۳، س ۳۱

همین امروز، برای پیدا کردن حقایق سودمند بشری، همه‌ی تواریخ شرق و غرب را ورق بزنید. آیا عاملی برای به وجود آمدن آن حقایق سودمند، جز عشق چیزی پیدا خواهید کرد؟! برای هر قدم مؤثری که تا پیش از قرن هیجدهم در مغرب‌زمین برداشته شده است، چه از نظر علمی و چه از نظر جهان‌بینی و چه فداکاری‌ها و جانبازی‌هایی که برای نجات دادن جوامع از سقوط برداشته شده است، عاملی حقیقی جز عشق سازنده، نمی‌توان پیدا کرد. پدیده‌ی سوداگری و پاداش‌خواهی، خیلی پست‌تر از آن است که بتواند عناصر جدول تناوبی مندلیوف را به وجود آورد و یا انقلاب‌های خونین و سازنده را به راه بیاندازد. بلی؛ متأسفانه، غرب از قرن هیجدهم به این‌طرف، در مجرای سودجویی از صنایع، مادیات و خودخواهی را معشوق جلوه داده و عشق اصیل را به خاکستر مبدل ساخت.

در نظر مولانا، برای کسی که محبت و عشق به انسان مطرح نیست، برای کسی که عشق به تکامل، در قدرت‌پرستی خلاصه شده است، ممکن نیست بعد بسیار ظریف و حساس و باعظمت عشق سازنده در شخصیت او به فعلیت برسد و بفهمد که من چه می‌گویم:

آتش است این بانگ نای و نیست باد	هر که این آتش ندارد نیست باد
آتش عشق است کاندل نی فتاد	جوشش عشق است کاندل می فتاد
شاد باش ای عشق خوش‌سودای ما	ای طیب جمله علت‌های ما
ای دواى نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون و جالینوس ما

دفتر اول، ص ۲، س ۵

مگر نخوت و تکبری که از خواندن چند سطر گسیخته از کتاب بزرگ هستی سرتاسر سطوح روانی بعضی از انسان‌ها را اشغال کرده است، خواهد گذاشت که آن شخص، هم انسان را بشناسد و هم طعم عشق به انسان و تکامل واقعی را بچشد؟ مگر آقایان راسل‌ها، شما می‌توانید بدون درک اصل بنیادین معرفت‌ها، که عشق است و حتی می‌تواند به دلایل شما در شناخت جهان و انسان و ابعاد او جان ببخشد، انسان را بشناسید و خدمت‌گزار واقعی او باشید؟ بلی؛ شما نمی‌توانید:

عشق امر کل ما رقع‌ای، او قلمز و ما قطره‌ای

او صد دلیل آورده و ما کرده استدلال‌ها

دیوان شمس تبریزی

پدیده‌ی عشق برای من، به عنوان یک روان‌شناس حرفه‌ای، مطرح نشده است. سالیان طولانی از زندگی را در شناخت ماهیت و عوامل و خواص این پدیده سپری کرده‌ام. من این بعد را که سازنده‌ی انسانی در گذرگاه تکامل است، در دو چشم و دو ابرو و دو لب، خاکسترش نکرده‌ام. بل که با نگرش همه‌جانبه در این پدیده، دریافته‌ام که:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود

عشق نبود عاقبت ننگی بود

دفتر اول، ص ۶، س ۴۵

همچنین، دریافته‌ام که عشق به موجودی به نام انسان، که از خاک سر بر می‌کشد و چند روزی در پی سودجویی و ارضای تمایلات خود به ریش هر چه اصول انسانی است می‌خندد و ملاکی برای حق و عدالت و آزادی جز خود، چیزی و کسی را سراغ ندارد، آری، چنین عشقی جز تمایل و گرایش پوچ به موجودی پوچ‌تر، نتیجه‌ای ندارد.

بگذارید عشق عقلانی، این بعد سازنده شکوفان گردد و انسان را به ما بشناساند و آنگاه از ما فداکاری‌ها و گذشت از جان را بخواهد و ما هم با وجدانی آزاد و عقل سلیم، خود را جزئی از کل انسان تلقی کنیم و به راه بیافتیم.

اکنون می‌پردازیم به نگرش‌های علمی و طبیعت‌یابی‌های مولانا. با توجه دقیق به این نوع نگرش‌ها، به خوبی اثبات می‌شود که مولانا، در عین عشق و گرایش به فوق طبیعت، قلمرو طبیعت عینی را به وسیله‌ی مشاهدات و تجارب علمی محض، مخصوصاً در مسائل انسانی مورد تفسیر قرار داده است.

نمونه‌هایی از نگرش‌ها و معرفت‌های علمی مولانا

۱ - مولانا با بینش دقیق، عقده‌های روانی (کمپلکس‌ها) و آثار آنها را مطرح می‌کند.

ما اکنون، نظر مطالعه‌کنندگان محترم را جلب می‌کنیم به مطالب علمی مولانا درباره‌ی روان‌کاوی و روان‌شناسی سطوح ظاهری و سطوح عمیق روان، که چه‌گونه مانند یک استاد روان‌کاو و روان‌شناس امروزی، پدیده‌های بسیار ظریف روان را مطرح می‌نماید.

به عنوان نمونه، در دفتر اول، در قصه‌ی پادشاه و کنیزک، این ابیات را می‌خوانیم:

چون کسی را خار در پایش خلد	پای خود را بر سر زانو نهد
با سر سوزن همی جوید سرش	ور نیابد می‌کند با لب ترش
خار در پا شد چنین دشواریاب	خار در دل چون بود؟ واده جواب
خار دل را گر بدیدی هر خسی	کی غمان را راه بودی بر کسی؟
کس به زیر دم خر خاری نهد	خر نداند دفع آن برمی‌جهد
خر را بهر دفع خار از سوز و درد	جفته می‌انداخت صد جا زخم کرد
برجهد آن خاک محکم‌تر کند	عاقلی باید که بر مرکز تند

در دفتر سوم، صفحه‌ی ۱۴۳، از سطر ۹ می‌گوید:

چون جفا آری فرستد گوشمال	تا ز نقصان وا روی سوی کمال
چون تو وردی ترک کردی در روش	بر تو قبضی آید از رنج و تپش
ترک وردی که کنی تو در زمان	قبض و تاریکیت آید نیک دان
آن ادب کردن بود یعنی مکن	هیچ تحویلی از آن عهد کهن
پیش از آن کاین قبض زنجیری شود	این که دلگیر است پاگیری شود
رنج معقولت شود محسوس و فاش	تا نگیری این اشارت را بلاش
نعط من اعرض هنا عن ذکرنا	عیشه‌ی ضنگا و نحشر بالعمی
دزد چون مال کسی را می‌برد	قبض و دل‌تنگی دلش را می‌خلد
او همی گوید عجب این قبض چیست	قبض آن مظلوم کز شرت گریست
چون بدین قبض التفاتی کم کند	باد اصرار آتشش را دم کند
قبض دل قبض عوان شد لاجرم	گشت محسوس آن معنای زد علم
قبض‌ها زندان شده‌ست و چار میخ	قبض بیخ است و برآرد شاخ بیخ
بیخ پنهان بود هم شد آشکار	قبض و بسط اندرون بیخی شمار

در هر دو مجموعه از ابیات، اصول و خواص عقده‌های روانی (کمپلکس) چاره‌ی آنها را با صراحت کامل بیان می‌کند. آیا به این ترتیب، نمی‌توان گفت: مولانا پسیکانالز را بدون بوق و کرنای در حدود ششصد و پنجاه سال پیش از فروید و آدلر و یانگ، به طور اجمال، از دیدگاه علمی بیان می‌کند؟

۲ - مولانا نیروی جاذبه‌ی کهکشانی را مطرح می‌کند.

مولانا موضوع جاذبیت را با سادگی تمام، بدون مقدمه‌چینی و مباحثات‌های معمولی، به میدان معرفت بشری آورده است:

چون حکیمک اعتقادی کرده است
گفت سائل چون بماند این خاکدان
هم‌چو قندیلی معلق در هوا
آن حکیمش گفت کز جذب سماء
هم‌چو مغناطیس قبه‌ی ریخته
کآسمان بیضه زمین چون زرده است
در میان این محیط آسمان؟
نی به اسفل می‌رود نی بر علا
از جهات شش بماند اندر هوا
در میان ماند آهنی آویخته

دفتر یکم، ص ۱۵۰، س ۳۱

۳ - گویا صدای انفجار ذرات اتمی به گوش مولانا رسیده بود.

درباره‌ی ذرات اتمی و انفجارات آنها، می‌گوید:

مارمیتت اذ رمیتت فتنه‌ای
آفتابی در یکی ذره نهان
ذره ذره گردد افلاک و زمین
صد هزاران خرمن اندر حفته‌ای
ناگهان آن ذره بگشاید دهان
پیش از آن خورشید چون جست از کمین

دفتر ششم، ص ۴۲۰، س ۷

البته من نمی‌خواهم بگویم مسائل مربوط به هسته‌های اتمی و خواص و انرژی آنها، چنان‌که در دوران ما مطرح است، به مغز مولانا راه یافته است. بل که می‌توانیم بگوییم با نظر به محتویات سه بیت مزبور، قطعاً گرایش علمی مولانا در شناخت جهان، از دوران خود تجاوز می‌کند و معلومات کلاسیک عصرش نمی‌تواند تفکرات او را به زنجیر بکشند. با این حال، گروه فراوانی از متفکران، معتقدند که منظور مولانا، انفجارهای اتمی است که امروزه در جریان است و اگر اشخاصی پیدا شوند که این پیش‌گویی را امکان‌ناپذیر بدانند، بایستی نود درصد اکتشافاتی را که مافوق منطق و معلومات رایج به وجود می‌آیند، امکان‌ناپذیر بدانند. آیا ذرات دموکریت، شدن هراکلید، مقدار مهمی از اصول اجتماعی افلاطون و برخی از مسائل کاملاً علمی ارسطو، که تا امروز هم مطرح می‌باشند، مافوق منطق و معلومات رایج زمان خود نبوده‌اند؟

آیا جامعه‌شناسی و مطرح کردن ارزش کار، که تقریباً هفت قرن پیش از این، به وسیله‌ی ابن‌خلدون مطرح شده است، مافوق منطق و معلومات کلاسیک نبوده است؟

۴ - تنها کار است که اسرار نهانی موجودیت انسان را باز می‌کند.

این مسأله که مولانا می‌گوید «کار کنید تا اسرار موجودیت شما پدیدار گردد»، یک نگرش کاملاً علمی است:

این تقاضاهای کار از بهر آن
شد موکل تا شود سرت عیان

دفتر دوم، ص ۹۴، س ۱۹

کاملاً روشن است که مولانا، شناخت‌های همه‌جانبه را مربوط به کار و گردیدن اشیاء می‌داند که چهره‌های دیگر شیئی نمودار می‌گردد و قابل شناخت می‌باشد.

۵ - هنگامی که هدف منطقی را تشخیص دادید، راه بیافتید و از عوامل مزاحم نهراسید.

در مسیر تحولات تکاملی، نیاپستی در برابر موانع و تراحم‌ها ناتوان گشت. اگر هدف از تحول و تکاپو منطقی بوده و دارای واقعیت سازنده برای انسان بوده باشد، بایستی به راه افتاد:

هر کسی بر طینت خود می‌زند	مه فشانند نور و سگ عوعو می‌کند
من مه‌ام سیران خود را کی هلم	چون که نگذارد سگ آن بانگ سقم
پس شکر را واجب افزونی کند	چون که سرکه سرکگی افزون کند

دفتر ششم، دیباچه

آیا این همان قانون علمی تحولات تکامل نیست؟

۶ - پیش به سوی تکامل

مگر خواسته‌ی انسانی همه‌ی مصلحان تاریخ، جز این است که بایستی ارتباط انسان با طبیعت و ارتباط انسان با انسان و تکاپوهای روانی، همه و همه، برای صعود به قله‌ی تکامل باشد؟ این اصل سازنده‌ی علمی، همواره در مغز مولانا می‌جوشد:

چه گنه دارد جهان‌های فراخ	تو درون چاه رفتستی ز کاخ
---------------------------	--------------------------

دفتر سوم، ص ۱۸۲، س ۱۷

چون تو را سودای سر بالا نبود	مر رسن را نیست جرمی ای عنود
------------------------------	-----------------------------

دفتر سوم، ص ۲۰۴، س ۳۷

وز نما مردم به حیوان سر زدم	از جمادی مردم و نامی شدم
-----------------------------	--------------------------

دفتر سوم، ص ۱۹۹، س ۳۷

۷ - اندیشه، موج مغزی است.

مولانا اندیشه را موج می‌داند:

از سخن و آواز آن صورت بساخت	چون ز دانش موج اندیشه بتاخت
-----------------------------	-----------------------------

دفتر اول، ص ۲۵، س ۲۷

موج آبی صحو و سکر است و فناست	موج خاکی فکر و وهم و فهم ماست
-------------------------------	-------------------------------

دفتر اول، ص ۱۴، س ۱۰

هست صد چندان که بد دریای نوح	موج‌های تیز دریا‌های روح
------------------------------	--------------------------

۸ - اجزای زیربنایی جهان

ترکیب اجزای زیربنایی عالم طبیعت را که جفت‌هایی در حال تأثیر و تأثر متقابل هستند، چنین گوشزد می‌کند:

جمله اجزای جهان زان حکم پیش
جفت جفت و عاشقان جفت خویش
هست هر جزوی ز عالم جفت‌خواه
راست هم‌چون کهریا و برگ کاه
دفتر سوم، ص ۲۰۸، س ۱۴

۹ - انسان محوری

اصالت انسان و این که جهانی هستی محوری به عظمت انسان ندارد؛ انسانی که در گذرگاه تکامل، رو به کمال اعلا می‌رود:

هیچ محتاج می گلگون نه‌ای
ترک کن گلگونه تو گلگونه‌ای
ای رخ گلگونه‌ات شمس‌الضحی
ای گدای رنگ تو گلگونه‌ها
باده کاندر خمره می‌جوشد نهان
ز اشتیاق روی تو جوشد چنان
ای همه دریا چه خواهی کرد نم
وی همه هستی چه می‌جویی عدم
ای مه تابان چه خواهی کرد گرد
تو خوشی و خوب و کان هر خوشی
تاج کرمناست بر فرق سرت
جوهر است انسان و چرخ او را عرض
علم جویی از کتب‌های فسوس
ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش
خدمتت بر جمله هستی مفترض
بحر علمی در نمی پنهان شده
می چه باشد یا جماع و یا سماع
آفتاب از ذره کی شد وام‌خواه
جان بی‌کیفی شده محبوس کیف
زهره‌ای از خمره کی شد جام‌خواه
آفتابی حبس عقده اینت حیف

دفتر پنجم، ص ۳۳۹، س ۱۱

آیا می‌توان بدون پذیرش مطالب فوق، مکتبی را به عنوان اومانیسیم اصیل، برای بشریت مطرح کرد؟

۱۰ - عناصر رسوب‌یافته در سطح عمیق روان

تشبیه زیر را برای توضیح جریان حیات آدمی در امتداد زمان، و عناصر روانی و اخلاقی او را در این جریان، دقت فرمایید:

عمر چون آب است و وقت او را چو جو
خلق باطن ریگ جوی عمر تو

دفتر اول، ص ۲۴، س ۱۷

۱۱ - نقش‌بازی با الفاظ در مجرای تنازع بقا

توضیحی درباره‌ی بازی قدرتمندان ماکیاولیست و فریبکاران بشری در طول تاریخ، با الفاظ و مفاهیم بارزش:

راه هموار است و زیرش دامها
لفظها و نامها چون دامهاست

قحطی معنا میان نامها
لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست

دفتر اول، ص ۳۴، س ۱۶

آیا محتوای دو بیت فوق، یک دید علمی تجربی درباره‌ی نقش‌بازی با الفاظ و شعارها و مفاهیم باارزش نیست؟

۱۲ - عامل روانی خودکشی‌ها

دو بیت زیر، می‌تواند به عنوان یک اصل علمی روانی در خودکشی‌ها قلمداد گردد:

هست آسان نرگ بر جان خران
چون ندارد جان جاویدان شقی است

که ندارد آب جان جاودان
جرأت او بر اجل از احمقی است

دفتر پنجم، ص ۳۲۷، س ۱۰

۱۳ - از خودبیگانگی (الیناسیون)

سرتاسر موجودیت خودباخته‌های از خودبیگانگی، عکسی از دیگران است. بیانیدیش و به خود بازگرد و خود باش:

گفت تو زین رو که عکس دیگریست
خشم و رقت هست عکس دیگران

جمله احوالت به غیر عکس نیست
تا به کی عکس خیال لامعه

شادی قوادی و خشم عوان
تا که گفتارت ز حال تو بود

جهد کن تا گرددت این واقعه
سیر تو با پر و بال تو بود

دفتر ششم، ص ۴۲۱، س ۱۷

۱۴ - گریز از هوشیاری و هستی و آزادی

یک جریان تحقیقی که مولانا به عنوان یک پدیده‌ی کلی در حیات انسان‌ها توصیف می‌کند:

جمله عالم ز اختیار و هست خود
می‌گریزند از خودی در بی‌خودی

می‌گریزد در سر سرمست خود
یا به مستی یا به شغل ای مهتدی

تا دمی از هوشیاری وارهند
ننگ خمر و بنگ بر خود می‌نهند

دفتر ششم، ص ۳۵۵، س ۱۷

آیا محتوای سه بیت فوق، نتیجه‌ی مشاهدات واقعی و شناخت عمومیت تخدیرگرایی بشر معمولی، که با واقعیات اشباع نمی‌شوند، نیست؟

۱۵ - واقعیتی که آغاز و انجام ندارد، حد وسط حقیقی ندارد.

در بی‌نهایت، وسط حقیقی وجود ندارد:

این وسط یا در نهایت می‌رود
اول و آخر نباید تا در آن

که مر آن را اول و آخر بود
در تصور گنجد اوسط یا میان

دفتر دوم، ص ۱۳۲، س ۱

۱۶ - نغمه‌ها و بانگ‌های درونی

نغمه‌های درونی، که گاهی به انفجار روانی تبدیل می‌گردند:

این صدا در کوه دل‌ها بانگ کیست
هر کجا هست آن حکیم اوستاد
هست که کآوا مثنیٰ می‌کند
می‌رهاند کوه از آن آواز و قال

که پر است زیر این گُهِ، گه تهی است
بانگ او از کوه دل خالی مباد
هست که کآواز صد تا می‌کند
صد هزاران چشمه‌ی آب زلال

دفتر دوم، ص ۹۹، س ۲۴

۱۷ - این نغمه‌ها و بانگ‌ها اصالت دارند و با نام‌گذاری آن‌ها با «وازدگی‌های غرایز» خود را فریب ندهید.

گفته می‌شود فروید در نوشته‌های خود، نغمه‌ها را صدای وازدگی غرایز توصیف کرده است. ولی اطلاع نداشت که مولانا در قرن هفتم، اصالت علمی این نغمه‌ها را اثبات کرده و پاسخ او را داده است:

حافظان را گر نبینی ای عیار
اختیارت را بین بی‌اختیار
روی در انکار حافظ برده‌ای
نام تهدیدات نفسش کرده‌ای!
اختیاری می‌کنی و دست و پا
برگشا دستی، چرا حبسی، چرا؟

دفتر سوم، ص ۱۷۰، س ۲۹

مولانا می‌گوید: ای فروید، اگر نگهبان درونی (وجدان‌های گوناگون) را نمی‌بینی، اقللاً اختیارت را که می‌بینی. یعنی تو می‌بینی که به طور حتم، تو از اختیار بهره‌مندی. این اختیار، پدیده‌ای است که شخصیت تو را اثبات می‌کند و این شخصیت است که عامل نگهبان درونی توست که یکی از آن‌ها وجدان است. تو این حقایق را نادیده می‌گیری و برای این که نغمه‌ی کمال‌بخش وجدان را گوش ندهی، نام آن را تهدیدات (صداها و وازدگی نفس) گذاشته‌ای!! بلی؛ وجدان برای کسی که اصالت را در شهوت می‌بیند، تحریکات وازدگی غریزه‌ی جنسی است. زیرا:

جز ذکر نی دین او نی ذکر او
سوی اسفل برد او را فکر او

۱۸ - برای تنظیم سازمان شخصیت، باید تضادهای درونی را بشناسید.

تنوع و تضادهای فعالیت‌ها و نمودهای روانی:

ای برادر عقل یک دم با خود آر
دم‌به‌دم در تو خزان است و بهار

دفتر اول، ص ۳۹، س ۱۷

هر خیالی را خیالی می‌خورد
فکر آن فکر دگر را می‌چرد

دفتر پنجم، ص ۲۹۱، س ۱

۱۹ - سرعت نور

سرعت نور، بالاترین سرعت‌ها است و عدم احتیاج آن به حامل، مانند «اتر»:

چون ز من سازی به بالا نردبان
بی‌پردن بر شوی بر آسمان

آنچنان که می‌رود تا غرب و شرق بی‌زاد و راحله این دل چو برق
دفتر ششم، ص ۴۱۳، س ۶

۲۰ - اساسی‌ترین اصل روان‌کاوی

برای شناخت درون انسان، بایستی او را در حال طبیعی مورد مطالعه قرار داد و نباید با ناشی‌گری، درون او را بر هم زد:

برمشوران تا شود این آب صاف و اندر او بین ماه و اختر در طواف
زان که مردم هست همچون آب جو چون شود تیره بینی قعر او
دفتر چهارم، ص ۲۵۵، س ۱۹

۲۱ - سرکوب شدن بعضی از غرایز، عامل تقویت غرایز دیگر است.

قرن‌ها پیش از فروید است که مولانا می‌گوید: هنگامی که یکی از فعالیت‌های روانی سرکوب شود، فعالیت غرایز دیگر، قدرت بیشتری پیدا می‌کند:

چون بینی شهوتش را از رغیف سر کند آن شهوت از عق شریف
همچو شاخی که ببری از درخت سر کند قوت ز شاخ نیک‌بخت
دفتر ششم، ص ۲۶۹، س ۱۸

۲۲ - آغاز موجودیت استقلال انسانی، از اندیشه شروع می‌شود.

انسانیت انسان، یا موجودیت انسان، وابسته به اندیشه‌ی اوست:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای
گر گلاست اندیشه‌ی تو گلشنی و بود خاری تو همیشه گلخن
دفتر دوم، ص ۸۲، س ۲۲

اول فکر آخر آمد در عمل بنیّت عالم چنان دان از ازل
دفتر دوم، ص ۹۴، س ۵

از یک اندیشه که آید در برون صد جهان گردد به یک دم سرنگون
دفتر دوم، ص ۹۵، س ۸

نه هر اندیشه‌ی مهم؛ بل که:

فکر آن باشد که بگشاید رهی
راه آن باشد که پیش آید شهی
دفتر دوم، ص ۱۲۸، س ۱۰

۲۳ - هر اندیشه‌ای که در مغزتان به جریان می‌افتد، فوراً نورافکن آگاهی را روی آن بیندازید.

اندیشه‌هایی که در مغز به جریان می‌افتند، نباید به آنها بی‌اعتنایی کرد. چه بسا که اندیشه‌ی سازنده‌ای باشد و با بی‌اعتنایی تو از فضای درون، ناپدید گردد:

فکر در سینه درآید نو به نو
خند خندان پیش او تو باز رو
دفتر پنجم، ص ۳۴۱، س ۱۷

هست مهمان خانه این تن ای جوان
نی غلط گفتم که آید دم به دم
میزبان تازه رو شو ای خلیل
هر چه آید از جهان غیب‌وش
هین مگو که ماند اندر گردنم
که هم‌اکنون باز پرد در عدم
در میند و منتظر شو در سبیل
ضیف تازه فکرت شادی و غم
هر صباحی ضیف نو آید در آن
دفتر پنجم، ص ۳۴۰، س ۲۵

۲۴ - این قضیه‌ی «نمی‌بینم، پس نیست» را برای نجات علم از سقوط، طرد کنید.

نادیده‌ها را منکر نشوید:

هم در این عالم بدان که مأمنی‌ست
از منافق کم شنو که گفت نیست
دفتر پنجم، ص ۳۴۵، س ۲۱

رها کنید این منطق محدود را:

حجتش این است گوید هر دمی
این سخن پایان ندارد در کمال
چون حقیقت پیش او فرج و گلوست
گر بدی چیزی دگر من دیدمی
پیش هر محروم باشد این خیال
کم بیان کن پیش او اسرار دوست
دفتر پنجم، ص ۳۴۵، س ۲۱

آری؛ برای کسی که:

جز ذکر نی دین او نی ذکر او
سوی اسفل برد او را فکر او

چه حقیقتی؟ چه واقعیتی؟!

۲۵ - از نمی‌دانم‌ها عبور کنید تا به می‌دانم‌های اصیل برسید.

هیچ وقت علم و معرفت واقع‌بینانه، بدون عبور از شک و احساس نادانی، امکان‌پذیر نیست:
مطرب آغازید نزد ترک مست
می‌ندانم که تو ماهی یا وثن
می‌ندانم تا چه خدمت آردت
ای عجب گر نیستی از من جدا
می‌ندانم که مرا چون می‌کشی
هم‌چنین لب در ندانم باز کرد
چون ز حد شد می‌ندانم از شگفت
برجهید آن ترک و دبووسی کشید
در حجاب نغمه اسرار الست
می‌ندانم که چه می‌خواهی ز من
تن زخم یا در عبارت آرمت
می‌ندانم تو کجایی من کجا
گاه در بر گاه در خون می‌کشی
می‌ندانم می‌ندانم ساز کرد
ترک ما را زین حراره دل گرفت
با عللا بر سر مطرب دوید

گفت نی مطرب‌کشی این دم بد است
 کوفت طبعم را بگویم بر سرش
 زان چه می‌دانی بگو مقصود بر
 می‌ندانم می‌ندانم در مکش
 تو بگویی نی ز بلخم نی هری
 نه ز شام و نه عراق و بار دین
 در کسی در نی و راه دراز!
 هست تنقیح مناظ این جای‌گه
 گفت مطرب زان که مقصودم خفی‌ست
 نفی کردم تا بری ز اثبات بود
 تا بگویی آن که می‌دانم کیست*

دفتر ششم، ص ۲۶۳، س ۱۰

در تو بنهم داعیه اشکال و شک
 دفتر اول، ص ۵۴، س ۱۳

گزر را بگرفت سرهنگی به دست
 گفت این تکرار بی‌حد و مرش
 قلتبانا می‌دانی گه مخور
 آن بگو ای گیج که می‌دانی‌اش
 چون بگویم از کجایی ای مری
 نه ز هند و نه ز روم و نه ز چین
 نه ز بغداد و نه موصل نه طراز
 خود بگو تا از کجایی باز ره
 این سخن‌خایی دراز از بهر چیست
 می‌رمد اثبات پیش از نفی تو
 این ندانم و آن ندانم بهر چیست

از پی اظهار این سبق ای ملک

۲۶ - تفسیر علمی خواب‌های طبیعی

خواب‌های طبیعی، مربوط به اندیشه‌ها و تأثرات بیداری است:

خواب بیند خطه‌ی هندوستان
 خر ز هندوستان نکر دست اغتراب

دفتر چهارم، ص ۲۶۵، س ۷

پیل باید تا چو خسید در شبان
 خر نبیند هیچ هندوستان به خواب

هم‌چو او بی‌قیمت است و لاشی است
 پس ز بی‌عقلی چه باشد خواب باد

دفتر ششم، ص ۴۱۵، س ۱۲

خواب احمق لایق عقل وی است
 خواب ناقص عقل گول آمد کساد

۲۷ - آتمیسم منطقی

خاطرات و اندیشه‌ها هم از ذرات (اتم) متشکل می‌شوند. (آتمیسم منطقی)

پیش این خورشید جسمانی پدید
 پیش خورشید حقایق آشکار

دفتر ششم، ص ۲۵۸، س ۳۳

هست آن ذرات جسمی ای مفید
 هست ذرات خواطر و افتکار

۲۸ - روان‌کاوی درباره‌ی خویشتن

انسان به طور صحیح نمی‌تواند درباره‌ی خود روان‌کاوی کند. زیرا آن واقعیات روانی که می‌خواهد خود را تحلیل کند، از عناصری است که همان خود را تحت تأثیر قرار داده است و این‌گونه کاوش در خود، غیر از

* دفتر ششم، ص ۳۶۲، س ۱

درون بینی است که آدمی نموده‌ها و فعالیت‌های روانی خود را در قلمرو درون مشاهده می‌کند. و به عبارت کلی‌تر، آدمی در روان‌کاوی خویشتن، از بازی‌گری در امان نیست. در صورتی که در درون بینی محض، نظیر تماشای نموده‌های فیزیکی، می‌تواند تماشاگر محض باشد.

من نبینم روی خود را ای شمن

من ببینم روی در تو، تو روی من

دفتر دوم، ص ۹۲، س ۲۵

۲۹ - شناخت انسان به وسیله‌ی نقطه‌ی تمرکز اندیشه‌ی او

برای کشف وضع روانی انسان‌ها، نقطه‌ی تمرکز اندیشه‌ی آنان را باید پیدا کرد:

کو؟ همان‌جا که دل و اندیشه‌اش دائم آن‌جا بد چو شیر و بیشه‌اش

دفتر ششم، ص ۴۰۱، س ۶

هم‌چنین هر فکر که گرمی در آن عیب آن فکرت شدست از تو نهان

دفتر چهارم، ص ۲۳۷، س ۱۷

۳۰ - منشأ سؤال را پیدا کنید.

برای حل مشکلات معرفتی، نخست منشأ مشکل و سؤال را تحقیق کنید:

هم از آن‌سو جو جواب ای مرتضی

کاین سؤال آمد از آن‌سو مر تو را

دفتر سوم، ص ۱۵۵، س ۹

۳۱ - ابعاد جان آدمی و آگاهی‌های او

افزایش ابعاد جان آدمی، مربوط به افزایش آگاهی‌های اوست:

اقتضای جان چو ای دل آگهی‌ست

هر که آگه‌تر بود جاننش قوی‌ست

دفتر ششم، ص ۲۵۴، س ۱۱

۳۲ - با پراکندگی هوش دنبال شناخت کدامین واقعیت می‌روید.

برای تحصیل شناخت همه‌جانبه‌ی موضوعات، تمرکز هوش و قوای دماغی لازم است:

هوش را توزیع کردی بر جهات می‌نیارزد تره‌ای آن ترهات

آب هس را می‌کشد هر بیخ خار آب هوشت کی رسد سوی ثمار

دفتر پنجم، ص ۲۹۶، س ۱۳

۳۳ - ای انسان، ای آدمی از هستی، چه‌گونه می‌توانی هستی را بشناسی.

حال که عقل و حواس و سایر وسایل درک ما، اجزایی از جهان است، چه‌طور می‌توانیم جهان را با

اجزای ساخته‌شده‌ی خود جهان، درک نماییم؟

تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
 پرده‌ی دیگر بر او بستنی بدان
 خون به خون شستن محال است و محال
 دفتر سوم، ص ۲۱۲، س ۲۵

کاشکی هستی زبانی داشتی
 هرچه گویی ای دم هستی از آن
 آفت ادراک آن حال است و قال

۳۴ - دانش‌های حرفه‌ای کجا و شدن‌های تکاملی کجا!

معرفت‌های مجرد و جدا از عمل، نمی‌توانند حیات آدمی را در مسیر تکامل تأمین نمایند:
 آن یکی نحوی به کشتی درنشست
 رو به کشتی‌بان نمود آن خودپرست
 گفت هیچ از نحو خواندی؟ گفت لا
 گفت نیم عمر تو شد بر فنا
 دلشکسته گشت کشتی‌بان ز تاب
 لیک آن دم گشت خامش از جواب
 باد کشتی را به گردابی فکند
 گفت کشتی‌بان بدان نحوی بلند
 هیچ دانی آشنا کردن؟ بگو
 گفت کل عمرت ای نحوی فناست
 زان که کشتی غرق در گرداب‌هاست
 دفتر اول، ص ۵۷، س ۲۱

۳۵ - شینی برای خود و شینی برای من

آری؛ «ما در نمایشنامه‌ی بزرگ وجود، هم بازیگریم، هم تماشاگر.» و بکوشیم از بازیگری‌های خود
 تقلیل، و به تماشاگری‌های خود بیافزاییم:

از سر امروز بن بینی چنان
 زان فرود آ تا نماند این گمان
 دفتر اول، ص ۴۸، س ۲۹

چون تو جزء عالمی پس ای مهین
 چون تو برگردی و برگردد سرت
 کل آن را هم‌چو خود دانی یقین
 خانه را گردنده بیند منظرت
 ساحل یم را همی بینی دوان
 دفتر چهارم، ص ۲۵۳، س ۲۹

در چه دنیا فتادند آن قرون
 عکس در چه دید و در بیرون ندید
 عکس خود را دیده هر یک چه درون
 هم‌چو شیر گول اندر چه دوید
 و نه آن شیری که در چه شد فرود
 دفتر ششم، ص ۳۹۸، س ۲۹

چشم کج کردی دو دیدی قرص ماه
 راست گردان چشم را در ماه‌تاب
 چون سؤال است این نظر در اشتباه
 تا یکی بینی تو مه را، نک جواب
 دفتر دوم، ص ۹۲، س ۱۸

چيست این کوزه تن محصور ما
 ای خداوند این خم و کوزه‌ی مرا
 و اندر آن آب حواس شور ما
 دریذیر از فضل‌الله اشتری

کوزه‌ای با پنج لوله پنج حس
تا شود زین کوزه منفذ سوی بحر
پاک دار این آب را از هر نجس
تا بگیرد کوزه‌ی ما خوی بحر
دفتر اول، ص ۵۵، س ۸

ای خدا بنمای تو هر چیز را
طعمه بنموده به ما وان بوده شصت
آنچنان که هست در خدعه‌سرا
آنچنان بنما به ما آن را که هست
دفتر دوم، ص ۸۶، س ۳۰

۲۶ - عقل جزئی با سرعت گرد و غبار به راه می‌اندازد، ولی آب روی آنها نمی‌باشد.

آن فعالیت‌های عقلانیکه با اصول پیش‌ساخته و اصطلاحات فریبنده به کار می‌افتد، با احساس قدرت و سرعت نمودار می‌گردند. ولی پیش از آن که به واقعیات برسند، سست شده و از پای در می‌افتند:
عقل سر تیز است لیکن پای سست
زان که دل ویران شدست و تن درست
دفتر ششم، ص ۲۵۳، س ۳۰

۲۷ - کاربرد حواس طبیعی چیست؟

سنخیت حس و محسوس:

حس خشکی دید کز خشکی بزاد
موسی جان پای در دریا نهاد
دفتر اول، ص ۱۴، س ۸

وهم و حس و فکر و ادراکات ما
هم‌چو نی دان مرکب کودک هلا
دفتر اول، ص ۶۸، س ۱۲

۲۸ - مسؤولیت بزرگ ما درباره‌ی حواس و فعالیت‌های آنها

حواس را از کار نیاندازید:

چشم چون بستنی تو را جان‌کنندنی‌ست
چشم را از نور روزن صبر نیست
دفتر دوم، ص ۱۴، س ۸

گوهر دیده کجا فرسوده‌ای
گوش و چشم و هوش و گوهرهای عرش
پنج حس را در کجا پالوده‌ای
خرج کردی چه خریدی تو ز فرش
دفتر سوم، ص ۱۷۱، س ۳۰

۴۰ - هر کسی در صندوق پندارهای خود، عالمی برای خود ساخته است.

هر کسی برای خود پندارهایی ساخته و با آنها دل خوش می‌دارد و خود را قانع می‌سازد:
تک مران درکش عنان مستور به
هر کس از پندار خود مسرور به
دفتر اول، ص ۷۰، س ۳۴

۴۱ - پدیده‌ی تلقین و تجسیم

اثر تلقینات در روان آدمی:

آدمی را فریبه‌ی هست از خیال
ور خیالاتش نماید ناخوشی
گر خیالاتش بود صاحب‌جمال
می‌گدازد همچو موم از آتشی

دفتر دوم، ص ۷۸، س ۲۶

۴۲ - خیالات درونی سدی برای واقعیت

برای کسی که درونش گرفتار پنداری است، هر دلیلی برای رد آن پندار بیاورید، به گرفتاری او خواهد افزود:

هر درونی که خیال‌اندیش شد
چون دلیل آری خیالش بیش شد

دفتر دوم، ص ۱۲۰، س ۳۹

دیدبان دل نبیند در مجال
گر بدیدی مطلعش را ز احتیال
کز کدامین رکن می‌آید خیال
بند کردی راه هر ناخوش خیال

دفتر سوم، ص ۱۸۶، س ۱۴

۴۳ - آیا مردها هم مانند زنها ایام قاعدگی دارند؟

احتمال می‌رود که مولانا، به حالت قاعدگی مردان، مانند زنان، در هر ماه اشاره می‌کند:

من سر هر ماه سه روز ای صنم
بی‌گمان باید که دیوانه شوم

دفتر پنجم، ص ۲۱۰، س ۳۲

۴۴ - نیم دانش‌اندوزان، جهل خود را در زیر پرده‌ی انکار و نغی مخفی می‌کنند.

این است خطر دانش‌اندوزان ناقص:

چون شناسد اندک او منکر شود
منکری‌اش پرده‌ای ساتر شود

دفتر چهارم، ص ۲۷۷، س ۱۱

۴۵ - درد بی‌درمان تقلید

شخصیت انسانی را از وابستگی‌های تقلیدی رها کنید، تا استقلال خود را دریابید:

از محقق تا مقلد فرق‌هاست
کاین چو داود است آن دیگر صداست

دفتر دوم، ص ۸۷، س ۶

مر مرا تقلیدشان بر باد داد
خاصه تقلید چنین بی‌حاصلان
ای دو صد لعنت بر این تقلید باد
کابرو را ریختند از بهر نان

دفتر دوم، ص ۸۸، س ۸

سوی معنی هوش که راه نیست
چون خمش گردی تو او هم شد خموش
دفتر سوم، ص ۱۴۲، س ۱۵

از صدا آن کوه خود آگاه نیست
او همی بانگی کند بی گوش و هوش

منگر از چشم سفیه بی‌هنر
گوش گولان را چرا باشی گرو
هم به رأی و عقل خود اندیشه کن
دفتر ششم، ص ۴۰۱، س ۲۰

چشم داری تو به چشم خود نگر
گوش داری تو به گوش خود شنو
بی ز تقلیدی نظر را پیشه کن

۴۶ - هر شادی اندوهی را می‌زاید و هر اندوهی یک نوع شادی به دنبال می‌آورد.

هر موقع که دیدید شادمانی شما به حد اعلا رسیده است، متوجه باشید که آن موقع، لب بامی ایستاده‌اید و در معرض سقوط به اندوه‌ها قرار گرفته‌اید:

هر زمانی که شوی تو کامران	آن دم خوش را کنار بام دان
ترس جان در وقت شادی از زوال	زان کنار بام غیب است ارتحال
گر نمی‌بینی کنار بام ز آز	روح می‌بیند که هستش اهتزاز

دفتر چهارم، ص ۲۵۰، س ۲ و ۳

۴۷ - نسبت واقعیت‌ها در منطقه‌ی موضع‌گیری انسان‌ها

نسبت خوب و بد و مدح و سرزنش:

هر کسی را سیرتی بنهاده‌ایم	هر کسی را اصطلاحی داده‌ایم
در حق او مدح در حق تو ذم	در حق او شهد و در حق تو سم

دفتر دوم، ص ۱۰۶، س ۱۱

پس بد مطلق نباشد در جهان	بد به نسبت باشد این را هم بدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست	که یکی را پا، دگر را بند نیست
زهر ماران، مار را باشد حیات	نسبتش با آدمی آمد ممات

دفتر چهارم، ص ۲۱۷، س ۸

۴۸ - جریان مستمر حیات و روان

جریان بی‌انقطاع حیات و جان در بستر طبیعت. این همان تشبیه است که اوپارین، زیست‌شناس معروف روسیه نیز کرده است:

بدن‌های ما مانند نهرها روانند و موادشان به‌سان آب جویی، پیوسته تازه می‌شود. این بود آنچه هراکلیتوس، فیلسوف جدلی یونان باستان، تعلیم می‌داد. یقیناً جریان آب جوی، یا ساده‌تر بگوییم، جریان آبی که از یک شیر بیرون می‌آید، ما را قادر می‌سازد که بسیاری از مشخصات نظام (سیستم)‌های جاری یا باز* را، که به حالت خاص جسم موجود زنده ظاهر می‌شوند، به ساده‌ترین

* Open system / flowing system

صورتشان درک نماییم. اگر شیر آب بسیار باز نباشد و فشار منبع آب ثابت بماند، شکل خارجی آبی که از شیر جاری است، بی‌تغییر می‌ماند؛ به طوری که گویی منجمد شده است. اما می‌دانیم که این شکل، صرفاً نمایش قابل رؤیت جریان پیوسته‌ی ذره‌های آب است که به طور ثابت و با سرعت یکنواخت، از راه مجرا گذشته، از آن بیرون می‌آیند... بقای طولانی نظام (سیستم) زنده‌ای که همواره تجزیه و زوال در آن صورت می‌گیرد، کاملاً به علت این تعادل است. به جای هر مولکول یا ساختمانی که تجزیه می‌شود، مولکولی همانند، به مثابه‌ی یک صورت‌بندی نوساز پدید می‌آید.*

برگسون هم استمرار تجددی را در فعالیت‌های روانی، گوشزد نموده است.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو می‌رسد	مستمری می‌نماید در جسد
شاخ آتش را بجنبانی به ساز	در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی‌مدت از تیزی صنع	می‌نماید سرعت‌انگیزی صنع
پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی‌ست	مصطفی فرمود دنیا ساعتی‌ست

دفتر اول، ص ۲۵، س ۲۹

در وجود آدمی جان و روان	می‌رسد از غیب چون آب روان
هر زمان از غیب نو می‌رسد	وز جهان تن برون شو می‌رسد

دفتر اول، ص ۴۵، س ۳۰

۴۹ - گرایش به خدا، برای استقلال حقیقی و تکیه بر تکامل خویشتن است؛ نه برای رفع ترس و اضطراب

این یک ناتوانی است که از گرایش‌های مذهبی و توجه به خدا، برای دفع ترس و اضطراب و وسوسه‌ها

بهره‌برداری شود و وسیله‌ی تخدیر گردد:

خویشتن مشغول کردن از ملال	باشدش قصد از کلام ذوالجلال
کآتش وسواس را و غصه را	زان سخن بنشانند و سازد دوا
بهر این مقدار آتش شانندن	آب پاک و بول یکسان شد به فن
آتش وسواس را این بول و آب	هر دو بنشانند همچون خمر و آب

دفتر چهارم، ص ۲۷۱، س ۲۰

۵۰ - قدرت خلاق اراده

اراده‌ی متکی به واقع‌یابی، وابسته به اراده‌ی خداست:

چون چنین خواهی خدا خواهد چنین
می‌دهد حق آرزوی متقین

دفتر چهارم، ص ۱۲۶، س ۳

* حیات: طبیعت، منشأ و تکامل آن، آ. ای. اوپارین، ص ۵۸

۵۱ - هر موجودی تشخص جداگانه‌ای برای خود دارد.

هیچ دو موجودی در این جهان کاملاً مثل یکدیگر نیستند. لذا، هر تشبیه و تمثیلی را که برای توضیح واقعیات می‌آورند، کامل نبوده، تنها برای رفع نسبی ابهام می‌باشند:

متحد نقشی ندارد این سرا تا که مثلی وانمایم مر تو را
هم مثال ناقصی دست آورم تا ز حیرانی خرد را و آخرم

دفتر چهارم، ص ۲۲۳، س ۱۰

۵۲ - دو تکیه‌گاه مشهور برای فرار از تلاش برای کشف واقعیات

مکتب‌ها و جهان‌بینی‌های بشری، روشنایی‌ها دارد و تاریکی‌ها. روشنایی‌هایش را همه‌ی ما می‌فهمیم، تاریکی‌هایش را شخصیت‌های بنیان‌گذار و اساتید آن مکتب‌ها. (مقداری از تاریکی‌ها هم در آینده روشن خواهند گشت.)

ور جوابی نیست می‌بندد ستیز بر همان دم تا بروز رستخیز
که مهان ما بدانند این جواب گر چه از ما شد نهن وجه صواب

دفتر پنجم، ص ۳۳۳، س ۲۹

۵۳ - این یک تباهی است که با کشف واقعیات، به جهل خود اصرار بورزیم.

وقتی که واقعیات کشف شد، به جهالت خود اصرار نوزید و نگویید: من یک عمر طولانی در این عقیده و معرفت ورزیده شده‌ام، چه‌گونه در برابر دلایل تو، همه‌ی فراگرفته‌هایم را دور بیاندازم و گفته‌های تو را بپذیرم و از سر بگیرم؟!

خود بینی تو دلیل ای جاه‌جو ور بینی رو گردانی از او
من سفر کردم در این ره شصت میل مر مرا گمراه گوید این دلیل
گر نهم من گوش سوی آن شگفت امر او را هم ز سر باید گرفت
من در این ره عمر خود کردم گرو هر چه بادا باد ای خواجه برو

دفتر ششم، ص ۴۱۲، س ۲۰

۵۴ - اهمیت حیاتی مواد معیشت

مال و مواد اقتصادی، هسته‌های حیات طبیعی بشر است. در شوره‌زار خودکامگی‌ها تباهاش نکنید. این مواه معیشت، مانند تیغ برنده است. آن‌ها را در دست راهزنان پول‌پرست اجتماع نگذارید. مواد معیشت، که با استهلاک حیات و انرژی‌های آن تحصیل می‌شود، به منزله‌ی خون انسان‌هاست. این مواد را که خون حیات‌بخش انسان‌هاست، به بازی نگیرید و به یغما نبرید، تا به جنگ و پیکارهای تباه‌کننده مبتلا نشوید:

مال تخم است و به هر شوره منه تیغ را در دست هر رهزن مده

دفتر اول، ص ۷۲، س ۲۹

ای خورنده‌ی خون خلق از راه برد تا نیارد خون ایشان نبرد
مال ایشان خون ایشان دان یقین زان که مال از زور آید در یمین

دفتر سوم، ص ۱۴۰، س ۲۳

۵۵ - یک قانون پایدار ماکیاولی

اختلاف بیان‌داز و آقای کن:

چون زبون کرد آن جهودک جمله را
ساخت طوماری به نام هر یکی
فتنه‌ای انگیخت از مکر و دها
نقش هر طومار دیگر مسلکی
دفتر اول، ص ۱۲، س ۱۱

۵۶ - گاهی سخن آتشی است که جهانی را می‌سوزاند و خاکستر می‌کند.

تاریخ بشری شاهد هزاران بدبختی‌هایی است که ناشی از سخنان بی‌محاسبه می‌باشد:

ظالم آن قومی که چشمان دوختند
وز سخن‌ها عالمی را سوختند
دفتر اول، ص ۴۸، س ۱۲

زان که تاریک است و هر سو پنبه‌زار
ای زبان هم گنج بی‌پایان تویی
در میان پنبه چون باشد شرار
ای زبان هم رنج بی‌درمان تویی
دفتر اول، ص ۳۶، س ۹

۵۷ - انسان‌هایی که با مستهلک ساختن حیات خود، امتیازاتی را به دست می‌آورند، از نظر قدرتمندان، امانت‌دارانی هستند که هر وقت بخواهند، می‌توانند آن امتیازات را در سلطه‌ی خود قرار بدهند و نه تنها پاداش برای آنان منظور نکنند، بلکه در بلاها و بدبختی‌ها غوطه‌ورشان سازند.

بدان‌جهت که جوامع انسانی هنوز به منطق واقعی حیات دست نیافته‌اند. لذا، هر گونه امتیازات انسانی، در اختیار قدرتمندان قرار داده می‌شود:

دانه باشی مرگانت برچنند
هر که داد او حسن خود را در مزاد
غنچه باشی کودکانت برکنند
صد قضای بد سوی او رو نهاد
چشم‌ها و خشم‌ها و رشک‌ها
بر سرش بارد چو آب از مشک‌ها
دشمنان او را ز غیرت می‌درند
دوستان هم روزگارش می‌برند
دفتر اول، ص ۳۸، س ۱۲

۵۸ - «ماکیاولی»ها هر گونه حق را می‌توانند قربانی باطل‌های خود بسازند.

قدرتمندان جوامع، با کلمات حق‌نما، دام در پیش پای ناتوانان می‌گسترانند:

نام حقم بست نی آن رأی تو
نام حق را دام کردی وای تو
نام حق بستاند از تو داد من
من به نام حق سپردم جان و تن
دفتر اول، ص ۴۸، س ۱۰

۵۹ - خاصیت اساسی ظلم

ظلم بر دیگران، ظلم بر خویشتن است:

گفت خصم جان جان چون آدمم
بر سر جان من لگدها می‌زدم

دفتر اول، ص ۵۰، س ۴

۶۰ - ملاک وحدت انسان‌ها، ایده‌آل و هدف حیات آن‌ها است؛ نه رنگ و زبان و نژاد.

اختلاف در نژاد و رنگ پوست، نمی‌تواند انسان‌ها را از یکدیگر جدا کند. زیرا ملاک انسانیت، هماهنگ بودن در هدف عالی حیات است.

مرد حجی، همره حاجی طلب	خواه هند و خواه ترک و یا عرب
منگر اندر نقش و اندر رنگ او	بنگر اندر عزم و در آهنگ او
گر سیاه است و هم‌آهنگ تو است	تو سپیدش دان که هم‌رنگ تو است
ور سفید است و ورا آهنگ نیست	زو بیر کز دل مر او را رنگ نیست

دفتر اول، ص ۵۸، س ۲۴

۶۱ - قدرت فعلی از آن من، تاریخ گذشته از آن تو

با خاک‌های پوسیده‌ی نیاکان برای خود تسلیت ندهید و با یاد آوردن قدرت‌ها و امتیازاتی که در تاریخ کهن پشت سر گذاشته و اکنون دستتان از آن‌ها خالی است. خود را فریب مدهید:

اشتر و گاو و قچی در پیش راه	یافتند اندر روش بندی گیاه
گفت قچ بخش ار کنیم این را یقین	هیچ‌یک از ما نگردد سیر از این
لیک عمر هر که باشد بیش‌تر	این علف او راست اولی گو بخور...
گفت قچ با گاو اشتر ای رفاق	چون چنین افتاد ما را اتفاق
هر یکی تاریخ عمر ابد کنید	پیرتر اولی‌ست باقی تن زیند
گفت قچ من اندر آن عهد	با قچ قربان اسماعیل بود
گاو گفتا بوده‌ام من سالخورد	جفت آن گاوم کش آدم جفت کرد
جفت آن گاوم کش آدم جد خلق	در زراعت بر زمین می‌کرد فلق
چون شنید از گاو و قچ اشتر شگفت	سر فرود آورد و آن را برگرفت
بر هوا برداشت آن بند قصیل	اشتر بختی سبک بی‌قال و قیل
که مرا خود حاجت تاریخ نیست	کاین چنین جسمی و عالی‌گردنی‌ست
خود همه‌کس داند ای جان پدر	که نباشم از شما من خردتر
داند این هر که ز اصحاب نهی است	که نهاد من فزون‌تر از شماست

دفتر ششم، ص ۲۸۸، س ۲۵ تا ص ۲۸۹، س ۵

۶۲ - استبداد نابودکننده‌ی خود و دیگران

مشورت، امری است ضروری:

امر شاورهم پیامبر را رسید
گرچه رایش را بند رایی مزید

دفتر اول، ص ۶۰، س ۲۶

۶۳ - بررسی و تحقیق در تاریخ بشری، یک عامل سازنده‌ی زندگی

از سرگذشت تاریخی بشر، قواعد سازنده و عوامل ویرانگر را بیاموزید:

در داستان، شیر و گرگ و روباه برای شکار رفتند. گاو کوهی و بز و خرگوشی را شکار نمودند. شیر نخست به گرگ دستور داد که این شکارها را میان ما تقسیم کن. گرگ گفت: ای شیر عزیز، گاو کوهی از آن شمشت که بزرگ‌تر از مایی. بز که حیوان متوسط است و من هم متوسطم، از آن من. روباه از همه کوچک‌تر است، لذا خرگوش هم از آن روباه می‌باشد. شیر خشمگین شد و گفت: چه‌گونه جرأت کردی که با وجود من، تو در حضور من، کلمه‌ی من را بر زبان آوری! شیر فوراً پنجه در مغز گرگ زد و گرگ میان خون خود درگلتید. سپس رو به روباه کرد و گفت: بیا جلو و این شکارها را تقسیم کن. روباه پیش آمد و گفت: ای شیر عزیز، این گاو کوهی را در چاشت‌گاه میل بفرمایید و بز برای ناهار جناب‌عالی است و خرگوش هم غذای شامگاهی حضرت‌عالی می‌باشد. شیر می‌گوید: ای روباه، این عدالت را از که آموختی؟

گفت ای روباه عدل افروختی	این‌چنین قسمت ز که آموختی؟
از کجا آموختی این، ای بزرگ؟	گفت ای شاه جهان از حال گرگ
عافل آن باشد که عبرت گیرد از	مرگ یاران در بلای محترز
رو به آن دم بر زبان صد شکر راند	که مرا شیر از پس آن گرگ خواند
گر مرا اول بفرمودی که تو	بخش کن این را، که بردی جان از او؟
پس سپاس او را که ما را در جهان	کرد پیدا از پس پیشینیان
تا شنیدیم آن سیاست‌های حق	بر قرون ما ضیه اندر سبق
تا که ما از حال آن گرگان پیش	هم‌چو روبه پاس خود داریم بیش
امت مرحومه زین رو خواندمان	آن رسول حق و صادق در بیان
استخوان و پشم آن گرگان عیان	بنگیرد و پند گیرید این مهان
عافل از سر بنهد این هستی و باد	چون شنید انجام فرعونان و عاد

دفتر اول، ص ۶۲، س ۱۷

۶۴ - همه چیز برای من؛ این است عدالت از دیدگاه قدرتمندان

دقت کنید که عدالت در نزد قدرتمندان چه معنایی دارد:

گفت ای روباه عدل افروختی
این‌چنین قسمت ز که آموختی؟

ملاحظه می‌شود که وقتی که روباه همه‌ی شکارها را به شیر قدرتمند پیشکش کرد، شیر آن را عدالت معرفی می‌کند!!!

۶۵ - ادعای تکامل از یک طرف و بنیان صلح‌ها و جنگ‌ها روی خیالات، از طرف دیگر. اگر توانستید این تناقض را حل کنید.

اگر این جنگ‌ها و صلح‌ها را که قدرتمندان در امتداد تاریخ به راه انداخته‌اند، درست مورد دقت قرار بدهیم، خواهیم دید: همه‌ی آن‌ها ریشه‌های خیالی و آرمان‌گیری‌های پست کودکانه دارند:

با خیالی صلحشان و جنگشان با خیالی نامشان و ننگشان
دفتر سوم، ص ۱۷۱، س ۳۰

جنگ خلقان هم‌چو جنگ کودکان جمله بی‌معنی و بی‌مغز و مهان
دفتر اول، ص ۶۸، س ۶

۶۶ - مفهوم کلی تقسیم کار، مقدمه‌ای بر دید اقتصادی «آدام اسمیت»

تقسیم کار، یک پدیده‌ی ضروری اجتماعی است:

هر که او در مکسبی پا می‌نهد یاری یاران دیگر می‌کند
زان که جمله کسب ناید از یکی هم دروگر هم سقا هم حایکی
چون به انبازی‌ست عالم برقرار هر کسی کاری گزیند ز افتقار
دفتر پنجم، ص ۳۲۰، س ۲۷

۶۷ - لازمه‌ی حق‌طلبی و واقعیت‌گرایی جدی بودن قیافه‌ی دارنده‌ی آن است.

اگر کسی با حق و واقعیت گام برمی‌دارد، چاپلوسی نمی‌کند و همواره گفتار و کردار او جدی است:

مار موسی دید فرعون عنود مهلتش می‌خواست نرمی می‌نمود
زیرکان گفتند بایستی که این تندتر گشتی چو هست او رب دین
معجزه‌گر ازدها گر مار بد نخوت و خشم خدایی‌اش چه شد؟!
دفتر پنجم، ص ۳۲۰، س ۲۴

۶۸ - اندیشه و آگاهی در تحریک‌های دسته‌جمعی

جمعیت‌ها در تحریک‌های جمعی، قدرت آگاهی خود را از دست می‌دهند و آگاهی‌ها و اراده‌های مردم تحریک‌یافته از مغز رهبران آنان سرازیر می‌گردد.

آن یکی در خانه‌ای ناگه گریخت زرد روی و لب کبود و رنگ ریخت
صاحب خانه بگفتش خیر هست که همی لرزد تو را چون پیر دست؟
واقعیه چون است چون بگریختی رنگ و رخساره بگو چون ریختی؟
گفت بهر سخره‌ی شاه حرون خر همی‌گیرند مردم از برون
گفت می‌گیرند خر، ای جان عم چون نه‌ای خر رو تو را زین چیست غم؟
گفت بس جدند و گرم اندر گرفت گر خرم گیرند هم نبود شگفت
بهر خرگیری برآوردند دست جد جد تمییز هم برخاسته‌ست
چون که بی‌تمییز یازمان سرورند صاحب خرا را به جای خر برند
دفتر پنجم، ص ۳۲۲، س ۲۵

۶۹ - هیچ قدرتی نمی‌تواند برای همیشه حق و حقیقت را بیوشاند.

در برابر سلطه‌ی قدرتمندان، حق و حقیقت در زیر لحاف گفته می‌شود:

شاه با دلفک همی شطرنج باخت مات کردش زود خشم شه بتافت

گفت شه شه وان شه کبر آورش
 که بگیر اینک شهت ای قلتبان
 دست دیگر باختن فرمود میر
 باخت دست دیگر و شه مات شد
 برجھید آن دلکک و در کنج رفت
 زیر بالش‌ها و زیر شش نم
 گفت شه هی چه کردی چیست این
 کی توان حق گفت جز زیر لحاف
 ای تو مات و من زخم شاه مات

دفتر پنجم، ص ۲۲۸، س ۷

۷۰ - برای انسان تکاپوگر، موانعی که در مسیر ایجاد می‌گردد، نه تنها او را متوقف نمی‌سازند، بل که بر قدرت او می‌افزایند.

بدون عبور تکاپوگرانه از دشواری‌ها و سنگلاخ‌های طبیعت و درنده‌های انسان‌نما، امید آگاهی و ورزیدگی در حیات فرد و اجتماع را توقع نداشته باشید:

گفت مرغش پس جهاد آن گه بود کاین چنین رهزن میان ره بود
 از برای حفظ یاری و نبرد بر ره نایمن آید شیر مرد
 عرق مردی آن‌گهی پیدا شود که مسافر همزه‌ی اعداء بود

دفتر ششم، ص ۲۵۹، س ۲۳

۷۱ - در هر حال که هستید، به پیش حرکت کنید تا گذشت قطعات زمین، شخصیت شما را متلاشی نسازد.

در گذشته، هرگز میخ‌کوب نشوید و حس نوگرایی خود را خاموش مسازید و واقعیات طبیعت و انسان را با داس زمان قطعه قطعه نکنید. بر ویرانه‌های گذشته، جغدوار ناله سر ندهید، به استقبال آینده بروید و نگذارید گذشت زمان، شخصیت فردی و اجتماعی شما را پاره پاره کرده، به همراه خود به دیار نیستی ببرد:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

دفتر اول، ص ۲۵، س ۲۹

جان فشان ای آفتاب معنوی مر جهان کهنه را بنما نوی

دفتر اول، ص ۲۵، س ۲۹

متوجه باشید که داد و فغان و ناله‌های بدبینی و یأس‌آور را، کسانی در این زندگانی به راه می‌اندازند که از داشتن جان و دل آگاه محرومند، اگر جان و دل آگاه داشته باشند، همواره به پیش و آینده می‌نگرند و شکوفان می‌گردند؛ نه به پشت سر و گذشته که از قطعه قطعه شدن شخصیت خود در نقاط زمان بنالند و افغان کنند.

ای جهان کهن را تو جان نو	از تن بی‌جان و دل افغان شنو دفتر اول، ص ۳۷، س ۲۸
هین بگو تا ناطقه جو می‌کند گرچه هر قرنی سخن نو آورد	تا به قرنی بعد ما آبی رسد لیک گفت سالفان یاری کند دفتر سوم، ص ۱۷۷، س ۲۹
تازه می‌گیر و کهن را می‌سپار	که هر امسالت فزون است از سه پار دفتر پنجم، ص ۲۹۲، س ۱۸
کاروان در کاروان زین بادیه آید و گیرد وثاق ما گرو چون پسر چشم خرد را برگشاد جاده شاه است این، زین سو روان نیک بنگر ما نشسته می‌رویم پس مسافر آن بود ای ره‌پرست	می‌رسد هر دم مسا و غادیه که رسیدیم نوبت ما شد تو رو زود بابا رخت بر گردون نهاد وان از آن‌سو صادران و واردان می‌بینی قاصد جای نویم که مسیر و روش در مستقبل است دفتر ششم، ص ۳۹۳، س ۱۷
هست هوشیاری ز یاد ما مزی آتش اندر زن به هر دو تا به کی	مازی و مستقبلت پرده‌ی خدا پر گره باشی از این هر دو چونی دفتر اول، ص ۴۵، س ۱۹

۷۲ - برای نادیده گرفتن تلخ‌کامی‌های ناشی از رکود خویشتن، با سقوط دیگران در بدبختی خود را تسلیت ندهید.

بدبخت آن فرد و اجتماعی که انرژی‌های حیات خود را بیهوده صرف کرده، خرمن خود را آتش زده است و به جای این که بکوشد تا نقص خود را برطرف بسازد، و با کمال و روشنایی‌های فرد و اجتماع کمال یافته، به ستیزه و پیکار برمی‌خیزد:

زان که هر بدبخت خرمن سوخته	می‌نخواهد شمع کس افروخته
هین کمالی دست آور تا تو هم	از کمال دیگران نفتی به غم
	دفتر چهارم، ص ۲۵۸، س ۲۸

۷۳ - یک حمله‌ی شدید بر حمایت‌کنندگان تنازع در بقا

ناتوانان را از پای در نیاورید. زیرا مرده را دوباره کشتن امتیازی نیست و بدانید که روزی هم فرا می‌رسد که مرده‌ی شما را زیر چنگال‌های خود خواهند درید:

مرده‌اند ایشان و پوسیده‌ی فنا	مرده کشتن نیست مردی پیش ما
ای که تو بر خلق چیره گشته‌ای	در نبرد و غالبی آغشته‌ای
	دفتر سوم، ص ۲۱۰، س ۲۵

آن به فاصد منهزم کردستشان تا تو را در حلقه می‌آرد کشان
دفتر سوم، ص ۲۱۱، س ۶

۷۴ - اسلحه در دست دیوانه و توقع عدالت! تناقضی است حل‌ناشدنی

اسلحه را از دست دیوانگان بگیرید، یا دست‌های آنان را ببندید:
واستان از دست دیوانه سلاح تا ز تو راضی شود عدل و صلاح
چون سلاحش هست و عقلش نی ببند دست او را، ورنه آرد صد گزند
دفتر اول، ص ۲۳، س ۲۵

۷۵ - پهلو به پهلو حقوق حیات طبیعی، حقوقی هم برای ارواح آدمیان

ای جلادان چنگیزصفت جان‌های آدمیان، بدانید که جان‌های آدمیان مانند اجسام آنان نگهبان دارد و به
جنایت‌های واردشده بر جان‌ها، اجرای کیفر خواهد کرد:
خشم و شحنه و شعله‌ی نار از هواست چار میخ و هیبت دار از هواست
شحنه‌ی اجسام دیدی بر زمین شحنه‌ی احکام جان را هم بین
دفتر ششم، ص ۴۰۳، س ۳۷

۷۶ - شهرنشینان، راهزنان روح خود و دیگران، روستانشینان گیج و راکد و فریاد تکامل تا فوق کهکشان‌ها

اگر می‌خواهید نتیجه‌ی قوانین موضوعه‌ی بشری و فعالیت رهبران معمولی را درک کنید، دقتی در
زندگانی دو نوع انسان‌ها بنمایید: شهرنشینان، راهزنان روح خویشتن و ارواح دیگران، روستانشینان گیج و
راکد:

شهریان خود رهزنان نسبت به روح
روستایی کیست؟ گیج بی‌فتوح
دفتر سوم، ص ۱۴۷، س ۲۴

۷۷ - غوطه‌وران در لجن خودخواهی، ملاک ظلم و عدل را نخواهند فهمید.

کسی که خود مانند خس ناچیز، اسیر هوی‌وهوس است، چه‌گونه می‌تواند ظالم را از مظلوم تشخیص
بدهد؟!

ظالم از مظلوم کی داند کسی
کار بود سخره‌ی هوا هم‌چون خسی
دفتر سوم، ص ۱۷۶، س ۴

۷۸ - بوی قطرات خونی که ریخته می‌شود، تحریکاتی که در مشام انسان‌ها و اشک‌هایی در دیدگان وجدان آدمیان پدید می‌آورد.

جست‌وجوها و حساسیت شدید وجدان‌های آدمیان درباره‌ی خون به ناحق ریخته شده، مقتضای داوری
خداوندی است:

اقتضای داوری ربّ دین سر برآرد از ضمیر آن و این

کان فلان خواجه چه شد حالش چه گشت
همچنان که جو شد از گلزار کست
جوشش خون باشد آن واجست‌ها
خارش دل‌ها و بحث و ماجرا
دفتر سوم، ص ۱۷۶، س ۲۸

۷۹ - هیچ عاملی ظرفیت حیوان‌های انسان‌نما را مانند قدرت متلاشی نمی‌سازد.

قدرت و نیرومندی صبر و تحمل را نابود می‌سازد:
زان غنا و زان غنی مردود شد
که ز قدرت صبرها بدرود شد
دفتر سوم، ص ۱۹۰، س ۸

۸۰ - اگر می‌خواهید برچسب «انسان گرگ انسان است» را از پیشانی انسان‌ها بردارید، به ساختن دوباره‌ی انسان اقدام کنید.

اگر تعلیم و تربیت سازنده‌ی انسان‌ها را اصلاح نکند، انسان گرگ انسان است و بس:
آدمی‌خوارند اغلب مردمان
از سلام‌علیکشان کم جو امان
دفتر دوم، ص ۱۷۶، س ۲۸

دم دهد گوید تو را ای جان دوست
تا چو قصابی کشد از دوست پوست
دفتر دوم، ص ۸۳، س ۲۱

در زمین مردمان خانه مکن
کار خود کن، کار بیگانه مکن
دفتر دوم، ص ۸۳، س ۲۴

۸۱ - هر جریان در عالم طبیعت و قلمرو انسان، کتابی و هر پدیده، درسی است.

جهان هستی کتابی است خواندنی. اگر در تکاپوی زندگی آگاهانه حرکت کنیم، از هر پدیده‌ای که در سر راه ما قرار گرفته است، حقایقی را دریافت خواهیم کرد:

گرچه مقصود از کتاب آن فن بود
گر تو اش بالمش کنی هم می‌شود
بهر فرجه شد یکی تا گلستان
فرجه‌ی او شد جمال باغبان
همچو اعرابی که آب از چه کشید
آب حیوان از رخ یوسف چشید
رفت موسی کاتشی آرد به دست
آتشی دید او که از آتش برست
دفتر اول، ص ۵۶، س ۱۹

گفت معشوقم تو بودستی نه آن
لیک کار از کار خیزد در جهان

۸۲ - حرکت و تکاپو ابعاد آدمی را می‌گستراند.

هرچه تکاپو بیش‌تر کنیم، آگاهی‌های ما وسیع‌تر و عمیق‌تر خواهد گشت:
اندکی جنبش بکن همچون جنین
تا بیخشدند حواس نورین

دفتر اول، ص ۶۳، س ۲۶

۸۳ - در هر حال که هستید، به راه بیافتید. به اندازه‌ی صمیمیتی که در تکاپو به دست بیاورید، مقصد خود را به شما نزدیک‌تر خواهد کرد.

با تکاپوگران راه واقع‌پایی همراه شوید. اگر هم در ابتدای کار علاقه و مقصد رسیدن به واقعیت را ندارید، تدریجاً عشق به واقعیت پیدا خواهید کرد. زیرا خاصیت تکاپو همین است:

کاذبی با صادقی شد روان آن دروغش راستی شد ناگهان
اندر آن صحرا که آن اشتر شتافت اشتر خود نیز آن دیگر بیافت

دفتر دوم، ص ۱۲۵، س ۱۰

صدق تو آورد در جستن مرا جستتم آورد در صدقی تو را*

دفتر دوم، ص ۱۲۵، س ۱۷

۸۴ - زمینه‌ی اصلی حیات، کوشش و تلاش است که درهای بسته را به روی شما باز خواهد کرد و رکود و توقف، مساوی مرگ است.

در هر حال که هستید، بکوشید و از بی‌کاری، مانند سم قاتل، اجتناب نمایید:

دوست دارد یار این آشفتگی کوشش بیهوده به از خفتگی
اندر این ره می‌تراش و می‌خراش تا دم آخر دمی فارغ مباحش

دفتر اول، ص ۳۸، س ۶۵

گرچه رخنه نیست در عالم پدید خیره یوسفوار می‌باید دوید

دفتر پنجم، ص ۲۹۷، س ۱۴

۸۵ - معرفت واقعی آدمی با آن هدفی است که برای حیات خود انتخاب کرده است و با آن همتی است که برای وصول به آن هدف به دست آورده است.

ملاک عظمت و حقارت فرد و اجتماع، بر مبنای هدفی است که انتخاب نموده و برای وصول به آن حرکت

می‌کند:

مرغ را پر می‌برد تا آشیان پرّ مردم همت است این را بدان
باز اگر باشد سپید و بی‌نظیر چون که صیدش موش شد باشد حقیر
ور بود جغدی و میل او به شاه او سرباز است منگر در کلاه
ور همی شیری خورد از مرده خر سگ بود او شکل شیری کم‌نگر

دفتر ششم، ص ۳۵۴، س ۱

* در این مضمون، یک رباعی بسیار عالی منسوب به سنایی است:

گر مرد رهی میان خون باید رفت از پای فتاده سرنگون باید رفت
تو پای به راه درنه و هیچ مگوی خود راه بگویدت که چون باید رفت

۸۶ - برای پیدا کردن هدف حیات، به دنبال سایه‌های خود ندوید.

هدف عالی زندگی، بالاتر از شوون و پدیده‌های خود زندگی است که مانند سایه‌های آن است. لذا، هدف حیات را از سایه‌هایش نمی‌توان توقع داشت:

لطف شیر و انگبین عکس دل است هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است
پس بود دل جوهر و عالم عرض سایه‌ی دل کی بود دل را غرض

دفتر سوم، ص ۱۷۳، س ۱۹

۸۷ - دریغا، ای کاش وا اسفا، بادهایی است که برای پراکندن نیروهای خاکسترشده‌ی حیات وزیدن می‌گیرد.

به جای جبران علمی و عملی پلیدی‌ها و نواقص گذشته، با دریغا دریغا گفتن، خود را از وظیفه‌ی کنونی دور مسازید:

این دریغاها خیال دیدن است
از وجود نقد خود ببردن است

دفتر اول، ص ۲۶، س ۱۴

۸۸ - هیچ فردی در هیچ نقطه‌ای از تاریخ، به طور مطلق به خواسته‌های خود نمی‌رسد.

معمولاً چنین است که امتیازات موقعی به دست آدمی می‌رسد که قدرت بهره‌برداری از آنها را از دست داده است:

کوزه بودش آب می‌نامد به دست آب را چون یافت خود کوزه شکست
آن یکی خر داشت پالانش نبود یافت پالان گرگ خر را دربرود

دفتر اول، ص ۳، س ۱۲

۸۹ - «ماکیاولیست»های جوامع با واقع‌نمایی‌های فریب‌کارانه، انسان‌ها را از واقعیت‌ها محروم کرده‌اند.

فریبکاران جوامع بشری، با سخنان فریبنده‌ی خود حقایق را می‌پوشانند. آن‌قدر با تقلید از بلبل روی گل نعره می‌زنند که مردم را از دیدار و استشمام خود گل محروم می‌سازند! این فریبکاران آن‌قدر حکایت می‌گویند که مردم و خودشان را به حکایت تبدیل می‌کنند:

حرف گفتن بستن آن روزن است
عین اظهار سخن پوشیدن است

برو ای فریبکار:

بلبلانه نعره زن بر روی گل!! تا کنی مشغولشان از بوی گل
تا به قل مشغول گردد گوششان سوی روی گل نبرد هوششان

آری:

ما که خود را در سخن آغشته‌ایم
از حکایت ما حکایت گشته‌ایم

دفتر ششم، ص ۳۶۳، س ۵

۹۰ - آن حقیقت را که با اهمیت حیاتی می‌نگرید، همواره در دیدگاه شما قرار می‌گیرد.

لذا، غفلت و فراموشی و اشتباه، معلول اهمیت ندادن به موضوع است:

وقت غارت خواب ناید خلق را	تا نبراید کسی زو دلِق را
لا تُوَاخِذْ إِنْ نَسِينَا شَدْ غَوَاه	که بودن نسیان به وجهی هم گناه
زان که استکمال تعظیم او نکرد	ور نه نسیان در نیوردی به رد
گرچه نسیان لابد و ناچار بود	در سبب ورزیدن او مختار بود

دفتر پنجم، ص ۳۴۸، س ۱۴

دائماً غفلت ز گستاخی زهد	که برد تعظیم از دیده رمد
غفلت و نسیان بد آموخته	که برد تعظیم گردد سوخته
هیبتش بیداری و فطنت دهد	سهو و نسیان از دلش بیرون جهد

دفتر پنجم، ص ۳۴۸، س ۱۲

۹۱ - مسافت میان کره‌ی زمین تا فوق کهکشان‌ها، خیلی نزدیک‌تر از مسافت میان خود طبیعی و خود رشدیافته در یک انسان است.

رهبران انسانیت بکوشند که در انسان‌ها تحول ذاتی رو به کمال به وجود بیاورند و فاصله میان انسان و خود او را بردارند. مسافرت‌های فضایی آسان است:

در صف معراجیان گر بیستی	چون به رقت پر گشاید نیستی
نی چو معراج زمینی تا قمر	بل که چون معراج کلکلی تا شکر

دفتر چهارم، ص ۲۲۵، س ۱۳

۹۲ - در مجرای اصلی حیات، که مرکب از منفی پس از مثبت و مثبت پس از منفی است، همواره مثبت‌ها را در دیدگاه خود قرار بده.

در گذرگاه کمال از نفی و فناى موقعیت گذشته دل‌تنگ مباش. زیرا تا از نفی‌ها نگذری، به بقای تکاملی نخواهی رسید:

تو از آن روزی که در هست آمدی	آتشی یا خاک یا باد آمدی
گر بدان حالت تو را بودی بقا	کی رسیدی مر تو را این ارتقا
تازه می‌گیر و کهن را می‌سپار	که هر امسالت فزون است از سه پار

دفتر پنجم، ص ۱۹۲، س ۲

۹۳ - ای کاروانیان رو به یک مقصد، اختلاف راه‌ها نه تنها شما را از مقصد منحرف نمی‌کند، بلکه هر اندازه راه‌ها متعدد و متنوع باشد، دلیل عظمت هدف شما می‌باشد.

پله‌های تکامل، بسیار گوناگون است:

نردبان‌هایی است پنهان در جهان	پایه پایه تا عنان آسمان
-------------------------------	-------------------------

هر گره را نردبانی دیگر است
هر یکی از حال دیگر بی‌خبر
این در آن حیران که او از چیست خوش
هر روش را آسمانی دیگر است
ملک با پهنای بی‌پایان و سر
و آن در این خیره که حیرت چیستش
دفتر پنجم، ص ۲۲۲، س ۳۴

۹۴ - ای قهرمانان انسان‌ساز، از جامعه‌ی ما بیرون بروید! ما نمی‌خواهیم از روی خاک برخیزیم! ما نمی‌خواهیم ببینیم! ما نمی‌خواهیم بشنویم.

پیامبران و مصلحین سازنده‌ی تاریخ انسانیت، چونان بازهایی هستند که میان جفدهای ویرانه‌نشین گرفتار می‌شوند:

جرم او این است کاو باز است و بس
جغد را ویرانه باشد زاد و بوم
که چرا می‌یاد آری تو از آن؟
یا چرا یادت بود از آن دیار
در ره جفدان فضولی می‌کنی
که نمی‌باید مرا این نیکویی
لطف کن این نیکویی را دور کن
غیر خوبی جرم یوسف چیست پس؟!
هستشان بر باز از آن خشم جهود
لاله‌زار و جویبار و گلستان
یا ز قصد و ساعد آن شهریار
فتنه و تشویش در می‌افکنی
من برنجم زین، چه رنجه می‌شوی
من نخواهم چشم زودم کور کن
دفتر ششم، ص ۲۶۶، س ۳۷

۹۵ - برای شناخت حد وسط یک حقیقت، نخست رابطه‌ی آن حقیقت را با موضوعی که با آن مربوط است، بشناسید.

نسبیت حد متوسط:

گفت راه اوسط ار چه حکمت است
آب جو نسبت به اشتر هست کم
هر که را باشد وظیفه چار نان
لیک اوسط نیز با هم نسبت است
لیک باشد موش را آن هم‌چویم
دو خورد یا سه خورد هست اوسط آن
دفتر دوم، ص ۱۲۲، س ۲۷

۹۶ - نامتناهی و نامحدود یا ابتدا و وسط و انتهای حقیقی مشخص نمی‌شود.

حد وسط حقیقی، فقط در کمیت‌ها محدود و متناهی است:

این وسط در با نهایت می‌رود
اول و آخر بیاید تا در آن
بی‌نهایت چون ندارد دو طرف
که مر آن را اول و آخر بود
در تصور گنجد اوسط در میان
کی بود او را میانه منصرف
دفتر دوم، ص ۱۲۲، س ۱

۹۷ - حرکت و دگرگونی در همه‌ی اجزای هستی به کدامین ثابت‌ها مستند می‌باشد.

رابطه‌ی متغیرها با ثابت‌ها:

قرن‌ها بگذشت این قرن نویست
ماه آن ماه است و آب آن آب نیست

گرچه مستبدل شد این قرن و اصم
وین معانی برقرار و بر دوام
عکس ماه و عکس اختر برقرار
بل که بر افطار اوج آسمان
دفتر ششم، ص ۳۹۹، س ۹

عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم
قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام
شد مبدل آب این جو چند بار
پس بنایش نیست بر آب روان

۹۸ - من دو بار به یک رودخانه وارد نشدم.

حرکت و تحول در ذات و تمام اجزای هستی:

بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
مستمری می‌نماید در جسد
چون شررکش تیز جنبانی به دست
در نظر آتش نماید بس دراز
می‌نماید سرعت‌انگیزی صنع
دفتر اول، ص ۲۵، س ۲۹

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما
عمر همچون جوی نو می‌رسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است
شاخ آتش را بجنبانی به ساز
این درازی‌مدت از تیزی صنع

حال او چون حال فرزندان اوست
اندر او از سعد و نحسی فوج فوج
گه و بال و گه هبوط و گه طرح
هم‌چو جو اندر روش کش بند نی
شادی هر روز از نوعی دگر
دفتر اول، ص ۲۸، س ۱۶

چرخ سرگردان که اندر جست‌وجوست
گه حسیض و گه میانه گاه اوج
گه شرف گاهی صعود و گه فرح
حال امروزی به دی مانند نی
فکرت هر روز را دیگر اثر

۹۹ - آنچه که گذشت دوباره بر نمی‌گردد.

پس از حرکت و گردیدن به سوی تکامل، برگشت به مرحله‌ی پست، خلاف قانون است:

هیچ نانی گندم خرمن نشد
هیچ میوه پخته با کوره نشد
دفتر دوم، ص ۹۹، س ۱۷

هیچ آینه دگر آهن نشد
هیچ انگوری دگر غوره نشد

از نما مردم به حیوان سر زدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
تا برآرم از ملائک بال و پر
کلّ شیء هالک إلا وجهه
آنچه آن در وهم ناید آن شوم
گویدم اِنّا اِلیه راجعون
دفتر سوم، ص ۱۹۹، س ۳۷ - ص ۲۰۰، س ۱

از جمادی مردم و نامی شدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو
بار دیگر از ملک پرآن شوم
پس عدم مردم چون ارغنون

۱۰۰ - تحول جهان، انسان را که جزئی از آن است، در مجرای تحول قرار داده است.

حرکت تکاملی جهان هستی، انسان را نیز در تحول قرار می‌دهد.

هم‌چو سنگ آسیا اندر مدار	روز و شب گردان و نالان بی‌قرار
گردشش در جوی جویان شاهد است	تا نگوید کس که آن جو را کد است
گر نمی‌بینی تو جو را در کمین	گردش دولاب گردونی بین
چون قراری نیست گردون را از او	ای دل اختروار آرامی مجو
گر زنی در شاخ دستی کی هلد	هر کجا پیوند سازی بگسلد

دفتر ششم، ص ۲۶۶، س ۱۳

۱۰۱ - سیلاب تفکرات و اندیشه‌ها را به سود نتایج مطلوب، مورد آگاهی قرار بدهید و برای وصول به هدف آن را هدایت کنید.

در جریان و تموجات اندیشه، توقع نداشته باشید که بدون هدف‌گیری و حذف انتخاب آگاهانه‌ی شما، آن جریان و تموجات به نتیجه‌ی مطلوب برسند:

در روانی روی آب جوی فکر	نیست بی‌خاشاک خوب و زشت
او روان است و تو گویی واقف است	او دوان است و تو گویی عاکف است
گر نبودی سیر آب از خاک‌ها	چیست بر وی نو به نو خاشاک‌ها
هست خاشاک تو صورتهای فکر	نو به نو می‌رسد اشکال بکر
روی آب جوی فکر اندر روش	نیست بی‌خاشاک محبوب و وحش

دفتر دوم، ص ۱۲۹، س ۲۵

۱۰۲ - تنازع در بقا و حل معمای آن

تنازع در بقا، یک جریان طبیعی است که در میان سکون ابتدایی (مواد و عناصر ناآگاه) و وحدت عالی در آهنگ هستی به کار افتاده است.

این جهان جنگ است چون کل بنگری	ذره ذره هم‌چو دین با کافری
آن یکی ذره همی پرد به چپ	وان دگر سوی یمین اندر طلب
ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون	جنگ فعلی‌شان بین اندر رکون
جنگ فعلی هست از جنگ جهان	زین تخالف آن تخالف را بدان

دفتر ششم، ص ۲۵۲، س ۱۹

هست بی‌رنگی اصول رنگ‌ها صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها

این جنگ تعین‌ها حتی در مراحل عالی نیز ادامه دارد:

ذره‌ای کاو محو شد در آفتاب	جنگ او بیرون شد از وصف حساب
چون ز ذره محو شد نفس و نفَس	جنگش اکنون جنگ خورشید است و بس

تا تدریجاً تعین ذره بودن خود را از دست می‌دهد و رهسپار پیش‌گاه الهی می‌گردد. در این هنگام:

رفت از وی جنبش طبع و سکون
از چه؟ از انا ایله راجعون

بنابراین:

طرفه آن جنگی که اصل صلح‌هاست
شاد آن کاین جنگ او بهر خداست
دفتر ششم، ص ۲۵۲، س ۲۲

اگر جهان بینی‌های اصیل بخواهند تنازع کشنده را به تعاون سازنده مبدل بسازند، بایستی فعالیت‌های قدرت‌ها را به سود اتحاد عالی توجیه نمایند.

تنازع و تحول، دو بعد دارند: سر به بالا و سر به پایین. بعد سر به بالایش را امثال هابس و نیچه و ماکیاولی درک نمی‌کنند:

تو درون چاه رفتستی ز کاخ چه گنه دارد جهان‌های فراخ
دفتر سوم، ص ۱۸۲، س ۱۷

مر رسن را نیست جرمی ای عنود چون تو را سودای سر بالا نبود
دفتر سوم، ص ۲۰۴، س ۲۷

۱۰۳ - بیگانگی و فرار از خویشتن

بیماری بیگانگی از خود:

نقش اگر خود نقش سلطان یا غنی است صورت است از جان خود بی‌چاشنی است
زینت او از برای دیگران باز کرده بپهده چشم و دهان
ای تو در پیکار خود را باخته دیگران را تو ز خود نشناخته
تو به هر صورت که آیی بیستی که منم این، والله آن تو نیستی
یک زمان تنها بمانی تو ز خلق در غم و اندیشه مانی تا به خلق
دفتر چهارم، ص ۲۲۹، س ۸

۱۰۴ - راه بازگشت به خویشتن

این تو کی باشی که تو آن واحدی که خوش و سرمست و زیبا آمدی
مرغ خویشی صید خویشی دام خویش صدر خویشی فرش خویشی بام خویش
جوهر آن باشد که قائم با خود است آن عرض باشد که فرع او شده است
گر تو آدمزاده‌ای چون او نشین جمله ذریات را در خود بین
چیست اندر خم که اندر بحر نیست چیست اندر خانه کاندر شهر نیست

۱۰۵ - پدیده‌ی موج را در جهان بینی به حساب بیاورید.

نقش اساسی موج در جهان هستی:

عقل پنهان است و ظاهر عالمی صورت ما موج یا از وی نمی

دفتر اول، ص ۲۵، س ۱۲

هفت دریا اندرو یک قطره‌ای جمله هستی‌ها ز موجش چکره‌ای

دفتر پنجم، ص ۳۱۰، س ۲۸

دور گردون را ز موج عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان

دفتر پنجم، ص ۳۴۴، س ۱۴

بحر و خدا نیست جفت و زوج نیست گوهر و ماهیش غیر موج نیست

دفتر ششم، ص ۳۸۲، س ۳۱

۱۰۶ - من هم می‌دانم فهم و اندیشه و هم جلوه‌های عالی از طبیعت است. من می‌گویم: راه تکاملی این جلوه‌ها و امواج را سد نکنید، تا انسان به حرکت خود به سوی کمال اعلا ادامه بدهد.

فهم و اندیشه و وهم و سایر پدیده‌های روانی ما، امواج است:

موج خاکی فکر و هم و فهم ماست موج آبی صحو و حب است و فناست

دفتر اول، ص ۱۴، س ۱۰

چون ز دانش موج اندیشه بتاخت از سخن و آواز آن صورت بساخت

موج در موج لدینا محضرون

دفتر اول، ص ۷۱، س ۳۲

موج لشکرهای احوالت بین هر یکی با دیگری در جنگ و کین

دفتر ششم، ص ۳۵۲، س ۲۸

موج‌های تیز دریا‌های روح هست چندان که بد طوفان نوح

دفتر ششم، ص ۳۷۳، س ۲۱

در بلندی کوه فکرت کم نگر که یکی موجش کند زیر و زیر

دفتر چهارم، ص ۲۰۷، س ۳

خس نه‌ای دور از تو رشک گوهری در میان موج و بحر اولی‌تری

دفتر ششم، ص ۳۸۲، س ۳۱

خیره گشتم خیرگی هم خیره گشت موج حیرت عقل را از سر گذشت

دفتر سوم، ص ۱۶۹، س ۷

۱۰۷ - امواج متلاطم صلح‌ها و جنگ‌ها را نادیده نگیرید.

امواج صلح و جنگ:

موج‌های صلح بر هم می‌زنند سینه‌ها از کینه‌ها پر می‌کند

موج‌های جنگ بر شکل دگر مهرها را می‌کند زیر و زیر

دفتراول، ص ۵۲، س ۱۹

۱۰۸ - معرفت کامل واقعیات بدون آشنایی با اضداد آنها امکان پذیر نیست.

شناسایی اشیاء با اضداد:

شب نبد نور و ندیدی رنگ را
 که نظر بر نور بود آن گه به رنگ
 پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود
 دیدن نور است آن گه دید رنگ
 پس به ضد نور دانستی تو نور
 چون نمی‌پاید همی‌ماند نهان
 زان که ضد را ضد کند پیدا یقین
 که ز ضدها ضدها آید پدید
 غم چو آینه است پیش مجتهد
 بد ندانی تا ندانی نیک را
 جز به ضد، ضد را همی نتوان شناخت
 نفی، ضد هست باشد بی‌شکی
 آن جهان را دیده باشد پیش از آن

پس به ضد آن نور پیدا شد تو را
 ضد به ضد پیدا شود چون روم و زنگ
 چون که حق را نیست ضد پنهان بود
 وین به ضد نور دانی بی‌درنگ
 ضد ضد را می‌نماید در صدور
 هر ضدی را تو به ضد آن بدان
 زان که با سرکه پدید است انگبین
 در سـویدا روشـنایی آفرید
 کاندران ضد می‌نماید روی ضد
 ضد را از ضد توان دید ای فتی
 چون ببیند زخم بشناسد نواخت
 تا ز ضد، ضد را بدانی اندکی
 تا بدان ضد این ضدش گردد عیان*

۱۰۹ - طعم یک ضد را با چشیدن طعم ضد دیگر می‌توانید بچشید.

دریافت اشیاء به وسیله‌ی دریافت اضداد:

جز به ضد، ضد را همی نتوان شناخت
 چون چنین رفتی بدیدی صد گشاد
 چون رهیدی دیدی اشکنجه دمار
 بد ندانی تا ندانی نیک را
 آدمی کی بود برد از بوی او

چون ببیند زخم بشناسد نواخت
 چون شدی در ضد آن دیدی فساد
 زان که ضد از ضد گردد آشکار
 ضد را از ضد توان دید ای فتی
 چون که خوی اوست ضد خوی او†

۱۱۰ - برای شناسایی حصول (انعکاسی از نمود عینی) شناخت ضد عینی آن لازم است.

آن حقیقت که ضد ندارد، قابل شناسایی نیست:

پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود
 نور حق را نیست ضدی در وجود
 بی ز ضدی، ضد را نتوان نمود
 ضد و ندش نیست در ذات و عمل

چون که حق را نیست ضد پنهان بود
 تا به ضد او را توان پیدا نمود
 وان شه بی‌مثل را ضدی نبود
 زان بپوشیدند هستی‌ها حلل‡

* تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، محمد تقی جعفری، ج ۶، ص ۵۱۰

† همان مأخذ، ص ۵۱۹

‡ همان مأخذ، ص ۵۲۰

۱۱۱ - تفاعل اضداد با یکدیگر، غیر از وحدت همه‌جانبه‌ی آن‌ها است.

دو ضد نمی‌توانند عین یکدیگر بوده باشند:

می‌گریزد ضدها از ضدها	شب‌گریزد چون برافروزد ضیا
این پذیرفتی بماندی زان دگر	که محب از ضد محبوب است کر
عقل ضد شهوت است ای پهلوان	آن که شهوت می‌تند عقلش مخوان
گویی آن دل زین جهان پنهان بود	زان که ظلمت با ضیا ضدّان بود
ضد، ضد را بود و هستی کی دهد؟!	بل‌که زو بگریزد و بیرون جهد
ضد را با ضد ایناس از کجا؟!	با امام‌النّاس نسناس از کجا؟!*

۱۱۲ - جریان طبیعی جنگ اضداد

اضداد با یکدیگر می‌جنگند:

صدهزاران ضد، ضد را می‌کشد	بازشان حکم تو بیرون می‌کشد
هر دو سوزنده چو دوزخ ضد نور	هر دو چون دوزخ ز نور دل نفور
این تفانی از ضد آید ضد را	چون نباشد ضد نبود جز بقا
ضد ابراهیم گشت و خصم او	و آن دو لشکر کین‌گذار و جنگ‌جو
پس بنای خلق بر اضداد بود	لاجرم جنگی شدند از ضر و سود†

۱۱۳ - وحدت پس از تکاپو

هماهنگ شدن اضداد، یا اتحاد اضداد برای سنتزها:

زندگانی آشتی ضدهاست	مرگ آن کاندر میانشان جنگ خاست
صلح اضداد است عمر این جهان	جنگ اضداد است عمر جاودان
لطف حق این شیر را و گور را	الف دادست این دو ضد دور را
آن دو انبازان گازر را ببین	هست در ظاهر خلاف آن این
آن یکی کرباس در جو می‌زند	وان دگر انباز خشکش می‌کند
باز او خشک را تر می‌کند	گویا ز استیزه ضد بر می‌تند
لیک آن دو ضد استیزه‌نما	یک دل و یک کار باشد ای فنی
جمع ضدین از نیاز افتاد و ناز	باز در وقت تحیر امتیاز
حکمت این اضداد را در هم بیست	ای قصاب این گرد ران با گردن است
غوره و انگور ضدانند لیک	چون که غوره پخته شد، شد یار نیک‡
این تخالف از چه آید وز کجا	وز چه زاید وحدت این اضداد را§

* همان مأخذ، ص ۵۲۳

† همان مأخذ، ص ۵۲۹

‡ همان مأخذ، ص ۵۳۱ - ۵۳۲

§ همان مأخذ، ص ۵۸۴

۱۱۴ - ما دو ضد مطلقیم.

نسبت اضداد:

از یکی رو ضد و یک رو متحد

از یکی رو هزل و از یک روی جد*

دفتر اول، ص ۵۹، س ۱۲

۱۱۵ - ضد در درون ضد

هر ضد، حقیقتی مخالف با ضد خود را در درون خود می‌پروراند.

که ز ضدها ضدها آید پدید در سویدا روشنائی آفرید

در عدم هست ای برادر چون بود ضد اندر ضد خود مکنون بود

ضد اندر ضد پنهان مندرج آتش اندر آب سوزان مندمج⁺

مباحث مربوط به عقل و عاقل و معقول

۱۱۶ - عقل کل هگل مطرح می‌شود.

عقل کل، زیربنای هستی است.

تا چه عالم‌هاست در سودای عقل
عقل بی‌پایان بود عقل بشر
عقل پنهان است و ظاهر عالمی
این جهان یک فکرت است از عقل کل
کل عالم صورت عقل کل است
چون کسی با عقل کل کفران فرود
عقل کل سرگشته و حیران توست
عذر خواه عقل کل و جان توپی
زهرة نی مر زهره را تا دم زند
عقل کل و نفس کل مرد خداست
جزء تو از کل او کلی شود
این سخن‌هایی که از عقل کل است
هش چه باشد عقل کل ای هوش‌مند
چون که قشر عقل صد برهان دهد
عقل کف را گفت ما زاغ البشر
پیش شهر عقل کلی این حواس

تا چه با پهناست این دریای عقل
بحر را غواص باید ای پسر
صورت ما موج یا از وی نمی
عقل کل شاه است و صورت‌ها رسل
اوست بابای هر آنک اهل قل است
صورت کل پیش او هم سگ نمود
کل موجودات در فرمان توست
جان جان و تابش مرجان توپی
عقل کلش گر ببیند کم زند
عرش و کرسی را مدان کز وی جداست
عقل کل بر نفس چون غلی شود
بوی آن گلزار سرو و سنبل است
عقل جزئی هیش بود اما نژند
عقل کل کی گام بی‌ایقان نهد
عقل جزئی می‌کند هر سو نظر
چون خران چشم‌بسته در خراس

* همان مأخذ، ص ۵۹۴

† همان مأخذ، ص ۵۴۰

عقل کل را از پس آینه او
عقل جزئی گاه چیره گه نگون
جهد کن تا پیرو عقل و دین شوی
جزو عقل این از عقل کل است
بی‌جهت دان عقل و علام‌البیان
صورت آمد چون لباس و چون عصا
نعل‌های بازگونه است ای پسر
کی بگنجد در مضیق چند و چون

کی تواند دید وقت گفت‌وگو!
عقل کلی ایمن از ریب‌المنون
تا چو عقل کل باطن‌بین شوی
جنبش این سایه زان شاخ گل است
عقل‌تر از عقل و جان‌تر هم ز جان
جز به عقل و جان نجنبد نقش‌ها
عقل کلی را کند هم خیره‌سر
عقل این‌جاست از لایعلمون*

تبصره: این ابیات، بدان جهت گوشزد می‌شود که مولانا بنیادهای اصلی جهان‌بینی‌های گوناگون را دریافت نموده است؛ نه به جهت علمی محض بودن آن‌ها.

۱۱۷ - روش‌های تعقلی معمولی مرحله‌ای، از تعقل‌های والاتر است.

مراتب عقل:

بند معقولات آمد فلسفی	شہسوار عقل، عقل آمد صفی
عقل عقلند اولیاء و عقل‌ها	بر مثال اشتران تا انتہا
عقل عقلت مغز و عقل پوست پوست	معدہی حیوان همیشه پوست‌جوست
عقل دفترها کند یکسر سیاه	عقل عقل آفاق دارد پر ز ماه
غیر عقل جان که در گاو و خر است	آدمی را عقل و جان دیگر است
باز غیر عقل و جان آدمی	هست جانی در ولی آن دمی [†]

۱۱۸ - پدیده‌ی تعقل را در تنظیم هدف‌ها و وسیله‌ی خودخواهی خلاصه نکنید.

تنوع تعقل:

تا رهد زین عقل پرحرص و طلب
صد هزاران عقل بیند بوالعجب[‡]

۱۱۹ - این است تکلیف اساسی پیش‌تازان جامعه

عقول رشدنیافته را در تحت تعلیم و تربیت عقول رشدیافته و کامل باید قرار داد:

باز عقلی کاو رمد از عقل عقل	کرد از عقلی به حیوانات نقل
عقل کامل را قرین کن با خرد	تا که باز آید خرد زان خوی بد
عقل جزء از کل پذیرا نیستی	گر تقاضا بر تقاضا نیستی [§]

* همان مأخذ، ج ۷، ص ۲۰۰ - ۲۰۱

† همان مأخذ، ص ۲۰۹

‡ همان مأخذ، ص ۲۱۰

§ همان مأخذ، ص ۲۱۵

۱۲۰ - هرگز مانع فعالیت عقل نظری جزئی نباشید.

اگر هم عقل نتواند وارد قلمروهای عالی‌تر شود، باز باید کوشید و عقل را نباید کور ساخت:
 قدر تو بگذشت از درک عقول عقل در شرح شما شد بوالفضول
 گرچه عاجز آمد این عقل از بیان عاجزانه جنبشی باید در آن
 گرچه رخنه نیست در عالم پدید خیره یوسفوار می‌باید دوید
 دوست دارد یار این آشفتگی کوشش بی‌هوده به از خفتگی*

۱۲۱ - فعالیت‌های نامحدود مغز و روان را نباید با قالب‌گیری‌های عقل جزئی نظری محدود ساخت.

عقل جزئی (نظری) به جهت محدودیت وسایل ارتفاع، از خطا در امان نیست:
 آن نمی‌دانست عقل پای‌سست که سبب دائم ز جو ناید درست
 عقل تو از بس که باشد خیره‌سر هست عذرت از گناه تو بتر
 آن که او افراشت سقف آسمان تو چه دانی کردن او را امتحان
 ای ندانسته تو شرّ و خیر را امتحان خود را کن آن که غیر را
 زین قدم وین عقل رو بیزار شو چشم غیبی جوی و برخوردار شو
 زین نظر وین عقل ناید جز دوار پس نظر بگذار و بگزین انتظار
 عقل جزئی همچو برق است و درخش در درخشی کی توان شد سوی رخس
 برق عقل ما برای گریه است تا بگرید نیستی در شوق هست
 عقل رنجور آردش سوی طبیب لیک نبود در دوا عشقش مصیب
 راند دیوان را حق از مرصاد خویش عقل جزئی را ز استبداد خویش
 همچو آن مرد مفلسف روز مرگ عقل را می‌دید او بی‌بال و برگ
 عقل کاذب هست خود معکوس‌بین زندگی را مرگ پندارد یقین
 اهل دنیا عقل ناقص داشتند تا که صبح صادقش پنداشتند
 عقل کان باشد ز دوران زحل پیش عقل ما ندارد آن محل
 تکیه بر عقل خود و فرهنگ خویش بودمان تا این بلا آمد به پیش
 اعتمادی کرد بر تدبیر خویش که برم من کار خود با عقل خویش[†]

۱۲۲ - دیدگان عقل نظری جزئی تنها خطوط جهان هستی را می‌بیند.

عقل جزئی تجزیه‌گرا، جز خطوط هستی چیزی را نمی‌تواند بخواند:
 عقل را خط‌خوان این اشکال کرد تا دهد تدبیرها را زان نورد
 تا بدانی کآسمان‌های سمی هست عکس مدرکات آدمی
 باده در جوشش گدای جوش ماست چرخ در گردش اسیر هوش ماست[‡]

* همان مأخذ، ص ۲۱۷

† همان مأخذ، ص ۲۱۸ - ۲۱۹

‡ همان مأخذ، ص ۲۲۲ - ۲۲۳

این همان مسأله است که ماکس پلانک، در عبارات زیر می‌گوید:

کمال مطلوب فیزیک‌دان، شناسایی جهان خارجی حقیقی است. با این همه، یگانه وسایل کاوش او، یعنی اندازه‌گیری‌هایش، هرگز درباره‌ی خود جهان حقیقی چیزی به او نمی‌آموزند. اندازه‌ها برای او چیزی جز پیام‌هایی کم و بیش نامطمئن نیستند؛ یا به تعبیر هلمهلتز، جز علاماتی نیستند که جهان حقیقی به او مخابره می‌کند، سپس او به همان طریقی که زبان‌شناس می‌کوشد تا سندی را که از بقایای تمدنی ناشناخته است بخواند، در صدد نتیجه‌گیری در می‌آید.*

۱۲۳ - در این جهان هستی، بازی‌نماهایی وجود دارد که در نهایت، جدی است.

حرکت و تصرفات کودکان در اشیاء و اسباب‌بازی‌ها، فعالیت‌های منطقی طبیعی است که آنان را با طبیعت و انسان‌های پیرامونشان آشنا می‌سازد؛ اگرچه در ظاهر خلاف عقل بوده و نمایش بازی دارد.

تاز لعبت اندک‌اندک در صبا	جانش گردد با یم عقل آشنا
عقل از آن بازی همی یابد صبی	گرچه با عقل است در ظاهر آبی
کودک دیوانه کی بازی کند؟	جزء باید تا که کل با پی کند [†]

۱۲۴ - اندیشه‌های سازنده را از چنگال سودپرستی‌ها نجات دهید.

تفکرات عقلانی رشدنیافته، در خدمت سودجویی و تقویت خود طبیعی در میدان تنازع در بقا است:

هم مزاج خر شدست این عقل پست	فکرش این که چون علف آرد به دست
عقل اسیر است و همی خواهد ز	روزی بی‌رنج و نعمت بر طبق
عقل جزئی عقل استخراج نیست	جز پذیرای من و محتاج نیست
نیز جوع و حاجتم از حد گذشت	صبر و عقلم از تجوع یاوه گشت
تا بدین عقل آوری ارزاق را	زان دگر مفرش کنی اطباق را
عقل راه نامیدی کی رود؟	عشق باشد کان طرف بر سر رود
لابالی عشق باشد نی خرد	عقل آن جوید کز آن سودی برد
تاجران ساحران لاشیئی فروش	عقل‌ها را تیره کرده از فروش
خرم آن باشد که نفریبد تورا	چرب و نوش دانه‌های این سرا
زان که یک نوشت دهد با نیش‌ها	که بکارد در تو نیش‌ها ریش‌ها
زر اگر پنجاه یا شصت دهد	ماهیا او گوشت در شصت نهد
ژغزغ آن، عقل و مغزت را برد	صدهزاران عقل را یک نشمرد [‡]

۱۲۵ - هر گرد و غباری که در فضای درون بلند شود، ناچار بر چشم عقل نشیند.

تمایلات مهارنشده و هوی‌وهوس و خودخواهی‌ها، چشم عقل را کور می‌کند:

زان ندایی کت ز دانش دور کرد میل دنبه چشم عقلت کور کرد

* تصویر جهان در فیزیک جدید، ماکس پلانک، ترجمه‌ی مرتضی صابر، ص ۱۲۸

† تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۷، ص ۲۲۹

‡ همان مأخذ، ص ۲۳۰ - ۲۳۱

رحم بر عیسی کن و بر خر مکن
عقل تو مغلوب دستور هواست
کاین هوا پر حرص و حالی بین بود
عقل را دو دیده در پایان کار
عقل ضد شهوت است ای پهلوان
پیر عقلت کودکی خو کرده است
حرص تازه بیهده سوی سراب
حرص غالب بود و زر چون جان شده
وای آن که عقل او ماده بود
لاجرم مغلوب باشد عقل او
از حریصی عاقبت نادیدنی است
عاقبت بین است عقل از خاصیت
عقلشان در عقل دنیا پیچ پیچ
عقل را افغان ز نفس پر عیوب
ای خنک آن کس که عقلش نر بود
عقل جزئی‌اش نر و غالب بود
عقل گاهی غالب آید در شکار

*

نفس با نفس دگر چون یار شد
هر که با ناراستان هم‌سنگ شد

*

عقل و ایمان را از این قوم جهول
می‌خرد با ملک دنیا دیو غول*

۱۲۶ - در این دو سیر مخالف جسم و عقل دقت کنید.

با این که از میان‌سال‌ی به بالا، بدن به ضعف و سستی می‌رود، عقل تقویت می‌گردد:

پای پیر از سرعت ارچه باز ماند

یافت عقل او دو پر بر اوج راند⁺

۱۲۷ - تا از مجرای سوداگری خارج نشویم، عقل ما هم در معرض خرید و فروش خواهد بود.

عقل رشد نیافته، در معرض خرید و فروش قرار می‌گیرد:

عقل و ایمان را از این قوم جهول

می‌خرد با ملک دنیا دیو غول⁺

* همان مأخذ، ص ۲۲۲ - ۲۲۳؛ ۲۴۳ - ۲۴۴

** همان مأخذ، ص ۲۴۴

** همان مأخذ، ص ۲۴۴

۱۲۸ - آن قدر با بیچ و مهره‌ها و دندان‌های تعقل بازی نکنید. زیر آن‌ها ساییده و هرز می‌شوند.

فراوانی خطاهای عقول رشد نیافته، انسان را در مرز جنون قرار می‌دهد، یا آرزوی جنون را در مغز او وارد می‌سازد:

عقل را هم آزمودم من بسی	زین سپس جویم جنون را مغرسی
او ز شرّ عامه اندر خانه شد	او ز ننگ عاقلان دیوانه شد
او ز عار عقل کند تن پرست	قاصداً رفتست و دیوانه شدست
آزمودم عقل دوراندیش را	بعد از این دیوانه سازم خویش را
رفت روبه گفت ای شه همتی	تا بیوشد عقل او را غفلتی
توبه‌ی او را به فن هم زنیم	ما عدو عقل و عهد روشنیم*

۱۲۹ - هنگامی که می‌توانیم از نتایج عالی عقل نظری بهره‌ور شویم که نگذاریم از قلمرو خودش تجاوز نماید.

نگذارید عقل نظری از قلمرو فعالیت خود تجاوز نماید:

آب و روغن نیست مر روپوش را	راه حیلست نیست عقل و هوش را
آن که در عقل و گمان هستش حجب	گاه پوشیده است گه بدریده جیب
عقل جزئی آفتش وهم است و ظن	زان که در ظلمات شد او را وطن
کشف این نز عقل کارافزا بود	بندگی کن تا تو را پیدا شود
عقل درآک از فراق دوستان	هم‌چو تیرانداز بشکسته کمان
گریه‌ی او خنده‌ی او زان سربست	ز آنچه وهم و عقل باشد زان بریست
هست آن از بعد سی ساله جهاد	عقل این‌جا هیچ نتواند فتاد
هست آن سوی خرد صد مرحله	عقل را یاوه مکن این‌جا هله†
عاشق از حق چون غذا یابد رحیق	عقل آن‌جا گم شود گم ای رفیق
عقل جزء از رمز این آگاه نیست	واقف این سربه جز الله نیست
عقل را خود با چنین سودا چه کار	کر مادرزاد را سرنا چه کار
ای بپریده عقل هدیه تا اله	عقل آن‌جا کمتر است از خاک راه
عقل خود شحنه است چون سلطان	شحنه‌ی بی‌چاره در گنجی خزید
عقل سایه‌ی حق بود حق آفتاب	سایه را بی‌آفتاب او چه تاب!
عقل تو بگذشت از درک عقول	عقل در شرح شما شد بوالفضول
لیک چون «من لم یذق لم یدر» بود	عقل و تخیلات او حیرت فزود
کی شود کشف از تفکر این انا	این انا مکشوف شد بعد الفنا
می‌فتد این عقل‌ها در افتقاد	در مغاکی حلول و اتحاد
پس چه باشد عشق دریای عدم	در شکسته عقل را آن‌جا قدم

* همان مأخذ، ص ۲۴۷

† همان مأخذ، ص ۴۵۰

آن زمان چون عقل‌ها درباختند
عقلشان یک دم سست ساقی عمر
عقل لرزان از اجل وان عشق شوخ
ازده‌سای ناپدید و دل‌ربا
نیست از عاشق کسی دیوانه‌تر
چیست آن جاذب نهان اندر نهان
عقل محجوب است و جان هم زین کمین
بیخشان از شاخ خندان روی تر
بنگر این کشتی خلقان غرق عشق
عقل هر عطار کاگه شد از او
عقل گوید مر جسد را کای جماد
جسم گوید من یقین سایه‌ی توام
عقل وید این نه آن حیرت سراسر است

بر رواق عشق یوسف تاختند
سیر گشتند از خرد باقی عمر
سنگ کی ترسد ز باران چون کلوخ
عقل هم‌چون کوه را او کهربا
عقل از سودای او کور است و کر
در جهان تابیده از دیگر جهان
من نمی‌بینم تو می‌تانی بین
عقل از آن اشکالشان زیر و زیر
ازده‌سای گشته گویی حلق عشق
طلبه‌ها را ریخت اندر آب جو
بوی بردی هیچ از آن بحر معاد؟!
بوی از سایه که جوید جان عم؟!
که سزا گستاخ‌تر از ناسزاست*

۱۳۰ - اوهام و خیالات بی‌اساس، نیرومندترین عقل‌ها را از کار می‌اندازد.

ضرورت حیاتی تفکیک فعالیت‌های عقلانی از اوهام و خرافات:

غرق گشته عقل‌های چون جبال در بحار وهم و گرداب خیال
بی‌محک پیدا نگردد وهم و عقل هر دو را سوی محک کن زو نقل

۱۳۱ - عقل قابل تجزیه نیست.

اگر عقل آدمی به رشد مناسب خود برسد، دارای بساطتی می‌شود که قابل قطعه قطعه شدن نمی‌گردد. عقل سلیم، رسول خداوندی است. نگذارید با توهمات تاریک شود.

عقل را گراره‌ای سازد دو نیم هم‌چو زر باشد در آتش او بسیم
گفت من عقلم رسول ذوالجلال حجة‌الله‌ام امان از هر ضلال
هست می‌های سعادت عقل را که بیاید منزل بی‌نقل را
تا رهی از فکر و وسواس و جبل بی‌عقال عقل در رقص‌الجمل
بر خیال و خواب چندین رو کنی نیست عقلت را تسویبی روشنی
پیش وهم این گفت وعده دادن است عقل گوید مزده چه؟ نقد من است†

۱۳۲ - اگر پذیرش اصول یک مکتب از روی تقلید بوده باشد، اظهار نظر محققانه در فروع آن معنایی ندارد.

عقلی که در اصول جهان‌بینی و ایدئولوژی‌ها مقلد است، حتماً در فروع هم مقلد می‌باشد:

چون مقلد بود عقل اندر اصول
دان مقلد در فروعش ای فضول

* همان مأخذ، ص ۲۵۴ - ۲۵۵

† همان مأخذ، ص ۲۵۲ - ۲۵۳

۱۲۲ - عقل هم قابل محاکمه است.

اگر از عقل بپرسید که با چه دلیل می‌گویی که راه تو صحیح است، اگر پاسخ بدهد که خود می‌گویم! این تکرار ادعا است (مصادره به مطلوب) که خود عقل آن را باطل می‌داند. بنابراین، به طور قطع، برای اثبات صحت راهی که عقل پیش می‌گیرد، عامل دیگری لازم است.

هست پنهان حاکمی بر هر خرد	هر که را خواهد به فن از خود برد
صورت آید چون لباس و چون عصا	جز به عقل و جان نجبد نقش‌ها
بی‌خبر بود او که آن عقل و فؤاد	بی ز تقلیب خدا باشد جماد
یک زمان از وی عنایت برکند	عقل زیرک ابله‌ی‌ها می‌کند
ای که خاک تیره را تو جان دهی	عقل و حس و روزی و ایمان دهی
باز سوی عقل و تمییزات خویش	باز سوی خارج این پنج و شش
نعمت حق را به جان و عقل ده	نی به طبع پر ز حیره پر گره
ذره‌ای از عقل و هوش ار با من است	این چه سودا و پریشان گفتن است
چون که مغز من ز عقل و هوش تهی‌ست	پس گناه من در این تخلیط چیست؟!*
نی گناه او راست که عقم برد	عقل جمله‌ی عاقلان پیشش بمرد
یا مجیرالعقل فتان الحجی	ما سواک للعقول مرتجی
ما اشتهیت العقل مذ جنتنی	ما حسدت الحسن مذ زبنتنی*

۱۲۳ - دو نوع اساسی عقل

عقل فطری (بالقوه) و عقل اکتسابی:

عقل دو عقل است اول مکسبی	که درآموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر	ارمغانی وز علوم خوب بکر
عقل تو افزون شود از دیگران	لیک تو باشی ز حفظ آن گران
لوح حافظ تو شوی در دور و گشت	لوح محفوظ است کاو زین درگذشت
عقل دیگر بخشش یزدان بود	چشمه‌ی آن در میان جان بود
چون ز سینه آب دانش جوش کرد	نی شود گنده نه دیرینه نه زرد
ور ره نبعش بود بسته چه غم	کاو همی جوشد ز خانه دم به دم
عقل تحصیلی مثال جوی‌ها	کان رود در خانه‌ای از کوی‌ها
راه آبش بسته شد، شد بینوا	تشنه ماند و زار با صد ابتلا
از درون خویشتن جو چشمه را	تا رهی از منت هر ناسزا†

۱۲۵ - تعقل را نمی‌توان در یک نوع و یک فعالیت منحصر کرد.

اختلاف عقول:

* همان مأخذ، ص ۲۶۲ - ۲۶۳

† همان مأخذ، ص ۲۶۴

گفت از این ره کوره آوردی بیار
همچو پرهای عقول انسیان
اختلاف عقل‌ها از اصل بود
بر خلاف قول اهل اعتزال
این تفاوت عقل‌ها را نیک دان
هست عقلی همچو قرص آفتاب
هست عقلی چون ستاره‌ی آتشی
عقل کاو عقل دگر را سخره کرد

در خور فهم و عقول این دیار
که بسی فرق استشان اندر میان
بر وفاق سنیان باید شنود
که عقول از اصل دارند اعتدال
در مراتب از زمین تا آسمان
هست عقلی کمتر از زهره و شهاب
هست عقلی چون چراغ سرخوشی
مهره زو دارد وی است استاد نرد*

۱۲۶ - عقول آدمیان یکدیگر را تعدیل یا تنزیل یا تصعید می‌کنند.

تأثیر و تأثر عقول انسان‌ها از یکدیگر:

زان که با عقلی چو عقلی جفت شد
گفت امت مشورت با که کنیم؟
عقل قوت گیرد از عقل دگر
آشنایی عقل با عقل از صفا
عقل را با عقل یاری یار کن
در مجالس می‌طلب اندر عقول
زان که عقل هر که را نبود رسوخ
مانع بد فعلی و بد گفت شد
انبیاء گفتند با عقل سلیم
پیشه‌گر کامل شود از پیشه‌گر
چون شود هر دو فزون باشد ولا
امرهم شوری بخوان و کار کن
آن‌چنان عقلی که بود اندر رسول
پیش عاقل همچو سنگ است و کلوخ⁺

۱۲۷ - مفاهیم و مسائلی که از بینش‌ها و معرفت‌های معمولی تجاوز ننماید، راهی به سوی قلمرو فهم برین و تعقل‌های عالی ندارد.

تفاهم‌های معمولی انسان‌ها با یکدیگر، به وسیله‌ی عقل جزئی است:

گفت ازین کوره آوردی بیار
پست می‌گویم به اندازه‌ی عقول
بهر طفل نو پدر تی تی کند
گوهر معقول را محسوس کرد

در خور فهم و عقول این دیار
عیب نبود این بود کار رسول
گرچه عقلش هندسه‌ی گیتی کند
پیر بینا بهر کم‌عقلی مرد⁺

۱۲۸ - دو نوع ناهوشیاری

از آن ناهوشیاری‌ها که عقل را مختل می‌سازد، بپرهیزید. اگر رشد مغزی شما به حدی رسیده است که بتوانید به قلمرو عالی حیرت والا و ناهوشیاری و اندیشه‌ای فوق اندیشه‌های محدود گام بگذارید، به حد اعلای تعقل رسیده‌اید:

آن‌چنان مستی مباش ای بی‌خرد
که به عقل آید پشیمانی خورد

* همان مأخذ، ص ۲۶۵ - ۲۶۶

† همان مأخذ، ص ۲۶۷

‡ همان مأخذ، ص ۲۷۸

بل که زان مستان که چون می می‌خورند عقل‌های پخته حسرت می‌برند
عقل بفروش و هنر حیرت بخر رو به خواری نی بخارا ای پسر
خیره گشتم خیرگی هم خیره گشت موج حیرت عقل را از سر گذشت
زین سر از حیرت گر این عقلت رود هر سر مویت سر و عقلی شود*
محرم این هوش جز بی‌هوش نیست مر زبان را مشتری جز گوش نیست

*

چو در دل پای بنهادی بشد از دست اندیشه
میان بگشاد اسرار و میان بریست اندیشه
به پیش جان درآمد دل که اندر خود مکن منزل
گران جان دید مرجان را سبک برجست اندیشه
برست او از خوداندیشی چنان آمد ز بی‌خویشی
که از هر کس همی پرسد عجب خود هست اندیشه!
فلک از خوف دل کم زد دو دست خویش بر هم زد
که از من کس نرست آخر چه‌گونه رست اندیشه
چنین اندیشه را هر کس نهد دامی به پیش و پس
گمان دارد که درگنجد به دام و شصت اندیشه
چو هر نقشی که می‌جوید ز اندیشه همی‌روید
تو مر هر نقش را میرست خود بیرست اندیشه
جواهر جمله ساکن بد همه هم‌چون اماکن بد
شکافید این جواهر را و بیرون جست اندیشه
جهان کهنه را بنگر گهی فربه گهی لاغر
که درد کهنه زان دارد که آبست است اندیشه
که درد زه از آن دارد که تا شهزاده‌ای زاید
نتیجه سربلند آمد چو شد سربست اندیشه
چو دل از غم رسول آمد که بر دل جبرئیل آمد
چو مریم از دو صد عیسی شدست آبست اندیشه

دیوان شمس تبریزی، غزل ۲۲۹۷

۱۲۹ - ارتباط و تأثیر و تأثر عقل و روح و حس

حس اسیر عقل و عقل اسیر روح و تأثیر آن سه در یکدیگر:

* همان مأخذ، ص ۲۷۸

عقل اسیر روح باشد هم بدان کارهای بسته را همساز کرد آب پیدا می‌شود پیش خرد خس فزاید از هوا بر آب ما روح او را کی شود زیر نظر دفتر سوم، ص ۱۹۴، س ۲۲

نور خور از قرص خورد و راست نیک زان اثر آن عقل تدبیری کند نیست گردد چون کند نورش ظهور کل شیء هالک إلا وجهه عقل فاسد روح را آرد به نقل زان که فیضی دارد از فیاضی‌ام نور عقلت ای پسر جان را غزی زان نصیبی هم به دو دیده دهد*

حس اسیر عقل باشد ای فلان دست بسته عقل را جانباز کرد دست عقل آن خس به یک سو می‌برد چون که دست عقل نگشاید خدا عقل از جان گشت با ادراک و فر عقل اثر را روح پندارد و لیک لیک جان در عقل تأثیری کند سایه‌هایی کان بود جویای نور عقل کی ماند؟ چو باشد سر ره او هم‌چو جان باشد شه و صاحب چو عقل عقل دشنامم دهد من راضی‌ام مائده‌ی عقل است نی نان و شوی دل چو بر انوار عقل پیر زد

۱۴۰ - برای کشف هر یک از واقعیات، راهی وجود دارد.

یک ترتیب جالب درباره‌ی نشان دادن راه‌های حیات عقل و روح:

جسم هم‌چون آستین جان هم‌چو دست حس به سوی روح زوتر ره برد این ندانی کاو ز عقل آکنده است جنبش مس را به دانش زر کند فهم آید مر تو را که عقل هست زان که او غیب است و او زان سر بود روح و حیش مدرک هر جان نشد در نیابد عقل کان آمد عزیز زان که موقوف است تا او آن شود عقل موسی بود در دیدش کدر پیش موسی چون نبودش حال او[†]

جسم ظاهر روح مخفی آمدست باز عقل از روح مخفی‌تر بود جنبشی بینی بدانی زنده است تا که جنبش‌های موزون سر کند زان مناسب آمدن افعال دست روح وحی از عقل پنهان‌تر بود عقل احمد از کسی پنهان نشد روح وحیی را مناسب هاست نیز که جنون بیند گهی حیران شود چون مناسب‌های افعال خضر نامناسب می‌نمود افعال او

۱۴۱ - عقل می‌تواند بارقه‌های روح را چراغ فرا راه خود سازد.

کو آن عقل که بتواند بارقه‌های روح را درک کند؟

عقل ما کو؟ تا ببیند شرق و غرب

* همان مأخذ، ص ۲۸۴ - ۲۸۵

† همان مأخذ، ص ۲۸۷

روح را می‌زند صدگونه برق*

۱۴۲ - دو نوع ارتفاع

ارتفاعات عقل را با ارتفاعات هندسی اشتباه نکنید:

این بلندی نیست از روی مکان

این بلندی‌هاست سوی عقل و جان[†]

۱۴۳ - به سوی هر بانگی کشیده نشوید.

صداهای تحریک‌کننده زیاد است. متوجه باشید که عقل را با صداهای بی‌اساس مضطرب نسازید:

این سؤال آن که بی‌تدبیر عقل

بانگ غولی آمدش بگزید نقل[‡]

۱۴۴ - دو صورت بر یک معنی

عقل و فرشته‌ی ملکوتی، دو صورت از یک حقیقت‌اند:

چون ملک با عقل یک سر رشته‌اند بهر حکمت را دو صورت کشته‌اند

هم ملک هم عقل حق را واجدی هر دو آدم را معین و ساجدی[§]

۱۴۵ - تقسیمی درباره‌ی شخصیت با ملاک عقل

انسان عاقل، واقعاً خودش است. شخصیت نیمه‌عاقل مرکب از خود و دیگران است. شخص فاقد عقل،

خود و شخصیتی ندارد:

عاقل آن باشد که آن با مشعله	او دلیل و پیشوای قافله است
پیرو نور خود است آن پیش‌رو	تابع خویش است آن بی‌خویش‌رو
مؤمن خویش است و ایمان آورید	هم به آن نوری که جانش زو چرید
دیگری که نیم عاقل آمد او	عاقلی را دیده کرد آن راه‌جو
دست در وی زد چو کور اندر دلیل	تا بدو بینا شد و چست و جلیل
وان خری کز عقل چو سنگی	خود نبودش عقل و عاقل را گذاشت
حق نداند نی قلیل و نی کثیر	می‌نجوید هم نذیر و هم بشیر
غرفه اندر غفلت و در قال و قیل	ننگش آید آمدن خلف دلیل
می‌رود اندر بیابان دراز	گاه لنگان آید و گاهی به ناز
شمع نی تا پیشوای خود کند	نیم شمعی نی که نور کد کند
نیست عقلش تا دم زنده زند	نیم عقلی نی که خود مرده کند

* همان مأخذ، ص ۲۹۱

† همان مأخذ، ص ۲۹۶

‡ همان مأخذ، ص ۲۹۸

§ همان مأخذ، ص ۳۰۱

مردهی آن عاقل آید او تمام / تا برآید از نشیب خود به بام
عقل کامل نیست، خود را مرده کن / در پناه عاقلی زنده سخن*

۱۲۶ - عقل آدمی پیش‌تاز سایر نیروهای مغزی است که اگر تقویت گردد، قدرت رهبری سایر نیروهای درونی را نیز به دست می‌آورد.

اگر عقل تقویت گردد، سایر نیروهای سازنده‌ی روانی هم به کار می‌افتند:

او همی‌جوشید از تف سعیر	عقل می‌گفتش الم یاتک نذیر؟
عقل می‌گفتش حماقت با تو هست	با حماقت عهد را آید شکست
عقل را باشد وفای عهدها	تو نداری عقل رو ای خربها
عقل را یاد آید از پیمان خود	پرده‌ی نسیان بدراند خرد
چون که عقلت نیست نسیان میرتوست	دشمن و باطل کن تدبیرتوست
از کمی عقل پروانه خسیس	یاد نارد ز آتش و نار و خسیس
چون که پرش سوخت تویه می‌کند	آز و نسیانش بر آتش می‌زند
ضبط و درک و حافظی و یاد داشت	عقل را باشد که عقل آن را فراشت
آن ندامت از نتیجه‌ی رنج بود	نی ز عقل روشن چون گنج بود
حق اگرچه سر نجنباند برون	پاس آن ذوقی دهد در اندرون
که دو صد جنبیدن سر ارزد آن	سر چنین جنباند آخر عقل و جان
عقل را خدمت کنی در اجتهاد	پاس عقل آن است کافزاید رشاد
از خرد غافل شود بر بد تند	بعد از آن عقلش ملامت می‌کند
تو شدی غافل ز عقلت عقل نی	کز حضورستش ملامت کردنی
پس تو را عقلت چو اصطرلاب بود	زان بدانی قرب خورشید وجود†

از این مباحث علمی که مولانا در قلمرو انسانی و جهانی مطرح کرده است، به این نتیجه می‌رسیم که طرز تفکرات مولانا، که معرفت‌های متنوعی را به وجود آورده است، واقع‌گرایانه بوده، با آن همه وسعت دیدگاهی که داشته است، از خیال‌پردازی و پندارهای بی‌اساس گریزان بوده است؛ اگرچه در مواردی کاملاً استثنایی، در تخیل و پندار هم فرو رفته است.

* همان مأخذ، ص ۳۰۹ - ۳۱۰

† همان مأخذ، ص ۳۱۰ - ۳۱۱



از خوانندگان گرامی، به خاطر بروز اشتباه‌های ناپی‌ناخواسته پوزش می‌خواهم.

بهمن ۱۳۸۵