

پژوهشنامه‌ی ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان
سال چهاردهم، شماره‌ی بیست و ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۵ (صص ۲۳۸-۲۲۱)

سنجش و سازش عقل، نقل و عشق در هرم معرفتی مولانا

دکتر منصور نیک پناه*

دکتر ابراهیم نوری**

چکیده

مولانا در اشعار غنایی مثنوی که حاصل تعامل سازنده و دوجانبه بنده با معبود است پارامترهایی در معرفت و وصال حق دخیل می‌داند. نغمه‌های عارفانه‌ی این اثر سترگ، حاصل قلبی سرشار از عشق و معرفت به خالق است. برای متحلی شدن به این درجه از محبت، ساز و کارهایی در مثنوی منعکس شده است. اولین ابزار لازم، عقل و برهان است؛ البته نه هر عقلی با هر کیفیتی. مولوی یکی از مهمترین کارکردهای عقل را فهم باورهای دینی و رفع تعارض و تناقض از مدعیات دینی می‌داند، تمام تعریف و تمجیدی که وی از جایگاه خرد و خردورزی به عمل می‌آورد به همین کارکرد عقل برمی‌گردد. رکن دوم این ماجرا عشق است. بدون غلبه و فوران محبت بنده به صانع - که حاصل معرفت عمیق است - طی مسیر وصال ممکن نیست. ضلع سوم آن سایه‌ی میمون قرآن و شریعت است که شاخصه‌ی عرفان اسلامی و منبع ارتزاق معنویت است. در این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی به صورت مستدلّ به طراحی هندسه معرفت دینی مولوی پرداخته شده و به این نتیجه رسیده است که عقل، نقل و عشق و به عبارتی برهان، قرآن و عرفان اضلاع جداناشدنی مثلث و هرم معرفت دینی مولوی است.

کلید واژه‌ها: مولوی، معرفت، دین، قرآن، برهان، عرفان

۱- مقدمه

۱-۱- بیان مساله : عشق و خود شیفتگی توأمانی هستند وابسته به هم، که همراهی شان به تشکیل ضلع سومی به نام مالیخولیا می‌انجامد زمانی که که فرد در راه وصال به مطلوب با محرومیت

* Email: mansour.nikpanah@high.ac.ir استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سراوان (نویسنده مسئول)

** Email: enoori@theo.usb.ac.ir

استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۱۴

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/ ۴

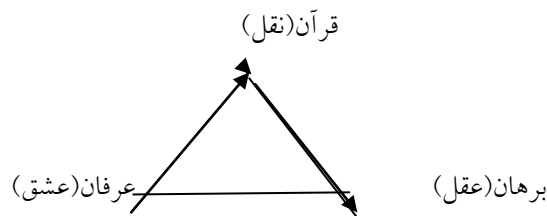
در این پژوهش بر آنیم تا هندسه معرفت دینی مولانا با محوریت مثنوی شریف را ترسیم کرده به تحلیل جایگاه و چگونگی اعتبار و ارتباط آنها از دیدگاه مولوی بپردازیم. مولوی بیش از آنکه دل در گرو عقل و برهان داشته باشد سر ارادت به آستان قرآن و عرفان فرود می‌آورد و سعی می‌کند حقیقت را با تمام وجود خود تجربه و تصاحب نماید. جایگاه معرفت زایی قرآن در علوم و معارف الهی بر همه آشنایان اندیشه‌های مولوی روشن است، همچنین از آنجا که مولوی یک عارف تمام عیار است شکی باقی نمی‌ماند که او نقش شهود را نیز در این زمینه ممتاز می‌داند. در این میان جایگاه عقل در نظام معرفت دینی مولانا نیازمند تحلیل دقیق و ارائه شواهد بیشتر است. او شرط رسیدن به سعادت حقیقی را رهایی از تعلقات مادی و رسیدن به صفای باطنی و شفافیت روحی می‌داند، از نظر ایشان شناخت اسرار قرآن و عمل به آنها گام مهمی برای صفای باطن و نورانیت قلبی و رسیدن به سعادت حقیقی است. گرچه مولوی، دست خرد را از دستیابی به سعادت حقیقی کوتاه می‌داند اما هرگز به آن پشت‌پا نمی‌زند (مولوی، ۱۳۸۳، دفتر دوم، بیت ۹۷۸ و ۱۱۱۲). مولوی بر آن است که عقل مرکب مقدماتی معرفت دین و سیر الی الله است، راهها و مرکبهای دیگری نیز وجود دارد که اگر اسباب استفاده از آنها مهیا شود با سرعت و سهولت بیشتری سعادت به چنگ خواهد آمد. این یکی از تفاوت‌های مولوی با فرقه‌ها و نحله‌ها و اصحاب مذاهب خردگرایز و یا خردستیز است که نیازمندی و یا از سر تقلید حکم کلی به ابطال عقل و احکام آن نموده‌اند. مولوی سالیان متمادی پای در رکاب عقل داشته و مراتب و مدارجی را بآبهره‌گیری از آن تجربه و طی کرده است، او ضمن اعتراف به ثمرات و فواید عقل، به این نتیجه می‌رسد که عقل و استدلال سرای سعادت نمی‌باشند و نیل به سعادت تنها با تکیه بر آنها میسر نیست، لذا آگاهانه استفاده ابزاری از آن را برگزیده و رحل اقامت در منزل وحی و شهود می‌افکند. از نظر مولوی، وحی مکمل عقل است نه رقیب آن، تا چراغ عقل از منبع وحی انرژی کافی دریافت نکند و از سرچشمه زلال آن سیراب نگردد هرگز نمی‌تواند از پس شبهات و اشکالات عدیده‌ای که خارج از میدان معرفتی اویند برآید و مادامی که شبهات مذکور پاسخ اقناعی نیابند، ارضائی که موجب آرامش روح و روان انسان بشود عاید او نخواهد گردید. از این رو عقل را موهبت الهی می‌داند:

عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه آن در میان جان بود (مولوی، ۱۳۸۳: ۱۱۰)

براساس آیات قرآن کریم آفرینش دو بخش دارد: غیب و شهادت، انسان هرگز قادر به درک و دریافت عالم غیب به وسیله عقل نمی‌باشد و تنها بخشی از امور مادی را در می‌یابد، قرآن کریم، یکی

از ویژگی های مهم مؤمنان را ایمان به عالم غیب می داند (بقره، آیه ۲) و حتی در نگاه کلی انسان را تنها قادر به ادراک اندکی از واقعیت می داند: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء، آیه ۸۵) از نگاه مولوی عقل باید در برابر آموزه های انبیاء که قادر به درک آنها نمی باشد، مثل مسائل مربوط به معاد و مراحل زندگی اخروی، تسلیم بوده، و به همه آنها ایمان بیاورد (مولوی، ۱۳۸۳ دفتر چهارم، ابیات ۴۳۱۲-۴۳۱۰). به طور کلی می توان گفت از دیدگاه مولوی، شکل هندسی معرفت دینی مثلی است که اضلاع آنقرآن، برهان و عرفان می باشد. در این پژوهش به بررسی چگونگی ترسیم این هندسه می پردازیم.

مثلث متساوی الاضلاع معرفت دینی



حال با عنایت به توضیحاتی که گذشت مساله این است که چگونه مولانا بین عقل و عشق را برای رسیدن به معرفت حق سازش داده است و قرآن چگونه بین این دو (که به ظاهر متضاد به نظر می رسد) نقش حمایتی خود را ایفا می نماید؟

۲-۱- سوالات تحقیق

- عقل، عشق و قرآن از بُعد معرفتی در الهیات مثنوی مولوی چه جایگاهی دارد؟
- عقل نظری و عقل عملی در شناخت خدا چقدر موثر می باشد؟
- معرفت عقلی و نقلی چه تأثیری بر اشتعال عشق به معبود دارند؟

۳-۱- پیشینه پژوهش

با وجود کارهای زیادی که پیرامون مولوی به ویژه مثنوی در غرب و شرق، باز هم به گفته فرانکلین لوئیس «دیروز تا امروز، شرق تا غرب، هنوز هم تحقیق نظام مند تطبیقی در باب معارف مولانا در دست نداریم» (قانعی، ۱۳: ۱۳۹۰). در کل در مورد مثنوی مولانا کارهای متعددی صورت گرفته که ذکر همه ی آنها مقدور نیست. اما کارهایی مرتبط با موضوع مقاله ی فعلی است انجام گرفته است. بهنام

فر و همکاران مقاله‌یی تحت عنوان: نقد عقلانیت در مثنوی مولانا و کلیات اقبال لاهوری، صورت گرفته است که در نشریه مطالعات شبه قاره به چاپ رسیده است. در این مقاله نویسندگان نویسندگان تلاش می‌نمایند اثبات کنند که نه مولانا در مثنوی و نه اقبال در آثارش عقل ستیز نبوده بلکه به شدت طرفدار عقل بودند. محمد قبادی با راهنمایی خلیل حدیدی پایان‌نامه‌یی با عنوان «جایگاه عقل و دل در مثنوی مولوی در دانشگاه آزاد واحد تبریز در سال ۱۳۸۵ در مقطع کارشناسی ارشد دفاع نمودند. این پژوهشگر معتقد است با عنایت به توجه مولانا به موضوع عقل و دل بقیه‌ی موضوعات زیر مجموعه این دو بحث می‌باشد. در این اثر به مراتب عقل و جایگاه قلب در قرآن و مثنوی توجه شده است. پژوهش دیگر در این موضوع «ارتباط عقل و ایمان در مثنوی» مسیح ... حیدر پور و عبدالرضا باقی این مقاله را در فصل‌نامه تخصصی ادبیات غنایی دانشگاه آزاد نجف آباد شماره ۳ تابستان ۱۳۹۱ به چاپ رسانیده‌اند. از بارزترین نتایج این پژوهش آن است که از منظر نویسندگان جایگاه عقل در سخن، اندیشه و جان مولانا، مقدم بر ایمان است. کتایون حیدری بافق‌ی با راهنمایی احمد عابدی پایان‌نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه قم با عنوان: «عقل و قلب در تفاسیر عرفانی در سال ۱۳۷۸ دفاع کرد. این پایان‌نامه که در چهار بخش به نقد عقل و قلب و ارتباط آنها با یگدیگر می‌پردازد در نقد خود نگاهی هم به آثار مولوی از جمله مثنوی دارد. ابوالقاسم احمدی نژاد مقاله‌یی با عنوان علم، عقل و عشق در مثنوی تدوین نمودند. ایشان معتقد است این سه مورد در مثنوی مولانا کاملاً هم سو و هم جهت حرکت می‌نمایند. لیکن با بررسی صورت گرفته اثری که مستقیماً با این پژوهش ارتباط داشته باشد یافت نشد.

۲- تحلیل کارکرد عقل در حوزه دین از نگاه مولوی

داوری در باب عقل با عنایت به شیوه بیان مثنوی و پراکنده‌گویی ظاهری و تناقض در گفتار سبب برداشت‌ها و قضاوت‌ها متفاوت گردیده است. گاه عقل را چنان سست و چوبین پای می‌شمارد که گویی همه بدبختیها و کژرویهای آدمی زیر سر عقل است و گاهی نیز عقل را به گونه‌ای می‌ستاید که آدمی یقین می‌کند که اگر خدا همه‌چیز به کسی بدهد و تنها عقل ندهد، گویی که چیزی بدو نداده است. (زرین‌کوب ۱۳۶۶ ج ۲: ۶۱۵ و مولوی، ۱۳۶۸: ۵۴) و این همان مطلبی است که خواجه عبدالله در نیایش پرمغز خود گفته است: «الهی هر که را عقل دادی چه ندادی؟! و هر که را عقل ندادی چه دادی؟!» و گاه نیز پا از این هم فراتر می‌نهد و با نگرشی ژرف و فلسفی می‌گوید، عقل، حقیقت نهان جهان هستی است. (زمانی، ۱۳۸۹: ۴۶۷)

۲-۱- عقل جزوی

اولین ضلع از اضلاع معرفتی مولانا که در اندیشه‌های ناب و پر از شور و هیجان عرفانی او قدری پنهان مانده است، عقل، برهان، استدلال است که زیربنا و اساس سایر اضلاع معرفتی اوست. لیکن این عقل چگونه عقلی است و چه کیفیت و معیارهایی دارد، شعب مقبول و مذموم آن چیست موردی است که باید به آن پرداخته شود.

_____ ضلع اول هندسه معرفتی (عقل)

این ضلع خط زیر بنایی و گام اول از مثلث معرفتی مولانا است. لیکن عقل جزوی را دارای ویژگی‌هایی می‌داند که به برخی از آنها اشاره می‌شود: ناکارآمدی در امور الهی (مولوی، ۱۳۸۳ دفتر چهارم، ابیات ۵۶۹-۵۶۸). ناچیزی در قبال عشق (همان، دفتر سوم، بیت ۴۷۲۳. دفتر چهارم، ابیات ۲۱۱۱-۲۱۱۰). مصرف‌کننده کم‌همت (همان، دفتر دوم، بیت ۱۸۵۷ و دفتر ششم، بیت ۴۱۳۸). کنجکاوی در امور بی‌ارزش "سطحی" و سستی در امور مهم "حقیقی" (همان، دفتر ششم، ابیات ۱۲۰-۱۱۹). خطرپذیری از وهم و گمان (همان، ابیات ۱۵۶۱-۱۵۵۸). مستبد و خودرأی، (همان، دفتر چهارم، ابیات ۳۳۴۰-۳۳۳۹). در گیر ظواهر (همان، دفتر اول، بیت ۸۴۶). گذرا و ناپایداری احکام و محدودیت قدرت پیش‌بینی و عدم کارآیی در امور اخروی (همان، دفتر چهارم، ابیات ۴۳۱۲-۴۳۱۰). ظلمت زا (همان، دفتر سوم، ابیات ۱۳۰۹).

به طور کلی مولوی نقش عقل را در معرفت به اسباب و علل ظاهری و روبنایی و بر افروختن روشناییهای مقطعی وزودگذر تأیید می‌نماید و آنرا همچون طبیبی می‌داند که بیماری نادانی را به ما نشان می‌دهد ولی از مداوای آنها ناتوان است و این شبیه سخن کانت می‌باشد که می‌گوید: «عقل می‌تواند گرد و خاک به پا کند، یا آن را نشان دهد، ولی نمی‌تواند به آن گرد و خاک آب بپاشد، عقل هرگز به ماورای طبیعت نفوذ نمی‌کند.» با وجود همه این اوصاف وجود عقل جزئی ضروری بوده و خالی از حق نمی‌باشد. (کانت، ۱۳۶۲: ۹ و جعفری، ۱۳۸۸: ۳۷ و ۳۶) پس مراد مولانا از عقل که پله اول تکامل و معرفت است، چه عقلی است؟

۲-۲- عقل کلی (عقل کل)

مولوی نوعی دیگر از عقل را که آن را عقل کل و کلی می‌نامد مورد ستایش و تحسین قرار

می دهد و با اوصاف متعالی توصیف می کند: گستردگی دامنه ادراکات (مولوی، ۱۳۸۳ دفتر اول، ابیات ۱۱۱۰-۱۱۰۹).

جهان آفرینش، تجلی او (مولوی، ۱۳۸۳، دفتر اول، ۱۱۱۲. دفتر دوم، ۹۷۸). باطن (حقیقت) جهان (مولوی، ۱۳۸۳، دفتر چهارم، ابیات ۳۲۶۱-۳۲۵۹) تعالی طلب (بلندپرواز)، (مولوی، ۱۳۸۳، دفتر ششم، ۴۱۳۹) عرشی، نه فرشی (مولوی، ۱۳۸۳ دفتر پنجم، ابیات ۶۲۰-۶۱۹)، عامل رشد و کمال (مولوی، ۱۳۸۳، دفتر ششم، بیت ۴۰۷۵)، برتری نسبت به برخی عبادات، شهوت گریز و شهوت ستیز (مولوی، ۱۳۸۳، دفتر چهارم، ابیات ۲۳۰۲-۲۳۰۱)، مدبر امور و عامل کمال (مولوی، ۱۳۸۳، دفتر پنجم، ابیات ۳۲۳۵-۳۲۳۴)، موهبت و هدیه الهی (مولوی، ۱۳۸۳، دفتر چهارم، بیت ۱۹۶۴).

مولانا نه ضدیت و عنادی با عقل دارد و نه تسلیم محض آن می باشد، به عبارت دیگر ایشان نه تفکر اهل حدیث (حنبلی گری) را می پذیرد که عقل را در بند نهاده و آنرا به کناری نهد و نه چون اندیشه های افراطی گری معتزلی، همه گره ها را به دست عقل باز می نماید. (مولوی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳) تمام مدح و ستایش ایشان از عقل، متوجه عقل کلی و همان قوه تمایز بخش حق از باطل می باشد که اگر در قلمروی خودش به کار گرفته شود مفید است، و تمام سرزنش و مذمت وی از عقل، متوجه عقل جزوی می باشد. طرز تفکرات مولانا که معرفت های متنوعی را به وجود آورده است، واقع گرایانه بوده، با آن همه وسعت دیدگاهی که داشته است، از خیال پردازی و پندارهای بی اساس گریزان بوده است، و یکی از دلایل این امر توجه او به جایگاه عقل و بهره گیری از عقل در داوریه ها و اظهارنظرهایش بوده است. اگرچه در مواردی کاملاً استثنایی در تخیل و پندار هم فرو رفته است، که به نظر می رسد این مسئله به اقتضای حالات شاعرانه و بلکه باید گفت بسیاری از جذابیتهای شعر به سبب همین حالات می باشد. (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۲۳۲-۲۴۸) اما اگر درست دقت کنیم، خواهیم دید که با آن ملاک و معیار و انگیزه ای که وی عقل را محکوم می کند، دل و حتی جان را هم محکوم و از درجه اعتبار واقعی ساقط می نماید:

عقل، بند و دل فریب و جان حجاب راه از این هرسه نهانست ای پسر

(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۷۱)

پس آنجا که عقل را تحقیر می کند، مواردی است که انسان به نام عقل، یک فعالیت درونی انجام می دهد که وسائل طبیعی اش همان مفاهیم و موضوعات معمولی است که فقط در روبنای طبیعت می تواند صادق باشد. ولی آنگاه که عقل را به عالیترین درجه ارتقا می دهد، موقعی است که برای عقل مفهومی در نظر می گیرد که تقریباً همان شخصیت ملکوتی انسانی می باشد، البته این عقل

عالی‌ترین وسیله ارتقاء و تکامل بوده و بلکه رسیدن به چنین عالم عقلی، خود رسیدن به هدف نهایی می‌باشد:

عقل پنهان است، ظاهر عالمی صورت ما موج یا از وی نمی
این جهان یک فکر است از عقل کل عقل را شه دان و صورت ها رسل
(مولوی، ۱۳۸۳: ۲۳۹)

این عقل کل "زیر بنای جهان هستی و به منزله دریایی است که صورتهای مادی در سطح آن مانند کاسه‌هایی هستند که مادامی که خالی‌اند روی آن در حرکت می‌باشند و همینکه پر شدند در دریا فرو می‌روند، یعنی پس از آنکه هر موجودی راه تکامل خود را سپری کرد به عقل کل می‌پیوندد. البته احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن عبارت است از اینکه منظور از عقل در ابیات اخیر (عقل کلی=عقل ممدوح)، همان عقل معمولی باشد بلکه عقل عالی و ملکوتی که شعاعی از نور خداوندی دارد" (جعفری، ۱۳۶۱، ج ۱: ۵۱۰-۵۰۹).

به طور کلی می‌توان گفت مولانا از سه نوع عقل سخن می‌گوید که دو نوع آن ممدوح، و یک نوع آن مذموم است. در صورت عدم تفکیک سردرگمی در پی دارد. عقل مذموم همانا عقل جزوی (بحثی) و سطحی‌اندیش و رنگین به رنگهای نفس اماره است. و از لوازم آن، خودبینی، ستیزه-جویی، شتاب درداوری و استنتاج‌های بیهوده است. این سنخ عقل نارسا و سترون است، و دمام معروض انواع آفات از قبیل خیال و پندار و تردد می‌گردد. عقل کل (عقل کلی، عقل عقل، عقل ایمانی، عقل عرشی، و عقل من لدن) عقل بلند پرواز ملکوتی است که از خدا نور می‌گیرد و محیط بر جمیع اشیاء است و حقایق امور را به نحو صحیح درک می‌کند. این نوع عقل به باور مولانا خاص ابرآدمیان و گزینه‌بندگان است. نوع سوم عقلی است که حقیقت نهان جهان هستی است و نمودها و پدیده‌های طبیعی، صورت آن عقل به شمار آیند. این عقل به منزله روح، و صورت عالم به منزله کالبد آن است (جعفری ۱۳۶۱، ج ۱: ۵۱۰-۵۰۹).

انسان، در صورت مشاهده و مواجهه تعارض براهین عقلی با ادله نقلی، چهار فرض پیش رو دارد: عمل به هر دو، نفی هر دو (ترک هر دو)، ترجیح دلیلی نقلی (عمل به مدلول نقل) و ترجیح برهان عقلی (عمل به حکم عقل)، در چنین حالتی، عقلانی تر آن است که جانب عقل را برگزیند چون عقل، پایه و اساس نقل می‌باشد. انتخاب دلایل عقلی وثاقت کار است و برتری دلایل نقلی بر عقلی سستی برهاندر باب منابع ایمانی هم این مورد مصداق دارد. زیرا: اولاً؛ چراکه این باور اعتبار عقلی

دلرد نه تقلیدی. ثانیاً اصولاً هدف اثبات منابع ایمانی از طریق عقل است، زیرا دیانت و باور عقلی به این معنی که برای تک‌تک باورهای دینی و گزاره‌های ایمانی برهان عقلی ارائه شود، اگر نگوییم غیرممکن است، یقیناً دشوار است. به ویژه اینکه اگر برهان عقلی اجماعی مطالبه شود.

ثالثاً؛ نیا فتن دلیل و برهان عقلی موجه بر صحت و تأیید یک باور دینی به معنای نبود چنین برهانی و یا عدم امکان پیدایش آن در آینده نمی‌باشد، بعلاوه اینکه گاهی ممکن است در شرایطی به منظور دفاع از یک باور، دلایلی اقامه گردیده که بعداً بنیان آنها با مشکل مواجه شده باشد، در چنین صورتی نمی‌توان اصل آن باور را زیر سؤال برد، منطقی است که در اینجا باید صرفاً حکم به نارسایی و ناکارآمدی دلیل یا دلایل مذکور نمود (ملکیان، ۱۳۸۷: ۳۰).

با بررسی و تأمل در سخنان مولوی در می‌یابیم که وی ایمان را تصدیق قلبی می‌داند. از نظر او هر آنچه در قلب وجود دارد ناگزیر در عمل تجلی پیدا می‌کند، گفتار و کردار نیز با دل ملازمت و همخوانی دارد، چنانکه می‌گوید: «ایمان تصدیق قلب است، محل ایمان دل است که (کتب فی قلوبهم الايمان) و لکن میان زبان و دل تعلق هست. چون در دل مایه ایمان باشد، زبان به تسبیح و تهلیل مشغول باشد، آن مایه قوت گیرد، چنانکه در گیاه آتشی ضعیف باشد، به دمیدن قوت گیرد و آن آتش چون بالا گیرد و مدد یابد، آن بادعین آتش شود، همچنین چون در دل مایه‌ای و ماده‌ای بود از نور هدایت، و کلمه طیبه که به زبان رانی آن نور بیفزاید (لیزدادوا ایماناً مع ایمانهم) اما اگر در گیاه آتش نباشد، جز خاکستر هرچند که دردی، جز غبار خاکستر برنخیزد که «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ». (ماعون/۴-۵) ... از بهر آنکه داعیه از دل خیزد، نه از زبان به نزد عقل هر داندن‌های هست که با گردنده گرداندن‌های هست (مولوی، ۱۳۸۷: ۳۷)

حال اگر چنانکه مولوی می‌گوید گوهر ایمان «تصدیق قلبی» باشد، تصدیق ملازم نوعی معرفت است و معرفت مذکور می‌تواند ناشی از منبع مورد وثوق نقل، عقل و یا شهود باطنی باشد، در هر سه صورت امکان تولد مرتبه‌ای از ایمان وجود دارد که نوعی بندگی را به همراه خواهد داشت و از آنجا که معرفت شدت و ضعف دارد، هر آنچه فرع و مبتنی بر معرفت باشد نیز - از نظر اوصاف - تابع آن خواهد بود. اگر ایمان را همانند مولانا «تصدیق قلبی» بدانیم که این تصدیق به معنای شهادت‌دادن به حقانیت واقعیت آشکار شده، و پذیرفتن آن واقعیت است، این حالت از یک-طرف، گونه‌ای خضوع و تسلیم درونی (دل‌سپردگی) است و از طرف دیگر، نوعی ارتباط فعالانه با موضوع تصدیق است. در این صورت هم ایمان مبتنی بر تعبد به یک شخص می‌توان داشت، هم

ایمان مبتنی بر علم، یعنی مبتنی بر باور صادقی که صدقش اثبات شده است و هم ایمان مبتنی بر شهود و رؤیت باطنی یا کشف و شهود عرفانی. از این رو مولوی در برخی موارد، ظواهر قرآنی و نصوص دینی، و در بعضی مواضع، علم و معرفت، و در اکثر موارد دریافت‌های عرفانی و درونی خود را علتِ ایمان (تصدیق قلبی) و یا قبول عقاید دینی دانسته است، می‌توان گفت مولانا در حقیقت با توجه به محدودیت عقل و ناتوانی خرد در کار خداشناسی و توحید و دشواری کار حقیقت‌شناسی، به نوعی «ایمان‌گرایی خردپیشه» متمایل است، هرچند در ظاهر چنین به نظر می‌رسد که او در تمام مراحل فکری خود یک ایمان‌گرای تمام‌عیار است. ایمان‌گرای خردپیشه شیوه‌ای دوگانه در پیش می‌گیرد؛ آنجا که براهین خوبی در اختیار دارد، با طیب خاطر از آن براهین استفاده می‌کند، اما وقتی در بحث دچار مخمصه می‌شود، یا دلایل را در اثبات یا نفی یک مسئله یکسان، یا آنها را خلاف رأی خود می‌بیند، به ایمان محض متوسل می‌شود. یک ایمان‌گرای خردپیشه، بیش از آنکه به اثبات صحت ایمان خود بپردازد، می‌کوشد تا خلل‌ها، نقصان‌ها و تناقضات اعتقادات دینی رقیب را نشان دهد. او در ارزیابی‌های عقلانی مدعیات دینی، برخی از آنها را فراتر از عقل و استدلال‌های عقلانی می‌یابد و با حکم به خردگزیری آنها، بر ایمان دینی در قالب وحی و شهود تأکید می‌ورزد. مولوی در تمام مراحل زندگی خود همانند غزالی معتقد هستند که سرِ ایمان را نمی‌توان کشف کرد و در باب کنه آن نمی‌توان به صورت نظری سخن گفت. چیزی در ایمان هست که در مقابل این که نظری و معقول شود تا پایان ایستادگی می‌کند که اگر علی‌رغم آن، راه خود را به سوی فهمی فکری و عقلی از این پدیده بگشاییم، حیات‌تپنده ایمان لزوماً از دست می‌رود. وی بر آن است که علم و معرفت و تصدیق منطقی، از اسباب و علل ایمان (تصدیق بالقلب) است، هرچند که جوهر ایمان معادل آنها نیست؛ یعنی این تصدیق ایمانی، مسبوق به یک تصدیق منطقی است. با این تصدیق منطقی، نبوت پیامبران به صورت یک قضیه خارجی معلوم انسان می‌شود ولی این معلوم شدن همان ایمان نیست؛ چرا که ممکن است شخصی صاحب این علم و معرفت گردد ولی در برابر آگاهی‌های خود سرسپردگی و انقیاد پیشه نکند. پس «معرفت»، یکی از علل موجه ایمان است، چنانکه غزالی معتقد است.

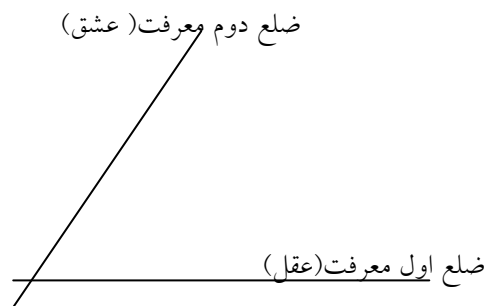
۳-۲- معرفت عقلی مقدمه ایمان دینی

آنچه در این پند معرفتی از اهمیت برخوردار است اعتقاد جزم مولاناست به تاثیر شگرف عقل و آگاهی در بارور نمودن ایمان و معرفت عالمانه معتقدان و عرفاست. با تأمل در سخنان مولوی روشن می شود که وی هرگز ایمان و دینداری کورکورانه را بر نمی تابد، تن دادن به تعالیم انبیا و تسلیم شدن به آموزه های دینی را در صورتی معقول و موجه می داند که مسبوق به اثبات عقلی باشد. انسان پس از آنکه اصول باورهای خود را از غربال عقل عبور دارد و به صحت و اتقان آنها معرفت یقینی پیدا نمود آنگاه نسبت به فروع و نتایج حاصله از آنها پای بند گردیده و بدون چون و چرا و اما و اگر، به اقتضای آنها عمل خواهد کرد، در غیر این صورت احتمال اشتباه است. مولوی به شدت از تقلید گریزان است. تسلیم و تعبد انسان در برابر تعالیم الهی در صورتی از ارزش متعالی برخوردار خواهد شد که از جانب خدا بودن آنها یقینی باشد، چنین یقینی یا حاصل شهود است یا ناشی از عملکرد عقل و یا در پرتو نقل مسبوق به اثبات عقلی به پدید می آید، یعنی آنچه به عنوان دلیل نقلی مورد اعتنا قرار می گیرد باید حاوی نوعی مبادی عقلی باشد (استدلال به آیات و روایات و براهین). عقل نیز در مواردی نیازمند نقل می باشد-نقل به معنای عام: سخنان محیط پیرامون انسان در مقابل نقل به معنای خاص به معنای سخن دین- زیرا نقطه شروع فعالیت های عقلانی، گزاره ها و جملاتی است که از اطراف و اکناف خود می شنود و آنها را با قالب و معیارهای خاص خودش مورد ارزیابی قرار می دهد. تسلیم شدن در برابر نقل به معنای نفی نقش عقل در فهم فحوای آن نقل یا نص نمی باشد، حتی گزاره های فقهی نیز که انسان غالباً آنها را تعبداً می پذیرد، به نوعی مورد فهم عقل قرار می گیرند (ر.ک ابراهیمی دینانی ج ۱: ۳۴۱) بی تردید یکی از دلایلی که خداوند در انسان، سنّ تکلیف مقرر نموده است (یا سقوط تکلیف افراد مجنون) همین اصل مهم توانایی فهم معنای پیام شریعت در حد وسع انسان- است.

اساس دینداری بر معرفت انسان به شئون الهی و لوازم ایمان به خدا، مبتنی است؛ منبع معرفت مذکور فقط عقل نیست، عقل یکی از منابع معرفتی است که پایه های نقل را نیز در ذهن انسان مستحکم نموده و اطمینان و اعتماد لازم را در او ایجاد می نماید تا انسان به سرچشمه زلال معرفت متصل. چنانکه خداوند متعال برای انسان دو رسول (حجّت) قرار داده است: ظاهری (پیامبران) و باطنی (عقل). «و انّ الله علی الناس حجّین، حجّه ظاهره و حجّه باطنه، فاما الظاهره فالرسل و الانبیاء و الائمة، و اما الباطنه فالعقول» (الرازی، الکلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۰)

۳- تحلیل کارکرد عشق در حوزه دین از نگاه مولوی

ضلع دوم معرفت ... از منظر مولانا عشق است. این عشق بی پشتوانه آگاهی و علم ارزشی نخواهد داشت. در واقع عشقی بی پایه و بنیان و سست و شکننده است. محرک و جاذبه‌ای که روح را در سیر الی‌الله و تمام کاینات را در سیر به سوی کمال به پویه و جنبش در می‌آورد عشق است که مولانا آن را امری وصف‌ناپذیر می‌داند، و در آنچه به سیر الی‌الله عارف ارتباط دارد آن را به تعلقی بی‌چون و اتصالی بی‌کیف که بین رب‌الناس با جان ناس هست مربوط می‌شمرد، تمام مثنوی از آغاز تا پایانش طنین سرود این عشق است که نغمه‌ی هم آن را تقریر می‌کند.



اینکه عشق را از همان آغاز مثنوی، دوی نخوت و ناموس انسان و درمانگر وی از بیماریهای ناشی از آن احوال می‌خواند، نشانه آن است که نزد وی رهایی از خودی که نخوت و ناموس تعبیری از آن است بی‌تجربه عشق حاصل نمی‌آید، و پیداست که تا عشق، انسان را به «غیرخود» پایبند ندارد و به مرتبه‌ای که بتواند «غیر» را از همه حیث بر خود مقدم بدارد نرساند، رهایی از خودی که سفر الی‌الله از آنجا آغاز می‌شود برای روح قابل حصول نمی‌گردد. از اینجاست که در علاج بیماری «خودی» عشق، افلاطون و جالینوس دیگر محسوب است و در موارد دیگر هم وقتی عشق را امری و رای شرح و بیان می‌شمرد و خود را از توصیف آن عاجز نشان می‌دهد ظاهراً وسعت تجربه روحانی خود را در قبال محدودیت تعبیر در نظر دارد (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۲۱ همو، ۱۳۸۲: ۳۶ و ۳۷). از آنجا که بی‌عشق، سیر الی‌الله که غایت وجود انسان است حاصل نمی‌شود و از آنجا که غایت سیر کاینات در مراتب کمال هم، جز وجود انسان نیست، اگر نزد مولانا جمیع اجزاء عالم مسخر عشق و تمام مراتب هستی متوقف بر عشق و حتی وجود افلاک و همه کاینات هم به یک معنی فرع و تابع وجود عشق تلقی شود نیز این اقوال، قول فارغ یا دعوی بی‌حجت نیست. و اینهمه از موج عشق می‌داند و عالم را بدون عشق از هرگونه حرارت و حرکت خالی نشان

می‌دهد، پیداست که نظر به غایت عشق و نقش انسان کامل در تحقق غایت عالم دارد، و شک نیست که بدون این معنی تصور هر کمال و پویه‌ای در اجزاء کاینات عالم حسی بی‌معنی می‌نماید، و لاجرم در عرفان کشفی که مولانا تعلیم می‌کند، عقل هرگز به جناب عشق راه ندارد (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۲۱). غلبه افکار عارفانه بر مولوی و ارادت عاشقانه او به حقیقت، او را از پوستین انحصارگرایی متشرعین خارج نموده است. از این رو در باب گوناگونی و مراتب سالکان الی‌الله می‌گوید راههای رسیدن به خدا گوناگون و به تعداد نفوس خلاق است. معهداً چون مقصد در همه این طرائق جز یک منزل نیست، اختلاف طرق در مقابل وحدت منزل اعتبار نمی‌شود... با وجود این، اشارت مشایخ که گفته‌اند: «الطرق الی الله بعدد الأنفاس الخلاق و کل منها فی الانتهاء الی الربّ مستقیم» متضمن توجیه طریق اهل ضلال و اینکه آنها بر صراط مستقیم باشند، نیست. مراد تقریر این معنی است که کثرت طرق سالکان راه حق از انبیاء و اولیاء در وحدت مستقیم محمدی مستهلک می‌شود... اینجاست که رفع این اختلاف گمراهان را به صراط مستقیم هدایت می‌کند و این نیز کاری است که به اعتقاد مولانا از هر مدعی ارشاد بر نمی‌آید، سلیمانی معنوی لازم دارد که تفاوت السنه را بتواند به وحدت حقیقت منتهی سازد (همان: ۲۰ - ۱۹).

مولوی عشق و عرفان و قرآن را فراتر از برهان می‌داند نه خنتی‌کننده آن، از نظر وی عقل و استدلالاً اصالتاً گمراه‌کننده نمی‌باشد بلکه از پاسخگویی به برخی مسائل در حوزه ایمان و دین ناتوان است. هیچ کس نمی‌تواند نقش مقدمه بودن معرفت - از جمله معرفت عقلی - را نسبت به عشق انکار کند. عشق، خصوصاً عشق حقیقی ثمره معرفت است، تا عاشق، شناختی از کمال و جمال معشوق پیدا نکند هرگز دل به حبّ او نمی‌سپارد. «درست است که عشق خود روشی برای شناختن است، و بستگیها و فروماندگیهای عقل را جبران می‌کند، اما خود، از شناختن بر می‌خیزد و تا کسی سرّ معشوقه را ندیده باشد، دلبرده او نخواهد گشت (سروش، ۱۳۷۳: ۳۰۰ / مولوی، ۱۳۸۳، دفتر دوم، ابیات ۱۵۲۹-۱۵۳۲).

۱-۳- عشق و هستی

مولوی هم پیدایش اولیه موجودات (اصل آفرینش) و هم تکثیر و تداوم آنها را مبتنی بر عشق می‌داند. این عشق، عشق کلی است که سراسر هستی را احاطه نموده است حتی به نحو مجاز می‌توان گفت نیستی را نیز عشق به دایره هستی می‌کشاند - اینکه گفته می‌شود به نحو مجاز به سبب این است که نیستی (عدم) چیزی نیست تا متصف به عشق شود به عبارت دیگر عدم محض شیئیت ندارد:

لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را

(مولوی، ۱۳۸۳: ۴۳)

وی عشق الهی را در دل ذرات جهان جاری می‌داند:

گر نبودی بهر عشق پاک را کی وجودی دادمی افلاک را

(مولوی، ۱۳۸۳: ۹۸)

مولانا آغاز آفرینش انسان و انجام آن را عشق به خدا می‌داند، عشق، محور هستی و سر آفرینش تمام مخلوقات از جمله انسان می‌باشد، از دیدگاه وی انسان به عشق ازلی الهی سرشته است نه اینکه آن را کسب نماید:

به کمال بود عشقم ز ازل که آفریدی نه زمین بُد و نه گردون که دعای من شنیدی
نه خوری بُد و نه ماهی نه سری بُد و کلاهی که مرا برای عشقت ز گزیدگان گزیدی

(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۱۹۹)

از دیدگاه مولانا "عشق حماسه روح و هستی انسان‌هاست، ملت عشق ز ملتها جداست! وی در دفتر عشق یعنی دیوان کبیر، عشق را به عنوان نیرو محرکه و برانگیزاننده کاینات می‌داند و در شش دفتر مثنوی روایات تمثیلی برای اثبات ادعاهای خود آورده است، عشق اصل و منشأ و ریشه شرقی [اشراقی] دارد، پندار محض و سراب فریبنده نیست، قابل درک است و واقعیت دارد! دور گردون ها ز دور عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان

اصل جذب در تمام کاینات جاری است و اگر انسانی مفهوم عشق را نداند و در زندگی عاشق و شیفته نشده باشد به فتوای لسان‌الغیب «بر او نمرده به فتوای من نماز کنید» (تدین: ۱۳۷۲: ۱۶۵).

۲-۳- عشق و نیایش

اثر وضعی عشق به معبود التماس بنده به درگاه اوست، این توفیق بی دعوت معشوق ممکن نیست. همین گریه به درگاه حق نشانه عنایت خدا به بنده عاشق است (ر.ک مولوی، ۲، ۱۳۸۳/ ابیات ۱۹۵۴-۱۹۵۱). مولانا می‌گوید که عاشق در برابر خواست معشوق خوار و ذلیل و تسلیم بی‌چون و چراست: «یکی گفت عاشق می‌باید که ذلیل باشد و خوار باشد و بردبار... فرمود که عاشق این چنین می‌باید، وقتی که معشوق خواهد، یا نه؟ اگر بی‌مراد معشوق او را نخواهد که ذلیل و خوار باشد، او ذلیل و خوار چون باشد؟ پس معلوم شد که معلوم نیست احوال عاشق، آلا تا معشوق او را چون

خواهد» (مولوی، ۱۳۸۸: ۱۶۲). مولوی می‌گوید هر راز و نیاز و ذکر و نیایش بنده، بی‌تردید از جانب خداوند با لیبیک همراه است (همو، ۱۳۸۸، ۴۰). در نیایش عاشقانه ادب ظاهری و تسلیم اعضا و جوارح به وضوح دیده می‌شود به گونه‌ای که فرد تمام حواس خود را متوجه معبود نموده و هیچ توجهی به غیر حق ندارد. شدیدترین تأثیر نیایش از جمله نماز آن است که شخص دنیا را به تمام و کمال فراموش نماید و فقط سودای یار در او زنده باشد:

چو نماز شام هر کس، بنهد چراغ و خوانی
منم و خیال یاری، غم و نوحه و فغانی
چو وضو ز اشک سازم، بود آتشین نمازم
در مسجدم بسوزد، چو بدو رسد اذانی...
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۰۴۹)

از نگاه عرفانی مولوی عبادت بدور از عشق و عرفان که صرفاً جنبه تظاهر داشته باشد از گناه هم بدتر است. چنین عباداتی اگرچه ادای تکلیف استولی از آنجا که ممکن است عبادت کننده به غرور افتد و عیب دیگران را ببیند از آیه شریفه «...وَحَلِّقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا» (نساء / ۲۸) بی‌خبر است و خود در درون این ناتوانی است. مولانا با تمسک به آیاتی از قرآن کریم می‌گوید هنر آن نیست که فقط عیوب دیگران را ببینیم بلکه باید نخست عیب خودمان را دریابیم و بکوشیم عیوب برادران ایمانی خود را به گونه‌ای رفع نماییم که مایه شرمساری آنها نگردد، اگر چنین رفتاری در عمل محقق نشود باید در دل جز به این مطلب راضی نشویم (گولپینارلی، ۱۳۸۱، ج ۴۳۷: ۱ - ۴۳۶ - ۴۳۷ و مولوی، ۱۳۸۳، ۱/ ابیات ۳۳۶۶ - ۳۳۶۲).

۴- جایگاه معرفت زایی قرآن از دیدگاه مولوی

ضلع سوم این مثلث قرآن است. در واقع ورود شرعیت به گردونه معرفت خداوند به مسیر حرکت جهت می‌دهد و تمایلات دینی و مذهبی آن را مشخص می‌نماید. در واقع تا قبل از ورود ضلع سوم معرفت صبغهی فلسفی دارد اما با ورود ضلع سوم از فلسفه به دامن کلام می‌افتد. نقش معرفت سازی قرآن کریم مورد پذیرش تمام اندیشمندان علوم دینی به ویژه متکلمان و عرفای مسلمان است. تا جایی که برخی از آنان قرآن را یگانه منبع موثق معرفت‌زا در الهیات می‌دانند. از این رو بر هیچ کس از آشنایان افکار و اندیشه‌های مولوی جای تردید نمی‌ماند که او قرآن را منبع بی‌بدیل معرفت خدا و اسرار و رموز دین و علوم و معارف اسلامی می‌داند. استدلال در این مورد، بیشتر به توضیح واضحات می‌ماند تا رفع ابهام یا اثبات مدعای جدید. مولوی دل سپرده معارف و حیانی است و معارف قرآنی در تار و پود مثنوی او رسوخ دارد. وی سعی دارد هم صورت مثنوی

را به سبک قرآن بسازد و هم ماده مثنوی را بر معارف قرآن استوار کند. از این رو وی مثنوی خود را «معنوی» توصیف می‌کند که معنویت آن از دل دین مشتق گردیده است و همانند قرآن می‌تواند موجب هدایت یا ضلالت گردد. برای دریافت پیام مثنوی و راهیابی به هدایت و دوری از گمراهی، باید از مرتبه لفظ به معنا عبور کرد. (زرین‌کوب، ۱۳۶۷: ۱۸) مولانا قرآن را دارای ظاهر و باطن می‌داند (مولوی، ۱۳۸۳: ۲۶۱) و هر دو جنبه را مفید فایده: قرآن دیبایی دو رویه است، بعضی از این روی بهره می‌یابند و بعضی از آن روی، و هر دو راست است چون حق تعالی می‌خواهد که هر دو قوم از آن مستفید شوند. (مولوی، ۱۳۸۸: ۱۶۵) مولانا به چهار روش از قرآن در مثنوی بهره برده است: اقتباس لفظی، اقتباس معنوی، تفسیر و تأویل. (زمانی: ۱۳۸۹: ۹۵) به طور کلی دیدگاه مولوی در هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، خداشناسی، معادشناسی، نبوت، اخلاق، مسائل کلامی، فلسفی، اجتماعی و... کاملاً متأثر از قرآن کریم است. تأثیر قرآن بر شکل‌گیری تفکر مولوی و بهره‌گیری وی از آموزه‌های قرآنی در سراسر مثنوی مسئله‌ای روشن است بنابراین از توضیح آن اجتناب می‌گردد.

نتیجه

ادبیات غنایی فارسی وقتی گام به وادی عرفان می‌نهد دنیایی سرشار از زیبایی و لذت به مخاطبان تقدیم می‌نماید. کلام سرتا پا شور و احساس مثنوی در باب الهیات و معرفت خدا به ترسیم هندسه زیبایی دست می‌یابد. اصولاً در هر سازه و ساختاری هرم از بهترین، مقاوم‌ترین و زیباترین بناها به شمار می‌آید. با تأمل در کلام مولوی در می‌یابیم که وی با طرح هرم معرفتی خود بنای متفاوتی در عرفان اسلامی پی‌ریزی می‌کند که از باد و باران گزند نیابد. مولوی معرفت در دین را امری ضروری و منابع آن را عقل، نقل و شهود می‌داند، او معرفت را مقدمه عشق و ملازم آن می‌داند چنانکه ایمان دینی را که در تمام مراتب و مراحل دینداری جریان دارد نوعی تصدیق می‌داند و تصدیق بدون معرفت غیر ممکن است. ایمان حقیقی درگرو معرفت به متعلقات آن است، یعنی مؤمن در گام نخست با عقل نظری دریابد که متعلقات ایمان مثل: خدا، نبوت، معاد و... واقعیت دارد (علم به هستی‌ها و نیست‌ها) و در گام بعدی با عقل عملی به مقتضای معارفی که با عقل نظری به آن رسیده است، اقدام عملی نماید و «بایدها» و «نبایدها» را به منصفه ظهور برساند تا صفای باطن حاصل گردد و زمینه برای عشق مهیا شود. مولوی عقل را از نظر ارزش برتر از نقل نمی‌داند بلکه از نظر رتبه، معرفت عقلی را بر معرفت نقلی مقدم می‌داند. عقل خادم نقل و به اصطلاح راه‌پاک‌کن آن می‌باشد نه سرور آن. مولانا عرفان و قرآن را برتر از برهان می‌داند نه رقیب و خنثی‌کننده آن، عقل و استدلال گمراه‌کننده نیست بلکه از پاسخگویی به برخی مسائل در حوزه ایمان و دین ناتوان است. از نگاه مولوی

مقدمه بودن معرفت - از جمله معرفت عقلی - نسبت به عشق انکارناپذیر است. عشق، ثمره معرفت است. عشق بدون معرفت تناقض آمیز است، عشق ثمره معرفت است و عشقهای نازاده از معرفت، هوسهای زودگذر و گزافی بیش نیستند. از سوی دیگر عشق نیز روشی برای شناختن است، و کاستیها و فروماندگیهای عقل را جبران می‌کند، با توجه به آنچه مولوی درباره ارزش و جایگاه عقل و معارف عقلانی می‌گوید می‌توان گفت او عقل جزئی را ضعیف و فاقد اعتبار می‌داند، عقلی که مدعی استبا همه محدودیت هایش، مسائل پیچیده و کلان هستی را حل و فصل می‌کند. تقابل عشق و عقل به شکل مبالغه آمیزی در ادبیات و الهیات مولوی از سوی برخی افراد سطحی نگر ترسیم شده است ولی حق آن است که وی هرگز ستیز نبوده و عنادی بین برهان و عرفان و قرآن نمی‌بیند. گویی قانون نانوشته ای است که چون عشق در عالم الاهیات متولد شود، اندک اندک عقل عقب نشینی می‌کند. کسانی که مسائل فلسفی و استدلالی را از مجاری منطقی گذرانیده و به مراتب بالای معرفتی دست یازیده‌اند، در نهایت به ناتوانی عقل در امور الهیات اعتراف نموده‌اند که این خود ناشی از افقهایی است که عشق پیش چشم دلشان گشوده است، -مولوی در زمره این افراد است- البته چنین افرادی هرگز به نفی مطلق نقش عقل در این باب رأی نداده‌اند، در میان عرفا تنها آن دسته علم مخالف با عقل (استدلال) را به دست گرفته‌اند که به جد پای در حریم استدلالهای منطقی، فلسفی و کلامی نگذاشته‌اند و تنها از سر تفریح و تفنن دستی از دور بر آتش عقل داشته‌اند. مولوی که خود عقل دور اندیش را آزموده است نه آن را خائن دین و معنویت که خادم آن دانسته و معرفت دینی را مثلثی می‌داند که هستی و هویت آن عقل، نقل و عرفان هستند و این همان هرم معرفتی مولاناست.

منابع

۱- قرآن کریم

- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، **ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام**، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ش
- ۳- بهنام‌فر، محمد؛ درویشی، پرویز؛ محمدی، ابراهیم، **نقد عقلانیت در مثنوی مولانا و کلیات اقبال لاهوری**، مجله مطالعات شبه‌قاره، سال ششم، شماره ۲۱، صص ۷-۳۴، ۱۳۹۳.
- ۴- تدین، عطاءالله، **مولانا و طوفان شمس**، چاپ اول، تهران: انتشارات تهران، ۱۳۷۲ش.
- ۵- جعفری، علامه محمد تقی، **مولوی و جهان بینی‌ها**، چاپ هفتم، تهران: مؤسسه تدوین و نشر علامه جعفری، ۱۳۸۸ش.
- ۶- ———، **تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی**، چاپ هشتم، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ش.
- ۷- زرین‌کوب، عبدالحسین، **سرّ نی**، (دو جلدی) تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۶ش..
- ۸- ———، **بحر در کوزه**، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۷ش
- ۹- ———، **نردبان شکسته**، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۲ش.
- ۱۰- زمانی، کریم، **میناگر عشق** (شرح موضوعی مثنوی معنوی)، نشر نی، تهران، چاپ هشتم، ۱۳۸۹ش.
- ۱۱- سبزواری، ملاحادی، **شرح مثنوی**، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵ش.
- ۱۲- سروش، عبدالکریم، **قصه ارباب معرفت**، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳ش.
- ۱۳- شهریار، سید محمدحسین، **دیوان شهریار**، چاپ چهارم، تهران: انتشارات نگاه و زرین، ۱۳۷۳ش.
- ۱۴- قانع‌خوئی، مهناز، **اخلاق در نگاه مولانا**، هستی و چیستی، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۷۵ش.
- ۱۵- کانت، ایمانوئل، **سنجش خرد ناب**، میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- ۱۶- کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب، **الاصول من الکافی**، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- ۱۷- لاهوری، محمد اقبال، **کلیات فارسی**، به اهتمام پروین قائمی، تهران: انتشارات پیمان، ۱۳۸۲ش.
- ۱۸- گولپینارلی، عبدالباقی، **نقد و شرح مثنوی شریف**، ترجمه و توضیح توفیق هـ سبحانی، چاپ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱ش.
- ۱۹- مجلسی، محمد باقر، **بحار الانوار**، الطبعة الثانية، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳هـ.ق. - ۱۹۸۳م.

- ۲۰- ملکیان، مصطفی، **راهی به رهایی**، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، چاپ سوم، تهران، نشر مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۷.
- ۲۱- مولوی رومی، جلال‌الدین محمد، **فیه ما فیه**، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: انتشارات پل با همکاری اخلاق، ۱۳۸۸ش.
- ۲۲- **کلیات شمس تبریزی**، مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۱ش.
- ۲۳- **مثنوی معنوی**، تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، چاپ هفتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
- ۲۴- **مکتوبات و مجالس سبعه**، مقدمه جواد سلماسی زاده، چاپ چهارم، تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۸۷ش.