

مولانا از منظر معرفت‌شناسی

حمیدرضا خوارزمی*

محمدرضا سهرابی**

چکیده: این مقاله اندیشه مولوی را از منظر معرفت‌شناسی مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهد. نویسندگان این مقاله بین دو مفهوم عقل در تاریخ اندیشه بشر تمایز قائل می‌شوند: عقل انتقادی و عقل استعلایی، و استدلال می‌کنند که عقل به‌عنوان آموزه محوری در اندیشه مولوی نیز در این دو مفهوم متفاوت به کار رفته است. منظور از عقل انتقادی، دفاع از عقل‌گرایی در برابر مرجعیت‌گرایی و منظور از عقل استعلایی دفاع از عقل‌گرایی در برابر تجربه‌گرایی است که درای دو شکل عرفانی و فلسفی است. محور اصلی پژوهش حاضر، با توجه به اینکه اساسی‌ترین پرسش پیش روی بشریت در همه حوزه‌های معرفت این پرسش بوده و هست که نقش عقل در کشف حقیقت چیست، ما در پی آن خواهیم بود که بدانیم پاسخ مولوی به پرسش مزبور چیست و با پاسخ‌هایی که دیگر اندیشمندان به این پرسش داده‌اند چه تفاوتی دارد. هدف اصلی در این پژوهش این است که به روش تحلیل کیفی با تفکر در اشعار مولوی نشان داده شود که در مباحثه عقل‌گرایی در برابر مرجعیت‌گرایی، مولوی از مرجعیت‌گرایی دفاع نموده اما جهت‌گیری کلی او دفاع از عقل‌گرایی است و از این نظر مولوی را باید از مهم‌ترین مدافعان عقل‌گرایی انتقادی در تاریخ اندیشه دانست و در مباحثه عقل‌گرایی در برابر تجربه‌گرایی، مولوی را باید از مهم‌ترین مدافعان عقل‌گرایی استعلایی در تاریخ اندیشه به حساب آورد.

کلیدواژه‌ها: مولوی، مثنوی معنوی، عقل استعلایی، عقل انتقادی

* استادیار بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان (نویسنده مسئول)

e-mail: hamidrezakharazmi@uk.ac.ir

e-mail: sohrabimo@yahoo.com

** کارشناس ارشد حقوق

مقاله علمی پژوهشی است؛ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۴/۱۷؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۰/۲۷

دوفصلنامه علمی، سال دهم، شماره بیستم، صفحات ۴۰-۱۹

مقدمه:

اگر آرمان مشترک بشریت را جست‌وجوی حقیقت تعریف کنیم می‌توان گفت که اساسی‌ترین پرسش پیش روی بشریت در همه حوزه‌های معرفت این پرسش بوده و هست که نقش عقل در کشف حقیقت چیست؟ اندیشمندان زیادی در پی پاسخ به این پرسش بوده‌اند؛ یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان که سعی کرده به این پرسش پاسخ دهد مولانا جلال‌الدین محمد بلخی معروف به مولوی، شاعر بزرگ پارسی‌گوی سده هفتم هجری می‌باشد. ما در این مقاله می‌خواهیم بدانیم که پاسخ مولوی به پرسش مزبور چیست و با پاسخ‌هایی که دیگر اندیشمندان به این پرسش داده‌اند چه تفاوتی دارد؟

برای نشان دادن جایگاه اندیشه در تاریخ بشر، اندیشمندان دو پاسخ به این مسئله داده‌اند:

۱. عقل‌گرایی در برابر مرجعیت‌گرایی و این عقل‌گرایی را عقل‌گرایی انتقادی می‌نامیم؛
۲. عقل‌گرایی در برابر تجربه‌گرایی و این عقل‌گرایی را عقل‌گرایی استعلایی^۱ می‌نامیم.

بر پایه این نظریه، پرسش محوری این مقاله را بدین صورت مطرح می‌کنیم که این دو مفهوم عقل در اندیشه مولوی چگونه به کار رفته و تفاوت‌ها و شباهت‌های آن با اندیشه دیگر اندیشمندان چیست؟

برای پاسخ به این پرسش می‌کوشیم تا ابتدا دو مفهوم عقل‌گرایی را در تاریخ اندیشه بررسی کنیم، تا بتوانیم براساس آن به تطبیق اندیشه مولوی با دیگر اندیشمندان پردازیم و سپس دو مفهوم عقل‌گرایی را در اندیشه مولوی بررسی کرده، در هر دو مرحله می‌کوشیم تا این بررسی را با دیدی انتقادی انجام دهیم.

با انجام این پژوهش به اساسی‌ترین پرسش پیش روی بشریت در همه حوزه‌های معرفت خواهیم رسید و نقش عقل را در کشف حقیقت خواهیم دانست. همچنین پاسخ مولوی به پرسش مزبور را فهم خواهیم کرد. بنابراین پرداختن به این امر جایگاه مولانا را در بین اندیشمندان نشان و آرمان فکری مولانا را با توجه به مکتب عرفانی مورد توجه قرار خواهد داد.

در مورد جایگاه عقل در مثنوی که بیشتر متناظر عقل جزئی و کلی بوده، مقاله‌هایی نوشته شده

است از جمله:

«عقل در مثنوی مولانا»، اسماعیل تاج‌بخش، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۱۳۸۳ شماره ۲۲ و ۲۳. مقاله حاضر جایگاه عقل کلی و جزئی را مورد بحث قرار می‌دهد.

۱. دو مفهوم عقل‌گرایی در تاریخ اندیشه

در این فصل دو مفهوم عقل‌گرایی را در دوره باستان و دوره جدید مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱.۱. دو مفهوم عقل‌گرایی در دوره باستان

احتمالاً نخستین بار نگرش عقل‌گرایی استعلایی یا مابعدالطبیعه‌گرایی^۲ را پارمنیدس، مهم‌ترین نماینده مکتب الیایی^۳، در منظومه «درباره طبیعت» بیان نموده است. صورت تکامل‌یافته آن را افلاطون در مهم‌ترین کتابش؛ یعنی جمهوری در قالب نظریه «مُثل» ارائه داد که از زبان سقراط سخن می‌گفت (راسل، ۱۳۵۳، ج ۱: ۲۹۳). نظریه مثل اساس فلسفه افلاطون است. او از این نظریه از جمله برای توجیه مهم‌ترین نظریه‌اش در فلسفه سیاسی، یعنی نظریه شاه فیلسوف استفاده نمود. بنا به نظریه مثل، شناسا دارای سه قوه برای شناخت است: قوه حس، قوه فهم و قوه عقل. شناسا از طریق قوه حس، تنها می‌تواند به پدیدار (نمود یا ظاهر) شیء دست پیدا کند و از طریق قوه فهم نیز تنها با واسطه حس می‌تواند به شیء پردازد و تنها از طریق قوه عقل است که می‌تواند به شیء آن‌گونه که هست؛ یعنی شیء فی نفسه و به تعبیر افلاطون به مثل دست پیدا کند (افلاطون، ۱۳۸۳: ۲۸۹ و ۲۲۵).
براین اساس افلاطون بین دو جهان تمایز قائل می‌شود: جهان محسوس، جهان شناسایی حس و فهم و جهان معقول، جهان شناسایی عقل (افلاطون، ۱۳۸۳: ۲۸۷). پس افلاطون تنها شناخت ناشی از عقل را شایسته نام معرفت می‌داند و شناخت ناشی از حواس را فریبنده و کاذب دانسته، آن را گمان می‌نامد. افلاطون برای توجیه این باور علاوه بر آنچه گفته شد، از تمثیل معروف به تمثیل غار استفاده می‌کند. مقصود افلاطون این است که زندانیان درون غار ما انسان‌ها هستیم و چشمان ما نماد قوه حس و آتش نماد قوه فهم و از طریق آن‌ها ما تنها می‌توانیم به سایه‌های (یا پدیدارهای) اشیا معرفت حاصل کنیم و آن‌ها را معرفت حقیقی می‌پنداریم؛ درحالی‌که اگر از غار بیرون بریم و با نور خورشید که نماد قوه عقل است، جهان را بنگریم، آن‌گاه می‌توانیم جهان را بشناسیم و به عبارتی، به اشیا آن‌گونه که هستند؛ یعنی مثل معرفت حاصل کنیم (افلاطون، ۱۳۸۳: ۳۴۷).

اگر زندان غار را با عالم دیدنی‌های جهان محسوس و پرتو آتش که به درون غار می‌تابد، با نیروی خورشید تطبیق کنی و بیرون شدن از غار و تماشای اشیای گوناگون روی زمین را سیر و صعود روح آدمی به عالم معقول جهان معقول بدانی، در این صورت عقیده‌مرا که به شنیدنش آن همه اشتیاق داشتی، درست یافته‌ای (افلاطون، ۱۳۸۳: ۳۴۹).

افلاطون در ادامه از نظریه مثل، در توجیه مهم‌ترین نظریه در فلسفه سیاسی‌اش، نظریه شاه فیلسوف استفاده نمود. بنابه این نظریه، برخورداری افراد از قوه عقل، یعنی همان قوه‌ای که بنا به نظریه مثل شناخت حقیقی تنها از طریق آن امکان‌پذیر است، متفاوت است و چنین نتیجه‌گیری نمود که آن گروه از افراد جامعه که توانایی دارند قوه عقل خود را برای دستیابی به شناخت حقیقی به کار گیرند، طبقه فلاسفه؛ آن گروه از افراد جامعه که توانایی ندارند قوه عقل خود را برای دستیابی به شناخت حقیقی به کار گیرند، طبقه عوام‌الناس را تشکیل می‌دهند و دیگر اینکه زمامداری در جامعه باید به عهده گروه نخست باشد و گروه دوم تنها باید فرمان‌بری کنند.

مراد ما از فیلسوفان که می‌خواهیم زمام امور کشور به دست آنان سپرده شود کدام کسان هستند؟ پس از آنکه روشن شد فیلسوف کیست، به دفاع از خود خواهیم پرداخت و ثابت خواهیم کرد که طبیعت گروهی از مردمان چنان است که پرداختن به فلسفه و اداره کشور حق آنان است، درحالی‌که گروهی دیگر به اقتضای طبیعت خود باید از هر دو کار دوری گزینند (افلاطون، ۱۳۸۳: ۳۴۹).

بنابراین، نظریه مثل افلاطون را باید مهم‌ترین نظریه در دفاع از عقل‌گرایی استعلایی و نظریه شاه فیلسوف وی را باید به‌عنوان مهم‌ترین نظریه در دفاع از عقل‌گرایی مرجعیت‌گرایی، در دوره باستان قلمداد نمود. فلوطین (۲۰۴ تا ۲۷۰م) آخرین فیلسوف بزرگ دوره باستان دانسته می‌شود. او نگرش عقل‌گرایی استعلایی را از افلاطون گرفته و به فلسفه دوره میانه، شامل فیلسوفان مسیحی و مسلمان منتقل نمود (رک: راسل، ۱۹۴۸؛ فروغی، ۱۳۸۳).

از میان تجربه‌گرایان باستان، مشهورترین آن‌ها، دموکریتوس است.

در نظریه دموکریتوس، خرد ناب (عقل محض) بدون برخورداری از دریافت حسی، حکم سفال‌گری بدون استفاده از دست‌ها یا خاک رس را داشت؛ از سوی دیگر تأثرها و صورت‌های ذهنی از رهگذر آن در ذهن اثر می‌گذارند، می‌توانند فریب دهند. راه

دریافتن را باید در آمیزه خردمندانه‌ای از خرد فکری و تجربه حسی یافت (کارتلج، ۱۳۸۳: ۲۷).

دموکریتوس در مناظره حواس و عقل از زبان حواس، خطاب به عقل می‌گوید: «ای ذهن نگون‌بخت، از ما گواه می‌گیری و با آن ما را واژگون می‌کنی» (کارتلج، ۱۳۸۳: ۲۷). از مهم‌ترین مدافعان عقل‌گرایی انتقادی (مخالف مرجعیت‌گرایی) در دوره باستان می‌توان از افرادی چون پریکلس و پروتاگوراس نام برد؛ برای نمونه پریکلس در جنگ‌های پلوپونزی در یکی از خطابه‌های خویش برای مردم آتن بیان داشت:

در کشور ما قدرت به دست عموم شهروندان است، نه در دست گروهی کوچک. در دعاوی و اختلافات خصوصی، همه افراد در مقابل قانون برابرند و آنجا که برای نیل به مقامی، یکی باید بر دیگری مرجح شمرده شود، ملاک‌گزنش قابلیت و توانایی شخصی است نه تعلق به طبقه‌ای خاص. تنگدستی و گمنامی هیچ فردی را از خدمت به جامعه و دولت مانع نمی‌شود (توکودیس، ۱۳۷۷: ۱۱۴).

۱.۲. دو مفهوم عقل‌گرایی در دوره میانه

دین و فلسفه در مابعدالطبیعه‌گرایی موافق و تنها در گفتار تاحدی متفاوت بوده‌اند، با این حال برخورد دین‌داران مسیحی و مسلمان با این فلسفه یکسان نبوده است. در میان مسلمانان گروهی که سرآغاز آنان کندی است و مهم‌ترین فیلسوفان بعدی، ابن‌سینا و ابن‌رشد با آن موافق و در پی آشتی آن با دین بوده‌اند (رک: شیخ، ۱۳۶۹) و گروهی دیگر از جمله مولوی و غزالی نظری موافق با آن نداشته‌اند. در واقع امثال مولوی نیز مابعدالطبیعه‌گرا بوده‌اند اما با تفسیر یونانیان باستان که مهم‌ترینش مابعدالطبیعه افلاطونی بوده، موافق نبوده‌اند. اتفاق نظر افلاطون و مولوی در باب مابعدالطبیعه این است که هر چیز دارای یک صورت یا ظاهر است که فاقد ارزش است و دارای یک اصل یا محتوا که تنها آن دارای ارزش است و به عبارتی، تمایز قائل شدن بین جهان صورت و جهان اصل.

اختلاف نظر افلاطون و مولوی در باب مابعدالطبیعه این است که در مابعدالطبیعه افلاطون دستیابی به صورت با حواس و عقل محض صورت می‌گیرد که البته عقل بشری است. در مابعدالطبیعه مولوی دستیابی به صورت با عقل بشری و با عقل نبی صورت می‌گیرد که البته با اتصال یافتن به عقل کل؛ یعنی وحی. پس در مابعدالطبیعه افلاطون معرفت حقیقی یا صادق، معرفت ناشی

از عقل محض است و در مابعدالطبیعه مولوی، معرفت حقیقی یا صادق، معرفت ناشی از عقل الهی است. در میان مسیحیان نیز وضع به همین منوال بوده است؛ بدین معنا که گروهی دلبسته مابعدالطبیعه مولانایی و گروهی دلبسته مابعدالطبیعه افلاطونی بوده‌اند. باین حال باید گفت که مسیحیان تنها به بخش اندکی از آثار دوره باستان از جمله آثار افلاطون و ارسطو دسترسی داشته‌اند تا در قرن پایانی که از طریق ترجمه‌ها و تفسیرهای فلاسفه، مسلمانان به‌ویژه ابن‌سینا و ابن‌رشد به این آثار دسترسی پیدا می‌کنند. گرایش آکوناس به این آثار و دلبستگی شدید او به ارسطو باعث شکل‌گیری دوره‌ای نو در فلسفه دوره میانه می‌گردد که آن را فلسفه مدرسی می‌نامند و از قرن سیزدهم میلادی شروع می‌شود و تا پایان قرن شانزدهم ادامه می‌یابد. در هر حال بنا به مجموع آنچه گفته شد فلسفه مدرسی را باید مبتنی بر فلسفه‌ای دانست که فلوپین از طریق تفسیر آثار افلاطون و ارسطو ارائه داده و با ترجمه و تفسیر فلاسفه مسلمان به اروپای مسیحی رسیده است.

دوره میانه تجربه‌گرایی با مابعدالطبیعه‌گرایی ناسازگاری می‌نمود و بنابراین رو به خاموشی گرایید؛ برای مثال راسل در مورد لوکرتیوس، مهم‌ترین پیرو اپیکور که فلسفه او را به نظم درآورده بود - این اشعار شبیه اشعار خیام بوده‌اند - می‌گوید:

در آخرین روزهای جمهوری روم، اندیشه آزاد باب شده بود و نظریه‌های اپیکوروس در میان مردم درس‌خوانده، طرفدار داشت، اما امپراطور آگوستوس، دین و تقوای منسوخ و قدیمی را احیا کرد و در نتیجه اشعار لوکرتیوس از نظرها افتاد و تا زمان رنسانس بدین حال ماند. در قرون وسطی فقط یک نسخه خطی از کتاب لوکرتیوس باقی بود و آن یک نسخه نیز از دست متعصبان به دشواری سالم ماند. کمتر شاعر بزرگی ناچار شده است مدتی بدین درازی در انتظار شناخته شدن بماند. تنها در سده‌های پایانی آن توسط دو تن از بزرگ‌ترین فلاسفه فرانسیسی، یعنی راجر بیکن و ویلیام اکنی تاحدودی پذیرفته و ترویج شد. مهم‌ترین مدافعان تجربه‌گرایی در میان فلاسفه و علمای دوره اسلامی عبارت بودند از جاحظ، ذکریای رازی، خیام، ابن‌هشیم و مسعودی که نسبت به همتایان مسیحی خود تجربه‌گرایان جدی‌تری بوده‌اند (شیخ، ۱۳۶۹؛ رنان، ۱۳۸۲).

صورت دیگر مرجعیت‌گرایی که در همه دوره‌ها رواج داشته، اما بیشتر خاص دوره میانه (= قرون وسطی) است مبنی بر اعتقاد به یک عقل برتر است که حقیقت یک‌بار برای همیشه توسط او

کشف شده و آیندگان مکلف به پذیرش این حقیقت هستند. این دیدگاه همواره به جزمیت در اندیشه منتهی گردیده است. بهترین شاهد آن را می‌توان در اواخر قرون وسطی سراغ گرفت که طی آن کوپرنیک کیهان‌شناس لهستانی، نظریه «زمین مرکزی» را که نظریه‌ای غالب و پذیرفته شده در آن دوره بود و کتاب مقدس و آثار ارسطو و بطلمیوس تأییدکننده آن بود، با ارائه نظریه «خورشید مرکزی» مورد پرسش قرار داد. در واکنش نه تنها کلیسای کاتولیک که حتی مارتین لوتر بنیان‌گذار فرقه جدید پروتستان^۴ که خود از طرف کلیسای مزبور به دلیل اعتراض به مرجعیت محوری مرسوم در آیین مسیحیت، طرد و تهدید گردید بود، به شدت با این نظریه جدید مخالفت نموده، آن را بدعت و خلاف کتاب مقدس اعلام نمودند (برنوفسکی، ۱۳۷۹: ۱۸۰؛ رنان، ۱۳۸۲: ۴۷۰).

در فلسفه دوره اسلامی، معتزله به‌عنوان مهم‌ترین جریان مدافع عقل‌گرایی انتقادی و اشعریه به‌عنوان مهم‌ترین جریان مدافع مرجعیت‌گرایی شناخته می‌شوند.

۱.۳. دو مفهوم عقل‌گرایی در دوره جدید

فلاسفه جدید در دوره هفدهم به دو دسته تقسیم گردیدند: کسانی که کوشیدند تا مابعدالطبیعه‌ای جدید را جایگزین مابعدالطبیعه قدیم، یعنی مابعدالطبیعه مدرسی نمایند. رنه دکارت فیلسوف و ریاضی‌دان فرانسوی را باید پیشرو این حرکت دانست و اسپینوزا و لایبنیتس را ادامه‌دهندگان آن؛ و کسانی که رکود علم در دوره میانه را ناشی از رویکرد مابعدالطبیعی به علم و پیشرفت‌های علم در دوره جدید را ناشی از رویکرد تجربه‌گرایانه به علم دانسته، بنابراین به طرد مابعدالطبیعه اقدام نمودند. فرانسیس بیکن را باید پیشرو این حرکت دانست و هابز و لاک را ادامه‌دهندگان آن. مهم‌ترین مدافع این رویکرد در سده هجدهم هیوم بود. نخستین اثری که دکارت منتشر کرد گفتار در روش راه بردن عقل و جست‌وجوی حقیقت در علوم نام داشت و کتابی بود هم در فلسفه و هم در علم. دکارت در مقدمه این کتاب کوشید تا ابتدا توجیه عقلانی جدیدی از شناخت انسان درباره خود و جهان ارائه دهد و این بخش از کتاب است که در قلمرو فلسفه است و به کتاب کلاسیکی در فلسفه تبدیل گردیده و در فصول بعدی کتاب، شناخت جدیدی درباره خود و جهان ارائه داده و این قسمت از کتاب است که در قلمرو علم است. مقدمه خود به دو بخش تقسیم می‌شود: قسمتی که به مباحثه دوم فلسفه، یعنی مباحثه عقل‌گرایی با مرجعیت‌گرایی مربوط می‌شود و بخش‌های اول

تا سوم را شامل می‌شود و این قسمت از مقدمه را باید دفاع دکارت از عقل‌گرایی انتقادی دانست و قسمتی که به مباحثه دوم فلسفه، یعنی عقل‌گرایی با تجربه‌گرایی مربوط می‌شود و بخش چهارم مقدمه را شامل می‌شود و دکارت در آن از عقل‌گرایی استعلایی یا مابعدالطبیعه‌گرایی دفاع می‌کند. دکارت اصل نخستین فلسفه خود را چنین بیان می‌کند: «من می‌اندیشم پس هستم» (دکارت به نقل از فروغی، ۱۳۸۳: ۶۲۴). این اصل نه تنها قائل به استقلال ذهن (یا اندیشیدن) از حواس است که حتی حواس را تابع ذهن می‌داند. سپس دکارت این اصل را در کتاب *تأملات در فلسفه اولی* بسط داد. دکارت مابعدالطبیعه و فلسفه اولی را به‌طور مترادف به کار می‌برد. سرول مابعدالطبیعه دکارت را به‌درستی و روشنی به صورت زیر وصف نموده است:

در بخش چهارم گفتار برهانی که می‌باید تکیه‌گاه مستقلی برای فیزیک دکارت فراهم بیاورد به‌جمال عرضه شده است. در کانون این برهان این قضیه که انسان آفریده خدایی است به‌غایت خیرخواه که عقلی از نوع عقل خود در ما آفریده است. خداوند تصورات ساده‌ای در عقل ما به ودیعه نهاده است که با توجه به خیرخواهی او، احتمال نادرستی در آنها نمی‌توان داد (سرول، ۱۳۷۹: ۶۹).

در اینجا به مفهوم عقل‌گرایی انتقادی در فلسفه دکارت می‌پردازیم. این مفهوم عقل را در فلسفه دکارت، به زبان خود او در عبارت زیر می‌توان خلاصه نمود:

نسبت به عقایدی که تا آن زمان در خاطر پذیرفته بودم هیچ به از آن ندیدم که یک‌مرتبه عزم کنم بر اینکه همه آنها را از ذهن بیرون سازم تا از آن پس عقاید درست‌تر به‌جای آنها بگذارم یا همان عقاید پیشین را پس از آنکه به میزان عقل سنجیدم و مطابق نمودم، دوباره اختیار کنم. جزماً معتقد شدم که به این وسیله زندگانی خود را بهتر پیش خواهیم برد تا اینکه بر پای‌بست کهنه عمارت بسازم و بر اصولی که در جوانی به ذهن گرفته و صحت آنها را تحقیق ننموده‌ام اعتماد کنم (دکارت، ۱۳۸۳: ۶۱۱).

دکارت در بخش پنجم گفتار از ارسطو نام می‌برد و او را به درخت تشبیه می‌کند و فلاسفه و دانشمندان زمان خویش را به گیاه عشقه که هیچ‌گاه از درختی که به آن پیچیده است بالاتر نمی‌رود بلکه غالباً چون به سر آن رسید به زیر برمی‌گردد و تنزل می‌کند (دکارت، ۱۳۸۳: ۶۵۰). همین ترقی

معکوس نصیب انبای زمان ماست. از این جهت است که باید دکارت را بنیان‌گذار عقل‌گرایی انتقادی در دوره جدید دانست.

بیکن نخستین کسی است که در عصر جدید به دفاع از تجربه‌گرایی پرداخت، سپس هابز دوست و هم‌وطن بیکن، به دفاع از تجربه‌گرایی بیکن و مخالفت با مابعدالطبیعه دکارت پرداخت (برت، ۱۳۸۰: ۱۱۸).

با این حال در انتهای قرن هفدهم بود که تجربه‌گرایی مدافعی همتای دکارت یافت، جان لاک در رساله‌ای درباره فهم بشر استدلال نمود که جهان معقول و جهان محسوس و بنابراین شناخت عقلی و شناخت تجربی در یک پیوست قرار دارند و به عبارتی برتری جهان معقول به جهان محسوس و برتری شناخت عقلی به شناخت تجربی، در «درجه» است و نه در «نوع». لاک عقل را چنین تعریف نمود:

عقل عبارت است از کشف یقین یا احتمال گزاره‌ها یا حقایقی که ذهن از طریق قیاس روی تصورات به آن‌ها نائل می‌شود؛ تصوراتی که از طریق قوای طبیعی، یعنی احساس و انعکاس به دست آورده است (locke, bk iv, Chap, Xviii: no. 2).

استدلال لاک چنین است که ما دارای دو دسته تصورات هستیم: تصورات ساده و تصورات مرکب و بر همین اساس دارای دو دسته احوال هستیم: حال‌های ساده و حال‌های مرکب. تصورات و حال‌های ساده نشان‌دهنده شناخت تجربی و تصورات و حال‌های عقلی نشان‌دهنده شناخت عقلی هستند. با اولی شناسا منفعل است و تنها می‌تواند شیء را آن‌گونه که وجود دارد بشناسد و در دومی شناسا فعال است و می‌تواند شیء را آن‌گونه که می‌تواند یا باید وجود داشته باشد، بشناسد (locke, bk iv, Chap, Xviii: no. 2). لاک همچنین در عبارتی دیگر به‌طور خاص آنچه جان‌دارپنداری نامیدیم، مورد بحث و نقد قرار داده است. عبارتی که می‌توان آن را بازگویی جدیدی از نقد هابز بر جان‌دارپنداری در مابعدالطبیعه دکارت دانست که آن را نقل کردیم (locke, bk no 6 and 20): لاک در همان رساله «جستاری در فهم بشر» در دفاع از عقل‌گرایی انتقادی بیان می‌دارد:

من در جریان تحقیق آنچه را قدما گفته‌اند و اکنون مقبول عام است نه انکار نه پیروی می‌کنم؛ چراکه هدف من تنها حقیقت است و هر جا که پدیدار شود اندیشه من با کمال

بی‌طرفی در پی آن خواهد رفت، بدون اعتنا به اینکه دیگری این راه را رفته است یا نه. این بدان معنا نیست که من در پی بی‌احترامی به عقاید دیگران هستم، بلکه در هر حال بزرگ‌ترین احترام متعلق به حقیقت است (locke, bk iv, Chap, no 6 and 20).
(Xviii).

لاک خواهان آن است که برای جست‌وجوی حقیقت به جای اتکا به مرجعیت به خود واقعیت مراجعه کنیم:

ما برای پیشرفت بیشتر در دستیابی به شناخت عقلانی و فکری لازم است به مبادی رجوع کنیم؛ یعنی خود چیزها را مورد توجه قرار دهیم و یافته‌های خود را ملاک قرار دهیم تا گفته‌های دیگران را ... به همان اندازه که ما خودمان حقیقت و عقل را مورد توجه قرار دهیم و بفهمیم به همان اندازه می‌توانیم به شناخت واقعی و حقیقی دست یابیم (locke, bk iv, Chap, Xviii: no 6 and 20).

۲. دو مفهوم عقل‌گرایی در اندیشه مولوی

در گفتار پیشین نشان دادیم که عقل‌گرایی در دو مفهوم متفاوت در تاریخ به کار رفته است. اینک در این گفتار می‌کوشیم تا نشان دهیم که این دو مفهوم در اندیشه مولوی چگونه به کار رفته است. در بند اول مفهوم عقل‌گرایی استعلایی و در بند دوم مفهوم عقل‌گرایی انتقادی را در اندیشه مولوی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲.۱. عقل‌گرایی استعلایی در اندیشه مولوی

از نظر مولوی همچون دیگر استعلاگرایان در تاریخ اندیشه، معرفت مطلوب آن معرفتی است که هیچ‌گونه خطایی در آن راه ندارد و پرسش برای ایشان همواره این بوده که دستیابی به چنین معرفتی چگونه ممکن است؟ در بررسی فلسفه افلاطون دیدیم که از نظر وی دستیابی به چنین معرفتی تنها از طریق قوه عقل ممکن است؛ یعنی زمانی که انسان آن‌گونه که افلاطون آن را امکان‌پذیر می‌داند، بتواند از قوای حس و فهم فرا رود یا استعلا یابد و بدون واسطه این قوا تنها از طریق قوه عقل شناسایی حاصل کند. فلوطین این دیدگاه را به فلاسفه دوره میانه مسیحی و مسلمان انتقال داد و در دوره جدید نیز برخی از بزرگ‌ترین فلاسفه از جمله دکارت با برخی اصلاحات اساسی آن را پذیرفتند و رواج دادند. چنین دیدگاهی را می‌توان تفسیر فلسفی از

عقل‌گرایی استعلایی نامید. تفسیر مولوی را می‌توان مهم‌ترین نماینده یا دست‌کم یکی از نمایندگان مهم آن در تاریخ اندیشه دانست.

مولوی در مثنوی معنوی در تمثیل «شاه و کنیز» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۳۵ تا ۲۴۶) که اولین داستان مثنوی معنوی و پایه سایر داستان‌های آن می‌باشد، دیدگاه خود را درباره چگونگی دستیابی به معرفت حقیقی توسط بشر، شرح داده است؛ داستان‌هایی که به گفته او در نقد حال ما است:

بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقد حال ماست آن
(مثنوی، د: ۱: ۳۵)

در این داستان کنیزی در دل پادشاه قرار می‌گیرد، اما پس از ازدواج با او، کنیز بیمار می‌گردد و چون طبیبان از درمان او عاجز می‌مانند، شاه به مسجد رفته، دست به دعا برمی‌دارد تا اینکه پیری به خواب می‌آید و وعده فرستادن طبیبی به او می‌دهد. آن طبیب غیبی پس از آمدن پی می‌برد که کنیز دلباخته یک زرگر است. پس از آن زرگر را به دربار نزد کنیز می‌آوردند، آن‌گاه که کنیز در کنار او سلامتش را را بازمی‌یابد، طبیب آن زرگر را به‌طور پنهانی مسموم می‌کند، به‌نحوی که زرگر به مرور زشت و رنجور می‌شود و از چشم کنیز می‌افتد و سرانجام می‌میرد. هدف مولانا از بیان این داستان، رسانیدن معنایی فراتر از صورت است.

ای برادر قصه چون پیمان‌هایست
معنی اندر وی مثال دانه‌ایست
دانه معنی بگیرد مرد عقل
ننگرد پیمان‌ها را گر گشت نقل
(مثنوی، د: ۲: ۳۶۳۲ - ۳۶۳۱)

مولوی در پی رساندن این معنا است که آن کنیز ما انسان‌ها هستیم و آن زرگر جسم ما است و آن شاه، جان یا روح ماست که ما قدر آن را نمی‌دانیم؛ چراکه در بند و بیمار جسمیم و آن طبیبان فلاسفه‌اند که نتوانسته‌اند ما را از بند جسم رهانده، به جان برسانند و آن طبیب، پیامبران فرستاده وحی‌اند که رسالت آن‌ها این است که ما را از جهان جسم رهانیده و به جهان جان برسانند (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۲۶۷ - ۲۵۹).

جسم نماینده معرفت غیرحقیقی و جان نماینده معرفت حقیقی است که عقل بشری تنها قادر به دستیابی به اولی است، اما قادر به دستیابی به دومی نیست و دستیابی به جان یا معرفت حقیقی، تنها از طریق توسل به عقل الهی ممکن است. دیدیم که افلاطون بین جهان محسوس و جهان معقول تمایز

قائل گردیده و اولی قلمرو قوه حس و دومی را قلمرو قوه عقل دانسته است. در اینجا مولوی بین جهان جسم و جهان جان تمایز قائل می‌شود و اولی را قلمرو عقل بشری و دومی را قلمرو عقل الهی می‌داند؛ بنابراین می‌بینیم که هم افلاطون و هم مولوی قائل به دو جهان هستند؛ یعنی آنچه دوگانه‌گرایی نامیده می‌شود که دیدگاه مقابل آن دیدگاه یگانه‌گرا قرار دارد؛ بنابراین تشابه دوگانه‌گرایی افلاطون و مولوی این است که هر دو معتقد به وجود دو جهان هستند: جهان بالاتر و جهان پایین‌تر؛ با این تفاوت که نزد افلاطون دستیابی به جهان بالاتر از طریق قوه عقل که بشری است ممکن است و نزد مولوی دستیابی به این جهان تنها از طریق عقل الهی ممکن است. حال پرسش اساسی این است که آیا این تمایزگذاری بین دو جهان، یک تمایزگذاری هستی‌شناسانه است یا معرفت‌شناسانه؟ منظور از تمایز هستی‌شناسانه، قائل شدن به یک تمایز واقعی بین دو جهان است؛ یعنی اعتقاد به اینکه تفاوت دو جهان در نوع است و نه در درجه و منظور از تمایز معرفت‌شناسانه قائل شدن به یک تمایز فرضی بین دو جهان است؛ یعنی اعتقاد به اینکه تفاوت دو جهان در درجه است و نه در نوع. در پاسخ به جرئت می‌توان گفت نزد هر دو این تمایز هستی‌شناسانه است. این موضوع از این جهت حائز اهمیت می‌باشد که اگر بخواهیم از منظر تجربه‌گرایی دیدگاه افلاطون و مولوی را مورد ارزیابی قرار دهیم، اگر تمایز مزبور را معرفت‌شناسانه بدانیم، یعنی یک تمایز فرضی بین دو جهان یا بین دو معرفت؛ این نظریه نه تنها قابل نقد نیست، بلکه نظریه خلاقانه‌ای است. اما اگر تمایز مزبور را هستی‌شناسانه بدانیم؛ یعنی یک تمایز واقعی بین دو جهان یا بین دو معرفت، می‌توان این نقد جدی را بر افلاطون و مولوی وارد نمود که خواسته‌اند از طریق تمثیل به اثبات نظر خود بپردازند. افلاطون از این تمایز برای فلسفه سیاسی خویش، یعنی نظریه شاه فیلسوف بهره جست و فرمانروایی مطلق گروهی بر گروهی دیگر را توجیه نمود. اینک درباره مولوی نیز این پرسش اساسی مطرح است که آیا وی نیز در پی بهره‌برداری از این تمایز در جهان واقعی یعنی جهان اخلاق و سیاست است؟ این موضوعی است که در بند دوم یعنی عقل‌گرایی انتقادی مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ اما پیش از آن لازم است دسته‌بندی‌های مولوی درباره عقل را بیشتر مورد ملاحظه قرار دهیم.

مولوی بین دو عقل تمایز قائل می‌گردد: عقل کلی و عقل جزئی. عقل کلی به عقل الهی و عقل جزئی به عقل بشری اشاره دارد؛ بنابراین دستیابی به معرفت حقیقی تنها از طریق عقل کلی ممکن است و عقل جزئی تنها قادر به دستیابی به معرفت آمیخته به خطا می‌باشد.

عقل کلی را مولوی تحت عنوان عقل عقل، عقل ایمانی، عقل عرشی و عقل من لدن نیز آورده است. خصوصیات عقل کلی و عقل جزئی را در اندیشه مولوی می‌توان چنین برشمرد:

۱. گزاره‌های ناشی از عقل کلی و عقل جزئی. منشأ پیدایش و ابزار محک زدن آن‌ها؛

الف. منشأ پیدایش عقل کلی الهی و عقل جزئی بشری است. از نظر مولوی منشأ پیدایش گزاره‌های ناشی از عقل کلی خداوند و انبیا هستند و منشأ پیدایش گزاره‌های ناشی از عقل جزئی بشر است (رک: داستان شاه و کنیز).

ب. ابزار و محک زدن آن‌ها

بی‌محک پیدا نگردد وهم و عقل هر دو را سوی محک کن زود نقل

این محک قرآن و حال انبیا چون محک مر قلب را گوید بیا

(مثنوی، د: ۴، ۲۳۰۳-۲۳۰۱)

در ابیات بالا وهم نماینده عقل جزوی و عقل نماینده عقل کلی است و مولوی قرآن را دربردارنده گزاره‌های ناشی از عقل کلی می‌داند که خود به‌مثابه محک‌اند.

۲. همواره صادق بودن معرفت ناشی از عقل کلی. از نظر شاعر، معرفت ناشی از عقل کلی، معرفتی است که همیشه صادق است و معرفت ناشی از عقل جزئی، معرفتی است که با خطا و نادرستی آمیخته؛ بنابراین به صورت موقتی صادق است ولی قابل اعتماد نیست. این بدین معناست که به‌لحاظ معرفت‌شناسی بپذیریم که امکان وجود معرفتی که همیشه صادق باشد و هیچ‌گاه قابل ابطال و رد نباشد، وجود دارد. در این نگاه:

الف. عقل جزئی حالت افتان و خیزان دارد ولی عقل کلی استوار است.

عقل جزوی گاه چیره گه نگون عقل کلی آمن از ریب المنون

(مثنوی، د: ۳، ۱۱۴۵)

ب. عقل جزئی اسیر تاریکی طبیعت است و دچار شک و خیال باطل است.

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

بر زمین گر نیم گز راهی بود / آدمی بی‌وهم آمن می‌رود
 بر سر دیوار عالی گر روی / گر دو گز عرضش بود کژ می‌شوی
 بلکه می‌افتی ز لرزه دل به وهم / ترس وهمی را نکو بنگر بفهم
 (مثنوی، د: ۳: ۱۵۶۰ - ۱۵۵۷)

پ. عقل کلی راهگشاست ولی عقل جزئی ما را به بی‌راهه می‌کشاند و راهنمای نامناسبی است.

عقل کل را گفت مازاغ البصر / عقل جزوی می‌کند هر سو نظر
 عقل مازاغ است نور خاصگان / عقل زاغ، استاد گور مردگان
 (مثنوی، د: ۴: ۱۳۰۹ - ۱۳۰۸)

۳. هم‌پروازی عقل جزئی و شهوت و هم‌پروازی عقل کلی و عشق
 از نظر مولوی عقل جزئی هم‌پرواز شهوت است و عقل کلی هم‌پرواز عشق؛ به بیان دیگر
 توانایی شناخت عشق برای عقل جزئی وجود ندارد.

عقل ضدّ شهوت است ای پهلوان / آنکه شهوت می‌تند عقلش مخوان
 وهم خوانش آنکه شهوت را گداست / وهم قلب نقد زرّ عقل‌هاست
 (مثنوی، د: ۴: ۲۳۰۱ - ۲۳۰۰)

عقل جزئی عشق را منکر بود / گرچه بنماید که صاحب سر بود
 زیرک و داناست اما نیست نیست / تا فرشته لا نشد آهرمنی‌ست
 (مثنوی، د: ۱: ۱۹۸۲ - ۱۹۸۱)

۲.۲. عقل‌گرایی انتقادی در اندیشه مولوی

در بحث از افلاطون بیان داشتیم که وی در نظریه مثل، از عقل‌گرایی استعلایی دفاع نمود و از آن به‌عنوان توجیه نظریه شاه فیلسوف استفاده نمود؛ نظریه‌ای که در فلسفه سیاسی از مرجعیت‌گرایی دفاع می‌کند. در مورد دکارت اما دیدیم که وی از یک‌سو از عقل‌گرایی استعلایی در برابر تجربه‌گرایی و از سوی دیگر از عقل‌گرایی انتقادی در برابر مرجعیت‌گرایی دفاع نمود. درباره مولوی بیان کردیم که وی از مدافعان بزرگ عقل‌گرایی استعلایی با تأکید بر جنبه عرفانی آن است. در این بند می‌خواهیم ببینیم مولوی در مجادله میان عقل‌گرایی انتقادی و مرجعیت‌گرایی جانب کدام‌یک را می‌گیرد و در دفاع از آن، چه استدلالاتی به کار می‌برد؟

۲.۱. دربارهٔ رابطهٔ زمامداران و مردم: عقل یا مرجعیت؟

صورت دیگر مرجعیت، اعتقاد به پدرشاهی است. بنابه این اعتقاد، پادشاهان جانشینان خداوند در زمین و منصوب از طرف خداوند هستند و رابطهٔ شاه با مردم، رابطه‌ای مبتنی بر حق است؛ بدین معنا که او از این حق برخوردار است تا هرگونه که صلاح می‌داند دربارهٔ ایشان و امور کشور تصمیم‌گیری نماید و رابطهٔ مردم با ایشان رابطهٔ مبتنی بر تکلیف است؛ بدین معنا که مردم تکلیف دارند به فرمانروایی پادشاه و اوامر او گردن نهند و اوامر او را بدون چون‌وچرا اجرا کنند و این رابطه همچون رابطهٔ پدر و فرزندان است. در قرن هفدهم مهم‌ترین تنورسین مدافع این اعتقاد، «سر رابرت فیلمر» در انگلستان بود که در کتاب *پدرشاهی* به دفاع از این اعتقاد برخاست. جان لاک فیلسوف سیاسی هم‌وطن وی، رسالهٔ اول و دو رساله دربارهٔ حکومت خویش را در رد کتاب فیلمر نگاشت و در مقابل آن پادشاه را برگزیدهٔ مردم و پاسخ‌گو در برابر مردم دانست (رک: طباطبایی، ۱۳۸۲). مولوی در مثنوی معنوی از اینکه مستقیماً بخواهد به سیاست و حقوق بپردازد، حذر نموده، باین حال به‌طور غیرمستقیم این مباحث را مورد توجه قرار داده است. در اولین داستان از مثنوی معنوی که در بحث عقل‌گرایی استعلایی بدان اشاره شد، این بحث را می‌توان به‌طور عیان مشاهده نمود. تفسیر مرجعیت‌گرایانه از این حکایت این است که بگوییم مولوی نیز در پی دفاع از این اعتقاد است که آنچه از شاهان سر می‌زند، ناشی امر و الهام خداوند است و مردم نباید در کار شاه حاکم بر خویش، تجسس کنند، بلکه باید بدانند همواره در تدبیر ایشان حکمتی نهفته و کار ایشان همواره نیک است، اگرچه در ظاهر بد بنماید؛ پس تکلیف مردم اطاعت محض است؛ چه چنین تفسیری درست باشد چه نادرست. به هر روی در طول تاریخ به‌ویژه در ایران زمین، شاهان و عالمان بسیاری بوده‌اند که کوشیده‌اند تا اعمال خویش را چنین توجیه نمایند. تفسیر ضد مرجعیت‌گرایانه از این داستان این است که بگوییم مولوی تنها در عالم خیال است که از چنین عملی دفاع می‌کند و شخصیت‌های به‌کار رفته در این داستان، شخصیت‌هایی خیالی و نمادین هستند و همان‌گونه که در بحث عقل‌گرایی استعلایی دیدیم هدف مولوی از این بحث دفاع از عقل‌گرایی در شکل عرفانی آن در برابر تجربه‌گرایی است و به‌عبارتی، دفاع از عقل کلی در برابر عقل جزئی و نه دفاع از مرجعیت‌گرایی در برابر عقل‌گرایی و چنانچه خود او نیز متذکر می‌شود، دربارهٔ عمل پادشاهان باید مشخص شود که عمل ایشان در پی شهوت و هوا و هوس و ناشی از خودسری و خودرایی بوده یا

ناشی از یک تصمیمی که صدق آن قابل اثبات است؟ چه از نظر مولوی در صورت اول عمل ایشان غیرموجه است و مولوی چنین پادشاهانی را به سگان دراننده تشبیه می‌کند و تنها در صورت دوم است که می‌توان عمل پادشاه را قابل دفاع دید. بنابراین، نگارندگان اندیشه مولوی را در این باره، نگرشی عقل‌گرایانه و غیر مرجعیت‌گرایانه تفسیر می‌کنند. در زیر قطعه‌هایی از شعر مزبور که در این باره است آورده می‌شود:

کشتن آن مرد بر دست حکیم	نه پی او مید بود و نه ز بیم
او نکشتش از برای طبع شاه	تا نیامد امر و الهام اله
شاه آن خون از پی شهوت نکرد	تورها کن بدگمانی و نبرد
گر نبود کارش الهام اله	او سگی بودی دراننده نه شاه
پاک بود از شهوت و حرص و هوا	نیک کرد او، لیک نیک بدنما
شاه بود و شاه بس آگاه بود	خاص بود و خاصه الله بود
آن کسی را کش چنین شاهی کشد	سوی بخت و بهترین جاهی کشد
تو قیاس از خویش می‌گیری ولیک	دور دور افتاده‌ای، بنگر تو نیک

(مثنوی، ۱، ابیات ۲۲۲ به بعد)

۲.۲.۲. معرفت مبتنی بر تحقیق و معرفت مبتنی بر تقلید

از یک نظر می‌توان گفت که عقل‌گرایان انتقادی مدافع معرفت مبتنی بر تحقیق هستند و مرجعیت‌گرایان، مدافع معرفت مبتنی بر تحمیل و تقلید. براین‌اساس در مثنوی معنوی به اشعاری برمی‌خوریم که نشان‌دهنده دفاع جدی مولوی از معرفت مبتنی بر تحقیق در برابر معرفت مبتنی بر تقلید می‌باشد.

الف. مولانا اصل را بنابر تحقیق می‌گذارد:

از محقق تا مقلد فرق‌هاست	کین چو داوود است آن دگر صداست
منبع گفتار این سوزی بود	وان مقلد کهنه‌آموزی بود

(مثنوی، ۲: ۴۹۶ - ۴۹۵)

ب. مقلد مانند کری است که به دلیل ناشنوایی، از جماعت اطراف خود پیروی می‌کند بدون

اینکه اصل و پایه کار را بداند:

گوشور یک بار خندد کر دو بار
 بار اول از ره تقلید و سوم
 کر بخندد همچو ایشان آن زمان
 باز واپرسد که خنده برچه بود
 پس مقلد نیز مانند کر است
 چونکه لاغ املی کند یاری به یار
 که همی بیند که می خندند قوم
 بی خبر از حالت خندندگان
 پس دوم کُرت بخندد چون شنود
 اندر آن شادی که او را در سر است
 (مثنوی، ۵: ۱۲۷۷ - ۱۲۷۳)

پ. تقلید بنیان‌ها و اساس اندیشه فرد را ضعیف می‌کند و به بی‌راهه می‌کشاند:

مر مرا تقلیدشان بر باد داد
 خاصه تقلید چنین بی‌حاصلان
 که دو صد لعنت بر آن تقلید باد
 خشم ابراهیم با بر آفلان
 (مثنوی، ۲: ۵۶۰ - ۵۵۳)

ت. هر سخنی که مقلد گوید بنیان فکری‌اش در آن نهفته نیست:

صد دلیل آرد مقلد در بیان
 مشک‌آلودست الا مشک نیست
 از قیاسی گوید آن را نه از عیان
 بوی مشک استش ولی جز پشک نیست
 (مثنوی، ۵: ۲۴۷۱ - ۲۴۷۰)

چون امر تقلیدی است، این تقلید بی‌دانش، آفتی می‌شود که میوه وجود ما را ناقص و نارس می‌پروراند:

علم تقلیدی وبال جان ماست
 و باعث گمراهی دیگران هم می‌شود:
 عاریه است و ما نشسته کان ماست
 (مثنوی، ۲: ۲۳۱۵)

آن مقلد صد دلیل و صد بیان
 چونکه گوینده ندارد جان و فر
 می‌کند گستاخ مردم را به راه
 پس حدیشش گرچه بس با فر بود
 در زبان آرد ندارد هیچ جان
 گفت او را کی بود برگ و ثمر؟
 او به جان لرزان تر است از برگ کاه
 در حدیشش لرزه هم مضمهر بود
 (مثنوی، ۵: ۲۴۸۳ - ۲۴۷۹)

۳.۲. دفاع از برتری برخی عقل‌ها بر عقل‌های دیگر

یکی از صورت‌های برجسته مرجعیت‌گرایی که در طول تاریخ اندیشه چه در غرب و چه در شرق همواره دارای مدافعان بزرگ بوده است، اعتقاد به برتری عقل مردان بر زنان و ناقص بودن عقل زنان به‌ویژه در تصمیم‌گیری‌های مهم است. در تاریخ اندیشه در غرب، در همه دوره‌ها اغلب اندیشمندان مدافع چنین اعتقادی بوده و با برهان‌های مختلف سعی در توجیه این باور داشته‌اند. در دوره جدید اولین گروه از اندیشمندان که در رد این باور استدلال نمودند، فایده‌گرایان انگلیسی بودند. مهم‌ترین دفاعیه در این زمینه را جان استوارت میل با تشویق و همکاری همسرش، «هری تیلور میل» در رساله انقیاد زنان انجام داد. در اندیشه مولوی در این ارتباط ما با باور مرجعیت‌گرایانه درباره زنان مواجه هستیم. در زیر به مواردی از این باور در اندیشه مولوی اشاره می‌کنیم.

گفت با او مشورت کن وانچ گفت تو خلاف آن کن و در راه افت

(مثنوی، د: ۲۲۷۳)

هست فتنه غمزه غماز زن لیک آن بدتر شود ز آواز زن

(مثنوی، د: ۴۵۵۶)

چند با آدم بلیس افسانه کرد چون حوا گفتش بخور، آنگاه خورد

اولین خون در جهان ظلم و داد از کف قابیل بهر زن فتاد

(مثنوی، د: ۴۴۷۰ - ۴۴۶۹)

همچنین می‌توان اشعاری را برای نمونه ذکر نمود که مولوی در آن از اختلاف عقل‌ها دفاع می‌نماید، اختلافی که می‌توان آن را به اختلاف عقل زنان و مردان تعمیم داد و در آن علیه معتزله استدلال می‌کند. همان‌گونه که می‌دانیم معتزله گروهی از اندیشمندان بودند که در قرون اولیه پس از اسلام می‌زیستند و معتزله در معنای عام نه به اندیشمندان مزبور بلکه آن اندیشه‌ای که ایشان از آن دفاع می‌نمودند اطلاق می‌شود. بنا به این اعتقاد نوع تربیت و محیط است که باعث می‌شود عده‌ای به لحاظ عقلی بر دیگران برتری یابند یا عقب بمانند، و گرنه نمی‌توان گروهی از انسان‌ها را به لحاظ عقلی برتر از دیگران دانست و زمینه تبعیض را در جامعه فراهم آورد. چنین چیزی را از جمله می‌توان در مورد زنان صادق دانست. اندیشه مقابل، اندیشه اشعری است؛ اگرچه مولوی از آن نام نمی‌برد اما در این مورد و مواردی دیگر همگام با اشعریان است. در زیر نمونه‌ای از دفاعیه مولانا در این باره آورده می‌شود.

اختلاف عقل‌ها در اصل بود
 برخلاف قول اهل اعتزال
 تجربه و تعلیم، بیش و کم کند
 باطل است این زانک رای کودکی
 بردمید اندیشه‌ای زان طفل خرد
 خود فزون آن به که آن از فطرت‌ست
 تو بگو داده خدا بهتر بود
 بر وفاق سنّیان باید شنود
 که عقول از اصل دارند اعتدال
 تا یکی را از یکی اعلم کند
 که ندارد تجربه در مسلکی
 پیر با صد تجربه بویی نبرد
 تا ز افزونی که جهد و فکرت‌ست
 یا که لنگی راهوارانه رود؟
 (مثنوی، د: ۱۵۴۴-۱۵۳۸)

۲.۴. ایمان اکتسابی و ایمان انتصابی

مورد دیگر که در بحث مجادله عقل‌گرایی و مرجعیت‌گرایی می‌توان به آن اشاره نمود، دفاع مولوی از ایمان اکتسابی در برابر ایمان انتصابی است. ایمان اکتسابی ایمانی است که از راه تحقیق و تحصیل حاصل می‌شود و یقینی است که پس از شک حاصل می‌شود و به عبارتی فردی که دارای چنین ایمانی است همواره نسبت به خود و ایمانش با دیده انتقاد می‌نگرد و به عبارتی خودانتقاد است و همواره عمل را اصل و شعار را فرع می‌داند. در برابر آن ایمان انتصابی، ایمانی است که از راه تقلید به دست می‌آید و همچون دیگر ویژگی‌هایی که انسان از راه ارث به دست می‌آورد به دست می‌آید. به بیان دیگر، اولی مبتنی بر اندیشه عقل‌گرایی است. یکی از اهداف بلند مولوی در مثنوی معنوی، دفاع از ایمان اکتسابی در برابر ایمان انتصابی است. مولوی در یکی از اشعار مهمش در دفتر پنجم به‌طور صریح و روشن از چنین اندیشه‌ای دفاع نموده است.

بود گبری در زمان بایزید
 که چه باشد گر تو اسلام آوری؟
 گفت: این ایمان اگر هست ای مرید
 مؤمن ایمان اویم در نهان
 باز ایمان خود گر ایمان شماست
 آنکه صد میلش سوی ایمان بود
 گفت او را یک مسلمان سعید:
 تا بیابی صد نجات و سروری
 آنکه دارد شیخ عالم بایزید
 گر چه مهرم هست محکم بر دهان
 نه بدان میل‌ستم و نه مشتهاست
 چون شما را دید آن فاطر شود
 (مثنوی، د: ۳۳۷۱-۳۳۶۶)

نتیجه:

با توجه به اینکه اساسی‌ترین پرسش پیش‌روی بشریت در همه حوزه‌های معرفت، بحث جایگاه عقل در کشف حقیقت بوده، نظر به این امر، با دو نوع عقل‌گرایی در رابر مرجعیت‌گرایی که همان عقل‌انتقادی است و عقل‌گرایی در برابر تجربه‌گرایی که همان عقل‌گرایی استعلایی است، مواجه می‌شویم.

در مجادله متافیزیک‌گرایی و تجربه‌گرایی، مولوی از مهم‌ترین مدافعان متافیزیک‌گرایی است. افلاطون به عنوان سرآمد متافیزیک‌گرایان فلسفی و مولوی به عنوان سرآمد متافیزیک‌گرایان عرفانی، کوشیده‌اند تا باور خود را از راه تمثیل اثبات نمایند. در مجادله عقل‌گرایی و مرجعیت‌گرایی، مولوی مخالف مرجعیت‌گرایی است. او مدافع عقل‌گرایی در سیاست و مدافع معرفت مبتنی بر تحقیق در برابر معرفت مبتنی بر تقلید است و از این لحاظ می‌توان او را مدافع عقل‌گرایی به حساب آورد. او همچنین مدافع برتری عقل مردان بر عقل زنان است که در این شکل می‌توان او را مدافع مرجعیت‌گرایی دانست. در بحث ایمان، ایمان اکتسابی را برتر از ایمان انتصابی می‌داند و بدین لحاظ مدافع عقل‌گرایی در برابر مرجعیت‌گرایی در مسئله ایمان است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. پیشینه این نظریه تا آنجا که نگارندگان تحقیق نموده‌اند به فیلسوف بزرگ معاصر، کارل پوپر (۱۹۰۹ تا ۱۹۹۴م) می‌رسد که اولین بار آن را در اثر بزرگ خویش *جامعه باز و دشمنان آن* (۱۳۸۴: فصل ۲۴) بیان کرد و در آثار بعدی خویش آن را بسط داد (پوپر، ۱۳۸۳).
۲. اصطلاح مابعدالطبیعه را به احتمال زیاد برای اولین بار فیلسوفی یونانی به نام آندرنیکوس رودس (Andronicusrhodes) در قرن اول میلادی به کار برده است (اکرمی، ۱۳۸۴: ۲۷، به نقل از شرف‌الدین خراسانی).
۳. مکتب الیایی مکتبی عرفانی فلسفی است که کسنوفانس (xenophanes) که دارای رفتاری پیامبرانه بوده و در اوایل قرن پنجم پیش از میلاد می‌زیسته، بنا کرده است. پارمنیدس، بزرگ‌ترین شاگرد کسنوفانس بود (رک: فروغی، ۱۳۸۳: ۱۳ و ۱۴؛ راسل، ۱۹۴۸: ۱؛ ۱۰۹: ۱۰۹ (desher, 2002: 109).

۴. (برای مطالعه بیشتر در این باره بنگرید به کلی، ۱۳۸۲)، کارل پوتر جدال میان عقل‌گرایی و مرجعیت‌طلبی را در دوران باستان، به روشنی در کتاب *جامعه باز و دشمنان آن*، بخش یکم، فصل ۶ به تصویر کشیده است.

کتاب‌نامه:

- افلاطون. (۱۳۸۳)، *جمهور*، ترجمه فواد روحانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- اکرمی، موسی. (۱۳۸۴)، *کانت و مابعدالطبیعه*، تهران: گام نو.
- برت، ادوین آرثر. (۱۳۸۰)، *مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- برونوفسکی، ج، ب. مازلش. (۱۳۷۹)، *سنت روشنفکری در غرب*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: آگاه.
- پوتر، کارل. (۱۳۸۰)، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- _____. (۱۳۸۴)، *شناخت عینی برداشتی تکاملی*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____. (۱۳۸۳)، *زندگی سراسر حل مسئله است*، ترجمه شهریار خواجهان، تهران: مرکز.
- توکودیس (توسیدید). (۱۳۷۷)، *تاریخ جنگ پلوپونزی*، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران: خوارزمی.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۳)، *گفتار در روش راه بردن عقل و جست‌وجوی حقیقت در علوم*، ترجمه محمدعلی فروغی، درج در کتاب *سیر حکمت در اروپا* نوشته محمدعلی فروغی، تصحیح امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: البرز.
- راسل، برتراند. (۱۳۵۳)، *تاریخ فلسفه غرب*، کتاب اول: فلسفه قدیم، ترجمه نجف دریابندری، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی (با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین).
- رنان، کالین. (۱۳۸۲)، *تاریخ علم*، ترجمه حسن افشار، تهران: مرکز.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹)، *پله پله تا ملاقات خدا*، تهران: علمی.
- سرول، تام. (۱۳۷۹)، *دکارت*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: طرح نو.
- شیخ، سعید. (۱۳۶۹)، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران: خوارزمی.

- طباطبائی، جواد. (۱۳۸۲)، *تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا*، جلد نخست (از نوازش تا انقلاب فرانسه)، تهران: نگاه معاصر.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۳)، *سیر حکمت در اروپا*، به تصحیح و تحشیه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران: البرز.
- کار تلج، پل. (۱۳۸۳)، *دموکریٹوس*، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی، تهران: آگاه.
- کلی، جان. (۱۳۸۲)، *تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب*، ترجمه محمد راسخ، تهران: طرح نو.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۸)، *مثنوی معنوی*، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- Locke, john, *Essay concerning Human understanding* on [http:// orgonstst. Edu/ instruct/ phl302/ texts/ lock/ Essay_ contents. Html](http://orgonstst.Edu/instruct/phl302/texts/lock/Essay_contents.Html).
- Leshner, james. (2002), *Xenophanes in the Stanford Encyclopedia of philosophy* on [http// plato. Stanford. Edu/ entries/ Xenophanes](http://plato.Stanford.Edu/entries/Xenophanes).