

SID



سرویس های ویژه



سرویس ترجمه تخصصی



کارگاه های آموزشی



بلاگ مرکز اطلاعات علمی



عضویت در خبرنامه



فیلم های آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛
شبکه های توجه گرافی
(Graph Attention Networks)



کارگاه آنلاین آموزش استفاده از
وب آو ساینس



کارگاه آنلاین مقاله روزمره انگلیسی

عقل جزئی و کلی در اندیشه مولانا

تحلیلی موضوعی با نظر به کتاب مثنوی معنوی

رضا ماحوزی*

چکیده

مولانا هم از عقل جزئی و هم از عقل کلی یاد کرده است. علاوه بر این، وی عقل کلی را هم از منظر معرفت‌شناسانه و هم از منظر هستی‌شناسانه بررسی کرده است. این که هر کدام از سه معنای فوق‌الذکر چه جای‌گاهی در اندیشه بشری دارد و چه نسبتی میان آن‌هاست، دو موضوع مستقل بشمار می‌رود که این نوشتار درصدد است آن‌ها را در اندیشه مولانا تحلیل کند. در این خصوص از دیدگاه‌های افلاطون پیرامون «دیانونیا» (عقل جزئی) و «نوس» (عقل کلی) و نسبت این دو با انسان، جهان و خدا نیز کمک گرفته شده است.

کلید واژه

عقل - عقل جزئی - عقل کلی - هستی‌شناسی - معرفت‌شناسی - دیانونیا - نوس - انسان - جهان - خدا.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه شهید چمران اهواز.

مقدمه

عقل و معانی متعدد آن، یکی از اصلی‌ترین و غامض‌ترین موضوعات فکری و فلسفی در طول تاریخ اندیشه بوده و هست. این‌که آیا آن‌چه آدمی به مدد فکر خود می‌شناسد، اعتبار عینی (کلیت و ضرورت) دارد یا خیر، و این‌که آیا غیر از عقل بشر عقلی دیگر نیز وجود دارد که مؤید و یا منکر یافته‌های بشری شود و در صورت وجود عقلی غیربشری، چگونه این دو با هم مرتبط شود و چگونه نسبتی با هم برقرار کند همواره مد نظر اندیش‌مندان بوده است.

مولانا در اثر عظیم خود، مثنوی معنوی، به کرات موضوع عقل و معانی متعدد آن را طرح کرده و تصویرهای مثبت و منفی فراوان از آن ارائه نموده است. وی گاهی آن را در حد «علم بنای آخور» معرفی کرده و گاهی به عنوان «حکمت»، رزق خداوند دانسته است. پاره‌ای اوقات آن را «شاه جهان» دانسته و در بعضی موارد در حد حس حیوان تقلیلش داده است. این تعابیر متعدد، گویای جنبه‌های مختلف عقل، نزد مولانا است که در مثنوی تلاش می‌کند موضوع خود را در قبال عقل جزئی و کلی و نسبت آن دو با هم و با عقل دیگر (عقل غیربشری) روشن کند. جهت ورود به اندیشه مولانا، می‌توان دیدگاه‌های وی را تحت دو عنوان کلی «عقل مذموم» و «عقل ممدوح» دسته‌بندی کرده، سپس ارتباط آن دو با هم را ذکر کرد.

عقل مذموم

مولانا از عقل جزوی (جزیی) به عنوان عقل بحثی و کسبی در مقابل عقل موهبی و عرشی یاد کرده و خصایصی چند برای آن متذکر شده است. این خصایص پاره‌ای ایجابی و پاره‌ای دیگر مذموم است، ولی از آن‌جا که برخی از مدعیان عقل جزوی، از جمله منکران عقل کلی (موهبی)‌اند، ویژگی مذموم بودن عقل جزوی در مثنوی برجسته‌تر عرضه شده است.

عقل جزوی که نزد مولانا با عنوان علوم رسمی و دقیقه نیز معرفی شده است، مجهز به ابزارهای پنج‌گانه حس و فعالیت‌های ذهن و مغز است. این عقل با تأمل بر محسوسات و ساختن مفهوم‌ها و استدلال‌ها در ذهن، سعی در شناسایی جهان پیرامون و کشف حقیقت دارد. این عقل، قوانین حاکم بر طبیعت را وضع و شناسایی کرده و متکی بر اصول و قواعدی معقول من جمله اصل علیت، اصل عدم تناقض، اصل ضرورت، اصل غایت و غیره است. بحث درباره حقیقت جهان، انسان، خدا و رابطه این سه با هم

در طول تاریخ و اختلاف نظرهای متعدد و بعضاً مخالف در این موضوعات، گویای شک و تردیدهای پیوسته‌ای است که آدمی همواره با آن‌ها مواجه بوده است. مولانا این ناتوانی و محدودیت عقل جزوی در شناخت حقیقت و ذات سه مسأله فوق را ناشی از عواملی چند می‌داند که به اجمال به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف: محدودیت وسایل

از آن‌جا که فعالیت عقل جزوی معطوف به تأمل بر داشته‌های حس و حافظه است و هر یک از این سه قوه در ادراکات خود محدود به زمان و مکان است، از این رو بر تمامیت جهان اشراف نداشته و اصل و بنیاد حقیقی اشیا که همان صورتهای جوهری آن‌ها باشد را درک نمی‌کند. این نکته را ارسطو و بوعلی نیز به کرات در نوشتارهای خود بیان کرده و شناخت تعریفی از اشیا را صرفاً به عوارض و پدیدارهای آن‌ها محدود کرده‌اند. مولانا این محدودیت را چنین بیان کرده است:

در خور هر فکر بسته بر عدم	دم به دم نقشی خیالی خوش رقم
حرف‌های طرفه بر لوح خیال	بر نوشته چشم و عارض خط و خال
بر عدم باشم نه بر موجود مست	زان که معشوق عدم وافی تر است
عقل را خط خوان آن اشکال کرد	تا دهد تدبیرها را زان نورد ^۱

در این ابیات، جهان هستی در برابر حواس و عقول بشری، هم‌چون خطوطی است که از حقایق ماورای خود حکایت می‌کند. حس و عقل بشری، صرفاً این خطوط را می‌شناسد و ناتوان از درک حقایق ماورای خطوط است. حس و عقل متأمل بر حس، به دلیل محدودیت ذاتی، حقایق و نمادهای پیش‌رو را به صورت متکثر و خرد خرد دریافت می‌دارد و از ادراک کلیت آن‌ها و حقایق ماورایشان ناتوان است. در تعبیر مولانا، این دو قوه ادراکی، هم‌چون مگس، عنکبوت و کرمی است که ادراکشان محدود به محیط پیرامونشان است:

آدمی داند که خانه حادث است	عنکبوتی نه که در وی عابث است
پشه کی داند که این باغ از کی است	کو بهاران زاد و مرگش در دی است
کرم کاندز چوب زاید سست حال	کی بداند چوب را وقت نهال؟ ^۲

و در تعبیری دیگر، عقل جزوی به کرکسی تشبیه شده است که نه تیز پرواز است و نه میلی به صیدهای عالی دارد، بلکه خود را محدود به امور پست کرده است:

عقل جزوی کرکس آمد ای مقل پر او با جیفه خواری متصل^۳

و یا هم چون خری که خود را به رفع نیازهای پیرامونی محدود کرده است:

هم مزاج خر شده است این عقل پست فکرش این که چون علف آرد بدست^۴

ب: انفعال عقل جزوی

عقل جزوی بنا به ماهیت تأمل‌گرش، از محیط پیرامون متأثر می‌شود. این عقل بر دریافت‌های حسی و پدیدارها تأمل می‌ورزد و به تبع ماده ادراکیش، متأثر از محیط خارج است. این تأثیرپذیری منجر به محدودیت معرفت و غفلت از دیگر موارد معرفتی می‌شود. مولانا این انفعال را چنین بیان کرده است:

ده مرو ده مرد را احمق کند	عقل را بی‌نور و بی‌رونق کند
قول پیغمبر شنوای مجتبی	گور عقل آمد وطن در روستا
هر که در رستا بود روزی و شام	تا به ماهی عقل او نبود تمام
تا به ماهی احمقی با او بود	از حشیش ده جز این‌ها چه درود
وان که ماهی باشد اندر روستا	روزگاری باشدش جهل و عما ^۵

در ابیات فوق، «روستا» به عنوان سمبل محیطی کوچک و در عین حال ضعیف‌الفکر معرفی شده است که در آن تلاش عقلی متوقف بوده و همگان تابع سنت‌های رایج هستند. اگرچه مولانا در ابیات بعد، «ده» را «شیخ واصل ناشده» معرفی می‌کند، ولی در هر دو حالت، تأثیرپذیری عقل جزوی از محیط ده، مانع از شکوفا شدن عقل اصیل می‌شود.

ج: اتکای عقل جزوی بر قیاس

نزد مولانا، قیاس و شکل بسیار ضعیف آن، تمثیل، در برخی از موارد رهن اندیشه بوده و موجب گمراهی انسان‌هاست. علاوه بر این، ابتدای عقل جزوی بر قیاس و اصول عقلی پشتوانه آن، در برخی موارد دست و پای اندیشه را محدود کرده، آن را جز در ساحت علل و اسباب قوانین ظاهری طبیعت مجاز نمی‌دارد. داستان «بقال و طوطی» (دفتر اول، ۲۷۱-۲۵۹) و تفسیرهای علی از معجزه (دفتر اول، ۲۷۹-۲۷۷) و دیگر موارد، گویای رهنی و محدودیت روش‌های استدلالی نزد مولاناست. اصرار بر روش عقلی و اصول مسلم‌انگاشته شده برای همه ساحت‌ها و موضوعات فکری، منجر به انکار دیگر روش‌ها و ساحت‌های هستی می‌شود که مولانا بیش‌ترین نقد خود را متوجه این

محدودیت‌ها کرده، عقل جزوی را در مقابل عشق و عقل کلی، هم‌چون عصایی چوبی معرفی کرده است که از درک حقایق عالی‌ه ناتوان است:

<p>پای چوبین سخت بی‌تمکین بود کز ثباتش کوه‌گرد خیره‌سر تا نیفتد سرنگون او بر خصا اهل دین را کیست؟ ارباب بصر در پناه خلق، روشن دیده‌اند جمله کوران مرده‌اندی در جهان نه عمارت نه تجارت‌ها نه سود در شکستی چوب استدلالتان آن عصا کی دادتان؟ بینا جلیل آن عصا را خرد بشکن ای ضریر آن عصا از خشم هم بر وی زدیت؟ دیده‌بان را در میانان آورید در نگر ک‌آدم چه‌ها دید از عصی؟^۶</p>	<p>پای استدلایان چوبین بود غیر آن قطبِ زمان دیده‌ور پای نابینا عصا باشد عصا آن سواری کوه‌سپه را شد ظفر با عصا کوران اگر ره دیده‌اند گر نه بینایان بُدندی و شهان نی ز کوران کشت آید نه درود گر نکردی رحمت و افضالتان این عصا چه بود؟ قیاسات و دلیل چون عصا شد آلت جنگ و نفیر او عصاتان داد تا پیش آمدیت حلقه کوران، به چه کار اندرید؟ دامن او گیر کوه‌دادت عصا</p>
--	---

در ابیات بالا، مولانا قدرت اندیشیدن و استدلال کردن را موهبتی می‌داند که خداوند به انسان عطا کرده است، ولی این قوه هم‌چون عصایی است برای کوران و نه بینایان. بینایی حقیقی و نظاره حقایق و امور، در قوه‌ای برتر و به مددی عظیم‌تر حاصل می‌آید که عقل جزوی بنابه محدودیت‌های ذاتیش، ناتوان از درک آن است. اگرچه عقل جزوی گاه‌گاه، مسیر و طبیب و درد را تشخیص می‌دهد ولی خود، راه و طبیب و درمان نیست:

<p>در درختی کی توان شد سوی و خش بلکه امر است ابر را که می‌گری تا بگریذ نیستی در شوق هست لیک نتواند بخود آموختن لیک نبود در دوا عقلش مصیب^۷</p>	<p>عقل جزوی هم‌چو برق است و درخش نیست نور برق بهر رهبری برق عقل ما برای گریه است عقل کودک گفت بر کتاب تن عقل رنجور آردش سوی طبیب</p>
--	--

مولانا حس جست‌وجوگری عقل جزوی در همه امور و ساحت‌ها، آن‌هم با اتکا به اصول و روش‌های وضع شده عقلی خود را هم‌چون داستان شیطان دانسته است که جهت شنیدن اسرار در آسمان‌ها، به طور دایم در تلاش است ولی توسط شهاب‌ها از

حریم ساحات متعالی بیرون رانده می‌شوند.^۸ این غرور و اصرار ناموجه عقل جزوی در به چارچوب‌های کمی و کیفی درآوردن همه امور تحت قواعد عقل، سبب شده است تا مولانا این زیاده‌خواهی عقل جزوی را با عناوینی چون عقل کاذب، عقل معکوس‌بین، عقل معاش، عقل اهریمنی و ... توصیف کند. این عقل، به عقیده مولانا گویی اسیر غرورهای نابجای دنیوی و آفت وهم و گمان دست یافتن به معرفت حقیقی است:

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن ز آنکه در ظلمات شد او را وطن^۹

به تعبیر علامه جعفری، عقول جزویه که بهره‌مند از حس و ابزارهای ساخته شده توسط حس است، هم‌چون پرنده‌ای است که میل پرواز دارد اما بال‌هایش آلوده به گل است. زیرا عقل جزوی سه تکیه‌گاه دارد: ۱- حواس طبیعی، ۲- کارگاه ذهن آدمی ۳- هدف‌گیری‌های «خود طبیعی» آدمی.^۹

حال پرسش این است که غیر از ساحت جهان محسوس، چه ساحت یا ساحت‌هایی دیگر وجود دارد که عقل جزوی، ناتوان از درک آن‌هاست و بنابراین آدمی به عشق و عقلی دیگر هم‌چون قوه معرفتی برتر نیاز دارد تا به ادراک آن‌ها نایل آید؟ پاسخ به این پرسش در واقع، تبیین دو معنای بهم پیوسته دیگر از عقل (عقل کلی) در اندیشه مولانا است که از دو زاویه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تقریر شده است. در یک مقام، عقل کل هم‌چون مرتبه‌ای از مراتب هستی، اولین مرتبه مخلوق است که دارنده همه حقایق و صورت‌های نوعیه (جوهری) موجودات جهان است و در مقام دیگر به لحاظ معرفت‌شناسی، عقل کل، عالی‌ترین قوه معرفتی در انسان است که اتحادی معرفتی و وجودی با عالم عقل داشته و ملهم از حقایق معقول است.

عقل ممدوح

مولانا در مقابل عقل جزوی، هم از عشق و هم از عقل کل (کلی) اسم برده است. عشق برخلاف عقل جزوی، دریای کرانه ناپیداست و محدود به دیوارها و مرزهای حس و استدلال عقلی نیست. رابطه روح در عالی‌ترین نمود خود با حضرت حق و عوالم برتر هستی، بصورت رابطه‌ای عاشقانه نمود می‌یابد که فارغ از ملاحظات منفعتی عقل جزوی مرزها را گذرانده و خود را در حریم ربوبی مستقر می‌سازد. بدین طریق، عشق با پذیرفتن خطرات راه، در ساحات‌های متعالی گام می‌گذارد. عشق هم‌چون قوه معرفتی برتر، خرده‌یابی‌های عقل جزوی را وحدت بخشیده و در معرفتی که ملهم از حضرت حق و معقولات عالم عقل است، آن‌ها را با هم جمع می‌کند:

زر عقلست ریزه است ای مستهم بر قراضه مهر سکه چون نهم

عقل تو قسمت شده بر صد مهمم بر هزاران آرزو و طمّ و رم
جمع باید کرد اجزای را به عشق تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق^{۱۱}

عشق در این مقام، صرفاً میلی برخاسته از احساس روحی نیست، بلکه هم‌زمان معرفتی مقدس است که از اتصال روح با مبادی عالی هستی حاصل آمده است. این عشق یا همان ادراک زیبایی حقیقی، محصول ادراک‌های حسی نیست، بلکه ادراک عقلی محضی است که این بار، نه با صورت‌های محسوس و متخیل اشیا در عقل جزوی بلکه در صورت‌های کاملاً برهنه آن‌ها در ساحت عقل کلی، به عنوان اولین ساحت وجودی صادر شده از منشأ زیبایی، خیر و عشق (حق تعالی)، هم‌نشین گشته است. این صورت‌های عقلی محض، ذات و حقیقت اصلی همه موجودات جهان است که دست‌یابی به آن‌ها، معرفت یقینی محض را برای انسان حاصل می‌آورد. این معرفت حقیقی هم‌چون الهامی مقدس و حکمتی بی‌بدیل است که عقل جزوی قدرت درک آن را ندارد:

عاشق از حق چون غذا یابد رحیق عقل آن جا گم شود گم ای رفیق
عقل جزوی عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سر بود
زیرک و داناست اما نیست نیست تا فرشته لا نشد اهریمنی است
او به قول و فعل یار ما بود چون به حکم حال آیی لا بود^{۱۲}

این عشق و معرفت حاصل از آن، در اندیشه مولانا، همان مرتبه عقل کلی به عنوان عالی‌ترین قوه معرفتی انسان است که وی معرفت حاصل از آن را در تمایز با معرفت «فلسفی» برخاسته از عقل جزوی، «حکمت» نام نهاده است:

رو ز حکمت خور علف کان را خدا بی‌غرض دادست از محض عطا
فهم نان کردی نه حکمت ای رهی زان چه حق گفتت کُلو من رزقه
رزق حق حکمت بود در مرتبت کان گلو گیرت نباشد عاقبت
این دهان بستنی دهانی باز شد کو خورنده لقمه‌های راز شد^{۱۳}

واژه «حکمت» در فرهنگ ایرانی و عرفانی، ناظر بر معرفت‌های اشراقی و اندیشه‌های متألهی است که در آن زوایایی متعدد از جمله هنر، دیانت، فضایل و بعضاً اندیشه سیاسی بررسی می‌شود. این واژه، همان‌گونه که هانری کربن نیز اشاره کرده است، به معنای دانایی، فرزنگی و خردمندی است و دو اصطلاح فلسفه و الاهیات را نمی‌توان معادل‌هایی برای آن بحساب آورد. اشراق، زیربنا و اصل حکمت است و حکمت در کنار اشراق، به معنای روشنایی و آشکارگی وجود (ظهور) و کنار زدن پرده یا حجاب و حصول شهود و ادراکی مستقیم است.^{۱۳}

آنجا که مولانا عشق را در مقابل عقل قرار می‌دهد^{۱۴}، نه کلیت عقل، بلکه عقل جزوی را در نظر دارد، زیرا هم عشق و هم عقل کلی به عالم برین پرکشیده و معقولات را ادراک می‌کنند. عقل کلی هم‌چون بال و پر انسان است که او را از شهوت و حرص و آز، آزاد کرده و کاملاً ممدوح است:

عقل، ضد شهوت است ای پهلوان
وهم خوانش آن که شهوت را گداست
آن که شهوت می‌تند عقلش مخوان
وهم، قلب نقد ز عقل هاست^{۱۵}

عقل کلی از منظر معرفت‌شناسانه، عالی‌ترین قوه معرفتی است که با عالم عقول مرتبط و متصل است، هرچند این اتصال همیشگی نباشد. مولانا این مقام معرفتی را با نام‌هایی متعدد چون عقل کامل، عقل مازاغ، عقل عقل، عقل احمد، عقل جلیل، عقل شریف، عقل ابدالان، عقل بی‌غبار، عقل الاهی، شاه خرد، شاه نظر و غیره نیز یاد کرده است. این عقل، بلوغ و کمال روح محبوس در قفس تن است که توانسته خود را از خواسته‌های شهوانی و ادراکات محدود حسی آزاد ساخته و در خانه نخستین خود، یعنی عالم عقول، مقیم سازد. تلاش و کوشش روح دورمانده از اصل خویش، جهت بازگشت به خانه، هم‌چون تلاش پرنده‌ای است که تمرین پرواز می‌کند و وجودش گرم تولد پره‌ای جدید است تا با تمرین و تلاش بسیار، به رهایی و کنده شدن از زمین نایل آید. این «موت ارادی» و «حیات دوباره»، همان حصول مرتبه عقل کلی و عاشقی است:

چون دوم بار آدمی زاده بزاد
علت اولی نباشد دین او
پای خود بر فرق علت‌ها نهاد
علت جزوی ندارد کین او
می‌پرد چون آفتاب اندر افق
بلکه بیرون از افق وز چرخ‌ها
بل که بیرون از افق وز چرخ‌ها
بل عقول ماست سایه‌های او
می‌فتد چون سایه‌ها در پای او^{۱۶}

اما عقل از منظر هستی‌شناسانه، اولین مرتبه هستی است که اتصالی بلاواسطه با حضرت حق دارد. این عالم، عالم جمیع صور معقول بوده و دیگر عوالم هستی، تجلیات و ظهورات این عالم بحساب می‌آیند، بگونه‌ای که موجودات عالم محسوس، رقیقه‌هایی از صورت‌های حقیقی عالم عقول هستند:

عقل پنهان است و ظاهر عالمی
صورت ما موج یا از وی نمی^{۱۷}

عقل اول در لسان صوفیه، صادر اول، نفس رحمانی، وجود منبسط و حقیقت محمدیه خوانده شده است. مولانا این عقل را «شاه» و «پدر» خوانده و آن را اصل آدمی دانسته و عاقلان را به تبعیت از این پدر دعوت می‌کند:

کوست بابای هر آنک، اهل قل است	کل عالم صورت عقل کل است
صورت کل پیش او هم سگ نمود	چون کسی با عقل کل کفران فزود
تا که فرش زر نماید آب و گل ^{۱۸}	صلح کن با این پدر، عاقی پهل

از آن جا که به عقیده مولانا، روح آدمی قبل از هبوط به تن، در عالم عقل و نفس زیسته و هم‌نشین حقایق معقول بوده است، می‌تواند اینک با تمرین و تلاش فراوان خود را از ادراک‌های محسوس آزاد کرده و ادراک‌های درونی و روحی خویش را فعال سازد و بدین طریق متوجه حقیقت اصلی و پیشین خود شده و حقایق و صورت‌های معقول را درون خویش نظاره کند. در این مقام، که همان مقام عقل کل است، روح با موجودات معقول عالم عقول اتحاد وجودی یافته و گویی حقایق معرفتی از حضرت حق و موجودات معقول به وی الهام می‌شود؛ چرا که تغایر ذاتی میان آن چه از عقل غیربشری به وی می‌رسد و آن چه از درون می‌جوشد وجود ندارد:

عقل دیگر بخشش یزدان بود	چشمه آن در میان جان بود
چون زسینه آب دانش جوش کرد	نه شود گنده نه دیرینه نه زرد
ور ره نبخش بود بسته چه غم؟	کو همی جوشد ز خانه دم به دم
عقل تحصیلی مثال جوی‌ها	کآن رود در خانه بی از کوی‌ها
راه آبش بسته شد، شد بینوا	از درون خویشتن جو چشمه را ^{۱۹}

مولانا دست یافتن به عقل کلی، که در آن معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی متحد می‌شود را ضروری برای همه انسان‌ها دانسته و راه نجات و رهایی را ضرورتاً رسیدن به مقام عقل کلی یا همان عشق دانسته است. وی در حکایت‌ها و داستان‌هایی متعدد مانند «نحوی و کشتی‌بان»^{۲۰}، «مراء کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورت‌گری»^{۲۱}، «اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل»^{۲۲}، «پسر نوح»^{۲۳} و... تلاش می‌کند نشان دهد عقل جزوی محدود به جهان محسوس و ناتوان از دریافت حقایق معقول اصیل است. از این رو باید به عقل کلی متمسک شود تا به سعادت دست یابد:

پیش‌بینی این خرد تا گور بود	و آن صاحب دل به نفع صور بود
این خرد از گور و خاکی نگذرد	وین قدم عرصه عجایب نسپرد

زین قدم وین عقل رو بی‌زار شو / چشم غیبی جوی و برخوردار شو
 هم‌چو موسی نور کی یابد ز جیب / سخره استاد و شاگرد کتیب
 زین نظر وین عقل ناید جز دوار / پس نظر بگذار و بگزین انتظار^{۲۴}

حال که ضرورت گذر از عقل جزئی به عقل کلی، جهت حصول سعادت و رهایی و استقرار روح در موطن اولیه خود، بیان گردید، لازم است این نکته نیز روشن شود که عقل جزئی چگونه می‌تواند به عقل کلی ترفیع یابد؟ آیا عقل جزئی و کلی، دو عقل کاملاً مستقل از هم است و یا هر دو، دو جنبه متفاوت یک قوه معرفتی است؟ جهت پاسخ به این دو پرسش مهم، ابتدا تلقی افلاطون از دیانویا (عقل جزئی) و نوس (عقل کلی) و ارتباط این دو جهت تشریح این مسأله را مطرح نموده، سپس موضع مولانا را بیان می‌کنیم.

دیانویا و نوس در اندیشه افلاطون

افلاطون در دفتر ششم جمهوری، می‌خواهد خطی را فرض بگیریم که به دو قسمت نامساوی تقسیم شده و هر کدام از این قسمت‌ها نیز به دو بخش تقسیم شده است. وی تمثیل را «تمثیل خط» خوانده و دو قسمت اصلی را دو قسم معرفت حسی و عقلی می‌داند. معرفت حسی، چنان‌که گفته شد، به دو بخش تقسیم شده است که بخش پایین (اول)، به صورت‌های اشیاء در آب و اشیاء صیقلی تعلق می‌گیرد و بخش دوم، بخود اشیای محسوس. معرفت عقلی نیز به دو بخش تقسیم شده است که بخش اول آن، دیانویا و بخش دوم، نوس نامیده شده است. افلاطون دو قسمت معرفت حسی و عقلی را متناظر با دو عالم دیدنی (محسوس) و معقول، که توسط خرد شناخته می‌شود، لحاظ کرده است.

افلاطون معرفت به سایه‌ها و معرفت محسوس بخود اشیا را به ترتیب، «پندار» و «حواس» نامیده است. در مرتبه بعد (بخش اول قسمت دوم)، ذهن آدمی با تأمل بر یافته‌های حسی، صورت‌های معقولی از آن‌ها نزد خود حاصل می‌آورد. دانش حاصل آمده که ویژه هندسه و دانش‌های نظیر آن و بطور کلی علوم دقیقه و متعارف است، با تأمل بر اشیا محسوس (هیپوتزها = اصل و بنیاد) و لحاظ چندین اصول موضوعه، معرفتی را عرضه می‌دارد:

«چنان‌که می‌دانی، کسانی که با حساب و هندسه و مانند آن‌ها سروکار دارند، هر وقت بخواهند مطلبی را بررسی کنند، مفروضاتی از قبیل مفهوم‌های زوج و فرد و اشکال هندسی و سه نوع زاویه و مانند آن‌ها را

پایه کار خود قرار می‌دهند. بدین معنی که این مفهوم‌ها را چنان بدیهی و مسلم می‌گیرند که گویی آن‌ها را برآستی می‌شناسند و هیچ لازم نمی‌دانند که درباره آن‌ها پژوهش کنند یا در خصوص آن‌ها بخود یا دیگران حساب پس دهند، چنان‌که گویی همه مردم از ماهیت آن‌ها باخبرند. پس از آن‌که آن مفهوم‌ها را چون اصولی مسلم پایه کار خود قرار دادند، در تحقیق پیش می‌روند و سرانجام به هدفی که برای تحقیق خود معین کرده‌اند می‌رسند... این را نیز می‌دانی که آنان در اثنای تحقیق، چیزهای دیدنی را به یاری می‌گیرند و همواره درباره آن‌ها سخن می‌گویند، در حالی که موضوع اندیشه و تحقیق آن‌ها، دیدنی‌ها نیست بلکه چیزی است که آن چیزهای دیدنی به آن‌ها شبیه است. آن‌چه در ذهن دارند و درباره‌اش تحقیق می‌کنند، تنها خود مفهوم مربع، یا خود مفهوم وتر است نه مربع یا وتری که به وسیله افزارهای خود بر لوحی رسم می‌کنند. اجسام و اشکالی را هم که می‌سازند یا رسم می‌کنند - گرچه خود آن اجسام و اشکال دارای سایه است و تصاویرشان در آب و آینه منعکس می‌شود - فقط به عنوان تصویر بکار می‌برند و می‌کوشند با استفاده از آن‌ها، مفهومی‌هایی مجرد را دریابند که جز با دیده خرد [دیانونیا] قابل رؤیت نیست... جزیی از عالم شناختی‌ها (معقولات) همین است که تشریح کردم. روح آدمی هنگام تحقیق درباره این‌گونه مسایل اولاً در پژوهش خود ناگزیر از بکارگرفتن هیپوتزها [وجود محسوس اشیاء] است، بی‌آن‌که به اصل رود و ثانیاً، از تصاویر استفاده می‌کند، یعنی همان‌هایی که بوسیله کسانی که در پایین [جهان محسوس] هستند تصور می‌شوند و آن‌ها را در مقایسه با آن دیگرها (سایه‌ها)، روشن‌تر می‌پندارند و ارجح می‌نهند»^{۲۵}.

افلاطون جهت حصول به مرتبه نوس (بخش دوم قسمت دوم) - که نه با صورت‌های مفهومی ساخته شده توسط ذهن، بلکه با صورت‌های معقول آن‌ها در عالم مثال سروکار دارد - دوباره خود اشیای محسوس را به عنوان مینا (هیپوتز) لحاظ کرده و از آن‌ها به اصل و حقیقت آن‌ها، طبق «نظریه تذکر» و یادآوری حقایق در روح، دست می‌یابد:

«اکنون بدان مقصود من از نیمه دوم شناختنی‌ها (معقولات) چیست؟ مرادم چیزهایی است که خود خرد (لوگوس) به نیروی دیالکتیک درمی‌یابد و لمس می‌کند و برای این کار، هیپوتزها را اصل قرار نمی‌دهد،



بلکه آن‌ها را واقعاً هم‌چون هیپوتز می‌پندارد، یعنی هم‌چون پله‌ها و همت و شوقی تا به آن‌چه هیپوتزپذیر نیست ولی در عین حال اصل همه چیز است بالا رود. هنگامی که آن را دریافت و لمس کرد، باز می‌گردد و در حالی که تمام نتیجه‌های حاصل از آن را در نظر دارد، تا پله آخرین می‌آید، بی‌آن‌که از هیچ محسوسی مدد گیرد، بلکه بوسیله خود ایده‌ها، در ایده‌ها و به ایده‌ها پیش می‌رود و سرانجام نیز به ایده‌ها می‌رسد... آن‌چه از وجود معقول به یاری دیالکتیک می‌توان نظاره کرد (شناخت)، به مراتب دقیق‌تر و حقیقی‌تر و روشن‌تر از جزیی است که از طریق آن‌چه دانش‌های متعارف (علوم دقیقه) خوانده می‌شود، می‌توان شناخت. زیرا همه آن دانش‌ها، هیپوتزها را اصل قرار می‌دهند و به یاری استدلال عمل می‌کنند و گرچه آنان که به بررسی و مطالعه می‌پردازند برای شناخت چیزها از حواس کمک نمی‌گیرند، ولی چون پایه کار خود را بر هیپوتزها می‌گذارند و تا مبدأ نخستین پیش نمی‌روند، از این‌رو نمی‌توانند درباره موضوعات خود، شناسایی خردمندانانه بدست آورند^{۴۶}».

افلاطون برای رسیدن به مرتبه نوس، دیانویا و مفهوم‌های آن را مبنا قرار نمی‌دهد و از ما می‌خواهد که عقل جزیی را به عقل کلی ترفیع دهیم، زیرا عقل جزیی (دیانویا)، عقلی مفهوم ساز و چارچوب‌دار است و این مفهوم‌ها نمی‌تواند ما را به اصل و حقیقت اشیا، یعنی ایده‌های آن‌ها هدایت کند. از همین‌رو جهت صعود به عقل کلی (نوس)، دوباره خود اشیا محسوس را، به این لحاظ که بهره‌مند از صورت‌های معقول مستقر در عالم مثل است، مبنا لحاظ کرده و با روش «دیالکتیک»، که در دیگر آثار خود به نحو پراکنده آن را توضیح داده است و «رصد زیبایی»، آن‌گونه که در رساله مهمانی تشریح کرده است، به ایده (صورت)‌های معقول و حقیقی اشیا دست می‌یابد و بدین طریق از ایده‌ای به ایده دیگر در جهان معقول و در سفری روحانی، بنابه نظریه یادآوری، گذر می‌کند و معرفتی حقیقی از ذات اشیا حاصل می‌آورد.

مولانا نیز هم‌چون افلاطون، عقل جزیی را عقلی مفهومی می‌داند که با دقت‌های علمی و روی کردهای کمی و کیفی و به ممد چارچوب‌ها و اصول عقلی، سعی در شناسایی اسرار جهان دارد. این عقل اگرچه از درک حقایق معقول اصیل ناتوان است ولی از آن‌جا که طبیعت را تا حدودی شناسایی می‌کند و ابزارها ساخته و زندگی را آسان‌تر می‌سازد و علم بنای سرپناه است، ارزش‌مند بوده و بسیار کارآمد است.

علاوه بر این، مولانا هم‌چون افلاطون، صعود به عقل کلی را منوط به استفاده از پله معقولات و مفهومی‌های عقل جزئی ندانسته است. از آن‌جا که وحی الاهی، منبعث از عقلی غیربشری است و از یقین محتوایی برخوردار است، مولانا گذر از عقل جزئی به عقل کلی را منوط به تبعیت از وحی و نقل دانسته است. لازمه این تبعیت، در گام نخست، خواست و طلب ما و در گام بعد، کنار نهادن خودپرستی و توجه به دل جهت اتصال به خداوند است. لازم است طلب و خواستی پیوسته ما را متوجه حقیقت‌های برتر و خداوند کند تا از جانب او نیز توجهی حاصل آید:

عقل جزو از کل گویا نیستی گر تقاضا بر تقاضا نیستی
چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد موج آن دریا بدین جا می‌رسد^{۲۷}

مولانا در داستان‌های «نحوی و کشتی‌بان»، «مراء کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورت‌گری»، «اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل» و دیگر تمثیل‌ها از ما می‌خواهد بجای علم نحو، علم نحو بیاموزیم و درون خویش از زنگارها پاک سازیم و شمع درون‌مان را روشن کنیم تا حقیقت را نظاره کنیم. این حقیقت‌های آشکار شده، هم در لسان وحی و نقل و هم در مکاشفات و دریافته‌های اصیل روحی و عقلی، تعیین کننده قدر و منزلت وجودی شخص است؛ تا آن‌جا که سعه وجودی آدمی جز سعه اندیشه او نیست:

فکر را ای جان به جای شخص دان زان‌که شخص از فکر دارد قدر و جان^{۲۸}

تفاوت عقل جزئی و کلی در زبان این دو عقل نیز جلوه‌گر شده است، بگونه‌ای که زبان عقل جزئی، زبانی مفهومی و قراردادی است، ولی زبان عقل کلی، زبان لوگوس و عقل کل بوده و بنابراین غیرمفهومی است، از همین‌رو حقایق جهان معقول و عقل کلی را نمی‌توان بدرستی در قالب زبان مفهومی بشری عرضه کرد. مولانا در داستان «موسی و شبان» بعد از عتاب حق تعالی، از اسراری سخن می‌گوید که به ادعای وی قابل بیان نیست:

بعد از آن در سر موسی حق نهفت رازهایی گفت کان ناید به گفت
بر دل موسی سخن‌ها ریختند دیدن و گفتن به هم آمیختند
چند بی‌خود گشت و چند آمد به خود چند پرید از ازل سوی ابد
بعد از این گر شرح گویم ابله‌یست ز آن‌که شرح این‌ورای آگهی‌یست
ور بگویم عقل‌ها را بر کند ور نویسم بس قلم‌ها بشکنند^{۲۹}

بنابه این تفاوت زبان است که، بحر در کوزه نمی‌گنجد و جهت تقریب به آن حقایق، تمثیل‌ها و داستان‌هایی تمثیلی طراحی می‌شود. مثنوی و داستان‌های آن، زبان عقل کلی است که جامه محسوس بر تن پوشیده است.

نتیجه‌گیری

عقل و معانی سه‌گانه آن در اندیشه مولانا، در نسبت با سه مسأله اصلی تفکر بشر یعنی انسان، جهان و خدا تقریر شده است، بگونه‌ای که روح هبوط کرده آدمی در قفس تن، به مدد عقل جزئی در عالم محسوس می‌زید و به مدد عقل کلی - هم در انسان و هم به عنوان عقلی غیربشری در مرتبه‌ای از مراتب هستی - به حقیقت و ذات خود، جهان و اتصال با خداوند دست می‌یابد. هر دو عقل جزئی و کلی در اندیشه مولانا در صورت حفظ جای‌گاه، ممدوح است، ولی اگر عقل جزئی از حریم خود پا فرا گذارد هم‌چون عقلی مذموم نگریده می‌شود. یک وجود متعادل بشری، هر دو عقل را با حفظ جای‌گاه هر کدام در نظر داشته و هیچ‌کدام را به دیگری تقلیل نمی‌دهد، زیرا هر کدام عمل‌کردی دارد که از طریق دیگری میسر نمی‌شود. بنابراین مولانا نه تنها مخالف عقل در کلیت معنای آن نیست، بلکه در ترسیم معانی عقل و حد و مرز هر کدام، سعی بلیغ داشته است. گواه براین ادعا، مثنوی است، که خود کتاب عقل است و هدایت‌گر طالبان خرد و حکمت.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- (دفتر پنجم، ۳۱۶-۳۱۳)
- ۲- (دفتر دوم، ۲۳۲۲-۲۳۲۰)
- ۳- (دفتر ششم، ۴۱۳۸)
- ۴- (دفتر دوم، ۱۸۵۷)
- ۵- (دفتر سوم، ۵۲۱-۵۱۷)
- ۶- (دفتر اول، ۲۱۴۰-۲۱۲۸)
- ۷- (دفتر چهارم، ۳۳۲۳-۳۳۱۹)
- ۸- (دفتر سوم، ۱۵۵۸)
- ۹- جعفری ۱۳۸۴، صص ۲۶-۲۷
- ۱۰- (دفتر چهارم، ۳۲۸۹-۳۲۸۷)
- ۱۱- (دفتر اول، ۱۹۸۴-۱۹۸۱)
- ۱۲- (دفتر سوم، ۳۷۴۶-۳۷۴۳)

- ۱۳- هانری کرین ۱۳۸۴، ص ۶۴
 ۱۴- (دفتر سوم، ۴۷۲۳ و دفتر ششم، ۱۹۷۹)
 ۱۵- (دفتر چهارم، ۲۳۰۱-۲۳۰۲)
 ۱۶- (دفتر سوم، ۳۵۷۶-۳۵۸۰)
 ۱۷- (دفتر اول، ۱۱۱۲)
 ۱۸- (دفتر چهارم، ۳۲۵۹-۳۲۶۱)
 ۱۹- (دفتر چهارم، ۱۹۶۴-۱۹۶۸)
 ۲۰- (دفتر اول، ۲۸۳۵-۲۸۴۷)
 ۲۱- (دفتر اول، ۳۴۶۷-۳۴۹۹)
 ۲۲- (دفتر سوم، ۱۲۵۹-۱۲۷۰)
 ۲۳- (دفتر چهارم، ۳۳۵۳-۳۳۶۴)
 ۲۴- (دفتر چهارم، ۳۳۱۱-۳۳۱۵)
 ۲۵- (افلاطون ۱۳۸۰، جمهوری، دفتر ششم، ۵۱۱-۵۱۰)
 ۲۶- (همان، ۵۱۲-۵۱۱)
 ۲۷- (دفتر اول، ۲۲۱۵ و ۲۲۱۴)
 ۲۸- (دفتر پنجم، ۳۶۷۷)
 ۲۹- (دفتر دوم، ۱۷۷۶-۱۷۷۲)

کتاب‌نامه

۱. افلاطون، ۱۳۸۰، دوره آثار، ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ سوم، انتشارات خوارزمی، تهران، (در ذکر عبارات افلاطون، از تجدید نظرهای دکتر سعید بینای مطلق بر ترجمه محمد حسن لطفی استفاده شده است).
۲. جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۴، عقل در مثنوی، گردآوری و تنظیم محمدرضا جوادی، چاپ دوم، انتشارات مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران.
۳. کرین، هانری، ۱۳۸۴، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه ع. روح بخشیان، چاپ دوم، انتشارات اساطیر، تهران.
۴. مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۷۴، مثنوی معنوی، تصحیح مهدی آذریزدی، مطابق نسخه نیکلسون، انتشارات پژوهش، تهران.

SID



سرویس های
ویژه



سرویس ترجمه
تخصصی



کارگاه های
آموزشی



بلاگ
مرکز اطلاعات علمی



عضویت در
خبرنامه



فیلم های
آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛
شبکه های توجه گرافی
(Graph Attention Networks)



کارگاه آنلاین آموزش استفاده از
وب آوساینس



کارگاه آنلاین مقاله روزمره انگلیسی