

## خطاهای اندیشه از دیدگاه فرانسیس بیکن و جست‌وجوی آن در آرای مولانا

پروین گلی‌زاده<sup>۱</sup>  
سیده سمانه صالحی<sup>۲</sup>  
سید آرمان حسینی آباریکی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۸۹/۹/۷

تاریخ تصویب: ۸۹/۱۱/۵

### چکیده

آگاه شدن از مسئله خطاهای اندیشه، جهت پرهیز از داوری‌های نادرست، مقوله‌ای است که فلاسفه قدیم و عصر جدید و نیز بسیاری از شاعران سرزمین‌های اسلامی که از این حلقه به‌شمار می‌آیند، بر آن اتفاق نظر دارند. فرانسیس بیکن - فیلسوف نام‌بردار اواخر قرن شانزده و اوایل قرن هفدهم از این خطاها به بت تعبیر می‌کند. در این مقاله سعی شده است ابتدا این خطاها از دیدگاه فرانسیس بیکن معرفی شود، سپس موانعی که خطاهای اندیشه در مسیر پژوهش حقیقی و قضاوت صحیح به‌وجود می‌آورند، نشان داده شود. در نهایت، آرای فرانسیس بیکن و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در مثنوی، درباره این خطاها مقایسه، و وجوه اشتراک و اختلاف آن‌ها بررسی شده است.

**واژه‌های کلیدی:** مولوی، مثنوی معنوی، فرانسیس بیکن، خطاهای

اندیشه، بت.

- 
۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز Dr\_golizadeh@yahoo.com
  ۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز ssalehi6317@yahoo.com
  ۳. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز Arman.hosseini@yahoo.com

### مقدمه

از دیرباز، بشر برای حلّ معضلات فلسفی و علمی خود تلاش کرده است. اوج این تلاش‌ها در پاسخ به مسائل انسان را در بشر امروزی می‌توان مشاهده کرد. جلوه خاص این کوشش‌ها در پژوهش‌های میان‌رشته‌ای نمایان است تا شاید بتوان از این راه برای پاره‌ای از این پرسش‌های دیرینه پاسخی یافت. مولانا از نادر شخصیت‌هایی است که در قرن هفتم هجری این روش را برگزیده است. او با تعامل ادبیات و فلسفه و به عبارتی، فلسفه به زبان ادبیات، کوشیده است مطالعه در مورد انسان، اندیشه‌ها، ظرفیت‌ها، محدودیت‌ها و خلاصه هر آنچه را که به انسان مربوط می‌شود، آسان‌تر کند و نتایج حاصل از آن را در اختیار اندیشمندان قرار دهد.

البته این بهره‌گیری از بن‌مایه‌های فلسفی در شعر را شاید نتوان با صراحت، تلاش بین‌رشته‌ای نامید؛ چرا که بدون این بهره‌مندی و معناگرایی، اصولاً شعری در معنای دقیق کلمه وجود نخواهد داشت. اساس هر شعر واقعی همین پیوند عمیق و ناگسستگی با فلسفه است و اگر غیر از این باشد، چیزی در حدّ سخنوری خواهد بود. اما آن‌چنان که علامه جعفری (۱۳۵۶: ۸۲) می‌گوید: رشد و عظمت فوق‌العاده‌ای نیاز است که انسان بدون آنکه از مفاهیم معمولی عامیانه کنار برود و عقل خود را در چنگال آن‌ها گرفتار کند، با این حال به فعالیت تصاعدی عقل ادامه دهد و مردم معمولی را نیز در جریان تصاعد خویش همراه کند. یکی از شگفتی‌های مولانا، همین است که گاهی برای تفهیم مطلب از مثال‌های عامیانه‌ای یاری می‌گیرد که واقعاً حیرت‌آور است.

اندیشه از مباحثی است که از دیرباز توجه دانشمندان، فیلسوفان، شاعران و به طور کلی ابنای بشر را به خود معطوف کرده است. اما بحث از اندیشه و رجوع به آن، بدون توجه به خطاهای اندیشه و تلاش برای دوری از آن‌ها امکان‌پذیر نیست. نظر به همین ملاحظات، بحث در باب اندیشه، مستقل از رعایت کردن قواعد منطقی آن نیست. آنچه در این مقاله محور بحث قرار گرفته، مباحثی است که فرانسویس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶م) در این باب مطرح کرده است. به باور بیکن، پژوهنده حقیقی کسی است که گذشته از به‌کارگیری روش دقیق پژوهش، از پیش‌داوری‌ها نیز به‌کنار باشد. او به همین دلیل، خطاها و موانعی که در راه هستند و بنیاد خطاهای اندیشه به‌شمار می‌آیند، «بت» می‌نامد و

برای رهایی از قضاوت نادرست، شناخت آن‌ها را الزامی می‌داند (نقیب‌زاده، ۱۳۶۷: ۳۷). بیکن معتقد است ذهن انسان باید از بت‌هایی که بدون اراده او پرستیده می‌شود پاک شود. او این بت‌ها را - که به مثابه پیش‌قراول «چهار خطای» نیچه است - در چهار قسم دسته‌بندی می‌کند: تعصبات ابرازشده به اشخاص (بت‌های غار)، آداب و رسوم نوع انسان (بت‌های قبیله‌ای)، به کارگیری اشتباه الفاظ و کلمات (بت‌های بازاری) و تأثیر نام‌های بزرگ (بت‌های نمایشی) (آوی، ۱۳۶۱: ۱۹۶؛ دیویس، ۱۳۷۸: ۱۴۱). مولانا چه در «دکان وحدتش<sup>۱</sup>» و چه در غزلیاتش<sup>۲</sup> در شناخت و زدودن این بت‌ها دم می‌زند؛ شاعری که جلوه‌های کلام خدا در اشعارش نمایان است. «و مایتبع اکثرهم الاطناً ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً<sup>۳</sup>».

زین قذح‌های صور، کم باش مست      تا نگریدی بت‌تراش و بت پرست  
از قذح‌های صور بگذر، مه ایست      باده در جام است لیک از جام نیست

(دفتر ششم / بیت ۳۷۰۷ - ۳۷۰۸)

### ۱. وجوه اشتراک فرانسیس بیکن و مولانا در خطاهای اندیشه

به نظر بیکن، تنها راه پی بردن به حقایق امور، مطالعه جزئیات و استقراء است (فروغی، ۱۳۸۳: ۱۰۷). او معتقد است این روش به نتایج تردیدناپذیری همچون نتیجه‌گیری یک ماشین منجر خواهد شد و ذهن هبوط‌نکرده و پاک انسانی - چنانچه بت‌ها یعنی تصاویر کاذب آن را آلوده نکرده باشند - قادر خواهد بود به صورت طبیعی، این گونه عمل کند (هسی، ۱۳۷۸: ۱۹). تأکید بیکن بر این است که نخستین شرط ضروری روش علمی برای آنکه فیلسوف طبیعی دوباره همچون کودک در مقابل طبیعت قرار گیرد، این است که باید خود را از قید پیش‌داوری‌ها رها کند. او بر این باور است که چهار گونه «بت» ذهن انسان را افسون کرده و مانع از مطالعه طبیعت شده است (لازی، ۱۳۷۰: ۸۲).

#### ۱-۱. بت‌های طایفه

اولین خطا از خطاهای اندیشه، خطاهایی هستند که در طبیعت انسانی و یا در طایفه و نژاد انسان ریشه دارند. فرانسیس بیکن از آن‌ها به «بت‌های طایفه» تعبیر می‌کند؛ به این دلیل که میان تمام افراد بشر مشترک است و موجب ایجاد مانع در قضاوت عینی و واقعی می‌شود.

بیکن، مواردی را که سرچشمه این نوع بت‌هاست، هشت قسم می‌داند (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۰۸-۱۱۲):

### ۱-۱-۱. ناتوانی و فریب حواس

در این مورد، حسّ ما از دو جهت قادر به دریافت واقعیت نیست:

- یا هرگز اطلاعی به ما نمی‌دهد:

پس بدیدی گاو و خسرالله را

گر بدیدی حسّ حیوان شاه را

(دفتر دوم/بیت ۶۵)

- یا اطلاعات دروغین می‌دهد:

حسّ چو کفّی دید و دلّ دریاش دید

چشم هدهد دید و جانّ عنقاش دید

(دفتر دوم/بیت ۱۶۰۴)

نیست کف را بر همه او دسترس

چشم حس همچو کف دست است و بس

کف بهل، وز دیده دریا نگر

چشم دریا دیگر است و کف دگر

(دفتر سوم/بیت ۱۲۶۹-۱۲۷۰)

نکته درخور ذکر در مورد اول این است که اشیای بسیاری هستند که حسّ از درک آنها ناتوان است؛ حتی زمانی که خوب تربیت یافته باشد و هیچ یک از راه‌های آن بسته نباشد. اما در مورد دوم، باید گفت آنچه حسّ درمی‌یابد، چندان قابل اعتماد نیست؛ چرا که آگاهی حسّ همیشه به خود انسان است نه به جهان. حسّ میزان اشیاء نیست و گمراه کننده است. مولانا نیز در این باب چنین می‌گوید:

چون ندیدند از وی انشقی القمر

کافران دیدند احمد را بشر

دیده حس دشمن عقل است و کیش

خاک زن در دیده حس بین خویش

بت پرستش گفت و ضلّ ماش خواند

دیده حس را خدا اعماش خواند

زانکه حالی دید و فردا را ندید

زانکه او کف دید و دریا را ندید

او نمیی بیند ز گنجی یک تسو

خواجّه فردا و حالی پیش او

(دفتر دوم/بیت ۱۶۰۶-۱۶۱۰)

همچنین در جای دیگری می‌گوید:

چشم خاکی را به خاک افتد نظر  
دوربینی، کور دارد مرد را  
مولعیم اندر سخن‌های دقیق  
تا گره بندیم و بگشاییم ما  
همچو مرغی کو گشاید بند دام  
او بود محروم از صحرا و مرج  
خود زیبون او نگردد هیچ دام  
با گره کم کوش تا بال و پرت  
صد هزاران مرغ، پرهاشان شکست

بادبین، چشمی بود نوعی دگر  
همچو خفته در سرا، کور از سرا  
در گره‌ها باز کردن ما عشیق  
در شکال و در جواب آیین‌فزا  
گاه بندد، تا شود در فن تمام  
عمر او اندر گره‌کاری است خرج  
لیک پرّش در شکست افتد مدام  
نسکلد یک یک از این کر و فرت  
و آن کمینگاه عوارض را نیست

(دفتر دوم / بیت ۳۷۳۲-۳۷۳۹)

۱-۲. مستعد بودن فاهمه انسان برای قائل شدن نظم و ترتیبی بیش از حد معمول در جهان با اینکه در طبیعت اشیای بسیاری وجود دارند که منفرد و بی‌قرینه‌اند، فاهمه انسان برای آن‌ها همانندها و متناسب‌هایی در نظر می‌گیرد که وجود ندارند؛ به این ترتیب اشتباهات بسیاری را موجب می‌شوند. برای نمونه، افسانه حرکت دایره‌ای و حلزونی تمام اجرام آسمانی که فقط در لفظ پذیرفتنی است و یا پندارهایی از این قبیل. بنابراین، فاهمه انسان همانند حسّ او انحراف دارد و نمی‌تواند حقایق را آن‌چنان که هست، نشان دهد. به علاوه، بزرگ‌ترین عامل انحراف فاهمه، ناتوانی و فریب حواس است. در روشنگری این مورد، ابیات زیر از مثنوی معنوی قابل ذکر است:

بر سر هر ریش، جمع آمد مگس  
آن مگس، اندیشه‌ها و آن مال تو

تا نبیند قبح ریش خویش کس  
ریش تو، آن ظلمت احوال تو

(دفتر اول / بیت ۳۲۲۳-۳۲۲۴)

این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست  
که نه هر دیدار، صنعش را سزااست

(دفتر پنجم / بیت ۱۵۵۱)

مولانا راه‌هایی از این گمراهی را در دفتر پنجم نشان می‌دهد:

دیده‌ای باید سبب سوراخ کن  
تا حُجِّب را بر کند از بیخ و بن  
تا مسبب بیند اندر لامکان  
هرزه داند جهد و اکساب و دکان  
از مسبب می رسد هر خیر و شر  
نیست اسباب و وسایط ای پدر  
(دفتر پنجم/ بیت ۱۵۵۲-۱۵۵۴)

آن که کرد او در رخ خوبانت، دنگ  
چون نماند شیشه‌های رنگ رنگ  
خوی کن بی شیشه دیدن، نور را  
نور خورشید است از شیشه سه رنگ  
نور بی رنگت کند آن گاه دنگ  
تا چو شیشه بشکند، نبود عمی  
(دفتر پنجم/ بیت ۹۸۸-۹۹۱)

### ۱-۳-۱. جمود اندیشه در عقیده‌ای خاص

واره انسان به محض پذیرفتن عقیده‌ای - چه به اقتباس از دیگران و چه به اقتضای طبع خویش - می کوشد تا امور را در تأیید و همراهی با آن عقیده به کار گیرد؛ حتی برای استوار نگه داشتن عقاید پیشین خود در برابر تمام موارد معتبری که مخالف آن عقاید است، از خود مقاومت نشان می دهد و آن‌ها را نادیده می گیرد:

عقل بحثی گوید: این دُورست و گو  
بسی زتأویلی، محالی کم شنو  
قطب گوید مرتو را: ای سست حال  
آنچه فوق حال توست، آید محال؟  
(دفتر سوم/ بیت ۳۶۵۴-۳۶۵۵)

توصیه مولانا برای نجات از این جمود فکری در دفتر دوم آمده است:

هر چه بینی سود خود، ز آن می گریز  
زهر نوش و آب حیوان را بریز  
هر که بستاید تو را، دشنام ده  
سود و سرمایه به مفلس وام ده  
ایمنی بگذار و جای خوف باش  
بگذر از ناموس و رسوا باش و فاش  
(دفتر دوم/ بیت ۲۳۲۹-۲۳۳۱)

فیلسوف انگلیسی در این مورد داستانی نقل می کند: برای ایمان آوردن مردی به قدرت خدایان، تصاویری از مردمی به او نشان می دهند که به دلیل ادای نذرهایشان، از طوفان رهایی یافته بودند. اما آن مرد نیمه خالی لیوان و به زعم بیکن، واقعیت امر را می بیند و از مردمانی که در حال پرداخت نذرهایشان غرق شده اند، سراغ می گیرد. بیکن از این داستان استفاده می کند و می گوید اقتضای رسم خرافات این است که چه در باب احکام نجوم، چه درباره رؤیاها و شگون‌ها و چه در مورد احکام دینی و امثال آن‌ها، به دلیل

رغبت مردم به این موهومات، فقط موارد مثبت که مؤید آنهاست، پیش کشیده می‌شود و خواه‌ناخواه موارد منفی - هر چند بیشتر از موارد مثبت باشد - نادیده گرفته می‌شود. از نظر مولانا نیز اگر فردی نگرش واقع بینانه‌ای نداشته باشد، حتی موارد منفی (مس و آهن) را هم مثبت (زر) می‌بیند و بی‌تردید چنین کسی مست است:

پرده هوش است و عاقل زوست دنگ	دان که هر شهوت چو خمرست و چو بنگ
هر چه شهوانی است، بناد چشم و گوش	خمر تنها نیست سرمستی هوش
مست بود او از تکبر و ز جحود	آن بلیس از خمر خوردن دور بود
زر نماید آنچه مس و آهنی ست	مست آن باشد که آن بیند که نیست

(دفتر چهارم/ بیت ۳۶۱۲-۳۶۱۵)

۱-۴. خطاهای مخصوص و مستمر عقل که اغلب با امور مثبت تحریک می‌شود این مورد، بسیار شبیه به همان مورد سوم است؛ به این صورت که عقل انسان به جای اینکه درباره پذیرش امور مثبت و منفی بی‌طرف باشد، بیشتر به سمت امور مثبت گرایش دارد تا امور منفی:

هر دو چشم خویش، نیکو بمال	می‌نماید مار اندر چشم، مال
بنگر اندر خسرفرعون و ثمود	منگر اندر غبطه این بیع و سود

(دفتر دوم/ بیت ۲۹۴۴-۲۹۴۵)

۱-۵. تحریک فاهمه انسان با اموری که هم‌زمان و ناگهان با ذهن برخورد کرده‌اند فاهمه انسانی با ناتوانی از درک کیفیت شباهت‌ها، تمام اشیای دیگر را از همان انواعی می‌پندارد که به طور ناگهانی محیله را پر کرده‌اند. ولی سرانجام این درک اشتباه پایدار نخواهد ماند؛ زیرا به گفته مولانا:

عاریت، باقی نماند عاقبت	آنکه مانند است، باشد عاریت
چونکه حس خود نیابد، شد نصیر	مرغ را گر ذوق آید از صغیر
چون رسد در وی، گریزد، جوید آب	تشنه را گر ذوق آید از سراب

(دفتر اول/ بیت ۸۹۶-۸۹۶)

### ۶-۱-۱. ناآرام بودن فاهمه انسان

فاهمه انسان نه توقف می کند و نه ساکن می شود؛ بلکه همواره بیهوده به پیش می تازد. بنابراین، تعیین پایان و مرز برای جهان ناممکن است و ضروری است که ماورای هر چیزی، چیز دیگری در نظر گرفته شود. بیکن فلسفه را ملوث می پندارد؛ به این دلیل که فاهمه انسانی همواره در پی این است تا خود را به دورترین علت برساند؛ اما برعکس به نزدیک ترین علت ها، یعنی علل غایی می رسد که بیشتر مربوط به طبیعت انسان است تا طبیعت جهان. او فیلسوفی را که در پی یافتن علت برای کلی ترین امور است، همانند فیلسوفی که در امور فرعی و جزئی از یافتن علت سر باز می زند، ناشی و سطحی قلمداد می کند. مولانا در این باب در دفتر چهارم این گونه شرح می دهد:

از قصور چشم باشد آن عثار	که نیند شیب و بالا کوروار
بوی پیراهان یوسف کن سند	زانکه بویش چشم، روشن می کند
صورت پنهان و آن نور جبین	کرده چشم انبیا را دوربین
نور آن رخسار برهاند ز نار	هین مشوقانع به نور مستعار
چشم را این نور، حالی بین کند	جسم و عقل و روح را گرگین کند
صورتش نور است و در تحقیق، نار	گر ضیا خواهی، دو دست از وی بدار
دم به دم در رؤفتد هر جا رود	دیده و جانی که حالی بین بود
دور بیند دو بین بی هنر	همچنان که دور دیدن، خواب در
خفته باشی بر لب جو خشک لب	می دوی سوی سراب اندر طلب
دور می بینی سراب و می دوی	عاشق آن بینش خود می شوی
می زنی در خواب با یاران، تولاف	که منم بینادل و پرده شکاف
نک بدان سو آب دیدم هین شتاب!	تا رویم آنجا و آن باشد سراب
هر قدم زین آب، تازی دورتر	دو دوان سوی سراب با غرر

(دفتر چهارم/ بیت ۳۲۲۰-۳۲۳۰)

### ۷-۱-۱. بانفوذ بودن اراده و عاطفه در فاهمه

در این مورد، بیکن از «علوم استحسانی» نام می برد که نتیجه تأثیر گرفتن فاهمه از اراده و عواطف است و دلیل آن را در این می داند که آنچه انسان، خود به درست بودنش راغب



است، برای او پذیرفتنی‌تر است. بنابراین، او از امور مشکل به دلیل کمبود حوصله کنجکاوی، از امور جدی به دلیل ناسازگاری با خرافه و همچنین از نور تجربه به دلیل خودبینی و غرور صرف نظر می‌کند تا از این راه از اتهام مشغول‌بودن ذهن خود به امور متوسط و زودگذری که از مقبولیت همگانی و احترام و حمایت عامه بی‌بهره‌اند، درامان بماند. پیشنهاد مولانا در مخالفت با این امر به این شرح است:

هر چه بینی سود خود، ز آن می‌گریز  
هر که بستاید تو را دشنام ده  
ایمنی بگذار و جای خوف باش  
زهر نوش و آب حیوان را بریز  
سود و سرمایه به مفلس وام ده  
بگذر از ناموس و رسوا باش و فاش

(دفتر دوم/ بیت ۲۳۲۹-۲۳۳۱)

هر که باشد بر خیالی ریش‌گاو  
از خیالی گشته شخص پرشکوه  
وز خیالی آن دگر با جهد مُرّ  
و آن دگر، بهتر ترهب در کشت  
از خیال، آن رهزن رسته شده  
در پری‌خوانی یکی دل‌کرده گم  
این روش‌ها مختلف بیند برون  
این در آن حیران شده کان بر چی است؟  
آن خیالات ارنبد نامؤتلف  
قبله جان را چو پنهان کرده‌اند

(دفتر پنجم/ بیت ۳۱۹-۳۲۸)

مولانا در جای دیگری از دفتر پنجم هم می‌گوید:

در خور هر فکر بسته بر عدم  
دم به دم نقش خیالی خوش رقم

(دفتر پنجم/ بیت ۳۱۳)

## ۸-۱-۱. گرایش به انتزاع فاهمه

آخرین موردی که سرچشمه بت‌های طایفه پنداشته می‌شود، به این استعداد فاهمه انسان مربوط است که برای اشیای گذرا نیز قائل به جوهر و واقعیت است.

## ۱-۲. بت‌های غار

این بت‌ها موسوم به بت‌های شخصی است. اشخاص به اقتضای طبیعت اختصاصی خود به این نوع خطاها دچار می‌شوند (فروغی، ۱۳۸۳: ۱۰۸). به بیانی روشن‌تر، این نوع بت‌ها همان سایه‌های غار افلاطونی است و ساختمان بدنی و روانی هر فردی به مثابه همان غار است؛ به همین دلیل انسان این بت‌ها را حقیقت می‌پندارد. همان‌طور که فرد با نوع تفاوت دارد، این بت‌ها هم از بت‌های طایفه‌ای متمایز می‌شوند. بت‌های موسوم به غار تعداد بی‌شماری دارند و از این عوامل سرچشمه می‌گیرند: ۱. ساختمان خاص ذهنی و بدنی؛ ۲. تعلیم و تربیت؛ ۳. عادت و اتفاق. این عوامل سبب می‌شوند افراد پدیدارها را از نظر دخمه یا غار خود تفسیر کنند؛ چرا که هر فردی دخمه و غاری مخصوص به خود دارد. بیکن در عین قائل شدن به شواهد بسیاری برای این گونه خطاها، تنها به مواردی استشهاد می‌کند که مستلزم دقت و احتیاط بیشتری است (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۱۲-۱۱۳). دخمه یا غاری که فیلسوف انگلیسی از خطر آن بحث می‌کند، همان سوراخ‌موشی است که مولانا ذهن انسان را موش‌وار در آن گرفتار می‌بیند:

ورز جالینوس این گفت افتراست	پس جوابم بهر جالینوس نیست
این جواب آن کس آمد، کین بگفت	که نبودستش دل پر نور جفت
مرغ جانش موش شد سوراخ‌جو	چون شنید از گریکان او عرجوا
ز آن سبب جانش وطن دید و قرار	اندرین سوراخ دنیا موش‌وار
هم درین سوراخ، بنایی گرفت	درخور سوراخ، دانایی گرفت
پیشه‌هایی که مر او را درمزید	کاندرین سوراخ کار آید، گزید
ز آنکه دل برگند از بیرون شدن	بسته شد راه رهیدن از بدن
عنکبوت از طبع عنقا داشتی	از لعابی خیمه کی افراشتی؟

(دفتر سوم / بیت ۳۹۷۵-۳۹۸۲)

برخی اذهان فقط تحلیلی هستند و تنها به اختلافات توجه دارند. برخی دیگر هم ترکیبی هستند و شباهت‌ها را می‌بینند؛ به این ترتیب است که از یک سو عالم و نقاش و از سوی دیگر شاعر و فیلسوف به وجود می‌آید. گذشته از این، برخی به شدت شیفته

پیشینیان‌اند و برخی دیگر به تجدد گرایش دارند. در این بین، فقط افراد معدودی می‌توانند حدّ وسط را حفظ کنند (دورانت، ۱۳۵۰: ۱۲۶). مولانا درباره این گونه افراط و تفریط‌ها در دفترهای سوم، پنجم و ششم دیدگاه خود را بیان می‌کند:

آن مناره دید و در وی مرغ، نی	بر مناره شاه‌بازی، پُرفنی
و آن دوم می‌دید مرغی پُرنی	لیک موی اندر دهان مرغ، نی
و آن که او بنظر بنور الله بُود	هم ز مرغ و هم ز مو آگه بُود
گفت: آخر چشم، سوی موی، نه	تا نینبی مو، بنگشاید گره
آن یکی گل دید، نقشین در وّخل	و آن دگر گل دید، پر علم و عمل
تن مناره، علم و طاعت همچو مرغ	خواه سیصد مرغ گیر و یا دو مرغ
مرد اوسط، مرغ‌بین است او و بس	غیر مرغی می‌نیند پیش و پس
موی، آن نوری است پنهان، آن مرغ	که بدان پاینده باشد جان مرغ
مرغ، کان موی است در منقار او	هیچ عاریت نباشد کار او
علم او از جان او جوشد مدام	پیش او نه مستعار آمد، نه دام

(دفتر ششم / بیت ۱۱۴۰-۱۱۴۹)

آن یکی وهمی، چو بازی می‌پرد	و آن دگر، چو کشتی با بادبان
چون شکاری می‌نمایدشان ز دور	جمله، حمله می‌فزایند آن طیور

(دفتر سوم / بیت ۳۷۲۴-۳۷۲۶)

آن تعمق درشکال و در دلیل	از بصیرت می‌کند او را گسیل
مایه‌ای کو سرّمه سرّوی است	بُرد و در اشکال گفتن کار بست

(دفتر پنجم / بیت ۱۲۹۰-۱۲۹۱)

### ۳-۱. بت‌های بازار

این نوع بت‌ها ناشی از روابط مردم با یکدیگر است؛ به این صورت که الفاظ و عبارات با نقص و قصوری که دارند، فقط برای فهم عامّه وضع شده‌اند و نمی‌توانند حقّ مطلب را آن‌گونه که باید، ادا کنند (فروغی، ۱۳۸۳: ۱۰۹). در این مورد، اسم‌های انتزاعی می‌توانند به صورت شیء عمل کنند و جناس‌های معنایی موجب فریب ما شوند (هسی، ۱۳۷۸: ۲۱).

یکسان پنداشتن واژه و حقیقت، از بزرگ‌ترین خطرهایی است که باید از آن پرهیز کرد؛ به عبارتی بت ساختن از واژه به مثابه سدّی در برابر فهم حقیقت است (فروم، ۱۳۶۰: ۱۵۸).

رفتن این آب، فوق آسیاست	رفتنش در آسیا، بهر شماست
چون شما را، حاجت طاحون نماند	آب را در جوی اصلی باز راند
ناطقه سوی دهان، تعلیم راست	ورنه خود آن نطق را جویی جداست
می رود بی بانگ و بی تکرارها	تحتها الانهار تا گلزارها
ای خدا جان را، تو بنما آن مقام	که در او بی حرف می روید کلام

(دفتر اول/ بیت ۳۰۸۸-۳۰۹۲)

فیلسوف انگلیسی بت‌های بازار را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. اسامی اشیائی که وجود ندارند، همچنان که اشیائی موجودند که اسم ندارند؛ زیرا مشاهده نشده‌اند. همچنین اسم‌هایی موجودند که واقعیت و مابه‌ازای خارجی ندارند؛ بلکه زاده خیال‌اند؛ مانند «بخت» و «محرک نخستین». به عقیده بیکن، طرد این نوع بت‌ها بسیار آسان است؛ زیرا برای رهایی از آن‌ها، فقط لازم است تمام آن فرضیات یک‌سره، به کنار گذاشته شود (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۱۵-۱۱۶).

راه هموار است و زیرش دام‌ها	قحط معنی، در میان نام‌ها
لفظ‌ها و نام‌ها چون دام‌هاست	لفظ شیرین، ریگ آب عمر ماست
آن یکی دیگی که جوشد آب از او	سخت کمیاب است، روان را بجو

(دفتر اول/ بیت ۱۰۶۰-۱۰۶۳)

۲. اسامی اشیائی است که وجود دارند؛ اما مبهم‌اند و تعریف درستی ندارند. این اسامی با عجله و بدون قاعده و ترتیب، از واقعیات برآمده‌اند و خلاصه، منشأ آن‌ها انتزاعی، نادرست و ناسنجیده است؛ با وجود این، در ذهن بشر ریشه‌ای عمیق دوانیده‌اند.

حرف گفتن، بستن آن روزن است	عین اظهار سخن، پوشیدن است
بلبلانسه، نعره زن در روی گل	تا کنی مشغولشان از سوی گل
تا به قل، مشغول گردد گوششان	سوی روی گل، نپرد هوششان

(دفتر ششم/ بیت ۱۶۹۹-۱۷۰۱)

مولانا در جایی دیگر، درباره نارسایی الفاظ و تمثیلات چنین می‌گوید:

این مثال آمد رکیک و بی‌ودود      لیک در محسوس، از این بهتر نبود

(دفتر ششم/ بیت ۴۶۳۳)

#### ۴-۱. بت‌های نمایشی

سرچشمه این بت‌ها، اصول و عقاید گوناگون و قوانین اشتباه استدلال فلاسفه است. بیکن شیوه‌های مختلف فلسفی را با نمایش‌نامه‌های شاعران مقایسه می‌کند؛ زیرا به عقیده او، آن‌ها دنیا‌های ابداعی خود را به نمایش می‌گذارند و خوشایندتر از حقایق تاریخی به نظر می‌رسند (دورانت، ۱۳۵۰: ۱۲۴-۱۲۸). در ارتباط با این گونه خطا، قیاس کافران با انبیا در مثنوی درخور ذکر است:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر	گرچه ماند در نشتن، شیر و شیر
جمله عالم، زین سبب گمراه شد	کم کسی ز ابدال حق آگاه شد
همسری با انبیا برداشتند	اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته اینک ما بشر، ایشان بشر	ما و ایشان بستۀ خوابیم و خور
این ندانستند ایشان از عمی	هست فرقی در میان، بی‌منها
هر دو گون زنبور خوردند از محل	لیک شد زان نیش زین یکی عسل
صد هزاران این چنین اشباه بین	فرقشان، هفتاد ساله راه بین
این خورد گردد پلیدی زو جدا	آن خورد، گردد همه نور خدا
این خورد زاید همه بخل و حسد	آن خورد، زاید همه عشق احد
این زمین پاک و آن شوره است و بد	این فرشته پاک و آن دیو است و دد
هر دو صورت، گر به هم ماند رواست	آب تلخ و آب شیرین را صفاست

(دفتر اول/ بیت ۲۶۳-۲۷۵)

این نظام‌های فلسفی که پنداری و نادرست‌اند، موجب پدید آمدن سه گونه فلسفه پنداری و غلط شده‌اند (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۱۷-۱۱۸): ۱. فلسفه سفسطی؛ ۲. تجربی؛ ۳. خرافی. اصحاب فلسفه سفسطی، فیلسوفان عقلی هستند که بدون بررسی کامل، فقط به چند مورد معمولی بسنده می‌کنند و در سنجش بقیه به ذوق خود اکتفا می‌کنند. بیکن، ارسطو را پیرو این نظام فلسفی می‌داند. مولانا هم در دفتر سوم، برای احتراز از خطر اشتراک مفاهیم، چنین هشدار می‌دهد:

مرغ خاکی، مرغ آبی، هم‌تن‌اند	لیک ضلّان‌اند، آب و روغن‌اند
هر یکی، مر اصل خود را بنده‌اند	احتیاطی کن، به هم مانده‌اند

(دفتر سوم/ بیت ۳۴۸-۳۴۸۹)

در جایی دیگر هم پیشرو این نوع سنجش‌های کوتاه‌نظرانه را به ابلیس نسبت می‌دهد:

اول آن کس کین قیاسک‌ها نمود  
پیش انوار خدا، ابلیس بود  
گفت نار از خاک بی‌شک بهتر است  
من ز نار و از خاک اکدر است  
پس قیاس فرع، بر اصلش کنیم  
او ز ظلمت، ما ز نور روشنیم

(دفتر اول/ بیت ۳۳۹۸-۳۳۹۶)

فلسفه تجربی که بنا به گفته بیکن، از نوع اول هم پست‌تر است، به تجربه‌هایی اندک محدود است. از این رو، فقط برای کسانی که خود را به این تجربه‌های سطحی مشغول می‌دارند، یقین آور و پذیرفتنی است. مولانا این نوع فلسفه را مربوط به عقل پای‌سست می‌داند و می‌گوید:

آن نمی‌دانست عقل پای‌سست  
که سبب دائم ز جو ناید درست

(دفتر چهارم/ بیت ۱۷۳)

عقل تو از بس که باشد خیره سر  
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 آنکه غیر را

(دفتر چهارم/ بیت ۳۶۵-۳۶۷)

فیلسوف انگلیسی سومین مورد از فلسفه پنداری و غلط را «فلسفه خرافی» نام می‌نهد و آن را زیانمندتر از دو نوع دیگر می‌داند. او سبب پیدایش فلسفه خرافی را در آمیزش با الهیات و سنن می‌بیند؛ به گونه‌ای که برخی از پیروان این نوع فلسفه، منشأ علوم را با روح‌ها و جن‌ها مرتبط می‌دانند. به نظر بیکن، از آنجا که تخیل بیش از تأثیر مفاهیم مشترک، فاهمه انسان را تهدید می‌کند، این آمیزش - که ذوقی و نیمه‌شاعرانه است - آسیب بیشتری به فلسفه وارد می‌کند و موجب گمراهی بیشتر فاهمه انسانی می‌شود.

همچنان که هر کسی در معرفت  
می‌کند موصوف غیبی را صفت  
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح  
باحثی مرگفت او را کرده جرح  
و آن دگر، در هر دو طعنه می‌زند  
و آن دگر، از ذوق جانی می‌کند  
هر یک از ره، این نشان‌ها زان دهند  
تا گمان آید که ایشان زان دهند

(دفتر دوم/ بیت ۲۹۲۳-۲۹۲۶)

مولانا درباره این گونه نکته‌سنجی‌های بیهوده و دوربینی‌های زاید چنین می‌گوید:

همچو خفته در سرا، کور از سرا	دوربینی، کور دارد مرد را
در گره‌ها باز کردن، ما عشیق	مولعیم اندر سخن‌های دقیق
در شکال و در جواب آیین‌فزا	تا گره بندیم و بگشاییم ما
گاه بندد تا شود در فن، تمام	همچو مرغی کو گشاید بندِ دام
عمر او اندر گره‌کاری است خرج	او بود محروم از صحرا و مَرَج
لیک پرش در شکست افتد مدام	خود زبون او نگردد هیچ دام
نسکُلد یک یک از این کر و فرت	با گره کم کوش تا بال و پرت
و آن کمینگاه عوارض را نیست	صد هزاران مرغ، پرهاشان شکست

(دفتر دوم/ بیت ۳۷۳۲-۳۷۳۹)

بیکن برای رهایی از این گمراهی، رجوع به خود پیشامدهای واقعی را پیشنهاد می‌کند. او تأکید می‌کند برای پی بردن به حقیقت امور، باید از داده‌های تجربی آغاز کرد و به کمک اندیشه به آن داده‌ها نظم بخشید. در ادامه، بیکن کسانی را که فقط به تجربه و گردآوری اطلاعات بسنده می‌کنند، همچون مورچگان می‌شمارد. در مقابل، افرادی که فقط اندیشه خود را راهگشا می‌دانند، مانند عنکبوت می‌داند که فقط از خود می‌تند. او در نهایت تأکید می‌کند که باید مانند زنبور عسل بود که پس از مکیدن شیرۀ گل‌ها، با کار خود آن‌ها را به عسل تبدیل می‌کند (نقیب‌زاده، ۱۳۶۷: ۳۸).

مولانا هم در ابیاتی از دفتر سوم، کسانی را که موش‌وار درخور سوراخ دنیا دانایی به دست می‌آورند، همچون عنکبوت می‌داند:

چون شنید از گریبان او عرجوا	مرغ جانش موش شد سوراخ جو
اندرین سوراخ دنیا، موش‌وار	زان سبب جانش وطن دید و قرار
درخور سوراخ، دانایی گرفت	هم در این سوراخ، بنایی گرفت
کاندرین سوراخ کار آید، گزید	پیشه‌هایی که مرا او را درمزید
بسته شد راه رهیدن از بدن	زانکه دل برگد از بیرون شدن
از لعبی خیمه کی افراشتی؟	عنکبوت ار طبع عنقا داشتی

(دفتر سوم/ بیت ۳۹۷۷-۳۹۸۲)

و در تمثیلی دیگر، تکیه بر این اندیشه‌های فرومایه را به توهم مگسی سوار بر برگ کاه تشبیه می‌کند:

آن مگس بر برگ کاه و بول خر  
گفت: من دریا و کشتی خوانده‌ام  
اینک این دریا، همی راند او عمده  
بود بی حد آن چمین نسبت بدو  
عالمش چندان بود، کش بینش است  
صاحب تاویل باطل چون مگس  
گر مگس تاویل بگنارد به رأی  
همچو کشتی‌بان، همی افراشت سر  
مدتی در فکر آن می مانده‌ام  
می نمودش آن قدر بیرون ز حد  
آن نظر که بیند آن را راست، کو  
چشم چندین بحر، هم چندینش است  
وهم او بول خر و تصویر خس  
آن مگس را بخت، گرداند همای  
(دفتر اول / بیت ۱۰۸۲ - ۱۰۸۹)

در جایی دیگر از دفتر دوم نیز چنین می‌سراید:

همشیت من نیم، سایه من است  
زانکه من، از اندیشه‌ها بگنشته‌ام  
حاکم اندیشه‌ام، محکوم نی  
جمله خلقان، سخره اندیشه‌اند  
قاصداً خود را به اندیشه دهم  
من چو مرغ اوجم، اندیشه مگس  
برتر از اندیشه‌ها، پایه من است  
خارج اندیشه، پویان گشته‌ام  
زانکه بنا، حاکم آمد بر بنی  
زان سبب، خسته دل و غم پیشه‌اند  
چون بخوادم از میانشان برجهم  
کی بود بر من، مگس را دسترس  
(دفتر دوم / بیت ۳۵۵۶ - ۳۵۶۱)

در دفتر ششم نیز با لحنی طنز آمیز، تکیه بر اندیشه صرف را به سخره می‌گیرد:

فلسفی خود را از اندیشه بکشت  
جاهدوا فینا بگفت آن شریار  
گو: بدو، کوراست سوی گنج پشت  
جاهدوا غنا نگفت ای بی‌قرار  
(دفتر ششم / بیت ۲۳۵۶ - ۲۳۵۸)

اما در مخالفت با تجربه، بی‌تکیه بر اندیشه، ضمن «قصه آن صوفی که زن خود را با بیگانه‌ای بگرفت» چنین می‌گوید:

آن نمی‌دانست عقل پای‌سست  
که سبودایم ز جو ناید درست  
(دفتر چهارم / بیت ۱۷۳)

هوفونیک سه قسم اول بت‌ها را طبیعی می‌داند و فقط بت‌های نمایشی را عارضی و خارجی می‌شمارد. اما جهانگیری بت‌های طایفه‌ای را ذاتی و طبیعی می‌خواند و قسم دوم را تا آنجا که به ساختمان بدنی و ذهنی افراد مربوط‌اند، طبیعی می‌داند؛ در مواردی هم که ناشی از تعلیم و تربیت و عادت و اتفاق‌اند، در کنار بت‌های بازاری و نمایش‌خانه، خارجی



و عارضی قلمداد می‌کند (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۱۸-۱۱۹). اما با تأمل بیشتر به نظر می‌رسد که قسم چهارم، یعنی بت‌های نمایش‌خانه در آنجا که به خرافات مستنداند، با ساختمان ذهنی افراد مرتبط هستند و می‌توانند طبیعی باشند؛ چرا که بیکن اساساً این مورد از قسم چهارم را در ارتباط با تخیل و ذوقی و نیمه‌شاعرانه می‌داند.

#### ۱-۴-۱. قابلیت زدودن بت‌های نمایش‌خانه

از بین بردن بت‌های فطری برخلاف بت‌های عارضی زحمت چندانی ندارد. این بت‌ها از آنجا که در فطرت انسان‌ها نهاده شده‌اند، قابلیت مرتفع شدن را دارند. ولی با توجه به اینکه بیکن عادت را اصل حاکم بر زندگی می‌داند، شاید بتوان گفت فطرت انسان را نیز از این راه قابل تغییر می‌خواند (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۱۹). توصیه مولانا برای از بین بردن این قسم بت‌ها این گونه است:

چون جوالی، بس گرانی می‌بری	ز آن نیاید کم، که در وی بنگری
که چه داری در جوال، از تلخ و خوش؟	گر همی‌ارزد کشیدن را، بکش
ورنه خالی کن جوالت را ز سنگ	بازخر خود را از این بیگار و ننگ
در جوال آن کن که می‌باید کشید	سوی سلطانان و شاهان رشید

(دفتر چهارم: ۱۵۷۴-۱۵۷۷)

مولانا در این تمثیل می‌گوید ای انسان بسیاری از محفوظات و ملفوظات تو به جای آنکه قلبت را روشن کند، تاریکی و ظلمت درونی می‌آورد و مصداق «الْعِلْمُ هُوَ الْحِجَابُ الْأَكْبَرُ» است. علمی مفید است که باطن آدمی را صفا و جلا دهد. در غیر این صورت، محفوظاتی که عجب و خودبینی زاید، ترک آن اولی است. «بشور اوراق اگر همدرس مایی»؛ پس لازم است به محاسبه نفس و خانه‌تکانی قلب پردازای (زمانی، ۱۳۷۸: ۴/ بیت ۴۶۴).

#### ۲. وجوه اختلاف فرانسس بیکن و مولانا

هدف اصلی این مقاله، تأکید بر مشابهاتی است که در نظر مولانا و فرانسس بیکن - در مقام دو متفکر در دو طیف زمانی و فرهنگی کاملاً متفاوت - درباره خطاهای اندیشه وجود دارد؛ بنابراین از پرداختن به اختلافات فراوانی که در زمینه‌های مختلف بین آنان وجود دارد، پرهیز می‌شود و فقط به اختلافات اساسی در دیدگاه آن‌ها در باب بت‌های اندیشه

اشاره می‌شود. با اذعان به همین مطلب باید گفت، هر دو متفکر در وجود داشتن بت‌های اندیشه و ضرورت زدودن آن‌ها، اتفاق نظر دارند؛ اما در شیوه زدودن بت‌ها برای دست‌یابی به حقیقت، با یکدیگر اختلاف دارند. فیلسوف قرن هفدهم، فرانسیس بیکن، با عنوان «فیلسوف تجربی» نامیده شده است. او فلسفه تجربی را در انگلستان بنیان نهاد و نه تنها به پیشرفت آن در آن سامان، بلکه در تمام اروپا کمک شایانی کرد. بیکن منکر معلومات فکری بود و در برابر استدلال‌های منطقی، بر تجربه زنده و مطالعه دقیق طبیعت تأکید می‌کرد (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۶۰). در نظر بیکن، آزمایش مبتنی بر آنچه از راه حواس گرفته می‌شود و مانند تلسکوپ به حواس یاری می‌رساند، تنها منبع و مسیر معتبر شناسایی مفید است (نواک، ۱۳۸۴: ۱۲). وی در کتاب *مقالات خود*، نور حس را در مقابل نور عقل - که به باور او آخرین مخلوق خداوند است - اولین مخلوق خدا می‌داند. به عبارتی، برای حس در مقابل عقل و تجربه در برابر تعقل، حق تقدم می‌شود و با انکار عقل فطری بشری، همچون مطرود دانستن استدلال‌های نظری و نظام‌های فلسفی گذشته، تجربه را بهترین نوع استدلال معرفی می‌کند (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۵۹). در دیدگاه مولانا نیز دانش نظری چندان ارج و قربی ندارد:

گوش، دلاله است و چشم، اهل وصال	چشم، صاحب حال و گوش، اصحاب قال
در شنود گوش، تبدیل صفات	در عیان دیده‌ها، تبدیل ذات
ز آتش ار علت یقین شد از سخن	پختگی جو، در یقین منزل مکن
تا نسوزی، نیست آن عین‌الیقین	این یقین خواهی، در آتش در نشین

(دفتر دوم / بیت ۸۵۸-۸۶۱)

مولانا علاوه بر باور داشتن عقل فطری و اکتسابی، در عین حال عقل فطری را بر عقل اکتسابی ترجیح می‌دهد. او اذعان می‌کند که بر اساس استدلال اشعری‌ها، از آنجایی که گاه امکان دارد کودک خردسال فکری به مراتب برتر از یک پیر داشته باشد، عقول بشری در اصل با هم اختلاف دارند:

اختلاف عقل‌ها در اصل بود	بر وفاق سنّیان باید شنود
برخلاف قول اهل اعتزال	که عقول از اصل دارند اعتدال
تجربه و تعلیم بیش و کم کند	تا یکی را از یکی اعلم کند
باطل است این، زانک رأی کودکی	که ندارد تجربه در مسلکی

بردمید اندیشه‌ای زان طفل خرد  
خود فزون آن به، که آن از فطرت است  
پیر با صد تجربه، بویی نبرد  
تا ز افزونی که جهد و فکرت است  
توبگو داده خدا بهتر بود  
یا که لنگی راهوارانه رود  
(دفتر سوم/ بیت ۱۵۳۹-۱۵۴۵)

مولانا سرانجام کشف حقیقت و زدودن خطاها را منوط به مکاشفات درونی و وحی الهی می‌داند:

منطقی کنز وحی نبود، از هواست  
همچو خاکی در هوا و در هباست  
مؤمن! بِنظر بنورالله شدی  
از خطا و سهو، ایمن آمدی  
(دفتر ششم/ بیت ۴۶۶۸)  
(دفتر چهارم/ بیت ۱۸۵۵)

تا آنجا که وحی را محکی برای تمایز عقل از وحی می‌داند:

بی محک پیدا نگردد وهم و عقل  
این محک قرآن و حال انبیا  
هر دو را سوی محک کن زود نقل  
چون محک مر قلب را گوید بیا  
(دفتر چهارم/ بیت ۲۳۰۳-۲۳۰۴)

اما بیکن با اینکه به حکمت الهی توجه خاصی دارد، با جدا دانستن حوزه دین و فلسفه از هم، تنها شناخت اسرار الهی را نیازمند وحی می‌داند (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۶۲). صرف نظر از اینکه فرانسیس بیکن به معلومات فطری اعتقادی ندارد، برای خطاهای اندیشه به علل ذاتی (عللی که در طبیعت بشر وجود دارند) معتقد است؛ هر چند این خطاهای فطری را نیز از طریق عادت قابل رفع می‌داند (بودن، ۱۳۷۸: ۶۶). حال آنکه مولانا در عین ارج نهادن به عقل فطری در مقابل عقل اکتسابی، این خطاها را عاریه‌ای می‌شمارد:

همچو آدم زگشش عاریه بود  
چون که اصلی بود جرم آن بلیس  
لاجرم اندر زمان، توبه نمود  
ره نبودش جانب توبه نفیس  
(دفتر چهارم/ بیت ۳۴۱۲-۳۴۱۵)

وجه اختلاف دیگر مولانا و فرانسیس بیکن در این است که نزد فیلسوف انگلیسی، عقل و فهم گذشتگان همواره محل تردید است و پذیرش اینکه پیش از او امر مهمی انجام یافته باشد، دشوار است تا جایی که نظریه‌های سنتی گذشتگان را همچون بت‌هایی مانع از

تفکر عقلانی و انتقادی می‌داند (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۶۰؛ احمدی، ۱۳۷۷: ۱۰۲). اما مولانا در عین اینکه می‌گوید:

تازه می‌گیر و کهن را می‌سپار / زانکه ما قاصد جای نویم

در جای دیگری در عین روشنفکری، چنین نظری می‌دهد:

گیرم ای کر، خود تو آن رانشنوی / چون مثالش دیده‌ای چون نگروی

(دفتر سوم/ بیت (۴۲۸۱))

و یا در دفتر دوم در پیروی از آرای گذشتگان می‌گوید:

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

گرچه هر قرنی سخن آری بود / لیک گفت سالفان یاری بود

نی که هم تورات و انجیل و زبور / شد گواه صدق قرآن ای شکور

(دفتر سوم/ بیت (۲۵۳۷-۲۵۳۹))

همچنین مولانا در ضمن مثلی که «در رمیدن کرّه اسب از آب خوردن به سبب شخولیدن سایه‌بان» می‌آورد، پیروی منطقی از گذشتگان را به این صورت بیان می‌کند:

گر نینسی آب کورانه به فن / سوی جو آور، سبو در جوی زن

چون شنیدی کاندین جو، آب هست / کور را تقلید باید کار بست

جو فرو بر مشک آب‌اندیش را / تا گران بینی تو مشک خویش را

چون گران دیدی، شوی تو مستدل / رست از تقلید خشک آن‌گاه دل

که ز جواندر سبو آبی برفت / کاین سبک بود و گران شد ز آب و رفت

### نتیجه‌گیری

مقوله اندیشه بدون در نظر گرفتن موانع و خطاهای آن، خطر آمیزش آن را با وهم در پی دارد. از این رو، نخستین وظیفه فلسفه، پالایش ذهن از این خطاهاست؛ خطاهایی که فرانسویس بیکن و قرن‌ها پیش از او مولانا در اشعار خود، از آن‌ها به «بت» تعبیر کرده‌اند. اما مولانا برخلاف بیکن، بت را به چهار قسم محدود نکرده و هر آنچه که غیر واحد باشد، بت نامیده است. با وجود تفاوت آشکار بین روش استقرایی و تجربی بیکن و شیوه شهودی مولانا، این دو، در یقین به وجود بت‌های اندیشه و ضرورت زدودن آن‌ها، از موضع فلسفی یکسانی برخوردارند؛ به طوری که وجه اختلاف بت در قاموس مولانا با

رویکرد بیکن به این مقوله، تنها در شیوه زدودن آن‌هاست. به عبارتی، به منظور دستیابی به این مقصود یکسان، گذشته از وجود شباهت‌هایی شگفت بین بت بیکن و آرای مولانا، اولی به استقرا و دومی به شهود روی می‌آورد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. مثنوی ما دکان وحدت است  
بت ستودن بهر دام عامه را  
غیر واحد هر چه بینی آن بت است  
همچنان دان کالغرانیق العلی  
(دفتر ششم / بیت ۱۵۲۸-۱۵۲۹)
۲. صورتگر نقاشم هر لحظه بتی سازم  
وانگه همه بت‌ها را در پیش تو بگذازم  
صد نقش برانگیزم، با روح در آمیزم  
چون نقش تو را بینم، در آتشش اندازم  
(مولوی، ۱۳۷۰: ۲۷۱)
۳. «اکثر این مردم پیروی نمی‌کنند مگر از خیال و گمان باطل خود؛ در صورتی که گمان و خیالات موهوم کسی را بی‌نیاز از حق نمی‌گرداند.» (یونس / ۳۶).

### منابع

- آوی، آلبرت. (۱۳۶۱). تاریخ مختصر فلسفه در اروپا. ج ۲. تهران: زوار.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۷). معمای مدرنیته. تهران: نشر مرکز.
- بزرگمهر، منوچهر. (۱۳۵۷). فلاسفه تجربی انگلستان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بودن، ریمون. (۱۳۷۸). ایدئولوژی در منشأ معتقدات. ترجمه ایرج علی‌آبادی. تهران: شیرازه.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۵۶). عقل و عاقل و معقول. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۶). احوال و آثار و آرای فرانسویس بیکن. ج ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- دورانت، ویل. (۱۳۵۰). تاریخ فلسفه. ترجمه عباس زریاب‌خویی. ج ۳. تهران: دانش.
- دیویس، تونی. (۱۳۷۸). اومانیسیم. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- زمانی، کریم. (۱۳۷۸). شرح جامع مثنوی معنوی. تهران: اطلاعات.
- فروغی، محمد علی. (۱۳۸۳). سیر حکمت در اروپا. ج ۴. تهران: البرز.
- فروم، اریش. (۱۳۶۰). فراسوی زنجیرهای پندار. ترجمه بهزاد برکت. تهران: پای‌ژه.

۱۳۶/دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا

- لازمی، جان. (۱۳۷۰). *درآمدی تاریخی به فلسفه علم*. ترجمه علی پایا. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۳). *گزیده غزلیات شمس*. به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۱۷. تهران: امیرکبیر.

- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین. (۱۳۶۷). *فلسفه کانت*. چ ۲. تهران: آگاه.

- نواک، جورج. (۱۳۸۴). *فلسفه تجربه‌گرا*. ترجمه پرویز بابایی. تهران: آزادمهر.

- هسی، مری بی. (۱۳۷۸). *فلسفه غرب*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: کوچک.