

موانع معرفت در مثنوی مولانا^۱

سیدحسن طباطبایی^۲

علی اشرفی^۳

ایرج شهبازی^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۱۷

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۶/۲۱

چکیده

فاعل شناسایی که در نظر بسیاری از فیلسوفان نادیده انگاشته شده، در نظر مولانا اهمیت بسیاری دارد. در نگرش او، برای دستیابی به گزاره‌های مطابق با واقعیت باید در کنار بهره‌گیری از علم منطق و روش درست تحقیق، به تهذیب نفس و خودسازی هم توجه کرد. او عقیده دارد گناه، گذشته از همه خطرات و آسیب‌هایی که برای حیات معنوی و مادی انسان دارد، واقع‌بینی او را هم با تهدیدی جدی روبه‌رو می‌سازد و مانع دستیابی او به حقیقت می‌شود. در این مقاله با بررسی نظر مولانا درباره گناهانی از

^۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2016.2496

^۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. shtabataba@semnan.ac.ir

^۳. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. (نویسنده مسئول).

aliashrafi@semnan.ac.ir

^۴. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، تهران، ایران. iraj.shahbazi@ut.ac.ir

قبیل حرص، طمع، غرض ورزی، پندار کمال و نظایر آن‌ها نشان می‌دهیم که این گناهان، چگونه در سامانه معرفتی انسان خلل ایجاد می‌کنند. حاصل اینکه به نظر مولانا، ازبین بردن حالت تعادل روحی، ازبین بردن ابزارهای شناخت، ازبین بردن بی‌طرفی و انصاف، ازبین بردن خاصیت آیینگی دل انسان و وارونه کردن حقایق، برخی از موانعی است که گناهان بر سر راه معرفت پدید می‌آورند.

واژه‌های کلیدی: مولوی، مثنوی، گناه، معرفت‌شناسی، شناخت.

مقدمه

معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی^۱، یکی از مهم‌ترین مباحث در حوزه فلسفه است که موضوع آن چیستی حقیقت و چگونگی دست‌یافتن به آن است. تاکنون تعاریف متعددی در مورد معرفت ارائه شده است، اما بسیاری از متکلمان روی یک تعریف توافق کرده‌اند. در این تعریف، معرفت «باور صادق موجه» است: «باور، وضعیتی روان‌شناختی است و تمایل ذهنی و روانی ماست به الف یا غیر الف. باورداشتن مساوی علم داشتن نیست؛ چراکه بسیاری از باورهای ما کاذب‌اند و ما هیچ باور کاذبی را علم نمی‌خوانیم» (مازیار، ۱۳۷۸: ۴). بسیاری از باورهای ما، هرچند عمیق، ممکن است کاذب باشد؛ مانند ثابت بودن کره زمین که تا مدت‌ها باور عمیق انسان بود. اگرچه صادق بودن مهم‌ترین مؤلفه معرفت است، داشتن باور صادق نیز به تنهایی نمی‌تواند معرفت باشد؛ چراکه گاهی فقط یک حدس صحیح است. علم یا معرفت، داشتن دلیل و مدرک معتبر یا موجه برای باور صادق است که مناقشه‌برانگیزترین قسمت این تعریف نیز همین مفهوم موجه بودن یا توجیه باور است، اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود و بر این بحث تقدم دارد این است که آیا به‌طور کلی، شناخت یا رسیدن به این باور صادق موجه امکان‌پذیر است. انسان همواره به میزان نیاز خود، از محیط پیرامون خود و اموری که به او مربوط می‌شود، آگاهی داشته و سعی کرده است بر این آگاهی بیفزاید، اما تاریخ فلسفه، از افراد متفکری نام می‌برد که درباره داشتن علم و آگاهی نسبت به جهان، دچار شک و تردید بوده‌اند. می‌توان این

شکاکان را به دو گروه عمده تقسیم کرد: الف). سופسطاییان که وجود جهان خارج را انکار می کردند و ب). شکاکان که می گفتند: جهان خارج وجود دارد، اما شناخت آن امکان پذیر نیست. گورگیاس که می توان او را از پایه گذاران سوفیسم نام برد، می گوید: «محال است چیزی موجود شود و اگر هم به فرض محال، موجود شد، قابل شناخت نیست و بر فرض شناخت، قابل توصیف نیست» (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۳۴). تدوین قواعد منطق برای درست فکر کردن و تمییز خطا از صواب، در مبارزه با همین طرز تفکر شکل گرفت. هم زمان با سوفیسم، عده ای نیز پیدا شدند که در امکان شناخت شک کردند. به عقیده آنان، اگرچه نمی توان وجود خارجی اشیاء را انکار کرد، از آنجاکه این امور با حواس انسان سروکار دارد و حواس انسان نیز گاه خطا می کند، در شناخت نیز امکان خطا وجود دارد. ادله ده گانه ای که پیر هون، مؤسس این مکتب اقامه کرد، ممکن است ریشه پیدایش این مکتب باشد (پاپکین و آروم استرول، ۱۳۹۲: ۲۹۶).

در مقابل شکاکان و سופسطاییان، بسیاری از متفکران نیز وجود دارند که معتقدند امکان شناخت وجود دارد، اما اختلافشان بر سر راهها و شیوهها و ابزارهای شناخت است. عقل گرایان معتقدند پذیرش هر باوری منوط به داشتن شواهد کافی عقلی است. مسلک اصالت عقل، تحت تأثیر افکار افلاطون، توسط فیلسوف فرانسوی، رنه دکارت، «پدر فلسفه جدید»، به وجود آمد. دکارت پس از عبور از خطای حواس، خواب و شیطان فریبکار، به شک مطلق رسید. او پس از رسیدن به شک مطلق می خواست به یقین دست یابد؛ پس در نهایت چنین گفت: من در هر چیزی که شک کنم، در شک خودم که نمی توانم شک کنم؛ بلکه به شک خود، یقین دارم؛ چراکه «شک» هم خود، نوعی تفکر است؛ بنابراین با رسیدن به «یقین به شک» به «یقین به شاک» رسید. مالبرانث، اسپینوزا و لایبنیتز از دیگر پیروان این تفکرند. گروه دیگر، تجربه گرایان هستند که معتقدند اگرچه شناخت امکان دارد، راه آن از حواس می گذرد. در این نگرش، اصالت عقل به کلی کنار زده می شود و ادراکات بشری فقط در حوزه حواس قرار می گیرد، خواه این ادراکات توسط حواس ظاهری انجام یابد، خواه با حواس باطنی، یا ترکیب این دو. جان لاک، جرج بارکلی و دیوید هیوم، از نمایندگان این نگرش اند، اما جانانان ادواردز، جان هنری نیومن و ویلیام

جیمز نظر دیگری دارند. آنان در برابر این دو تفکر، راه میانه‌ای را پیش گرفته‌اند و معتقدند در مسئله شناخت، هر دو منبع عقل و حس دخیل‌اند، اما هر کسی قادر نیست با تکیه بر عقل و ادراکات حسی، به شناخت درست دست پیدا کند. تنها فردی می‌تواند به حقیقت دست یابد که دارای «قلب سلیم» باشد و گناه و انحراف در احساسات و عواطف، مانع از درک قوت شواهد و ادله نشود. فیلسوف معاصر آمریکایی ویلیام جی. وین رایت، در عقل و دل، با تحلیل آرای این سه متفکر، به مسئله تأثیر عواطف، احساسات و اراده انسان در حوزه باورهای دینی می‌پردازد. او در این کتاب بیان می‌کند که باورهای دینی می‌توانند و باید مبتنی بر شواهد باشند، اما شواهد را تنها کسانی به درستی می‌توانند ارزیابی کنند که از شرایط مناسب اخلاقی و معنوی بهره‌مند باشند: «هرسه معتقدند که کارکرد معرفتی مناسب، بستگی به برخورداری از خلق و خوی اخلاقی یا معنوی مناسب دارد. یک قلب هدایت یافته، یا وجدانی حساس یا مطالبه‌منا و امکان عمل معنادار برای درک قوت شواهد حقایق دینی لازم است» (وین رایت، ۱۳۸۵: ۱۸). سنتی که مورد بحث وین رایت است، در عین ارزش قائل شدن برای براهین، حجت‌ها و استنتاج‌های عقلی در اثبات حقایق دینی معتقد است که قلبی نیک آراسته^۲ برای درک قوت آن استدلال‌ها و ارزیابی صحیح آن‌ها لازم است (پورسینا، ۱۳۸۴: ۴).

البته منظور از قلب، آن عضوی نیست که در بدن انسان وجود دارد و وظیفه خون‌رسانی به دیگر اعضا را دارد؛ چراکه آنچه از مجموع کاربردهای لفظ قلب در قرآن استنباط می‌شود این است که: «مراد از قلب، روح یا نفس است یا شأنی از شئون روح که دارای تعقل، دریافت، شهود، ادراک و فهم و مانند آن است» (طیاری دهاقانی، ۱۳۹۰: ۸۰). در قرآن کریم، در آیه ۱۷۹ از سوره اعراف، در مورد اهل جهنم آمده است: «لهم قلوباً لا یفقهون بها»؛ یعنی «برای آنان، قلب‌هایی است که با آن حقایق را دریافت نمی‌کنند». در عرفان اسلامی، بین دانش و شناخت، تفاوتی بس شگرف وجود دارد. دانش در بستر محسوسات و معقولات شکل می‌گیرد، اما شناخت، تنها به وسیله «شهود» انجام می‌پذیرد. عین القضاة راه رسیدن به شناخت را در گذر از ادراکات حسی و عقلی می‌داند: «بدین قرار، او سه مرحله آموزشی ادراکات حسی، ادراک عقلی و معرفت را معین می‌کند و گذر

از ادراکات ظاهری حسی و عقلی به منظور رسیدن به دانش حقیقی را در مراحل تکامل دانش بشری ضروری می‌داند» (کمالی‌زاده، ۱۳۹۰: ۷۲).

به نظر می‌رسد مولانا نیز به دو روش اول، یعنی روش‌های عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان، چندان اعتقادی ندارد و عقلانیت یا تجربه‌گرایی را به تنهایی عامل رسیدن به شناخت نمی‌داند. او ابزار عقل‌گرایان را که همان ادراکات حسی است، ضعیف و غیرقابل اعتماد یا به گفته خود بی‌تمکین می‌داند:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

(۲۱۲۸/۱)

باین حال، مولوی نه تنها شناخت را ممکن می‌داند، بلکه عقیده دارد تنها کسانی به حقیقت دست می‌یابند که به فضیلت دست یافته و تهذیب نفس کرده باشند؛ از این رو، در نگاه مولانا، بین معرفت عوام و معرفت خواص تفاوتی ژرف وجود دارد:

عجز از ادراک ماهیت، عمو! حالت عامه بود، مطلق مگو!
ز آنکه ماهیات و سر سر آن پیش چشم کاملان باشد عیان

(۳۶۵۰-۳۶۵۱/۳)

سیدجعفر شهیدی در شرح این ابیات، در مورد تفاوت ادراک خواص و عوام می‌نویسد: «معرفت عوام، دانستن اوصاف است و معرفت خواص، آگاهی از حقیقت، و خواص، از آن رو از حقیقت‌ها آگاهند که خود در ذات حق محو گردیده‌اند و عوام ماهیت‌ها را در نمی‌یابند؛ چون از خود نرسته‌اند» (شهیدی، ۱۳۸۶، جلد ۵: ۵۵۷). مولانا در ادامه ابیات بالا، به صراحت می‌گوید که نه تنها شناخت پدیده‌های محسوس و ملموس امکان‌پذیر است، بلکه انسان می‌تواند حتی خداوند را که رازآلودترین و دیرپاب‌ترین موجود است، بشناسد. از بررسی سخنان مولانا به خوبی می‌توان دریافت که از نظر او، شناخت ماهیت پدیده‌ها ممکن است، با توجه به این نکته مهم، اکنون این پرسش مطرح می‌شود که راه‌های دستیابی به معرفت کدام‌اند و چه موانعی بر سر راه معرفت وجود دارند. این همان موضوعی است

که مقاله حاضر در صدد طرح و بررسی آن است. گفتنی است که موانع شناخت بسیار زیادند و سخن گفتن از همه آن‌ها به فرصتی فراخ نیاز دارد. ما در این مقاله، تنها به آن دسته از موانع شناخت که به وضعیت روانی و ذهنی فاعل شناسایی بستگی دارند و از آن‌ها با عناوین «گناهان فکری» و «گناهان اخلاقی» یاد می‌شود، می‌پردازیم، اما پیش از پرداختن به آن، به اختصار در مورد پیشینه پژوهش سخن می‌گوییم.

پیشینه پژوهش

تا آنجا که نگارندگان این پژوهش بررسی کرده‌اند، در مورد موانع معرفت در اندیشه مولانا پژوهش‌های اندکی انجام شده است. از آثاری که به موضوع بحث ما نزدیک است، تنها می‌توان به کتاب *موانع معرفتی در مثنوی*، از محمدعلی خالدیان و مقاله *بررسی موانع معرفتی کمال در مثنوی معنوی* از همین نویسنده - که در آن‌ها به موانع نظری و عملی معرفت در مثنوی پرداخته است - اشاره کرد. ویلیام چیتیک (۱۳۸۹: ۱۴۵-۱۵۶)، ضمن بررسی علم تقلیدی و علم تحقیقی در مثنوی، به ناکارآمدی علم تقلیدی در معرفت اشاره می‌کند و معرفت را حاصل کشف و شهود خود انسان می‌داند و معتقد است علم نظری وسیله مطمئنی برای رسیدن به معرفت نیست. سودابه کریمی (۱۳۹۳: ۱۵۵-۲۰۸). در ضمن بحثی سودمند درباره معرفت از نگاه مولانا، به موانع شناخت اشاره می‌کند و از «وهم، خیال، تقلید، هوا و هوس و قضای الهی» به عنوان مهم‌ترین موانع شناخت نام می‌برد. کریم زمانی (۱۳۹۳: ۲۸۹-۲۹۱). صفات ناپسندیده‌ای مانند «حرص، حسد، شهوت و ظاهرینی» را مهم‌ترین موانع شناخت در مثنوی می‌داند. زرین کوب (۱۳۸۸: ۶۳۲-۶۳۳) به این نکته مهم اشاره کرد که از نظر مولوی، مهم‌ترین شناخت همانا «شناخت قلبی» است و مهم‌ترین مانع بر سر راه چنین معرفتی، چیزی جز توجه به علم جزوی و عقل بحثی نیست و البته برای دستیابی به معرفت راستین، چاره‌ای جز تزکیه نفس و تصفیه باطن وجود ندارد. مهناز قانعی (۱۳۸۸: ۹۵-۱۱۵) نیز بحثی مفصل و سودمند درباره «علل خطای اخلاقی» از نگاه مولانا دارد. اگرچه بحث وی به طور خاص در مورد موانع معرفت نیست، با این همه به موارد فراوانی از موانع شناخت از نظر مولانا اشاره کرده است. وی این موانع را به دو گروه تقسیم

می‌کند: ۱. عوامل فکری و ذهنی مبادرت به خطا که عبارت‌اند از: «ناآگاهی و بی‌خبری، توهم و خیال، سطحی‌نگری و غفلت از عاقبت و باطن امور، کور باطنی، خامی، سفاهت و نقصان عقل» و ۲. عوامل نفسانی که عبارت‌اند از: شهوت، خشم، حرص، غرض، مرض، طمع، تکبر و خودپرستی و ترس». با احترام کامل به همه این بزرگان، به نظر می‌رسد که ایراد مهم در غالب این پژوهش‌ها این است که سخنان مولانا در مورد موانع شناخت را تحلیل و بررسی نکرده‌اند و تنها به ذکر نمونه‌هایی از ابیات مولانا بسنده کرده‌اند؛ حال آنکه موضوع اصلی این است که این موانع، چگونه و از چه راه‌هایی، نظام معرفتی انسان را مختل می‌کنند و میان او و واقعیت فاصله می‌افکنند. به نظر می‌رسد که مولانا در مطاوی مثنوی به دقت تمام از سازوکار این عوامل سخن بگوید و از چگونگی دخالت آن‌ها در مسیر شناخت پرده بردارد. شارحان مثنوی از جمله فروزانفر، نیکلسون، شهیدی، سبزواری و... نیز در شرح برخی از ابیات مثنوی گاه به اختصار و گاه به طور مفصل به برخی از موانع معرفت اشاره کرده‌اند. نکته شایان ذکر این است که همه شارحان مثنوی تأثیر اغراض نفسانی و زنگار تعلقات بر مهم‌ترین قوه مدرکه و ممیزه، یعنی دل را مانع از درک حقیقت می‌دانند و اساسی‌ترین و اولین مرحله در معرفت را تهذیب نفس می‌دانند. آن‌ها همچنین معتقدند در اندیشه مولانا تنها انسان مهذب است که می‌تواند به حقیقت دست پیدا کند. در این میان، چند پایان‌نامه درباره معرفت‌شناسی از دیدگاه مولانا نیز تدوین شده که در آن‌ها نیز گریزی به موانع معرفت‌شناسی زده شده است.

بیان موضوع

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های انسان متجدد با انسان سنتی این است که «انسان متجدد معتقد است هیچ عامل غیر معرفتی در شناخت او از عالم واقع مؤثر نیست؛ در حالی که اعتقاد انسان سنتی بر آن بود که در جریان شناخت جهان هستی، اعم از جهان طبیعت و جهان ماورای طبیعت، عوامل غیر معرفتی نیز دخیل هستند و مهم‌ترین عامل غیر معرفتی‌ای که در جریان شناخت دخیل است، مسئله گناه است» (ملکیان، ۱۳۸۷: ۸۵). البته برخی از متجددان مانند هابز، کانت، بیکن، هیوم و... نیز هستند که به تأثیر خطای اخلاقی بر شناخت اعتقاد دارند،

اما از آن به گناه تعبیر نمی‌کنند. آنچه مهم است، دانستن این نکته است که گناه بر کدام گونه از معرفت‌ها و شناخت‌ها تأثیر می‌گذارد. آیا گناه بر علمی مثل ریاضی یا فیزیک تأثیر می‌گذارد؟ آیا برای یک عالم گناهکار در حوزه ریاضی تفاوت دارد که دو به علاوه دو چهار می‌شود یا پنج؟ به بیان دیگر، آیا گناهکار بودن او تأثیری در حاصل جمع این دو عدد دارد. دو نگرش در این زمینه وجود دارد: در نگرش اول، گناه در هر شناختی تأثیرگذار است؛ حتی در علم ریاضی که بسیار انتزاعی است، اما نگرش دوم گناه را مانع هر شناختی نمی‌داند و عقیده دارد گناه، تنها بر حقایقی تأثیر می‌گذارد که رابطه مستقیمی با وجود و منافع و مضار ما داشته باشند. وستفال، معرفت‌شناس معروف آمریکایی، از این تفکر با نام «قانون عقلانیت» معکوس یاد می‌کند که مطابق آن، «توان تفکر بشری برای اینکه توسط خواسته‌های گناه‌آلود به انحراف کشیده نشود، با اهمیت وجودی موضوع بحث نسبت معکوس دارد. ما در حاشیه منافعمان، یعنی در آنجا که فرصت و مجال برای ابراز وجود عجب‌آمیز محدود است، می‌توانیم نسبتاً عقلانی باشیم» (ملکیان، ۱۳۸۶: ۱۷۱). در این نگرش، گناه با مسائل وجودی ما رابطه مستقیمی دارد و بر همه شناخت‌های ما اثر ندارد و بر آن‌ها هم که اثر دارد، تأثیر یکسانی ندارد. هرچه مطلبی که می‌خواهیم بشناسیم با منافع و مضار وجودی ما کم‌ارتباط‌تر باشد، شناخت ما نسبت به آن مطلب، کمتر متأثر از گناهکاری ما واقع می‌شود و برعکس هر مطلبی که قرار است محل شناخت واقع شود، بیشتر با مسائل وجودی ما و منافع و مضار ما تماس داشته باشد یا به تعبیر وستفال «هرچه آن مسئله به کانون وجودی ما نزدیک‌تر شود، گناه در شناخت آن امر مؤثرتر است» (ملکیان، ۱۳۸۷: ۸۵). با این تعریف، دو به علاوه دو فقط زمانی غیر از چهار می‌شود که با منافع و مضار ما در ارتباط باشد. ملکیان در همین مقاله از قول هابز می‌گوید: «من سر سوزنی در این حقیقت شک ندارم که اگر تساوی مجموع زوایای مثلث، چیزی بود مخالف سلطه یک انسان بر سایر انسان‌ها، در آن صورت این آموزه هم مورد مناقشه قرار می‌گرفت یا سرکوب می‌شد» (همان).

نکته دیگری که پس از بررسی نقش گناه بر معرفت قابل بررسی است این است که چه گناهانی و چگونه بر معرفت تأثیر گذارند. در یک منظومه دینی، اگرچه همه گناهان از آن

جهت که مخالفت با امر خداوند است، مهم است و بیش یا کم بر شناخت تأثیرگذار، اما در اینجا بحث ما بیشتر بر گناهان فکری و اخلاقی است تا گناهان فقهی. بررسی مثنوی مولانا نیز نشان می‌دهد دغدغه اصلی مولانا بیش از هر چیز بر گناهان فکری مانند شرک، کفر، تقلید، بدگمانی و... و گناهان اخلاقی مانند حرص، طمع، آز، حسد، غرض‌ورزی و... است. میزان و نحوه نقش هر یک از این گناهان بر معرفت یا سازوکار آنها نیز متفاوت است؛ برخی از گناهان با برهم زدن تعادل روحی انسان، برخی با فرافکنی و بعضی با سلب بی‌طرفی انسان در شناخت، مانع درک صحیح حقیقت می‌شوند. در ادامه، به بررسی آن دسته از گناهان فکری و اخلاقی در مثنوی مولوی می‌پردازیم که به نظر او به‌عنوان مانعی برای معرفت و شناخت محسوب می‌شوند.

حرص و طمع

مولوی بیش از هر گناهی، در مثنوی از حرص و طمع سخن گفته است و این دو یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های او را در بحث گناه شکل داده است. از طرفی در نگرش او، این دو گناه مهم‌ترین تأثیر را بر شناخت می‌گذارد؛ به گونه‌ای که انسان را کور و کر می‌کند. حواس انسان که مسئولیت دریافت اطلاعات را دارد، به وسیله آنها غیرفعال می‌شود و این حواس کارایی خود را از دست می‌دهد. در چنین شرایطی، اطلاعات به‌درستی به عقل که وظیفه تجزیه و تحلیل داده‌ها را دارد، نمی‌رسد و عقل نمی‌تواند حقایق را تشخیص دهد؛ برای مثال، مولوی دلیل گمراهی امت‌های پیشین را این مسئله می‌داند که با اینکه قدرت تمییز حق از باطل را داشتند، حرص و طمع آنان را کور کرد تا نتوانند به حقیقت دست یابند: «تباهی امت‌های پیشین از آن بود که فریب این مدعیان را خوردند و در پی راهنمای راستین نرفتند. می‌توانستند راست را از دروغ تمییز دهند، لیکن حرص دنیا دیده دلشان را کور کرد» (شهیدی، ۱۳۸۶، جلد ۶: ۲۵۴).

هرهلاک امت پیشین که بود
زآنکه چندل را گمان بردند عود
بودشان تمییز کآن مظهر کند
لیک حرص و آز کور و کر کند

صد دریچه و در سوی مرگ لدیغ می کند اندر گشادن ژبیغ ژبیغ
 ژبیغ ژبیغ تلخ آن درهای مرگ نشنود گوش حریص از حرص برگ
 (۳۱۰۴-۳۱۰۳/۴)

طبل افلاسم به چرخ سابعه رفت و تو نشنیده‌ای بد واقعه!
 گوش تو پر بوده است از طمع خام» پس طمع کر می کند کور، ای غلام!
 (۶۷۵/۲-۶۷۶)

شارحان مثنوی مانند شهیدی و نیکلسون در شرح این ابیات با اشاره به آیات ۴۶ انعام و ۲۳ جاثیه بر این نکته تأکید کرده‌اند که «مردمان همچون آن کرد از حرص و آز و منفعت شخصی کورند. آنان صرفاً صورت ظاهری را می‌بینند که حقیقت را پوشانیده است» (نیکلسون، ۱۳۷۸، دفتر دوم: ۶۶۶).

طمع موجب می‌شود بین حقیقت و ابزار شناسایی انسان پرده‌ای قرار گیرد. این موضوع او را کر و کور و لال و مقلد می‌کند. تقلید نور عقل را از او می‌گیرد. به نظر مولوی دلیل اینکه ترازو و آینه حقیقت را نشان می‌دهند، این است که از طمع بری هستند. اگر ترازو در بار و آینه در طرف مقابل خود نفع و ضرری می‌دید، به‌طور قطع حقیقت را نشان نمی‌داد. مولوی در ابیات زیر از چهار نوع طمع نام برده است؛ طمع غذا، طمع ذوق و سماع یا سرگرمی و خوش گذرانی، طمع مال و طمع جاه:

صاف خواهی چشم و عقل و سمع را	بردران تو پرده‌های طمع را!
زآنکه آن تقلید صوفی از طمع	عقل او بریست از نور و لمع
طمع لوت و طمع آن ذوق و سماع	مانع آمد عقل او را از اطلاع
گر طمع در آینه برخاستی	در نفاق آن آینه چون ماستی
گر ترازو را طمع بودی به مال	راست کی گفتی ترازو وصف حال؟
...یک حکایت گویمت، بشنو به هوش	تا بدانی که طمع شد بند گوش
هر که را باشد طمع، الکن شود	با طمع کی چشم و دل روشن شود؟

...صد حکایت بشنود مدهوش حرص در نیاید نکته‌ای در گوش حرص
(۵۸۲-۵۶۹/۲)

حرص آن‌چنان قوی است که جای پذیرش هیچ دلیلی را باقی نمی‌گذارد. انسان آزمند به گونه‌ای ذلیل خواسته خود می‌شود که دلیل را از یاد می‌برد؛ بنابراین، او فقط نفع آنی خویش را می‌بیند و از درک حقیقت بازمی‌ماند:

حرص خوردن آن‌چنان کردش ذلیل که زبونش گشت با پانصد دلیل
(۲۴۹۵/۵)

پیش از این گفتیم که در نگرش مولوی، یکی از مهم‌ترین لوازم شناخت تهذیب نفس است؛ به گونه‌ای که دل خاصیت آینگی پیدا کند تا بتواند حقایق را به درستی بازتاب دهد. یکی از آفات حرص و طمع این است که خاصیت آینگی دل را از بین می‌برد، بر دل انسان زنگار پدید می‌آورد و صفت غمازی را از آینه دل انسان می‌گیرد. مولوی در داستان رومیان و چینیان که شاید تقابل اشراقیان و فیلسوفان باشد، دلیل برتری رومیان را صیقل کردن آینه دل از حرص و بخل و کینه می‌داند:

رومیان آن صوفیان‌اند، ای پدر! بی ز تکرار و کتاب و بی هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها
آن صفای آینه لاشک دل است کاو نقوش بی‌عدد را قابل است
(۳۴۸۵-۳۴۸۳/۱)

غرض‌ورزی

برای شناخت واقعیت باید بتوانیم «فارغ‌دلانه» به آن نگاه کنیم؛ یعنی نگاه ما به مسائل از هر گونه «میل شخصی» تهی باشد. غرض‌ورزی سبب می‌شود که این نگاه بی‌طرفانه به مسائل از بین برود و ما آن‌ها را از جهت ربط و نسبتی که با ما دارند، بنگریم. مولانا در داستان «مردی که موی ابروی خود را هلال ماه پنداشت»، می‌گوید که غرض همچون مویی است در چشم انسان که مانع از دید درست جهان اطراف می‌شود:

گفت: «آری، موی ابرو شد کمان
چونکه مویی کج شد، او را راه زد
موی کژ، چون پرده گردون بود
سوی تو افکند تیری از گمان»
تا به دعوی لاف دید ماه زد
چون همه اجزات کژ شد، چون بود؟
(۱۱۸/۲-۱۲۰)

یکی از کارکردهای گناه، وارونه کردن حقیقت است: «تأثیر گناه بر معرفت از سه حالت خارج نیست؛ زیرا گناه یا مانع پیدایش معرفت می شود؛ یا معرفت به دست آمده را نابود می سازد یا سبب دگرگونی و وارونگی حقیقت می شود» (دهاقانی، ۱۳۹۰: ۱۱۱). در این میان، شاید دگرگونی و وارونگی حقیقت خطرناک ترین تأثیر گناه بر معرفت باشد؛ چراکه اگر معرفت انسان نسبت به امری از بین رفته باشد یا به دست نیامده باشد، فرصت برای شناخت دوباره وجود دارد، اما آنکه می پندارد به معرفت دست یافته است، اگر این معرفت دگرگونه نمود یافته باشد، هیچ گاه در پی اصلاح آن بر نمی آید. غرض گاهی دقیقاً همین کارکرد را دارد و نه تنها مانع شناخت می شود، بلکه حق را به باطل تبدیل می کند. آری اگر نگاه انسان غرض آلوده باشد، او گوهر گران قدری را به سان سنگ یشمی بی ارزش می بیند:

چشم من چون سرمه دید از ذوالجلال
تا یکی مو باشد از تو پیش چشم
یشم را آنکه شناسی از گهر
خانه هستی است، نه خانه خیال
در خیالت گوهری باشد چو یشم
کز خیال خود کنی کلی عبر
(۱۰۸/۲-۱۱۰)

ای برادر! چون بینی قصر او؟
چشم دل از مو و علت پاک آرا!
هر که را هست از هوس ها جان پاک
چون که در چشم دلت رسته است مو
و آنگهان دیدار قصرش چشم دار!
زود بیند حضرت و ایوان پاک
(۱۳۹۴/۱-۱۳۹۶)

استاد فروزانفر در شرح آیات بالا که در ضمن داستان «رسول روم و خلیفه دوم» آمده است، به این نکته مهم اشاره کرده است که شرط رؤیت هر حقیقتی بی‌غرضی و پاک‌دلی است و علت پنهان ماندن قصر روحانی عمر از چشم رسول قیصر را آلوده‌بودن چشم او به اغراض نفسانی می‌داند: «اما قصر روحانی عمر را کسی که آلوده غرض است نمی‌بیند. آن قصر را با چشم پاک می‌توان دید؛ چنانکه شرط رؤیت هر حقیقتی، بی‌غرضی و پاک‌دلی است» (فروزانفر، ۱۳۷۵، جلد ۲: ۴۹۶). همان‌گونه که گفتیم، غرض‌ورزی حالت بی‌طرفی انسان در مواجهه با حقیقت را از بین می‌برد. واضح است که هرگاه یکی از جوانب حقیقت برای انسان اهمیت بیشتری داشته باشد، او به همان سو مایل می‌شود. در این نگرش، «جاهل بی‌غرض» بر «عالم‌علتی» برتری دارد؛ چراکه جاهل شاید بتواند به حقیقت دست یابد، اما عالم غرض‌ورز هیچ‌گاه حقیقت را نخواهد پذیرفت. این موضوع را مولوی در داستان «آن قاضی که به جهت جهل در دعوی می‌گریست»، بدین سان آورده است:

گفت: «خصمان عالم‌اند و علتی	جاهلی تو، لیک شمع ملتئی
ز آنکه تو علت نداری در میان	آن فراغت هست نور دیدگان
و آن دو عالم را غرضشان کور کرد	علمشان را علت اندر گور کرد
جهل را بی‌علتی عالم کند	علم را علت کژ و ظالم کند
تا تو رشوت نستدی، بیننده‌ای	چون طمع کردی، ضریر و بنده‌ای

(۲۷۴۹/۲-۲۷۵۳)

تقلید

مولوی علم تقلیدی را در مقابل علم تحقیقی قرار داده است. علم تقلیدی در نظر مولوی بسیار بی‌ارزش است و نه تنها راهی به معرفت نمی‌برد، بلکه سد و مانعی است بر سر راه حقیقت و چه بسا هستی انسان را بر باد می‌دهد. او عقیده دارد انسان باید با تمام وجود حقیقت را درک کند. با تقلید حتی اگر به حقیقتی نیز دست یابد، آن حقیقت ارزشی ندارد و از آن بهره‌ای نخواهد برد. علم تقلیدی را مولانا و بال جان انسان می‌داند و از او می‌خواهد برای رسیدن به حقیقت از این خرد جاهل شود. یکی از مهم‌ترین آفات تقلید این است که دل را به‌عنوان مهم‌ترین ابزار شناسایی در معرفت‌شهودی ناکارآمد می‌کند:

ز آنکه بر دل نقش تقلید است بند رو، به آب چشم‌پندش را برند
 ز آنکه تقلید آفت هر نیکوی است که بود تقلید، اگر کوه قوی است
 (۴۸۴-۴۸۳/۲)

از دیگر کارکردهای تقلید این است که انسان را ظاهربین و کوتاه‌همت می‌کند. انسان مقلد، فقط بخش کوچکی از حقیقت یا ظاهر حقیقت را درک می‌کند و از ادراک همه حقیقت باز می‌ماند. تمام تلاش عقل برای آن است که به سوی عالم بالا برود و انسان را به حقیقتی رهنمون کند؛ غافل از اینکه مرغ تقلید او، دائماً به پستی می‌گراید، در بند زمین است و از دیگران وام می‌گیرد، بندی است بر پای انسان و وبال جان او:

گرچه عقلت سوی بالا می‌پرد مرغ تقلیدت به پستی می‌چرد
 علم تقلیدی وبال جان ماست عاریه است و مانسته کآن ماست
 زین خرد جاهل همی باید شدن دست در دیوانگی باید زدن
 (۲۳۲۸-۲۳۲۶/۲)

مولوی به صراحت اعلام می‌دارد که با تقلید نمی‌توان به حقیقت رسید و برای این منظور باید از پرده تقلید بیرون جست:

آنکه او از پرده تقلید جست او به نور حق ببیند آنچه هست
 نور پاکش بی‌دلیل و بی‌بیان پوست بشکافد، در آید در میان
 (۲۱۶۹/۴-۲۱۷۰)

شهوَت پرستی

شهوَت به معنای میل مفرط به چیزی است و انواع مختلفی نیز دارد؛ شهوَت در غذا، شهوَت در جاه و مقام، شهوَت در ثروت، شهوَت در میل جنسی و... در حوزه اخلاق، پیروی از شهوات یا میدان‌دادن به شهوات، بسیار مذموم و ناپسند است. شهوَت پرستی همواره مانعی برای تکامل انسان محسوب می‌شود و مکتب‌های مختلف به دلیل اهمیت آن، راه‌های

مختلفی را برای رهایی از آن پیش پای رهروان خود نهاده‌اند. یکی از مهم‌ترین آفات شهوت پرستی، تأثیری است که بر مقوله معرفت دارد و می‌تواند مانعی بزرگ برای شناخت به حساب آید. مولانا نیز به خوبی بدین امر واقف است و در جای جای مثنوی، این خطر را گوشزد کرده است. مولوی شهوت را به شراب تشبیه می‌کند. شراب در فرهنگ اسلامی، زایل‌کننده عقل به‌شمار می‌رود و هوشیاری انسان را تا مدتی از بین می‌برد. مولوی بیان می‌کند شهوت چون شراب، پرده‌ای بر روی عقل قرار می‌دهد و با کور و کرکردن انسان، ابزار شناخت را از او می‌گیرد و مانع از این می‌شود که انسان به درستی حقایق را درک کند:

دانکه هر شهوت چو خمر است و چو بنگ پرده هوش است و عاقل زوست دنگ
خمر تنها نیست سرمستی هوش هرچه شهوانی است، بندد چشم و گوش
(۳۶۱۲/۴-۳۶۱۳)

مولوی عقل و شهوت را مثل عقل و عشق در تقابل با یکدیگر قرار می‌دهد و جمع اضداد را غیرممکن می‌داند. شهوت آن‌چنان قوی است که انسان در مقابلش مانند مگس، خوار و ذلیل است، حتی اگر خلیفه باشد:

چون زند شهوت در این وادی دهل چیست عقل تو فجل ابن الفجل؟
صد خلیفه گشته کمتر از مگس پیش چشم آتشینش آن نفس
(۳۸۷۸/۵-۳۸۷۹)

یکی از آفات شهوت، وارونه کردن حقیقت است؛ به گونه‌ای که انسان می‌پندارد آنچه بدان دست یافته، حقیقت است، اما در واقع، تزیینی از باطل است که توسط شهوت انجام یافته است. شهوت با کنارزدن عقل و کور و کرکردن انسان، حقایق را وارونه جلوه می‌دهد. در این حالت انسان نمی‌تواند حقیقت را به درستی تشخیص دهد و تنها مجذوبان حق این توانایی را دارند که به معرفت حقیقی دست پیدا کنند و حق را از باطل تشخیص دهند:

میل شهوت کر کند دل را و کور
زشت‌ها را خوب بنماید شره
تا نماید خر چو یوسف، نار، نور...
نیست چون شهوت بتر ز آفات ره
(۱۳۶۵-۱۳۶۹)

قیاس نابجا و قیاس به نفس

قیاس عبارت از مجموع چند قضیه (حداقل دو قضیه) است که هرگاه مسلم و صحیح فرض شوند، قضیه‌ای دیگر بالذات (بالضرورة) از آن‌ها حاصل می‌آید و ناچار باید این قضیه را که نتیجه آن‌هاست، قبول کنیم؛ زیرا در غیر این صورت، گرفتار تناقض خواهیم شد. پس اگر در موضوع شناخت از قیاس استفاده می‌شود، مهم‌ترین مسئله این است که قضیه‌ها صحیح و مسلم باشند تا نتیجه نیز صحیح باشد. قیاس نابجا قیاسی است که یکی یا همه قضیه‌های آن ناصحیح باشد که در نهایت، به نتیجه اشتباه ختم می‌شود. یکی از شیوه‌هایی که به وسیله آن قیاس نابجا مانع معرفت می‌شود، فرافکنی است. انسان گاه صفات، ویژگی‌ها و عیوب خود را بر دیگران فرامی‌افکند. این امر سبب می‌شود که انسان حقیقت را به درستی دریافت نکند یا حقیقت برای او وارونه جلوه کند. مولوی در مثنوی بارها انسان را از قیاس نابجا پرهیز داده و آن را مایه گمراهی دانسته است:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر!
گرچه ماند در نبشتن، شیر و شیر
جمله عالم، زین سبب گمراه شد
کم کسی زابدال حق آگاه شد
(۲۶۴/۱-۲۶۵)

دلیل خطای شیطان نیز استفاده کردن از قضایای ناصحیح است که موجب اولین قیاس نابجا و در نتیجه گمراهی او می‌شود:

اول آن کس کاین قیاسک‌ها نمود
پیش انوار خدا، ابلیس بود
گفت: «نار از خاک بی شک بهتر است
من ز نار و او ز خاک اکدر است.»
(۳۳۹۶/۱-۳۳۹۸)

منیت، کبر، غرور

این سه گناه از جمله رذایل اخلاقی و منهیاتی است که هم در حوزه اخلاق و هم در حوزه عرفان مذموم و ناپسند است. کسی که فقط به «خویشتن» می پردازد همه چیز را حول همین محور می بیند و هیچ حقیقتی جز خویش را نمی بیند. دیگر حقایق در نظر او یا نیستند یا بسیار ناچیزند. این گناهان گاه با ازین بردن ابزار شناخت انسان، مانع از دریافت حقیقت می شوند. منیت از دید مولانا مستی آور است و به همین دلیل عقل و شرم انسان را از بین می برد:

عقل از سر، شرم از دل می برد	ز آنکه هستی سخت مستی آورد
مستی هستی بزد ره زین کمین	صد هزاران قرن پیشین را همین

(۱۹۲۰/۵-۱۹۲۱)

کبر و غرور، با به میان کشیدن منافع یا آبروی انسان قدرت، درک حقیقت را از انسان می گیرد. در این حالت، حتی اگر او بخواهد به حقیقت هم دست پیدا کند این رذایل، چشم و گوش او را می بندد و مانند سدی عظیم، مانع از دید درست حقیقت می شود؛ همان گونه که بسیاری از کافران را سودای دین داری است، اما بند آهنینی چون کبر و غرور بر دست و پای دارند که مانع از رسیدن آن ها به حقیقت می شود:

ای بسا کفار را سودای دین	بند او ناموس و کبر و آن و این
بند پنهان، لیک از آهن بتر	بند آهن را بدراند تبر
بند آهن را توان کردن جدا	بند غیبی را نداند کس دوا

(۳۲۴۶/۱-۳۲۴۸)

کبر گاهی در لباس دین و حمیت دینی ظاهر می شود. این رذیله مانع از آن است که انسان در خویشتن بنگرد و این سبب می شود که هیچ گاه معرفت درستی از خویش نیابد که این خود مانع بزرگی بر سر راه شناخت محسوب می شود:

حمیت دین خواند او آن کبر را ننگرد در خویش نفس کبریا
(۳۳۴۸/۱)

منیت انسان را به طغیان وامی دارد و انسان طاغی راه خود را گم می کند:
گر از این سایه روی سوی منی زود طاغی گردی و ره گم کنی
(۳۳۴۷/۴)

شیطان با کبر و سروری خو کرده بود و همین کبر بود که او را به خطا کشاند و مانع از دریافت این حقیقت شد که انسان بر او برتری دارد و در نتیجه، از سجده بر انسان سرباز زد:
چونکه کرد ابلیس خوبا سروری دید آدم را به چشم منکری
که به از من سروری دیگر بود تا که او مسجود چون من کس شود؟! ...
سروری چون شد دماغت را ندیم هر که بشکست، شود خصم قدیم
چون خلاف خوی تو گوید کسی کینه‌ها خیزد تو را با او بسی
(۳۴۶۷-۳۴۶۲/۲)

عیب‌جویی از دیگران و ندیدن عیب خویش

پیش‌تر نظر مولانا را درباره اهمیت خودشناسی بیان کردیم. یکی از لوازم شناخت، شناخت درست از فاعل شناسایی است. انسان تا شناخت صحیحی از خویش نداشته باشد، نمی‌تواند به معرفت درست دست پیدا کند. می‌دانیم که انسان از دو بعد زمینی و آسمانی تشکیل شده است و هریک از این ابعاد، ویژگی‌ها و لوازم مخصوص به خود دارد. مولوی در تعبیری زیبا از این دو بعد به «عیستان» و «غیستان» یاد می‌کند و شناخت انسان را منوط به شناخت درست هریک از این دو می‌داند:

آن چهارم گفت: «حمد الله که من درنیفتم به چه چون آن سه تن».
پس نماز هر چهاران شد تباه عیب‌گویان بیشتر گم کرده راه
ای خنک جانی که عیب خویش دید! هر که عیبی گفت، آن بر خود خرید
ز آنکه نیم او ز عیستان بده است و آن دگر نیمش ز غیستان بده است

چونکه بر سر مر تو راده ریش هست
مرهمت بر خویش باید کار بست
عیب کردن ریش را داروی اوست
چون شکسته گشت، جای ارحمو است
گر همان عیبت نبود، ایمن مباش!
بو که آن عیب از تو گردد نیز فاش
(۳۰۳۲/۲-۳۰۳۸)

انسان گاه با فرافکنی، عیوب خویش را به دیگران نسبت می‌دهد و آن‌ها را در دیگران بازتاب می‌دهد. این امر سبب می‌شود که او طی زمان، خود را عاری از هر عیبی ببیند و در مقابل، دیگران را سراسر خطا و اشتباه. رسیدن به چنین دیدی، انسان را از شناخت درست خویش که فاعل شناسایی است و نیز معرفت حقیقی بازمی‌دارد. مولوی گاه دلیل بسیاری از اختلافات، نزاع‌ها و دشمنی‌ها را در این می‌بیند که انسان خوی‌های ناپسندی را که در وجود اوست، در دیگران می‌بیند؛ در صورتی که اگر شناخت درستی از خویش داشت، آن عیب‌ها را در خود می‌یافت و به اصلاح آن عیوب همت می‌گماشت:

ای بسی ظلمی که بینی در کسان
خوی تو باشد در ایشان، ای فلان!
اندر ایشان تافته هستی تو
از نفاق و ظلم و بدمستی تو
آن تویی و آن زخم بر خود می‌زنی
بر خود آن ساعت تو لعنت می‌کنی
در خود آن بد را نمی‌بینی عیان
ورنه دشمن بودی خود را به جان
حمله بر خود می‌کنی، ای ساده‌مرد!
همچو آن شیری که بر خود حمله کرد
چون به قعر خوی خود اندر رسی
پس بدانی کز تو بود آن ناکسی
(۱۳۱۹/۱-۱۳۲۴)

فروزانفر در شرح این ابیات از مثنوی، به بیان این عقیده می‌پردازد که «احوال مدرک در نحوه ادراک او مؤثر است» (فروزانفر، ۱۳۷۵، جلد دوم: ۴۷۱). توضیح او چنین است که انسان باید در قضاوت خویش از دیگران، جانب احتیاط را رعایت کند و با دیدن عیوب دیگران، ژرف ببیند که مبادا این عیب در خود او ریشه داشته باشد. او عیب‌جویی از دیگران را، جز آنکه صفتی نکوهیده و مذموم می‌داند، ناشی از نقص درون انسان نیز

می‌داند و می‌گوید: «هرگاه وجود و عدم و بود و نابود چیزی برای انسان تفاوت نکند، هرگز بدان توجه نمی‌نماید و از آن می‌گذرد. پس وقتی از کسی یا چیزی بد می‌گویند، آن بدگویی نسبت به امری است که مورد علاقه اوست و از آن بی‌نصیب مانده است» (همان: ۴۷۰). نیکلسون عیب‌جویی را ناشی از نگرستن با چشم نفس اماره می‌داند و آن را با نگرستن در آینه مقایسه می‌کند که: «همان‌گونه که آینه تصویر سیمای زشتی را که در آن پدیدار می‌شود، منعکس می‌سازد، تو نیز تنها بازتاب زشتی خویش را در آنان می‌بینی و آنان را دشمن می‌پنداری و بر آنان زخم می‌زنی» (نیکلسون، ۱۳۷۸: ۲۱۸).

پیش چشم داشتی شیشه کبود زان سبب عالم کبودت می‌نمود

(۱۳۲۹/۱)

انسان بر اساس احوال درونی خود و با شیشه‌ای که خود بر چشم خود نهاده است، حقیقت را می‌بیند: «شیشه مثالی است برای قوه مدرکه، و کبودی آن نموداری است از احوال نفسانی و خصوصیات مدرک، و به وجه عام‌تر از مختصات انسانی که بی‌شک در نحوه ادراک مؤثر است» (فروزانفر، ۱۳۷۵، جلد دوم: ۴۷۲)؛ بنابراین، به نظر مولانا، اختلاف در درک حقیقت‌ها به رنگ همین شیشه‌هایی بستگی دارد که انسان روی قوه مدرکه یا حواس خود می‌نهد. اگر انسان با عینک بدبینی به هستی نگاه کند و در همه چیز به دنبال عیب باشد، چگونه حقیقت آن را درک خواهد کرد.

بدگمانی

داشتن ظن و گمان به یکی از طرفین حقیقت، خود یکی از موانع معرفت است، چه سوءظن باشد چه حسن ظن. پیش‌تر گفتیم که یکی از مهم‌ترین لوازم معرفت، حفظ بی‌طرفی در برخورد با مسائل مختلف در بحث شناخت است، اما داشتن ظن و گمان، این بی‌طرفی را از بین می‌برد. این امر موجب می‌شود نه تنها تمام نشانه‌ها از طرف فاعل شناسا نادیده و ناشنیده انگاشته شود، بلکه هر دلیل در اثبات حقیقتی، او را بدگمان‌تر و از حقیقت دورتر کند:

گفت: «هر مردی که باشد بد گمان نشنود او راست را با صد نشان
هر درونی که خیال اندیش شد چون دلیل آری، خیالش بیش شد
چون سخن در وی رود، علت شود تیغ غازی دزد را آلت شود
(۲۷۱۳/۲-۲۷۱۵)

فریفته شدن به تملق و مدح مردم

انسان طی زندگی خویش با چند «من» مختلف زندگی می کند. منی که واقعاً هست، منی که دوست دارد باشد، منی که دیگران می بینند... در این میان، آن منی را که دیگران به انسان می نمایند، کمتر مطابق با واقعیت است؛ چرا که این شناخت آنان همواره تحت تأثیر بیم و امیدها قرار می گیرد. دیگران گاه به امید منفعی که در انسان طمع دارند یا به واسطه بیم هایی که در انسان سراغ دارند، صفات و ویژگی هایی را به انسان نسبت می دهند که در واقعیت در انسان وجود ندارد. این امر سبب می شود انسان به شناخت درستی از خود دست پیدا نکند و در تصمیم گیری های خود دچار خطا و اشتباه شود. تملق و چاپلوسی، خاصیت آینگی دل انسان را از بین می برد و دل را که یکی از مهم ترین ابزارهای شناخت است، ناکارآمد می کند. مولوی دلیل طغیان فرعون را همین مسئله می داند:

سجده خلق از زن و از طفل و مرد زد دل فرعون را رنجور کرد
گفتن هریک خداوند و ملک آن چنان کردش ز وهمی منتهک
که به دعوی الهی شد دلیر ازدها گشت و نمی شد هیچ سیر
(۱۵۵۵/۳-۱۵۵۷)

تملق حالت تعادل انسان را از بین می برد. چون می خورده، از خویش بی خویش می شود؛ به گونه ای که توانایی شناخت درست و درک حقیقت را از دست می دهد:

او چو بیند خلق را سرمست خویش از تکبر می رود از دست خویش
او نداند که هزاران را چو او دیو افکنده است اندر آب جو
(۱۸۵۳/۱-۱۸۵۴)

حسد

حسد، ناخشنودی از موفقیت کسی و زوال نعمت او را تمنا کردن است و حد افراطی رفتار کسی دانسته شده که از نیک‌بختی مردمان رنج می‌برد. این رذیله نیز در حوزه اخلاق بسیار مذموم است و علمای علم اخلاق، انسان را همواره از این احساس قلبی بر حذر داشته‌اند؛ زیرا «حسود درعین حال که به دیگران صدمه می‌رساند، حس روحانی خود را نیز ضایع می‌کند» (نیکلسون، دفتر اول: ۸۸). حسد نیز از گناہانی است که گاه ابزار شناخت را از انسان سلب می‌کند:

هر کسی کما از حسد بینی کند	خویش را بی گوش و بی بینی کند
بینی آن باشد که او بویی برد	بوی، او را جانب کویی برد
هر که بویش نیست، بی بینی بود	بوی آن بوی است کآن دینی بود

(۴۴۱-۴۳۹/۱)

همچنین حسد گاه حقیقت را در نظر انسان وارونه جلوه می‌دهد به همین دلیل است که برادران یوسف به خاطر حسدی که به او می‌ورزیدند او را گرگ می‌دیدند:

گرگ می‌دیدند یوسف را به چشم	چونکه اخوان را حسودی بود و خشم
-----------------------------	--------------------------------

(۳۲۵۷/۴)

خشم

یکی از لوازم معرفت، داشتن تعادل روحی است؛ یعنی انسان برای آنکه به شناخت درست دست پیدا کند، باید جز آنکه از ابزار دقیق و سالمی استفاده می‌کند، در حالت روحی متعادلی نیز قرار داشته باشد. غم، اندوه، شادی، مستی، ترس و... از جمله حالاتی است که ممکن است انسان در آن‌ها، درک درستی از حقیقت نداشته باشد. یکی از این حالات نیز خشم است. خشم به‌عنوان یکی از گناہان بزرگ در نگرش مولانا، استقامت روح انسان را از بین می‌برد و تعادل روحی او را به گونه‌ای به هم می‌زند که توانایی درک درست حقیقت را از دست می‌دهد. نیکلسون با شبهه‌انگیز دانستن این قوای درونی برای انتقال ادراکات می‌گوید: «قوا و تمایلات نفس دنی وسیله انتقالی شبهه‌انگیز است که هر چه را بدان بنگری

«دو می بینی». عارف با نابود کردن این خیال وهم آلود، اتحاد حقیقی جمله هستی را مشاهده می کند» (نیکلسون، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۷۳).

مرد احوال گردد از میلان و خشم	چون یکی بشکست، هردو شد ز چشم
زاستقامت روح را مبدل کند	خشم و شهوت مرد را احوال کند
صد حجاب از دل به سوی دیده شد	چون غرض آمد، هنر پوشیده شد

(۳۳۴-۳۳۲/۱)

انسانی نیز که احوال و اعور شده باشد، فقط قسمتی از حقیقت را می بیند و نمی تواند به همه حقیقت دست پیدا کند، همان اتفاقی که برای ابلیس افتاد:

تا نباشی همچو ابلیس اعوری	نیم بیند، نیم نه چون ابتری
دید، طین آدم و دینش ندید	این جهان دید، آن جهان بینش ندید

(۱۶۱۷-۱۶۱۶/۴)

یکی دیگر از آفات خشم این است که نور دل انسان و خاصیت آینگی دل را - که وسیله بازتاب حقیقت است - از بین می برد:

در دل شاهان تو ماهی دان سطر	گرچه گه گه شد ز غفلت زیر ابر
یک چراغی هست در دل وقت گشت	وقت خشم و حرص آید زیر طشت

(۳۹۶۰-۳۹۵۹/۵)

خیال بافی و در وهم و خیال زیستن

انسان خیال باف یا در گذشته زندگی می کند یا در آینده و این با جهان بینی مولانا که زیستن در حال است، در تضاد قرار دارد. او ماضی و مستقبل را پرده خدا می داند؛ بنابراین، بی دلیل نیست که این مسئله در نظام فکری او در زمره گناهان قرار گیرد. ترس از مواجهه با حقیقت، تنبلی، ضعف و ناتوانی، زیاده خواهی و بسیاری از عوامل دیگر موجب می شود برخی از انسان ها به جای اینکه به حقیقت پردازند و به دنبال حقیقت باشند، دست به دامن

خیال دراز کنند و در خیال، به دنبال آمال و آرزوهای خود باشند. آفتی که خیال‌بافی در راه معرفت دارد، این است که این امر گاه حقیقت را دگرگون و وارونه می‌کند. در واقع، حقیقت او بر ساخته از ذهن خیال‌باف اوست و هر حقیقتی را که در برابر آن قرار گیرد، نفی می‌کند:

یوسف اندر چشم اخوان چون ستور هم وی اندر چشم یعقوبی چو حور
از خیال بد مر او را زشت دید چشم فرع و چشم اصلی ناپدید
(۶۱۰-۶۰۹/۲)

عالم وهم و خیال طمع و بیم هست رهرو را یکی سدی عظیم
نقش‌های این خیال نقش‌بند چون خلیلی را که که بد، شد گزند
(۲۶۴۹-۲۶۴۸/۵)

پندار کمال

یکی از مهم‌ترین موانع در معرفت‌شناسی، «پندار کمال» است. پندار کمال موجب می‌شود انسان خود را کامل و عاری از هر عیب و نقصی ببیند و این موضوع سبب دگرگون شدن حقیقت و وارونه جلوه‌دادن آن می‌شود و انسان را دچار عجب و غرور می‌کند. مولوی از پندار کمال، به‌عنوان بدترین بیماری‌ها نام می‌برد و انسان را از آن بر حذر می‌دارد و بیان می‌کند که یکی از دلایل مهم گمراهی ابلیس، بانگ «أنا خیر منه» بود:

ز آن نمی‌پرد به سوی ذوالجلال کاو گمانی می‌برد خود را کمال
علتی بتر ز پندار کمال نیست اندر جان تو، ای ذو دلال!
از دل و از دیده‌ات بس خون رود تا ز تو این معجبی بیرون شود
علت ابلیس «أنا خیری» بده است وین مرض در نفس هر مخلوق هست
(۳۲۱۵-۳۲۱۲/۱)

عاشق خویشید و صنعت کرد خویش دم ماران را سر مار است کیش
(۲۷۶۸/۳)

خودشیفتگانی که عاشق افعال خویش اند، می‌پندارند تنها کارهای خودشان درست است و به گفته مولوی مانند ماران پست و فرومایه‌ای هستند که با حقیقت کاری ندارند و فقط دنباله‌رو دم خویش‌اند: «انسان فرومایه، آنچه را که مانند خود فرومایه است خواهان است و پرستش می‌کند» (نیکلسون، ۱۳۷۸، دفتر سوم: ۱۲۱۵).

نتیجه‌گیری

در نگاه مولانا، معرفت فقط از راه یادگیری علم منطق و به کارگیری تعقل به دست نمی‌آید؛ چراکه عوامل غیر معرفتی بسیاری بر شناخت تأثیر گذارند. یکی از این عوامل غیر معرفتی گناه است که با روش‌های خاصی می‌تواند بر معرفت‌شناسی تأثیر بگذارد و مانع مهمی برای شناخت انسان باشد. گناهانی مانند حرص و طمع، غرض‌ورزی، منیت و غرور، بدگمانی، خشم، حسد، شهوت پرستی، قیاس نابجا، عیب‌جویی از دیگران و ندیدن عیوب خویش، تقلید، در وهم و خیال زیستن و... با روش‌هایی مانند ازبین‌بردن ابزار شناخت، فرافکنی، ازبین‌بردن خاصیت آینگی دل، ازبین‌بردن تعادل روحی انسان، وارونه و دگرگون کردن حقیقت و... بر شناخت انسان تأثیر می‌گذارند و مانع از دستیابی انسان به معرفت حقیقی می‌شوند.

پی‌نوشت

1. Epistemology
2. properly disposed heart

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- پاپکین، ریچارد و آروم استرول. (۱۳۹۲). کلیات فلسفه. ترجمه سید جلال‌الدین مجتوی. چ بیست‌ونهم. حکمت. تهران.
- پورسینا، زهرا. (۱۳۸۴). «تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس». نقد و نظر. شماره ۳۷ و ۳۸. صص ۳۶۹-۳۷۳.

- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹). راه عرفانی عشق (تعالیم معنوی مولوی). ترجمه شهاب‌الدین عباسی. چ پنجم. پیکان. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۸). سرنی (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی). چ دوازدهم. علمی. تهران.
- زمانی، کریم. (۱۳۹۳). میناگر عشق. چ سیزدهم. نی. تهران.
- شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۸۶). شرح مثنوی. علمی و فرهنگی. تهران.
- طیار، دهاقانی، مصطفی جعفر. (۱۳۹۰). «تأثیر سلبی گناه در معرفت از منظر قرآن». پژوهش‌های اخلاقی. سال اول. ش ۳. صص ۷۷-۹۸.
- _____. (۱۳۹۰). «تأثیر گناه بر معرفت به قبح فعل قبیح از منظر قرآن». پژوهش‌های اخلاقی. سال اول. ش ۴. صص ۱۰۹-۱۳۴.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۵). شرح مثنوی شریف. چ هشتم. علمی و فرهنگی. تهران.
- قانع، مهناز. (۱۳۸۸). اخلاق در نگاه مولانا، هستی و چیستی. نگاه معاصر. تهران.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۹۲). تاریخ فلسفه. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی. چ هشتم. جلد ۱. علمی و فرهنگی. تهران.
- کریمی، سودابه. (۱۳۹۳). بانگ آب (دریچه‌ای به جهان‌نگری مولانا). رشد آموزش. تهران.
- کمالی‌زاده، طاهره. (۱۳۹۰). «معرفت عرفانی در آراء عین‌القضات همدانی». ادیان و عرفان. سال چهل و چهارم. ش ۲. صص ۶۱-۸۴.
- مازیار، امیر. (۱۳۷۸). «نظری اجمالی بر معرفت‌شناسی». تردید. ش ۲. صص ۴-۵.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۶). سیری در سپهر جان. چ دوم. نگاه معاصر. تهران.
- _____. (۱۳۸۷). «تأثیر گناه در شناخت انسان سنتی و انسان متجدد». آیین. ش ۱۹ و ۲۰. صص ۸۴-۸۷.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۵۷). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد الین نیکلسون. چ اول. توس. تهران.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س) / ۱۴۱

- نیکلسون، رینولد الین. (۱۳۷۸). شرح مثنوی معنوی. ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی. چ دوم. علمی و فرهنگی. تهران.
- وین‌رایت، ویلیام. (۱۳۸۵). عقل و دل. ترجمه محمدهادی شهاب. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم.