

رابطه شناخت و بینش با عین و ذهن در مثنوی

دکتر سیدناصر جابری اردکانی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خلیج فارس و بوشهر

چکیده

در این مقاله به رابطه مقوله‌های شناخت و بینش با عین و ذهن در مثنوی پرداخته شده است. انگیزه انتخاب این موضوع تشکیک مولانا در تطابق عین و ذهن است و این خود یکی از اشتراکات او با فیلسوفان است؛ به همین دلیل، در بخشی از مقاله دیدگاه برخی از فیلسوفان درباره توانایی انسان در شناخت حقیقت به اختصار بررسی شده است. از دید مولانا امکان شناخت حقیقت به وسیله چشم حس، غیر ممکن است. او عوامل گوناگونی را بر بینش و شناخت انسان مؤثر می‌داند؛ عواملی چون تقدیر، نفس و انواع تمایلات درونی، شیطان، تغییر ناشی از زمان، تقلید و...؛ اما از تأثیر ذهنیات بیش از دیگر موارد سخن گفته است. پرداختن به عوامل محل دید در مثنوی لزوماً برای رسیدن به تطابق میان عین و ذهن نیست، بلکه برای رسیدن به بینشی از گونه‌ای دیگر است؛ بینشی که خود طریقی بکر و فراتر از دریافت عقلی است که تنها معتقدان آن را درک می‌کنند. در این بینش فرد باید بتواند به مقام آخربینی برسد و هستی حقیقی را در ورای جهان نمودها مشاهده کند.

کلیدواژه‌ها: مولانا، مثنوی، بینش، عین، ذهن.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۶/۲۴

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۱۲/۱۵

Email: Jaberi.naser@gmail.com

مقدمه

شناخت جهان برون و درون همواره مهمترین مسأله بشر بوده است و به تناسب اینکه از چه راهی به دست آید و چه حدودی داشته باشد، باعث پیدایش مکاتب فکری- فلسفی و ادیان متفاوتی شده است. در دوره‌های متأخر قدرت ذهن انسان به عنوان فاعل شناسا و حدود توانایی او بیشتر مورد تأمل قرار گرفته است و بعضاً این سؤال مطرح شده است که آیا انسان می‌تواند جهان را چنان که هست بشناسد؟ در این دوران، بسیاری از متفکران حتی در مورد شناخت عالم محسوسات بدان‌گونه که واقعاً هست، شک کرده‌اند و استدلال‌ها آورده‌اند. طبیعی است که با چنین نظری در باب شناخت انسان، نفوذ او به آنچه اساساً حس نمی‌کند، کاری خارج از توان او تصور شود؛ با این حال، تلاش برای شناخت جهان و ماوراءالطبیعه با تمام اختلاف نظرها همچنان وجود داشته و دارد.

«چشم» مهمترین ابزار ادراک محسوسات است. در عرفان و همچنین در مثنوی «بینش» که یکی از مشتقات مصدر «دیدن» است، مهمتر از دانش است؛ زیرا به قول عرفا دانشی مبتنی بر یقین است. یکی از مسایلی که مولانا در مثنوی درباره نگاه و نگرش انسان به جهان محسوسات مطرح می‌کند، مسأله تأثیر «ذهن» بر چگونه دیدن «عین» است. نظر مولانا در باب این مسأله و هدفی که معمولاً از طرح این مباحث دنبال می‌کند، در ادامه این نوشتار بررسی می‌شود.

تا کنون تحقیق مستقلی تحت عنوان «رابطه عین، ذهن و بینش در مثنوی» صورت نگرفته است، اما در آثاری که به فلسفه یا جهان‌بینی مولانا توجه کرده‌اند، این عناوین نیز مطرح شده‌اند. از جمله همایی (۱۳۷۶) رابطه علم و عرفان را بررسی و مطالبی راجع به جهان‌بینی مولانا مطرح کرده است که البته کلی و محدود، اما مفید است. زرین کوب (۱۳۸۳) نیز در سه فصل عشق و معرفت، انسان در عالم، و عالم در انسان، شناخت مبتنی بر اشراق مولانا و دیدگاه او

نسبت به عالم درون و برون را بررسی کرده است. گولپینارلی (۱۳۸۴) در فصل سوم کتاب خود به طور مختصر درباره دنیا، آفرینش و عقبی سخن گفته که این نیز زیرمجموعه شناخت جهان‌بینی مولانا است. جعفری (۱۳۸۷) نیز به دلیل بررسی نسبت میان مثنوی و جهان‌بینی‌های غرب، با این مقاله مرتبط است؛ هرچند که مؤلف کلی و مختصر به موضوعات و مکاتب مختلف پرداخته است. تاجبخش (۱۳۸۱) معتقد است که «چشم» در مثنوی به دو نوع ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود. او همچنین به تفاوت معانی نظر در مقایسه با معنای چشم پرداخته، پیامبران را نمونه کامل دیده‌وران دانسته است.

مقاله حاضر بر مقوله‌های «بینش»، «عین» و «ذهن» متمرکز است و به دلیل ارتباطی که با جهان‌بینی مولانا دارد، به نوعی مکمل آثار نامبرده است؛ با این تفاوت که در اینجا هدف صرفاً تبیین جهان‌بینی مولانا نیست؛ زیرا این موضوع علاوه بر گستردگی، قبلاً مورد تحقیق قرار گرفته است. لذا در اینجا سعی بر آن است که پاسخ داده شود مولانا برای تبیین اندیشه خاص خود از چه شیوه‌ای بهره برده است؟ چه وجه شباهت و تفاوتی میان روش او و فلاسفه وجود دارد؟ دلیل تأکید بیش از حد او بر ذهنیات چیست؟ و چرا در موارد متعدد از دشواری تطابق عین و ذهن سخن گفته است؟

اهمیت نظر و بینش در مثنوی

بررسی کلمه «بینش» در مثنوی اهمیت خاصی دارد و در عین حال به دلیل ارتباطش با اغلب مضامین این کتاب با دشواری‌های فراوانی همراه است. این واژه با کلمات و اصطلاحات دیگری مانند چشم، نظر، ناظر، نظور، دید، دیدن، بصر، بصیر، بینا، امعان نظر، پایان‌بینی، یَنْظُرُ بِنُورِ اللّٰهِ و نقطه مقابل آنها یعنی کوری، احولیت، دویینی، اکنون‌بینی، اعوریّت، و ... مرتبط است. کاربرد فراوان

برخی از این کلمات (چشم ۵۶۴ بار، نظر ۱۶۶ بار) نشان‌دهنده اهمیت آنها در مثنوی و در نزد مولانا است.

«دیدن» مهمترین راه شناخت عالم محسوسات است؛ آن‌گونه که «اگر فردی در دوران کودکی از نعمت بینایی محروم باشد، برای مدت طولانی و گاهی همیشه، در زمینه تفسیر و معنای آنچه می‌بیند، دچار مشکل خواهد شد.» (خدایپناهی ۱۳۸۷: ۱۰۹) در میان مشتقات «دیدن»، واژه «بینش» دارای اهمیت بیشتری است. مولانا در حکایت استر و اُستر، از قول شتر می‌گوید:

هر قدم را از سر بینش نهم از عشار و اوفتادن وارهم
(مولوی ۱۳۷۳/۳/۱۷۵۳)

البته مولانا بینش را در معنای دیگری نیز که از لحاظ عرفانی مهمتر است، به کار برده است و آن گویی دانش و شناختی ورای عالم ماده است که هیچ شک و شبهه‌ای در آن راه ندارد.

جان شو و از راه جان، جان را شناس یار بینش شونه فرزند قیاس
(همان: ۳۱۹۲)

در داستان صدر جهان واژه «دانش» را در کنار بینش می‌آورد و چنان‌که اساس عرفان بر آن قرار گرفته است، بینش را برتر می‌داند. در اینجا بینش معادل دانش حق‌الیقینی و تشکیک‌ناپذیر است.

آن بخاری غصه دانش نداشت چشم بر خورشید بینش می‌گماشت
هر که در خلوت به بینش یافت راه او ز دانش‌ها نجوید دستگاه
(همان: ۳۸۵۵-۳۸۵۶)

بنابراین دیدن در مثنوی صرفاً به معنای رؤیت نیست، بلکه غالباً مرتبط با محتوای ذهن، ادراک، تفسیر و نوع نگرش است. این معنا کلمه بینش را به موضوعاتی مانند چیستی حقیقت، رابطه میان عین و ذهن (سوژه و ابژه)، انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، و... مرتبط می‌کند.

تاریخچه فلسفی رابطه شناخت، ذهن و عین

همواره یکی از مهمترین سؤالات بشر همواره این بوده است که شناخت (دانش، آگاهی، بینش) و متعلق به آن چیست؟ در این سؤال دو وجه مهم وجود دارد؛ موجودی که می‌شناسد یا می‌تواند بشناسد و واقعیت یا حقیقتی^(۱) که باید شناخته شود. با وجود گستردگی شگفت‌انگیز این مقوله، نظری اجمالی به دیدگاه‌های فلاسفه درباره امکان و توان شناخت بشر و چیستی حقیقت، در ورود به مبحث اصلی به ما یاری می‌رساند.

بشر از ادوار گذشته همواره به چیستی حقیقت و امکان رسیدن به آن اندیشیده است. «افلاطون بر این باور بود که هدف نهایی زندگی یک فرد هوشمند باید عبور از سطح ظاهری امور و نفوذ در درون واقعیت باشد.» (مگی ۱۳۸۸: ۲۹) این نظر در روزگاری بیان شده است که درباره حقیقت، دیدگاه شک‌آمیز سوفسطائیان نیز رواج داشته است. «در حالی که پروتاگوراس معتقد بود که «همه می‌توانند درست بگویند»، گرگیاس می‌گفت: «همه نادرست می‌گویند» و می‌افزود حقانیت هیچ قانون و حکم اخلاقی ثابت‌شدنی نیست. فرد در پی مفاهیمی که به گمانش درست می‌آید می‌رود، اما نمی‌تواند صحت آنها را اثبات کند.» (احمدی ۱۳۸۷: ۱۲۶)

در زمانی تقریباً معادل دوران افلاطون در مشرق‌زمین، نگرشی دیگر نسبت به حقیقت رایج بوده است که به نگرش عرفانی ما نزدیک است. بنابر این دیدگاه، تغییر دایمی جهان محسوسات و نقص دستگاه شناختی انسان (احساس و تجربه) باعث می‌شود که شناخت بشر از جهان برون همواره چون رؤیا باشد. «هر چیز در دنیای اولی، یعنی جهانی که ما تجربه می‌کنیم در انطباق با دستگاه جسمانی‌ای که ما برای مشاهده و تجربه آن داریم، شکلی به خود می‌گیرد و فقط تا وقتی که ما در حال تجربه آن هستیم، به آن شکل وجود دارد... دیر یا زود همه اینها انگار

که خواب و رؤیا بوده، محو و نابود می‌شود. همهٔ اینها به عبارتی، حجاب یا پرده پندار است.» (مگی ۱۳۸۸: ۱۴۷)

در فلسفهٔ متأخر غرب، غالب توجه فلاسفه به امکان و توان شناخت «انسان» معطوف بوده است. براین مگی در تبیین نظریهٔ کانت، کسی که به محدودیت شناختی بشر اندیشیده است، انسان را به دورین عکاسی تشبیه می‌کند که وقتی از منظره‌ای عکس برمی‌دارد، نمی‌تواند صدای منظره را ضبط کند. این مثالی است برای نمایاندن محدودیت توانایی شناخت انسان. (همان: ۱۳۳) به عقیده کانت «هیچ راهی پیش پای ما نیست که بتوانیم از چیزها آن‌طور که در نفس خودشان هستند، شناختی کسب کنیم؛ به عبارت دیگر، آنچه بین ما و شیء فی‌نفسه حجاب دایم به وجود می‌آورد، نارسایی‌های خود ما است.» (مگی ۱۳۸۵: ۲۹۸)

هگل معتقد است: «واقعیت فرایندی تاریخی است که بنابراین، برای درک آن باید فهمید چگونه به وضعیت کنونی رسیده است و چگونه در همین لحظهٔ کنونی هم در حال تبدیل به چیز دیگری است.» (مگی ۱۳۸۸: ۱۶۲) هگل از این جهت که مدار جهان را بر «شدن» می‌داند، پیرو هراکلیتوس است. او عالم را به رودی تشبیه می‌کند که همواره روان است و یک دم مانند دم دیگر نیست و ثبات و بقایی ندارد. (فروغی ۱۳۸۵: ۱۷)

نیچه، دیگر فیلسوف مشهور آلمانی، دیدگاه متفاوتی دربارهٔ حقیقت دارد. او به مرگ حقایق ادوار گذشته و انسان‌ساخت بودن آنها معتقد است. «مفاهیم نخست به یاری عملکرد زبان ساخته می‌شوند و سپس علم در اعصار بعدی این وظیفهٔ شاق را به عهده می‌گیرد. درست همان‌طور که زنبور عسل هم‌زمان کندوهای مشبک خود را می‌سازد و آنها را با عسل پر می‌کند، علم نیز بی‌وقفه سرگرم ساخت و پرداخت این مقابر مشبک مفاهیم، این گورستان ادراکات است.» (نیچه ۱۳۸۹: ۱۷۲) نیچه معتقد است هر انسانی دنیا را به گونه‌ای متفاوت می‌شناسد؛ زیرا

انواع متنوع چشم وجود دارد. او هرگونه معرفت و شناخت عام و کلی را رد می‌کند و انسان را هستی یگانه و شناخت را به تناسب هر انسانی، شناختی یگانه می‌داند. (توحیدفام ۱۳۸۶: ۷۰)

کانت نیز جهان را به دو شکل «نومن» و «فنومن» تقسیم می‌کند؛ فنومن جهان است، آن‌گونه که به نظر ما می‌رسد؛ جهان پدیده‌ها، اما جهان اشیا به خودی خود و فارغ از اندیشه ما جهان ذات‌ها و نومن‌ها است. (مگی ۱۳۸۴: ۱۳۳)

اشاره به اصطلاحات «سوژه» و «ابژه» نیز در این بخش بی‌مناسبت نیست. این کلمات در پدیدارشناسی کاربرد دارند. تا پیش از هوسرل، سوژه و ابژه (نفس و طبیعت)، دو چیز متفاوت بودند، اما «دوگانگی سوژه و ابژه یا نفس و طبیعت به نزد هوسرل از اساس باطل است. آنچه هست سوژه است و التفات آن به پدیدارها.» (جمادی ۱۳۸۷: ۹۴) تفاوت پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر با برداشت کانت این است که کانت جهان اشیا را در بیرون از آگاهی سوژه جا گذاشته است، در حالی که در پدیدارشناسی «وقتی به سوی جهان برمی‌گردیم، این جهان دیگر همان جهان ابژکتیو سابق نیست. جهانی است لاینفک از التفات ما. جهانی است که در برابر آگاهی ما منکشف می‌گردد.» (همان: ۹۶)؛ بنابراین از زمان افلاطون تاکنون یکی از نظریات جهان‌شناختی این بوده است که انسان باید از محسوسات بگذرد تا به حقایق امور برسد. نظریه مقابل آن این است که اگر حقیقت در جهان مُثُل قرار داشته باشد، انسان با توانایی‌های موجود راهی به آن ندارد. این لزوماً به معنای نفی ماورا نیست. برخی نیز اساس حقیقت را وابسته به ذهن بشر و ساخته او دانسته‌اند و بر لزوم تردید در آن تأکید کرده‌اند. «اعتقاد بنیادی اهل مابعدالطبیعه اعتقاد به تضاد ارزش‌ها است. حتی پرواگرترینشان نیز هرگز به این فکر نیفتاده است که اینجا [در مقابل آنچه حقیقت گفته می‌شود] در آستانه این اصل، به شک بایستد؛ یعنی در جایی که شک از همه جا ضروری‌تر

بوده است.» (نیچه ۱۳۶۲: ۲۹) برخی نیز موجود بودن هر چیزی را منوط به آگاهی و التفات انسان دانسته‌اند.

عرفان نیز در باب هستی و حقیقت صاحب‌نظر است و در عین حال توجه خاصی به قدرت شناخت انسان دارد. در مثنوی مولانا، مطابق اعتقاد دینی و عرفانی او، انسان در مرکز عالم هستی قرار دارد و باید تمام تلاشش، در جهت رسیدن به حقیقت باشد. در این مکتب، حقیقت در نیستی نهفته است. درک این مسأله، یعنی گُمونِ هستیِ حقیقی در زیر نیستی، خود مقوله‌ای دشوار است و تنها با استغراق در آن امکان‌پذیر است. مولانا در میان عرفا به انسان و ذهیت‌های او اهمیتی خاص می‌دهد. او از تأثیر پیش‌دانسته‌ها و ذهیت‌های بشر آگاه است و آنها را مهمترین عامل مقاومت در برابر تفکر نیست‌گرایانه خود می‌داند و نیز می‌داند که اگر قرار باشد مخاطب را به سوی این مقصود ببرد، باید بینش و ذهیت او را تغییر دهد. این کاری است که مولانا در بخش‌های مهمی از مثنوی به آن پرداخته است.

جهان مشهودات در تفکر عرفانی

در نگرش دینی و عرفانی، هستی به دو بعد طبیعت و ماورای طبیعت تقسیم می‌شود. این برداشت شبیه است به آنچه افلاطون در قالب تمثیل غار بدان پرداخته است و مولانا در تمثیلی مشابه آن را بیان کرده است. (ر.ک. به: مولوی ۱۳۷۳/۱/۴۱۷-۴۲۱) مسلماً در این تقسیم‌بندی، اصل مهم‌تر از سایه است؛ زیرا «محسوسات ظواهرند نه حقایق و عوارضند و گذرنده نه اصیل و باقی و علم بر آنها تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه محل حدس و گمانند. عالم ظاهر حقیقت ندارد، اما عدم هم نیست. نه بود است نه نبود، بلکه نمود است.» (فروغی ۱۳۸۵: ۳۶-۳۷) در احادیث پیامبر، دنیا به خواب و رؤیا مانند شده است: «الناس نيامٌ اذا ماتوا اُنْتَبَهُوا.»

س ۹- ش ۳۰- بهار ۹۲ _____ رابطه شناخت و بینش با عین و ذهن در مثنوی / ۷۹

فروزانفر (۱۳۸۵: ۲۸۱)؛ «الدنیا حلمٌ و أهلها علیها مُجَارُونَ و مُعَاقِبُونَ». (همان: ۲۸۲)
امام علی (ع) نیز وجود انسان را در این جهان به «اضغاث احلام» (خواب‌های پریشان) تشبیه کرده است. (همان)

مولانا در جهان بودها و نمودها نخست، هستی حقیقی (فنا، عدم، حق) و سپس انسان و قوه ادراک و شناخت او را در کانون توجه قرار داده است و چندان اعتنایی به جهان محسوسات و مادیات ندارد. تشبیه جهان به خواب و رؤیا در مثنوی نیز دیده می‌شود:

این جهان خواب است اندر ظن مه‌ایست گر رود در خواب دستی باک نیست
(مولوی ۱۳۷۳/۳/۱۷۲۹)

مشبه به دیگر جهان، جادو است (همان/۵/۱۰۳۹)؛ زیرا جادو چیزهایی را در چشم‌ها می‌نمایاند که حقیقتی ندارد. از این لحاظ می‌توان گفت رؤیا و جادو هر دو غیر حقیقی بودن جهان را می‌رسانند. غلط‌اندازی جهان نیز دیگر صفتی (منفی) است که مولانا بدین جهان منسوب می‌کند. (همان/۲/۱۵۶۰)

جهان محسوسات بازی‌گهی است که انسان را چون کودکی به خود سرگرم می‌کند و در پایان روز عمر با دستان تهی و کیسه خالی به خانه بازمی‌گرداند. (همان: ۲۶۰۱-۲۶۰۰) صفت واقعی آن «نفی» است و نمی‌توان به دنبال اثبات آن بود (همان/۱/۲۲۴۱)؛ زیرا برخلاف ظاهر، در باطنش نیستی و عدم نهفته است. «عالم لامکان یا غیب، فراتر از عالم حس و شهادت است و چون دارای بُعد و زمان و مکان نیست، در محدوده حس و درک ما نمی‌گنجد و در نتیجه آن را «نیست» می‌انگاریم. این «نیست» در حقیقت «هست نیست‌نما» است که حکما آن را «ایس‌کلیس» می‌خوانند، اما عالم حس در حقیقت «نیست هست‌نما» یا «لیس‌کایس» است. (حیدری ۱۳۸۴: ۱۶۳)

انسان در این جهان زندانی است و باز جانش محبوس تن است. (مولوی ۱۳۷۳/۱/۵۲۵) علاوه بر اینکه تن برای جان حقیر است، کلیت عالم ماده نیز در

قیاس با عالم معنا، بسیار محدود است. (همان/۱/۵۲۶) این جهان بتخانه شهوات است. کافران و انبیا هر یک در آن به گونه متفاوتی عمل می‌کنند؛ یکی بنده بتخانه است و آن دیگری بت شهوات را به بند کشیده است. (همان/۴/۸۱۸-۸۱۹)

دنیا در عین رؤیاگونگی و فریبندگی قواعد خاص خود را دارد؛ مثلاً چون کوهی است که در آن هر ندایی را صدایی و هر عملی را عکس‌العملی است (همان/۲/۲۱۸۸) و یکی از ستون‌های استواریش غفلت است. (همان/۱/۲۰۶۶) اگر انسان درگیر غفلت نباشد، حاضر نیست به زندگی این جهان تن دردهد. خروج از رؤیای دل‌بستگی به جهان محسوسات به زیان امتداد یافتن آن است و به همین دلیل غفلت فرزندان آدم از حقیقت رؤیاگونگی جهان، باعث تداوم آن است.

در ذره ذره جهان محسوسات جنگی دائمی برقرار است؛ ذره‌ای به چپ می‌رود و آن دیگری سوی راست؛ اما این جنگ دائمی نیز جزء حکمت‌های عالم است و در میان اصبعین حق قرار دارد:

این جهان جنگ است کل چون بنگری ذره با ذره چو دین با کافری
این جهان زین جنگ قایم می‌بود در عناصر درنگر تا حل شود
(همان/۶/۳۶ و ۴۶)

عالم نمود از موجودی بی‌جهت به وجود آمده است (همان/۲/۶۸۷) و یک فکرت از عقل کل او است. (همان/۲/۱۲۸۰) این عالم در مقام تشبیه چون نامه‌ای است که معنای متن آن، یعنی اصل و منشأ آن در ذهن شاه (شاه عالم هستی) قرار دارد و در عین پراکندگی، انتشار و کثرت فروغی از رخ ساقی است که در جام افتاده است. (همان/۳/۳۱)

نسبت دادن صفات منفی به دنیا لزوماً برای نکوهش آن نیست؛ زیرا جهان، جلوه‌گاه حق نیز هست، اما دل‌بستگی انسان به آن موجب کاوش عرفا در ابعاد منفی آن گردیده است. آنچه عرفا در باب جهان عینی می‌گویند، برداشتی ساده یا نامعقول نیست؛ ایجاد و افساد دائمی موجودات، زمان و تغییر دایمی، این

برداشت را برای هر بیننده آگاهی منطقی می‌نماید.

معنای ذهن در مثنوی

کلمه ذهن در معنای فاعل شناسا و مفسر جهان، در فلسفه متأخر کاربرد داشته است؛ اما بر اساس مثنوی می‌توان این واژه را معادل انسانی دانست که توان شناخت جهان پیرامون خود را دارد، به تفسیر آن می‌پردازد و البته در برداشت خود دچار اشتباهات بسیار می‌شود. مولانا عوامل گوناگونی را بر نگرش انسان مؤثر می‌داند، اما از تأثیر محتویات ذهنی بیش از دیگر عوامل سخن می‌گوید. یکی از سؤالاتی که مولانا برای مخاطب ایجاد می‌کند، این است که چگونه می‌تواند به صحت درک و ذهینتش نسبت به واقعیت بیرونی مطمئن باشد؟ این سؤال را گاه مستقیماً خود مولانا مطرح می‌کند و در موارد بسیاری نیز خواننده به تناسب متن و تمثیلات به این برداشت می‌رسد. تمثیل زیر امکان اشتباه در درک و شناخت انسان نسبت به ماهیت عین را تبیین می‌کند:

گرگ بیچاره اگر چه گرسنه است متهم باشد که او در ططنه است
از ضعیفی چون نداند راه رفت خلق گوید تخمه است از لوت زفت
(همان/ ۲۷۲۸/۲-۲۷۲۹)

این تمثیل شبیه گفت‌وگویی است که میان جوانگ- تزو و دوستش هویی (دو تن از فیلسوفان کهن چین) انجام می‌شود؛ بر اساس گفت‌وگوی ایشان، ادراک و دریافت انسان از جهان، لزوماً با حقیقت آن مطابقت ندارد و چه بسا آنچه برداشت می‌شود، مغایر با حقیقت بیرونی باشد. هر یک از این دو فیلسوف تردید خود را با ایجاد سؤال نسبت به برداشت طرف مقابل گفت‌وگو نشان می‌دهند: جوانگ، بیرون جهیدن ماهی‌ها را از آب، بر شادی آنها حمل می‌کند، اما دوستش می‌گوید تو ماهی نیستی و نمی‌دانی بیرون پریدن آنها از روی شادی است یا ترس. شاید صیادی در پی آنها است و ترسیده‌اند. (احمدی ۱۳۸۷: ۲-۳) این دو مثال

نشان می‌دهند که ممکن است واقعیت بیرونی چیزی مغایر با محتوای ذهن بیننده باشد.

تمثیل مشهور «فیل در خانه تاریک» نیز تشکیکی جدی است در تصور انسان نسبت به شناخت آنچه حقیقت می‌پندارد. در این تمثیل دستگاه شناخت حسی انسان چون کف دست است که برای شناخت فیل محدود است و آنچه درباره آن می‌گوید ناقص و ناتمام است. علاوه بر این، در موارد دیگری نیز مولانا سعی کرده است محدودیت شناخت انسان را نشان دهد. از آن جمله است حکایت شخصی که در عهد عمر موی ابرو را هلال پنداشت. این قصه نشان می‌دهد که بینایی انسان در اثر عاملی کوچک دچار اشتباهی بزرگ می‌شود و شبیه شکی است که دکارت نسبت به شناخت ایجاد کرد. او مثال چوب صاف در آب را مطرح کرد که چشم انسان آن را کج می‌بیند، اما واقعیت خلاف آن است.^(۲) مولانا می‌گوید:

چون که مویی کج شد او را راه زد تا به دعوی لاف دید ماه زد
موی کژ چون پرده گردون بود چون همه اجزات کژ شد چون بود
(مولوی ۱۳۷۳/۲/۱۱۹-۱۲۰)

برخی از تمثیل‌ها نیز نشان می‌دهند که درست دانستن چیزی وابسته به محتوای ذهنی بیننده است. مثال مشهور مجنون و خلیفه، مصداق خوبی برای نشان دادن این مطلب است. تفاوت این مثال با موارد قبل در این است که در موارد قبل، برداشت حاصل از ذهنیت بیننده درباره شیء برون از ذهن، قابل قبول نیست، اما نوع نگاه مجنون معمولاً درست پنداشته می‌شود، هرچند که این نیز متأثر از محتوای ذهن است:

گفت لیلی را خلیفه کان تویی کز تو شد مجنون پریشان و غوی
از دگر خوبان تو افزون نیستی گفت خامش چون تو مجنون نیستی
(همان ۴۰۷/۱/۴۰۸)

این تمثیل می‌تواند مثال خوبی برای تأیید زوایای مختلف دید باشد و نیز به

مخاطب نشان می‌دهد که اگر از زاویه دید خاصان (مجنون‌صفتان و عاشقان) به مسأله بنگرد، می‌تواند اولیا را در کنار خود ببیند و هدف مولانا هم از طرح آن همین بوده است؛ اما نگاه متفاوت مجنون و خلیفه، این سؤال را نیز ایجاد می‌کند که انسان‌ها چگونه می‌توانند در مورد حقیقت چیزی، مثلاً زیبایی، به اتفاق نظر برسند؟ زیرا هر کس از منظر خود می‌نگرد و اگر چنین باشد، باید اقرار کنیم که هر کس به تناسب موقعیت، دانش و آگاهی خود، شناختی متفاوت دارد و به خاطر داشتن آن شناخت متفاوت، نمی‌توان کسی را نکوهش کرد^(۳). هدف از برانگیختن این‌گونه پرسش‌ها چیست؟ پاسخ این سؤال منوط به بیان مقدماتی است.

عوامل تأثیرگذار بر دید و دریافت

الف: تأثیر تقدیر و تقدیر آفرین

طبق مطالب مثنوی، خداوند بر دید و نگرش انسان اثر می‌گذارد. تأثیر خداوند همان تقدیر است و مسلماً از دید یک عارف مسلمان، این مهمترین عامل است. اینکه در نوع نگرش انسان‌ها تأثیر ذهن مهمتر است یا تأثیر خداوند، خود با مباحثی چون جبر و اختیار و قضا و قدر مرتبط است و از حوصله این مقاله خارج است؛ اما آنچه مسلم است این است که مولانا خداوند و مقدرات او را یکی از عوامل مهم تأثیرگذار بر دید و دریافت می‌داند.

سر استناست این حزم و حذر زآنکه خر را بز نماید این قدر
آن که چشم بست گرچه گریز است ز احولی اندر دو چشم خر، بز است
(همان/۳۶۹۲/۶-۳۶۹۷)

نیل را بر قبطیان حق خون کند سبیطیان را از بلا محصون کند
تا بدانی پیش حق تمییز هست در میان هوشیاری راه و مست
(همان/۲۸۱۶/۴-۲۸۱۷)

ب: ماهیت عین و تأثیر آن بر دید و دریافت

مولانا غالباً به تغییر ذهن و اهمیت محتوای آن توجه دارد، اما در مواردی از تأثیر

جهان برون بر ادراک و برداشت نیز سخن می‌گوید. در چنین مواردی واقعیت برون از ذهن، ماهیتاً به گونه‌ای است که باعث برداشت‌های متفاوت می‌شود؛ مثلاً انسان به عنوان یک عین، ترکیبی است از خیر و شر؛ آن‌که چشمش بر شر فرومی‌آید، شر می‌بیند و آن‌که بر خیر، خیر می‌بیند. تفاوت این مثال با موارد قبل و سایر موارد این است که در اینجا آنچه ممکن است باعث اشتباه شود، ماهیت خود عین یا ابژه است و ریشه اشتباه در عالم برون قرار دارد:

آن یکی در چشم تو باشد چو مار	هم وی اندر چشم آن دیگر نگار
ز آنکه در چشمت خیال کفر اوست	و آن خیال مؤمنی در چشم دوست
کاندرین یک شخص هر دو فعل هست	گاه ماهی باشد او و گاه شست
نیم او مؤمن بود نیمش گبر	نیم او حرص‌آوری نیمش صبر

(همان/۲/۶۰۲-۶۰۷)

ج: زمان و تغییر دایم

«تغییر» و نو شدن دایمی دنیا یکی از عوامل دگرگونی «بینش» و نگرش است. از نظر فیلسوفان همین مقوله تغییر که متأثر از زمان است، باعث گم‌بودگی حقیقت می‌شود و طرح آن تاریخی کهن دارد. چنان‌که اشاره شد، هراکلیتوس برای نشان دادن تغییر دایمی جهان گفته است شما هیچ وقت دو بار در یک آب قدم نمی‌گذارید. از این نوع تمثیل‌ها چنین استنتاج می‌شود که تغییر دایم دسترسی به حقیقت را ناممکن می‌کند. در عرفان اسلامی نیز به تغییر دایمی جهان توجه خاصی شده است. «جهانی که ما در فعل تجربه می‌کنیم، جریانی سرمدی است. این جهان در هر لحظه در حال تغییر یافتن است؛ لیکن این تغییر مستمر و سرمدی چنان منظم رخ می‌دهد و از چنان الگوهای معینی تبعیت می‌کند که برای ما سطحی‌نگران چنان به نظر می‌رسد که این جهان حاضر همان جهان سابق اطراف ما است.» (ایزوتسو ۱۳۷۸: ۲۱۹) اصطلاح «خلق جدید» در قرآن نیز بیان همین تغییر دایمی است. در مثنوی نیز به تغییر دایمی جهان توجه

شده است.

هر نفس نو می شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نونو می رسد مستمری می نماید در جسد
(مولوی ۱۱۴۴/۱/۱۳۷۳-۱۱۴۵)

جان فشان افتاد خورشید بلند می شود هر دم تهی پر می کنند
در وجود آدمی جان و روان می رسد از غیب چون آب روان
هر زمان از غیب نونو می رسد وز جهان تن برون شو می رسد
(همان: ۲۲۲۰-۲۲۲۳)

حال این سؤال ایجاد می شود که با وجود تغییر دایمی جهان، شناخت انسان از آن چگونه خواهد بود. این همان سؤال و شبهه فیلسوفان است که به غیر قابل شناخت بودن و یا قایل شدن به نبود حقیقت منتهی می شود. پاسخ ابن عربی این است: «در ورای طیف رنگارنگ تغییرات مداوم و تبدل های مستمر، همیشه یک حقیقت وجود دارد که به طور سرمدی، همان یک حقیقت است و همین یک حقیقت است که به طور مداوم خود را در صورت های جدید متجلی می کند.» (ایزوتسو ۱۳۷۸: ۲۲۶) این حقیقت سرمدی از طریق کشف و شهود بر عارف متجلی می شود؛ اما تنها اهل کشف می توانند آن را دریابند و دیگران نسبت به آن در جهل به سر می برند.

د: جهالت

مولانا بینش را در معنی معرفت و شناخت به کار برده است و نقطه مقابل آن کوری به معنی نادانی و جهالت است. جهالت می تواند از مهمترین عوامل کج بینی و نادرستی بینی باشد. قصه های متعددی در مثنوی حاکی از نگرش مبتنی بر جهالت است. محدودیت دید، یک جانبه نگری، نشناختن سود و ضرر، آخر بینی، اکنون بینی و... همه و همه ریشه در جهالت و غفلت از بینش صحیح دارد. مولوی در مورد نگاه ابلیس به آدم، نادانی و بی درکی او را به کوری تعبیر می کند:

کان بلیس از متن طین کور و کر است گاو کی داند که در گل گوهر است
(مولوی ۱۳۷۳/۶/۲۹۳۳)

ه: شیطان

شیطان نیز یکی از عوامل تأثیرگذار بر «دید» است. کار او این است که چیزها را در چشم می‌آراید تا بهتر به نظر برسند:

زشت‌ها را نغز گرداند به فن نغزها را زشت گرداند به ظن
کار سحر این است کودم می‌زند هر نفس قلب حقایق می‌کند
آدمی را خـر نماید ساعتی آدمی سازد خـری را و آیتی
اینچنین ساحر درون تست و سر آن فی الوسواس سحرأ مستتر
(همان/۳/۴۰۷۱-۴۰۷۴)

معمولاً چنین تصور می‌شود که شیطان موجودی است که در خارج از وجود انسان قرار دارد، اما مولانا در این مثال آن را ساحری در درون توصیف کرده است. در مثالی دیگر اصل و منشأ نفس و شیطان را یکی می‌داند؛ گویی نفس بُعد درونی شیطان است:

نفس و شیطان بوده ز اول واحدی بوده آدم را عدو و حاسدی
(همان: ۳۱۹۷)

و: تأثیر تمایلات درونی (نفس)

راست‌بینی اصطلاحی برای تبیین درست‌بینی است و طبیعتاً هرگونه تمایلی باعث انحراف از مسیر درست‌بینی می‌شود. تأثیر تمایل بر نوع نگاه، نگرش و عملکرد، شگفت‌انگیز است. تا جایی که برخی از دانشمندان از جمله هیوم آن را سابق اصلی رفتار انسان دانسته‌اند. «ما عاشق نمی‌شویم یا از موسیقی لذت نمی‌بریم... چون عقل چنین حکم می‌کند. هدف نهایی رفتارهای ما را امیال، شهوات، عواطف، سلیقه‌ها، و به طور کلی انواع احساسات ما تعیین می‌کند.» (مگی ۱۳۸۸: ۱۱۵) مولانا نیز از اهمیت تمایلات آگاه است، اما برعکس هیوم، معتقد است انسان می‌تواند بر نفس، شاهی و فرمان‌روایی کند. از دید او تمایلات انسان باعث

کج‌بینی و نادرست‌بینی می‌شود و برای تبیین این نگرش قصه‌های متعددی در مثنوی گنجانده است.^(۴)

مهمترین عامل اخلال در دید و بینش انسان «نفس» است. مولانا تأثیر نفس را در قالب تمثیل «امرودبن» نشان داده است. این تمثیل برگرفته از حکایت زنی است که ادعا می‌کند هر که بر درخت امرودبن رود (امرودبنی خاص در متن حکایت)، امر بر او مشتبه می‌شود و شخص فرودین درخت را در حال آمیزش جنسی تصور می‌کند. زن گریز این قصه، برای اخلال در درست‌بینی و آگاهی شوی، چنین داستانی را ساخته است، اما مولانا درخت امرودبن را تأویل می‌کند. آن درخت هستی است امرودبن تا بر آنجایی نماید نو، کهن (مولوی ۱۳۷۳/۴/۳۵۴۱)

«بدگمانی» در حق دیگران نیز و ریشه در درون خود فرد و نفس او دارد.

چون تو با پرّ هوا بر می‌پری لاجرم بر من گمان آن بری
(همان: ۲۳۶۶)

«حسّ ناپاک» نیز از عوامل بدبینی است؛ البته می‌توان گفت آنچه حس را به ناپاکی متمایل می‌کند، همان نفس است.

چنبره دید جهان ادراک تست پرده پاکان حس ناپاک تست
(همان: ۲۳۸۴)

«حرص و طمع» نیز دید و بینش را دچار اخلال می‌کند؛ این رذیله زیرمجموعه نفس است. توجه شدید انسان به امیال نفس حرص نامیده می‌شود و طبیعتاً حرص باعث می‌شود شخص چیزی را که به زیان او است، خوب و نیکو ببیند. در واقع هر نوع تمایلی، اگر به سوی دنیا و امری جز «فنا» باشد، از دید مولانا، میلانی است که بر درست‌بینی اثر منفی دارد.

ای برادر چون بیننی قصر او چونکه در چشم دلت رسته است مو
هرکه را هست از هوس‌ها جان پاک زود بیند حضرت و ایوان پاک
(همان: ۱/۱۳۹۴-۱۳۹۶)

به کار بردن «موی علت» و تأثیر آن بر درست‌بینی که چندین بار در مثنوی به کار رفته است، به دلیل تبیین ظرافت و حساسیت این عمل است. مولانا معتقد است همان‌طور که ممکن است انسان یک موی ابرو را هلال بپندارد (همان/۲-۱۱۲-۱۳۴)، کجی‌های نفس نیز اگرچه اندک باشد، باعث گم شدن حقیقت و نادیدن آن می‌گردد.

دو سر انگشت بر دو چشم نه هیچ بینی از جهان؟ انصاف ده
آدمی دید است و باقی پوست است دید آن است آن که دید دوست است

(همان/۱-۱۴۰-۱۴۰۶)

ز: علت درونی به منزله بیماری

مولانا به بی‌ثباتی تمایلات نیز توجه دارد و تغییر نگرش نسبت به چیزهای خوب و نیکو را می‌نکوهد. او طیب روح است و دردهای روح را خوب می‌داند. یکی از این دردها، تمایل انسان به چیزهایی است که نخست عاشقانه به دنبالشان می‌رود و پس از چندی از آنها دلزده می‌شود.

چند خوش پیش تو آمد ای مصر جمله ناخوش گشت و صاف او کدر
هر که او شد آشنا و یار تو شد حقیر و خوار در دیدار تو

(همان/۳-۲۶۸۱-۲۶۸۲)

راه رفع این بیماری چیست؟

دفع علت کن چو علت خو شود هر حدیث کهنه پشت نو شود

(همان: ۲۶۹۸)

یکی از خصایص روانی انسان این است که مرحله جست‌وجوی چیزی را بهتر از وصال آن احساس می‌کند و همواره به یک امر بیرونی نگاه ثابت و واحدی ندارد. در واقع می‌توان گفت بی‌ثباتی تمایلات هرچند یک نوع بیماری است، در عین حال از عوامل تأثیرگذار بر دید و نگرش به شمار می‌آید.

ح: تقلید

مولانا در داستان هزل‌آمیز «خاتون و کنیز» نشان می‌دهد که تقلید یکی از عوامل نقصان بینش است (ر.ک. به: همان/۵-۱۴۱۸-۱۴۲۹)؛ اما در موارد دیگری نیز این

نقصان را تبیین می‌کند.

آن مقلد چون نداند جز دلیل در علامت جوید او دایم سبیل
آن‌که او از پرده تقلید رست او به نور حق بیند آنچه هست
(همان/۴/ ۲۱۶۷-۲۱۶۸)

عوامل متعدد دیگری نیز بر نوع نگاه تأثیر دارد؛ عواملی مانند گرسنگی، تشنگی، خستگی، جوانی، پیری، دین، سنت، فرهنگ، خانواده، اجتماع و... . مولانا درباره بسیاری از این موارد و تأثیرشان سخن گفته است، اما او این موارد و وضع دارندگان را توجیهی برای درستی نگاه‌های متفاوت نمی‌داند. همه این عوامل تأثیرگذار بر دید و دریافت نشان می‌دهند که دیدن هرچیزی چنان‌که هست و درک حقیقت تا چه حد دشوار و دور از دسترس است، در این صورت دید و بینش صحیح چگونه به دست می‌آید؟

درست بینی و رسیدن به بینش صحیح

مهمترین راه‌های پیشنهادی مولانا برای رسیدن به درست‌بینی را می‌توان در عناوین زیر بررسی کرد:

الف: اصلاح درون و محتوای ذهن

مولانا عوامل گوناگونی را بر دید و بینش مؤثر می‌داند، اما با بیان مثال‌های متعدد نشان می‌دهد که به ذهنیت و درون مخاطب توجه بیشتری دارد. در نظام فکری او مهمترین گوهر عالم در صدف قلب انسان قرار دارد و انسان باید هر چه از کون و مکان می‌خواهد، از خود و در خود بجوید. بر این مبنا آن‌که از باطنی نیکو و زیبا برخوردار است، جهان را زیبا می‌بیند و آن‌که درونش پر از خار و خاشاک است، جهان را چون گلخن می‌بیند و حتی از دیدن زیبایی یوسف محروم است. اشاره مولانا به خون نمودن آب نیل در چشم قبطیان همچون اشاره او به یوسف در چشم برادران بارها تکرار می‌شود. آب در چشم قبطیان و یوسف در چشم

برادران صاف و زیبا نمی‌شود، مگر ایمان و درون خود را تغییر دهند؛ چشم را از موی علت بشویند، حس ناپاک را پاک کنند و حرص، طمع و بدگمانی را دور ریزند. وقتی چنین کردند، خداوند نیز آب را چنان‌که هست بدیشان نشان می‌دهد. به طور کلی مهمترین راه درست‌بینی در پشت سر گذاردن نفس و اصلاح درون خلاصه می‌شود.

پس چو آهن گر چه تیره‌هیکلی صیقلی کن صیقلی کن صیقلی کن صیقلی
(همان: ۲۵۰۲)

ب: استفاده از عقل برای رسیدن به آخرینی

مولانا درست دیدن را با «آخرینی» هم‌معنا می‌داند و از طریق حکایات تمثیلی آن را بیان می‌کند. او هرچند برای بیان نقصان شناخت حسی نیز از تمثیل بهره برده است، تمثیلات او در بیان نقایص شناخت حسی موفق‌تر و مشهورتر است؛ زیرا امور حسی را همگان درک می‌کنند و طبیعتاً نقایص آن را نیز لمس می‌کنند؛ درحالی‌که درک آخرینی دشوار است. اینجا نیز باید اعتراف کرد که نمی‌توان درباره آخرینی چندان سخن گفت؛ زیرا به قول خود مولانا این طریق عشق است و قلم او که لمسش می‌کرده است، در وصفش ناتوان بوده تا چه رسد به آن‌که آن را لمس نکرده باشد؛ با این حال، استشهاد به مثال‌ها تا حدودی شناخت ما را گسترش می‌دهد. یکی از حکایاتی که دو بار در مثنوی مطرح شده، حکایت استر و اشتر است. خلاصه و تفسیر این داستان در مقالات شمس چنین است: «اشتر، شتر را پرسید که چون است که من بسیار در سر می‌آیم، تو کم در سر می‌آیی؟ شتر گفت که من چون بر سر عقبه برآیم، نظر کنم تا پایان عقبه ببینم؛ زیرا بلندسرم و بلنده‌متم و روشن‌چشمم. یک نظر به پایان عقبه می‌نگرم و یک نظر به پیش پا. مراد از شتر شیخ است که کامل نظر است.» (شمس تبریزی ۱۳۸۲: ۶۷) لذا شتر رمزی است از کسانی که از منظری بالاتر می‌نگرند و اشتباهات و خطرات احتمالی را می‌بینند و در عبور از گریوه حیات مصون می‌مانند.

حکایت آبگیر و صیادان نیز برای تبیین آخربینی و خردمندی است. مولانا در این حکایت، ماهی عاقل را رمزی از زیرکان آخربین قرار داده است که خطر را قبل از فوت فرصت درک می‌کنند و از آن می‌گریزند. (ر.ک. به: مولوی ۱۳۷۳/۴/۲۲۰۲-۲۲۱۲). حکایت مستعیر ترازو نیز از همین قبیل است. در اینجا صاحب ترازو با توجه به لرزش دست شخص مستعیر، دردسرهای احتمالی را پیش‌بینی می‌کند و از به عاریت دادن ترازو پرهیز می‌کند.

من از اول دیدم آخر را تمام جای دیگر رو از اینجا والسلام
(همان/۳/۱۶۳۳)

بنابراین آخربین کسی است که هم پایان را می‌بیند هم خطرها را. در اینجا این سؤال به ذهن می‌رسد که چرا مولانا تا این حد از مخاطرات و دردسرهای راه یاد می‌کند و چرا آخربینی و دانایی را با حزم و حذر یکسان می‌داند؟ از دید او آخربین به حقیقت کسی است که آخر زندگی مادی را می‌بیند و کسی که به آخر آن می‌نگرد، مسیرهای گمراهی آن را به خوبی می‌شناسد و بدان دل نمی‌بندد؛ گویی آخربین از حصار زمان عبور کرده است و به همین دلیل، اشتباهاتی را که بشر به دلیل ناآگاهی از آینده مرتکب می‌شود، کنار گذاشته است. این نگرش به دلیل پرهیز و دوری از دنیای دائم‌التغییر به دست آمده است:

ای ز خوبی بهاران لب‌گزان بنگر آن سردی و زردی خزان
روز دبدی طلعت خورشید خوب مرگ او را یاد کن وقت غروب
(همان/۴/۱۵۹۶-۱۵۹۷)

ج: رسیدن به بینش بکر و نامعقول مقبلان

عقل و بینش در نظر مولانا با عقل و بینش انسان‌های معمولی بسیار تفاوت دارد و با معیار عقل معاش‌اندیش نامعقول است؛ اما در چارچوب نگرش نیستی‌گرایانه معقول است و رسیدن به آن از مسیر متفاوتی می‌گذرد. این بینش متفاوت چیست و چگونه به دست می‌آید؟ برای این مقوله نیز باید به قصه‌ها مراجعه کرد. مولانا در برخی از قصه‌ها این بینش متفاوت و مبتنی بر عشق و اعتقاد را تبیین می‌کند؛

از جمله قصه «شخصی که نیمه‌شب سحوری می‌زند». در این قصه با فردی مواجهیم که عملی را در زمان نامناسب انجام می‌دهد و هنگامی که دلیل این امر از او پرسیده می‌شود، چنین پاسخ می‌دهد:

گرچه هست این دم بر تو نیم‌شب نزد من نزدیک شد صبح‌طرب
هر شکستی پیش من پیروز شد جمله شب‌ها پیش چشم روز شد
(همان/۶/۱۸۵۳-۱۸۵۴)

حکایت دیگری که شبیه مورد قبل است، قصه «عشق صوفی بر سفره تهی» است. در این مورد نیز وقتی از دلیل عمل صوفی سؤال می‌شود، می‌گوید:

عاشقان را کار نبود با وجود عاشقان را هست بی سرمایه سود
(همان/۳/۳۰۲۱)

تمام قصه‌هایی که مولانا در آنها به ستایش مرگ می‌پردازد، متأثر از همین بینش متفاوت است. این نگاه بازگونه تنها با عشق ایجاد می‌شود. اگر انسان ایمان و اعتقاد خود را اصلاح کند، تمایلات و نگاهش تغییر می‌کند و به مقامی می‌رسد که به پایان امور می‌نگرد، مرگ در نظرش امری خوار و ناچیز می‌شود، در زمان قحطی شاد است، نیمه‌شبان برایش چون سحرگاهان است، هستی حقیقی را در نیستی می‌جوید و خود را نثار این راه می‌کند.

نکته مهم این است که مولانا به روشی عقلانی عوامل مخل دید صحیح را بر می‌شمرد، اما آنچه خود به سوی آن فرامی‌خواند، عقلانی نیست و به قول خودش طریق بکر نامعقولی است که تنها مقبلان آن را قبول دارند و آن طریق عشق است. پذیرش عقیده مولانا در باب بینش صحیح، نهایتاً با عشق و ایمان صورت می‌گیرد؛ عشقی که باید از صورت معمول خود، یعنی گرایش به دنیا روی‌گرداند و به سوی نیستی و فنا متمایل شود؛ به همین دلیل است که سراینده مثنوی دائماً ذهنیت‌های غلط را برمی‌شمرد؛ زیرا تا محتوای ذهنی مخاطبان در مسیر اعتقاد به فنا تغییر نکند، بینش متفاوت و دشواریاب او را درک نمی‌کنند و نمی‌پذیرند. این

عشق، خلاف عادت و هنجارگریز است و چنین نگاهی از نظر ناآشنایان جنون‌آمیز است، اما به اعتقاد مولانا نگرش صحیح همین است. او با چنین عقیده‌ای در پی آن نیست که لزوماً تطابقی میان عین (جهان محسوسات) و ذهن ایجاد کند، بلکه در باب این تطابق، شک می‌آفریند تا راه رسیدن به بینش حقیقی را از منظر خودش به نمایش بگذارد.

نتیجه

در باب شناخت انسان از جهان دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. برخی گفته‌اند این جهان سایه و نمود عالم حقیقت است و وظیفه انسان نفوذ به حقیقت است. این تفکر فلسفی شباهت زیادی با تفکر دینی دارد. در ادیان نیز معمولاً جهان ماده چون خیال است و حقیقتی ندارد و دل بستن به چنین جهانی جایز نیست. از نظر دین هدف انسان رسیدن به عالم حقیقت است که پس از بیداری از خواب جهان اتفاق می‌افتد. این تفکر که دنیا خیالی بیش نیست، در عرفان نمود خاصی دارد؛ زیرا در عرفان دنیاگریزی و فرار از محسوسات عالم ماده یکی از ارکان عمده به شمار می‌آید. خیال و رؤیا بودن جهان ماده حتی اگر تشبیهی در مورد جهان باشد، مبتنی بر حقایق و برداشت‌هایی است که انسان از جهان داشته است. آنچه این برداشت را قوت می‌بخشد، دو عنصر «زمان» و «تغییر» است. گاه در تفکر فلسفی نیز حقیقت امری در حال «شدن» توصیف شده است، اما در عرفان به این دلیل که عالم ماده در حال شدن و تغییر است، حقیقت داشتن آن مورد تشکیک قرار گرفته است؛ یعنی بر اساس این تفکر آنچه دائماً تغییر می‌کند، نمی‌تواند حقیقتی داشته باشد و لذا حقیقت بدون تغییر در ورای محسوسات است.

گذر زمان همواره اشتباهات بشر را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که آنچه در گذشته می‌اندیشیده است، چه بسا رؤیایی بیش نبوده است. انسان با مرور گذشته، پی می‌برد که جنگ‌ها و آشتی‌هایش بر مبنای خیالی بوده است و تعجب می‌کند از اینکه

جهانی بر خیالی روان بوده است. در عرفان با آنکه محسوسات، جهان نموده‌ها به شمار می‌آید، شناخت، برداشت و تصور انسان از آن قابل تأمل است. بدین معنا که خیالی دانستن جهان به معنای نادیده انگاشتن آن نیست. انسان این جهان را می‌بیند و از آن تصوراتی دارد. آیا تصورات او در باب دنیای برون با واقعیت آن مطابقت دارد؟ به این سؤال نیز مکاتب مختلف پاسخ‌های گوناگونی داده‌اند. برخی گفته‌اند می‌توان واقع‌گرا بود و جهان را چنان‌که هست مشاهده کرد. برخی گفته‌اند جهانی که در ذهن ما است، هرگز با جهان برون از ذهن تطابق نخواهد داشت؛ زیرا آنچه ما از جهان برون می‌دانیم، «بازنمودهایی» از آن است و نه خود آن. برخی نیز گفته‌اند اساساً جهان حاصل آگاهی ما است و تا وقتی ما بدان التفات نکنیم، وجود نخواهد داشت.

تأمل در مثنوی نشان می‌دهد که مولانا پذیرفته است که چیزی - اگرچه با نام خیال و سایه - در بیرون از ذهن انسان وجود دارد که دارای شکل و ویژگی‌های خاص خود است؛ یعنی در عین حال که جهان را خیال می‌نامد، معتقد است که ذهن انسان باید بتواند با واقعیت برونی انطباق یابد و این در صورتی امکان‌پذیر است که عوامل مخلّ درست‌بینی زایل شود.

این عوامل گاه زمینی و گاه آسمانی‌اند. گاه درونی و گاه برونی‌اند؛ اما در این میان نظر مولانا بر تغییر در «ذهنیت» مخاطب متمرکز است؛ یعنی او برای چگونه دیدن اهمیت بیشتری قائل است تا چه دیدن و این چگونه دیدن به شدت متأثر از احوال درون و ذهنیت است. اگر ذهنیت انسان به دنیادوستی متمایل باشد، درست‌بینی او دچار خلل می‌شود؛ زیرا هر نوع تمایلی به منزلهٔ میلان و به بیراهه رفتن از مسیر حقیقت است. در مقابل، درست‌بینی در صورتی به وقوع می‌پیوندد که ذهنیت فرد در مسیر «فنا» و «نیستی» باشد. این بدان معنا است که تمایل به «عشقی» که در جهت «فنا» باشد، باعث کسب «بینشی» از گونه‌ای دیگر می‌شود؛ بینشی که در آن شک و شبهه‌ای وجود ندارد و فراتر از زمان و مکان است. اعمال و نوع دیدن فردی که به این بینش رسیده است، ممکن است بازگونه و خلاف واقع به نظر برسد؛ مثلاً ممکن است زر را خزف و سفرهٔ تهی را پر ببیند و نیمه‌شب را سحرگاه بداند، اما از آنجا که او از منظری دیگر که

می‌توان آن را منظر آخرینی و ينظر بنوراللهی نامید، می‌نگرد، نمی‌توان در آن تردید کرد. مولانا با طرح مسائلی در باب نامطابقت‌های عین و ذهن و اشتباهات نگاه و نگرش غالباً در تلاش برای رسیدن به چنین بینشی است.

پی‌نوشت

(۱) در اینجا ترجیحاً وارد مبحث تفاوت دو واژه حقیقت و واقعیت نمی‌شویم، ضمن اینکه در بسیاری از کتب فلسفی نیز این دو کلمه در یک معنا به کار رفته‌اند.
(۲) مثال احوالی که یک شیشه را دو شیشه می‌پنداشت نیز شبیه موارد قبل است. هدف مولانا از بیان این تمثیل، نکوهش یک عیب جسمانی نیست، بلکه او می‌خواهد در قالب این مثال ضعف دستگاه شناخت انسان را نشان دهد. دشواری شناخت عالم برون از ذهن در حدیثی از پیامبر(ص) نیز منعکس شده است. «اللهم ارنا الاشياء كما هي.» (فروزانفر: ۱۳۸۵: ۱۶۷)

طعمه بنموده به ما و آن بوده شست آن چنان بنما به ما آن را که هست
(مولوی ۱۳۷۳/۲/۴۶۷)

(۳) یکی دیگر از مثال‌های قابل تأمل، نگاه متضاد ابوچهل و ابوبکر به پیامبر(ص) است. ابوچهل، پیامبر(ص) را زشت‌نقشی از بنی‌هاشم می‌خواند و ابوبکر در نقطه مقابل او، وی را آفتابی و رای شرق و غرب توصیف می‌کند. پیامبر(ص) این دو نگاه را درست می‌داند.

گفت من آینه‌ام مصقول دست ترک و هندو در من آن بیند که هست
(همان/ ۱/ ۲۳۷۰)

سخنی که مولانا از قول پیامبر می‌آورد باز هم نشان می‌دهد که ذهنیت تا چه حد در نوع نگرش تأثیرگذار است، اما این بدان معنا نیست که او نسبی‌گرایانه تمام نگرش‌ها را صحیح می‌داند، بلکه معتقد است که محتوای آلوده و بیمار ذهن، باعث برداشت غلط می‌شود.

(۴) یکی از این قصه‌هایی که در آن تأثیر شیفتگی بر دید و بینش نشان داده شده است، قصه تمایل شدید خوارزمشاه به اسبی نادر است. در این قصه اسب در چشم

خوارزمشاه زیباتر از آنچه هست، می‌نماید؛ عمادالملک نامی که طیب روح است، با بیان جمله‌ای بینش شاه را تغییر می‌دهد. او می‌گوید این اسب چندان هم نادر نیست؛ سرش مانند سر گاو است. این سخن وقتی با همّت عمادالملک همراه می‌شود، نگرش افراطی پادشاه را نسبت به اسب تعدیل می‌کند. (مولوی ۱۳۷۳/۶/۳۴۵۹)

کتابنامه

- احمدی، بابک. ۱۳۸۷. کتاب تردید. تهران: مرکز.
- ایزوتسو، توشیهیکو. ۱۳۷۸. صوفیسم و تائوئیسم. ترجمه محمدجواد گوهری. تهران: روزنه.
- تاج‌بخش، اسماعیل. ۱۳۸۱. «چشم از دیدگاه مولانا در مثنوی معنوی». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. ش ۱۶۲-۱۶۳.
- توحیدفام، محمد. ۱۳۸۶. «بازاندیشی فلسفه اراده نیچه در چالش با حقیقت فرهنگ مدرن». فصلنامه سیاست. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی. دوره ۳۷. ش ۴.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۸۷. مولوی و جهان‌بینی‌ها. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جمادی، سیاوش. ۱۳۸۷. زمینه و زمانه پدیدارشناسی. تهران: ققنوس.
- حیدری، فاطمه. ۱۳۸۴. پندارهای یونانی در مثنوی. تهران: روزنه.
- خداپناهی، محمدکریم. ۱۳۸۷. روانشناسی فیزیولوژیک. تهران: سمت.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۳. سرنی. چ ۱۰. تهران: علمی.
- شمس تبریزی، مولانا شمس‌الدین محمدبن ملک‌داد. ۱۳۸۲. مقالات. تصحیح احمد خوشنویس و تصحیح مجدد میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۸۵. احادیث و قصص مثنوی. ترجمه و تنظیم حسین داوودی. چ ۳. تهران: امیرکبیر.
- فروغی، محمدعلی. ۱۳۸۵. سیر حکمت در اروپا. تهران: زوآر.
- گولپینارلی، عبدالباقی. ۱۳۸۴. مولانا جلال‌الدین؛ زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها.

س ۹- ش ۳۰- بهار ۹۲ _____ رابطه شناخت و بینش با عین و ذهن در مثنوی / ۹۷

ترجمه توفیق هـ. سبحانی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مگی، برایان. ۱۳۸۸. *داستان فلسفه*. ترجمه مانی صالحی علامه. تهران: کتاب آمه.

_____ . ۱۳۸۵. *فلاسفه بزرگ: آشنایی با فلسفه غرب*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران:

خوارزمی.

مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۳. *مثنوی معنوی*. به تصحیح رینولد نیکلسون. چ ۲۳.

تهران: امیرکبیر.

نیچه، فردریش. ۱۳۶۲. *در فراسوی نیک و بد*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: خوارزمی.

_____ . ۱۳۸۹. *فلسفه، معرفت و حقیقت*. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: هرمس.

همایی، جلال‌الدین. ۱۳۷۶. *مولوی‌نامه*. تهران: هما.

Archive of SID

References

- A'hmadī, Bābak. (2008/1378SH). *Ketāb-e Tardid (The book of doubt)*. Tehran: Markaz.
- Foroughi, Mohammad Ali. (2006/1385SH). *Seyr-e hekmat dar oroupa*. Tehran: Zavvar.
- Frouzānfar, Badi'-ozzamān. (2006/1386SH). *A'hādīs o qesas o tamsilāt-e Masnavi*. Ed. By Hosein Dāvoudi. Tehran: Amirkabir.
- Golpinārli, 'Abd-ol-bāqi. (2005/1384SH). *Mowlānā Jalal-oddin, Zendeği, Falsafe, āsār-e Gozideh (Mowlānā Jalal-oddin, his life, philosophy & selected works)*. Tr. By Towfiq H. Sobhāni. Tehran: Pazhouheshgāh-e 'Oloum-e Ensāni.
- 'Heidari, Fātemeh. (2005/1384SH). *Pendār-hā-ye Younāni dar Masnavi*. Tehran: Rowzaneh.
- Homāei, Jalal-oddin. (1997/1376SH). *Mowlavi-nāmeḥ*. Tehran: Homā.
- Isotso, Toshihiko. (1999/1378SH). *Soufism o Tāoism (Soufism & Tāoism)*. Tr. By Mohammad Javād-e Gowhari. Tehran: Rowzaneh.
- Ja'fari, Mohammad Taqi. (2008/1387SH). *Mowlavi o jahānbini-hā (Mowlavi and Ideologies)*. Tehran: Moasese-ye tadvin o nashr-e āsār-e 'Allameh Ja'fari.
- Jamādi, Siāvash. (2008/1387SH). *Zamine o Zamāne-ye padidar shenāsi*. Tehran: Qoqnous.
- Khodāpanāhi, Mohammad Karim. (2008/1387SH). *Ravānshenāsi-e fiziolozhik (physiological psychology)*. Tehran: Samt.
- Magee, Bryan. (2006/1385SH). *Falāsefe-ye bozorg (The great Philosophers)*. Tr. By 'Ezzat-ollāh Foulādvand. Tehran: Khārazmi.
- Magee, Bryan. (2009/1388SH). *Dātān-e falsafe (The story of Philosophy)*. Tr. By Māni Sāle'hi 'Allāmeḥ. Tehran: Ketāb-e Āmeḥ.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (1994/1373SH). *Masnavi-e Ma'navi*. Ed. By R.N. Nicolson. Tehran: Amirkabir.
- Nietzsche, Friedrich. (1983/1362SH). *Dar farāsou-ye nik o bad (Beyond Good and Evil)*. TR. By Dāriush Āshouri. Tehran: khārazmi.
- Nietzsche, Friedrich. (2010/1389SH). *Falsafae, Ma'refat o 'Haqiqat: (Philosohy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's)*. Tr. By Morād Farhādpour. Tehran: Hermes.
- Shams-e Tabrizi, Mowlānā Shams-oddin Mohammad ibn Malekdād. (2003/1382SH). *Maqālāt*. Ed. By Ahmad Khoshnevis & Mitrā Mehrābādi. Tehran: Donyā-ye ketāb.
- Tājbaksh, Esmā'il. (2002/1381SH). "Chashm az didgāh-e Mowlāna dar Masnavi-e Ma'navi". The journal of faculty of literature & Humanities of Tehran University. No. 162-163.

Tow'hidfām, Mohammad. (2007/1386SH). "*Bāzandishi-e falsafe-ye erāde-ye niche dar chālesh bā 'haqiqat-e farhang-e modern*". *Siāsat quarterly*. journal of faculty of Law & Politics. No. 4. Pp. 55-73.
Zarrinkoub, 'Abd-ol-hosein. (2004/1383SH). *Serr-e Ney*. Tehran: 'Elmi.

Archive of SID