



تأثیر گناه بر معرفت در مثنوی معنوی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۱

حامد افشاریان شجاعی^۱

مجید ملایوسفی^۲

چکیده

در حوزه معرفت‌شناسی، یکی از مباحث مطرح در چند دهه اخیر تأثیر عوامل غیرمعرفتی از جمله گناه بر معرفت انسان بوده است. در طول تاریخ، در متون دینی و عرفانی فرهنگ‌های مختلف، همواره بر این امر تأکید رفته است که ساحت‌های وجودی انسان به شدت بر یکدیگر تأثیرگذار هستند. از جمله متون مهمی که در آن به تأثیر گناه بر معرفت انسانی پرداخته شده مثنوی معنوی مولانا است. از نظر مولانا، آثار گناه فقط در آینده آن‌جهانی خود را نشان نمی‌دهد، بلکه بر وجود و قوه عاقله انسان در این دنیا نیز تأثیرگذار است. در بین گناهان تأثیرگذار بر معرفت، تکیه مولانا بر گناهان یومیه است، نه گناهان جبلی یا ذاتی. در باب نحوه تأثیر گناه بر معرفت، مولانا بر این باور است که انسان بر اثر احساس گناهی که در پی ارتکاب گناه بدان دچار می‌شود، ارتکاز ذهنی‌اش را از دست می‌دهد و در نتیجه معرفتش خدشه‌دار می‌شود. همچنین به دلیل فضیلت‌بنیاد تلقی کردن فرآیند کسب معرفت، خدشه در فضایل اخلاقی بر اثر ارتکاب گناه را تأثیرگذار بر فضایل فکری و در نتیجه معرفت انسان می‌داند. هرچند می‌توان از مثنوی معنوی مولانا چنین برداشت کرد که او گناه را تأثیرگذار بر تمامی اقسام معرفت اعم از الهی و غیرالهی می‌داند، با این حال تکیه مولانا در مثنوی معنوی‌اش بر تأثیر گناه بر معرفت به خدا و معرفت به خود است.

کلیدواژه‌ها

مثنوی معنوی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، تأثیرات معرفتی گناه، معرفت‌شناسی

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

(afsharian_hamed@yahoo.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. (نویسنده

مسئول) (m.yousefi@ikiu.ac.ir)



The Noetic Effects of Sin in *Masnavi-ye-Ma'navi*

Hamed Afsharian Shojaei¹

Majid Mollayousefi²

Reception Date: 2021/11/06

Acceptance Date: 2022/01/31

Abstract

The influence of non-cognitive factors, including sin, on human knowledge has become a matter of question in epistemology in recent decades. Religious and mystical texts of different cultures throughout history have emphasized that humans' existential realms are deeply interconnected. *Masnavi-ye-Ma'navi* is an important text that discusses the influence of sin on human knowledge. In Rumi's view, sin affects the hereafter and also our existence and rational faculties in this world. Rumi's emphasis is on the daily sins, not the original sin. According to him, sins affect knowledge by causing a person to lose mental concentration due to the sense of guilt he or she experiences after sinning. In addition, he believes that the damage done to moral virtues after sinning affects intellectual virtues and, therefore, human knowledge. While Mawlana holds that sin is effective on all types of human knowledge, both our knowledge of Divine and non-Divine realms, his emphasis is on the effect of sin on our knowledge of God and self-knowledge.

Keywords

Masnavi-ye-Ma'navi, Mawlana Jalāl ad-Dīn Mohammad Balkhī, The Noetic Effects of Sin, Epistemology

-
1. M.A. Graduate in Philosophy of Religion, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. (afsharian_hamed@yahoo.com)
 2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. (Corresponding Author) (m.yousefi@ikiu.ac.ir)

۱. مقدمه

میان انسان سنتی و انسان مدرن تفاوت‌های بسیار وجود دارد و مسئله «تأثیرات معرفتی گناه»^۱ یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز میان آنهاست. انسان مدرن نسبت به این مبحث حالتی ادباری دارد و معتقد است که عوامل غیر معرفتی^۲، از جمله گناه، تأثیری در شناخت آدمی ندارند و برای رسیدن به معقولات صحیح تنها باید به عقل و عوامل معرفتی اهتمام داشت و عاصی یا مطیع بودن هیچ مداخلیتی در امر معرفت ندارد. اما انسان سنتی به تأثیر گناه بر معرفت باور دارد و معتقد است که معرفت امری قائم بر خویش نیست و گناه و دیگر عوامل غیر معرفتی در آن مؤثر هستند. با ایستادن بر چنین موقفی، باید بپذیریم که درک انسان‌های بی‌گناه، کم‌گناه و پُرگناه از یک موضوع واحد یکسان نخواهد بود و هر چه تراکم ابرهای معصیت در جان بیشتر باشد، آفتاب حقیقت پنهان‌تر خواهد بود. مولانا قائل به چنین نظری است و در معرفت‌شناسی او رسیدن به معرفت حقیقی به چیزی بیش از خواندن و نوشتن و بهره‌مندی از ابزارهای مناسب آموزشی و آزمایش احتیاج دارد. فاعل شناسا^۳ و ساحت عاطفی و ارادی‌اش در فرآیند شناخت منفعل نیستند و بی‌در نظر گرفتن آنها نمی‌توان محصولات معرفتی صحیحی را کسب نمود. اگر آینه جان زنگار داشته باشد، نمی‌تواند حقیقت را چنان که هست منعکس نماید، و اگر امیال و اعمال ما به سوی گناه معطوف شود، دیدگان عقل نابینا می‌گردد.

دیده‌های عقل و دل بردوخته

صد هزاران خوی بد آموخته

(مثنوی، دفتر چهارم، ۲۶۷۴)

مولانا عبادت را معرفت‌ساز و گناه را معرفت‌سوز می‌داند و بر این نهج کسب معرفت حقیقی را، از هر سنخش، نه صرفاً از سنخ تأملات نظری و کاوش‌های تجربی، بلکه بیشتر از جنس دوری از اعمال قبیح و انجام افعال صالح درمی‌یابد. بنابراین، جستجوگر حقیقت، بیشتر از این که اهل قلم باشد، باید اهل قدم باشد، و این گونه گناه بر تمامی اصناف معرفت می‌تواند تأثیر بگذارد و هیچ دانشمند و الهی‌دانی نیست که از رهزنی معصیت در مسیر کسب معرفت مصون باشد.

اما کدام گناهان می‌توانند بر ساحت شناختی ما تأثیرگذار باشند؟ مولانا معتقد است که گناه امری است که از اختیار انسان برمی‌خیزد و هیچ فعل غیراختیاری‌ای را نمی‌توان گناه قلمداد کرد. وضعیت گناه‌آلود فقط زمانی برای انسان ایجاد می‌شود که از او ارتکاب

گناه سر زده باشد. این بر خلاف پاره‌ای از آرای مسیحی است که با ابتنا بر مفهوم گناه نخستین معتقد بودند که آدمی بی ارتکاب گناه هم می‌تواند در وضعیت گناه‌آلود قرار گیرد. آدم و حوا به واسطه ارتکاب گناه اولیه در وضعیت گناه‌آلود قرار گرفته‌اند، اما اعقاب آنها، بدون این که شخصاً مرتکب گناه شوند، در وضعیت گناه‌آلود آنها شریک گشته‌اند ... این امر به واسطه ارتباط خاصی است که نسل بشر با آدم و حوا دارند، یعنی به معنایی با آنها یکی است. (ملایوسفی ۱۳۹۱، ۴۱)

این تلقی از گناه نخستین، در مثنوی مشهود نیست و مولانا معتقد است که گناهان یومیّه انسان‌هاست که مانع رسیدن به معرفت است. از سویی دیگر، او در میان گناهان اخلاقی و فقهی، اولی را مختل‌کننده عاقله انسان می‌داند و فقه را در خدمت اخلاق و فضائل اخلاقی را اساس فضائل فکری و راه رسیدن به دانایی برمی‌شمرد.

۲. ماهیت و اقسام گناه از نظر مولانا

۱-۲. گناه: آشنای جان و جهان

گناه جزئی از اسباب و اثاثیه این عالم و از ملزومات زندگی انسانی است. در تکوین جهان و انسان، گناه مانند بسیاری از ویژگی‌های دیگر نهاده شده است. گناه اگرچه مرضی خداوند نیست، اما مُراد اوست و او اراده نموده که دنیا بی‌شیطنت و شیطان و عاری از جُرم و اهل اجرام نباشد.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا (فرقان: ۳۱) [و این گونه برای هر پیامبری دشمنی از مجرمان قرار دادیم، اما همین بس که خدا هادی و یاور تو است.]

این آیه نشان می‌دهد که گناه و گناهکاران نیز مخلوق خداوند هستند و تحقق جهان منزوی و مُبرا از هرگونه نقص امری محال است و بدون در نظر گرفتن این واقعیت نمی‌توان جهان را شناخت، بلکه باید کُل و خار این عالم را در کنار هم دید و کسی که مدعی شناختن واقع‌بینانه جهان است، باید وجود این نقایص و شُرور را به رسمیت بشناسد.

هر که نازک بُود تن یارش	گو دل نازنین نگه دارش
عاشق کُل دروغ می‌گوید	که تحمل نمی‌کند خارش
عاشق صادق از ملامت دوست	گر برنجد به دوست مشمارش

(سعدی ۱۳۹۴، ۶۲۸)

قصه انسان هم مانند حکایت جهان است و خار گناه را بر پایه کُل وجودش

نهاده‌اند و «خال عصی» را بر رخ او افکنده‌اند.^۴ خداوند امکان گناه را در انسان نهاده است تا با چشیدن اُفتان و خیزان‌های سلوک، گرم‌پویانه طی طریق کردن را بیاموزد، مانند مادری که برای راه رفتن فرزند روزی دستش را رها می‌کند، چرا که برای رسیدن به مطلوب راه رفتن اُفتادن لازم می‌آید. گناه تازیانه سلوک است و انسانی که از تیغ گناه روحش را آزرده دریابد و ملامت نفس را بچشد، طریق بندگی و بازگشت به سوی معبود را تُرکتازانه طی می‌کند. «آدمی می‌باید که در همه عمر یک بار زَلت کند و باقی عمر همه مُستغفر آن باشد» (شمس تبریزی ۱۳۶۹، ۱۶۶).

وقتی هانری کربن در آن گفتگوهای معروفش با علامه طباطبایی سخن از مفهوم گناه نخستین در الهیات مسیحی گفت، علامه در جواب فرمود: «هبوط بشر نقص و عیب نیست. پس آن قدرها هم گناه نیست. اگر میوه ممنوعه نبود امکانات وجود هرگز به منصفه ظهور نمی‌رسید» (شایگان ۱۳۷۳، ۴۳). همه معارف و تجارب بشری، مانند گل‌هایی زیبا هستند که بر خار آنها گناه رویده و تعبیر «معصیت خجسته»، که در مثنوی معنوی آمده است در خدمت همین معناست.

آسمان پیموده‌ای در ساعتی	معصیت کردی به از هر طاعتی
نه ز خاری بر دَمَد اوراق وَرَد	بس خجسته معصیت کان کرد مرد
(دفتر اول، ۳۸۳۷-۳۸۳۸)	

بنابراین گناه امری است انسانی و به سان پُلی است که آدمی لاجرم در مسیر زندگی بدان می‌رسد. آنچه در مواجهه انسان و گناه نکوهیده است ماندن بر روی این مَعبر است که کنایه از استمرار در انجام گناه است و به قول سعدی «اهل تمیز خانه نگیرند بر پُلی» (سعدی ۱۳۹۴، ۷۸۰). هیچ انسان عاقلی پای جان را روی قنطره گناه نگاه نمی‌دارد و خانه دل را مَشحون از یادکرد معاصی نمی‌سازد، بلکه آن را به طاق نسیان می‌کوبد. این فراموشی عین عبادت است، چرا که گناه، چه در ساحت فعل و چه در ساحت ذهن، می‌تواند نقش نانیکویی بر جان بزند.

۲-۲. تقسیم‌بندی گناه

از نظر مولانا، چه گناهایی را می‌توان به عنوان یک عامل مؤثر بر شناخت مورد مطالعه قرار داد؟ در این مبحث، نگرش مولانا به انواع گناهان و سپس آن دسته از معاصی که صیغه معرفت‌شناختی دارند مورد بررسی قرار خواهد گرفت. البته می‌توان در مثنوی بر اساس ملاک‌های مختلف گناهان را تقسیم‌بندی نمود، اما در این مقاله دو تمایز میان گناهان جبلی و یومیه و همچنین گناهان اخلاقی و فقهی را ذکر می‌کنیم. در تفکیک میان گناه جبلی

و گناه یومیه، مولانا بر اهمیت قوه اختیار تأکید می‌نمود و با تأسی به قرآن و تفکر اسلامی صرفاً آن دسته از گناهان را مانع رسیدن به معرفت می‌دانست که حاصل فعل مُختارانه بشر باشند. همچنین در تمایز میان گناهان فقهی و اخلاقی، او نظر را بر گناهان اخلاقی دوخته و معتقد بود که این سنخ از معاصی هستند که شاکله وجود را منتشر می‌کنند؛ چرا که احکام فقهی را در خدمت اخلاق می‌دانست و معتقد بود که اگر انسان واجد نگرش اخلاقی نمی‌بود، اهتمام و یا عدم التزام به شریعت تبدیل به امری علی‌السویه می‌گشت.

۱-۲-۲. گناهان یومیه و جبلی

از نظر مولانا، اگرچه گناه جبلی در بُن‌مایه این عالم است، اما صرفاً صبغه‌ای توصیفی دارد، که متفاوت با درک هنجاری مسیحیت از آن است. متألّهان مسیحی از حکایت گناه نخستین عصیان ذاتی انسان را مورد تأکید قرار می‌دهند، که بر معرفت مؤثر است. اما در اندیشه اسلامی، این امر مورد مذمت شدید قرار نگرفته است، بلکه حتی برکات و حسنات مترتب بر آن ذکر گردیده است.

گناه، به عنوان عاملی مؤثر بر معرفت، امری است که یا در بروز فعلی و یا در کسوت میلی، در عمل و عاطفه انسان پدید می‌آید و همنشین قدرت انتخاب انسان است. گناه موضوعی است که در ساحت اخلاق مورد مطالعه قرار می‌گیرد، و اخلاق امری است که مسبوق بر اختیار است. انسان، به سبب مختار بودنش، مسئولیت اخلاقی دارد. اگر سنگی، در جاده‌ای کوهستانی، روی یک ماشین بیفتد و سرنشینان هلاک بشوند، هیچ عاقلی آن سنگ را به پاسگاه و دادگاه نمی‌برد. رابطه وثیق میان اختیار و گناه قابل انکار نیست و «در واقع نسبت گناه با بنده این است که گناه کسب اوست و به اراده او انجام شده است» (پورسینا ۱۳۸۶، ۱۷۴). آیه «يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ» (بقره: ۲۲۵) [اما به آنچه دل‌های شما کسب کرده، مؤاخذه می‌کند]، یعنی انسان به واسطه هر چه که کسب اوست، یعنی هم از روی آگاهی و هم اراده انجام داده است، مؤاخذه می‌شود، و گناه نخستین انتخاب آدم و حوا بوده است، نه همهٔ ابنای بشر و مؤاخذه انسان و خلل در ساحت شناختی‌اش به سبب گناهی است که مُختارانه از او سر زده باشد.

مولانا وجود احوالی چون شرم را از نشانه‌های اختیار می‌داند. اگر ما موجودات یکسره مجبوری بودیم، شرم از انجام افعال نادرست در ما نمی‌روید. وجدان شرمگین نصیب موجودی می‌شود که بتواند فعل اشتباه را اولاً برگزیند و سپس پی به خطاکاری خود ببرد. یکی دیگر از نشانه‌های اختیار وجود امر تعلیم و تربیت در عالم انسانی است. اگر در اختیار را به روی انسان نگشاده بودند، آیا این همه تعلیم‌ها و تعلّم‌ها به وجود می‌آمد؟ «اگر

اختیاری نیست، چرا باید از کرده خود شرمسار شویم؟ و چرا استادان به تربیت شاگردان قیام می‌کنند؟ به کدام دلیل از تدبیری به تدبیر دیگر رو می‌کنیم؟» (گولپینارلی ۱۳۷۵، ۳۰۳).

گر نبودی اختیار این شرم چیست
وین دریغ و خجلت و آرم چیست
زَجْر شاگردان و استادان چراست
خاطر از تدبیرها گردان چراست
(دفتر اول، ۶۲۲-۶۲۳)

مخاطب تمام اوامر و نواهی الهی موجودی است که امانت اختیار را بر دوش می‌کشد و مولانا معتقد است که «هر آنچه از آدمی سرزند، یعنی اعمال و احوال انسان، از دو حالت خارج نیست: یا محصول کوتاهی و سهل‌انگاری اوست یا محصول سعی و تلاش او. پس آدمی در هر دو حال مختار است، نه مجبور» (زمانی ۱۳۹۰، ۶: ۱۲۹). اگر ارتکاب گناه امری جبری بود، چرا آدم و حوا به خداوند عرض کردند: پروردگارا ما به خودمان ستم کردیم و استغفار نمودند، که «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اعراف: ۲۳) [پروردگارا! ما به خویشتم ستم کردیم و اگر ما را نبخشی و بر ما رحم نکنی از زیانکاران خواهیم بود].

ور نه آدم کی بگفتی با خدا
رَبَّنَا اِنَّا ظَلَمْنَا نَفْسَنَا
(دفتر ششم، ۴۰۳)

البته گاهی اوقات، انکار اختیار زمینه‌های روانشناختی دارد و برخی از انسان‌ها، به دلیل بی‌رغبتی به انجام پاره‌ای از امور، دم از جبری بودن عالم می‌زنند و در اموری که میلشان را ارضاء می‌کند رضایت به اختیار می‌دهند.

در هر آن کاری که میلستت بدان
قدرت خود را همی‌بینی عیان
واندر آن کاری که میلست و خواست
خویش را جبری کنی، کین از خداست
(دفتر اول، ۶۳۸-۶۳۹)

در دفتر پنجم مثنوی معنوی، در اطراف نسبت جبر و گناه، مولانا حکایت از مردی می‌کند که دزدانه وارد نخلستانی شد و شروع به خوردن خرما کرد. صاحب نخلستان او را دید و عتابش کرد که به سبب انجام این گناه شرم از خدا نمی‌کنی؟ آن دزد برای رهایی از انتساب سرقت به خویش، دم از جبر زد و گفت که من به جبر الهی بر درخت خرما هستم و از میوه‌هایش تناول می‌کنم و این گونه سلب اختیار کرد.

آن یکی می‌رفت بالای درخت
می‌فشانند آن میوه را دزدانه سخت

صاحب باغ آمد و گفت ای دنی
گفت از باغ خدا بنده خدا
از خدا شرمیت کو چه می‌کنی
می‌خورد خرما که حق کردش عطا
(دفتر پنجم، ۳۰۷۷-۳۰۷۹)

صاحب باغ چون جواب غیرقابل قبول آن دزد را شنید، به غلامش گفت طنابی بیاور و آن دزد را به درختی بست و تازیانه زد. دزد شکوه می‌کرد که شرمگین از این همه بی‌رحمانه شلاق زدن نیستی؟ صاحب نخلستان برای مُتنبه نمودن آن فرد با همان منطق غلط او پاسخ گفت که چرا از من شکایت می‌کنی؟ من در فرمان آمر حقّم و مجبور به جبرش و با چوب خدا بر پُشت و ساق بنده‌اش می‌زنم.

گفت از چوب خدا این بنده‌اش
چوب حقّ و پُشت و پهلو آن او
می‌زند بر پشت دیگر بنده خوش
من غلام و آلت فرمان او
اختیارست اختیارست اختیار
گفت توبه کردم از جبر ای عیار
(دفتر پنجم، ۳۰۸۴-۳۰۸۶)

دزد نخلستان برای توجیه کار قبیحش دلیل نیاورده بود، بلکه دلیل تراشی کرده بود و «آن گناه اوست، جبر و جور نیست» (دفتر اول، ۳۸۲۵). هر کس مسئول گناه خویش است و بهانه‌تراشی‌های جبرانگارانۀ برای توجیه گناهان مقبول هیچ عقل سلیمی نیست. مولانا در اکثر مواضعی که از تأثیر گناهان بر معرفت سخن می‌گوید، گناهانی را مُراد می‌کند که مؤخر بر اختیار انسان هستند. اگرچه او اساس این عالم را غفلت می‌داند و اشارات خفی به وجود گناه ذاتی دارد، اما حقیقتاً اصراری بر تأثیر معرفت‌شناسانۀ گناهانی ندارد که تحقیقشان در اختیار انسان نیست.

۲-۲. موضوعیت اخلاق و طریقت فقّه در نگاه به گناه

در باب نوع نگرش مولوی به گناهان فقهی، اول باید گفت که او در تمام دوران زندگی‌اش اهل التزام به شریعت بود و غور در عرفانیات او را از فقه و فقهیات مغفول نساخته بود. «شریعت همچون شمعست، ره می‌نماید و بی آن که شمع به دست آوری، راه رفته نشود و چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقتست و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است» (مولوی ۱۳۸۵، ۷۰۷:۵). او اگرچه نظراً معتقد بود کسی که به نور حقیقت زر شده باشد مُستغنی از اکسیر شریعت می‌گردد، اما در مقام واقعیت و عمل به صراحت می‌گفت که صدر مقامات سلوک جز به معنای در راه بودن سالک نیست و هیچ ولیّ و عارفی نمی‌تواند اختر وصل خود را به غایت قُصوای وجود رصد نماید. به همین دلیل، با هر نوع ادعای کذابان صوفی‌نما، که کوس متحقق شدن به حقیقت و ساقط شدن شریعت از خویش را

می‌زدند، بر سر عناد بود و در راه رسیدن به حضرت جانان، دمی از تشنگی‌های صادقانه را به سیرابی کاذب این کوتاه‌آستینان درازدست^۵ نمی‌داد و پیام جاودانه‌اش به اهل ایمان ماندن بر سر پیمان با پیامبر و عمل کردن به شریعت بود و بُریدن سر استغنائی نظری و عملی و مزین کردن جان به استسقاء و طلب بیشتر.

همچو مُستسقی کز آبش سیر نیست
بر هر آنچ یافتی بالله مه‌ایست
بی‌نهایت حضرتست این بارگاه
صدر را بگذار، صدر تُست راه
(دفتر سوم، ۱۹۶۰-۱۹۶۱)

به نظر می‌آید مولانا وقتی از گناه به مثابه عاملی مؤثر بر معرفت نام می‌برد مرادش گناهان اخلاقی است، نه فقهی. از نظر او، اگر نظام عالم از هنجارهای اخلاقی عاری می‌بود، میان عمل کردن یا نکردن به احکام فقهی تفاوتی وجود نداشت و بدین سان فلسفه تشریح عبادات را ابتدائاً رسیدن به تزکیه اخلاقی و در مقامی بالاتر چشیدن تجربه‌های دینی برمی‌شمرد. یکی از بهترین نشانه‌های طریقت فقه و موضوعیت اخلاق نحوه ذکر عبادات در مثنوی معنوی است. از باب نمونه، او از عبادت حج بسیار سخن گفته و جان کلامش این بوده که ظاهر این عمل، یعنی قصد آن خانه گلین کردن، کار آسانی است. از نظر یک عارف، آنچه صعب است زیارت کعبه دل است که عبادت اخص الخواص این میدان است. ملاحسین واعظ کاشفی در *لُبُّ لُبَابِ* معنوی می‌گوید:

و حج دو نوع است: یکی قصد کوی دوست و آن حج عوام است و یکی میل روی دوست و آن حج خواص انام است ... اگر کعبه گل محل طواف خلائق است، کعبه دل مَطاف الطاف خالق است. آن مقصد زوَّار است و این مهبط انوار. آنجا خانه است و اینجا خداوندخانه ... حج خانه خلیل آسان است، اما حج حرم جلیل کار مردان است. (واعظ کاشفی ۱۳۸۶، ۵۳)

مخاطب آشنا به وضوح می‌تواند دریابد که او در تلاش است که با ذکر این حکم عبادی، کاروان بشری را به حج اکبر ببرد.

خوش بکش این کاروان را تا بحج
حج زیارت کردن خانه بود
ای امیر صبر مفتاحُ الفرج
حج رُبُّ الْبیتِ مَرَدانه بود
(دفتر چهارم، ۱۴-۱۵)

او یک فقیه متبحر است و «اگر ... چنین تبخُّر و تَضَلُّع در حوزه فقاقت نداشت و از چنین مقام والایی در این قلمرو برخوردار نبود، هرگز به چنین شأن و منزلتی در عرفان نمی‌رسید» (عباسی و فلاح ۱۳۸۷، ۷۹)، اما می‌خواهد از فقه دنیا راهی به احیای اخلاق

و فقه عقبی بزند. طریقت فقه و موضوعیت اخلاق در اندیشه مولوی نشان از این دارد که وی به گناه از منظر فقیهانه و عاقبت‌گرایانه نظر نیفکنده است. برای یک عارف، بیشتر از منتج شدن سرنوشت انسان به آخرت بد، داشتن حال بد به واسطه انجام معاصی اهمیت دارد. او جوّال وادی وجود است و به جای اندیشیدن به این که چگونه باید به بهشت برسیم، می‌خواهد در این عالم بهشت بشود.

من امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود وعده فردای زاهد را چرا باور کنم
(منسوب به حافظ)

۳. انواع عقل و اقسام معرفت در مرآت مشنوی

۳-۱. عقل جزوی و عقل کلی

مولانا اگرچه گاهی به مذمت عقل پرداخته، اما دست‌کم معتقد است که عاقلان می‌توانند راهی به سوی یار بیابند هرچند گرده‌های صعب‌تری برای رسیدن به حقیقت نسبت به طایفه عشق دارند. او برای افاده این معنا، دیده جان را بر آیه یازدهم سوره فصلت می‌دوزد و از زیست‌جهان عاشقان و عاقلان می‌گوید و از نسبتشان با یگانه معشوق جهان پرده برمی‌دارد: «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انْتِ يَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) [به آسمان و زمین فرمود که همه به شوق و رغبت یا به جبر و کراهت بشتابید. آنها عرضه داشتند ما با کمال شوق و میل می‌شتابیم.] همه هستی به سمت خداوند می‌رود، چه از سر اختیار و چه از روی اضطرار. اگر عاشقان، همچون بهار، به یار می‌رسند، عاقلان، در تلاش‌های خردورزانه، برای گشودن گرهی از معمای خدا - که مه‌آلودترین راز جهان است - تسلیم می‌شوند و دندان‌های عقل سکولار را ناتوان در هضم این لقمه بزرگ می‌یابند و به زنجیر تسلیم راهی کوی دوست می‌شوند.

پس شدند اشکسته‌اش آن صادقان	لیک کو خود آن شکست عاشقان؟
عاقلان، اشکسته‌اش از اضطرار	عاشقان، اشکسته با صد اختیار
عاقلاش، بندگان بندی‌اند	عاشقانش، شکری و قندی‌اند
ائتیا کره‌ها مه‌ار عاقلان	ائتیا طوعاً بهار بی‌دلان

(دفتر سوم، ۴۴۶۹-۴۴۷۲)

او برای عقل نیز حظی از هدایت‌یافتگی را قائل بود و با تمام مرتبت بلند عشق، هیچ‌گاه نسبت به آن بی‌عنایت نبود و عقیده داشت که اگر عقل از حقیقت انسان حذف شود، جز جسمانیت از او باقی نمی‌ماند.

ای برادر تو همان اندیشه‌ای

مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(دفتر دوم، ۲۷۷)

عقل در اندیشه مولانا دو چهره دارد: عقل جزوی و عقل کلی. انسان با عقل جزوی - که مولانا آن را عقل مکسبی، عقل بحثی، عقل تاجر و عقل معاش نیز می‌خواند- اولاً مشغول ظواهر می‌شود و سعی می‌کند چراغ جهان محسوس را روشن نماید. این عقل تهی دست پُرمدها این توهم را در آدمی ایجاد می‌کند که گویی همه هستی همین طبیعت مادی است و همه دانش نیز علم بر ظواهر عالم است، مانند موشی که در بُن دیواری خانه‌ای کوچک ساخته و گمان می‌کند که تمام دانایی و همه دانش بنایی در معمور او خلاصه می‌شود.

هم درین سوراخ بنایی گرفت

درخور سوراخ دانایی گرفت

(دفتر سوم، ۳۹۷۸)

ثانیاً، عقل جزوی دچار عجب است و «چون به شاگردی دل اقرار نمی‌کند و سروری می‌طلبد و در دریافت‌های خود مُستبد است، مانند شیطان رانده می‌شود» (سعیدی و نصیری ۱۳۹۱، ۳۰).

راند دیوان را حق از مرصاد خویش

عقل جزوی را ز استبداد خویش

(دفتر چهارم، ۳۳۳۸)

مادام که انسان از حَضِیض عقل جزوی نرهد، در زندان محسوسات می‌ماند و مصداق «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷) خواهد بود [آنها تنها ظاهری از زندگی دنیا را می‌دانند، و از آخرت بی‌خبرند]. اما اگر سالک نردبان حقیقت شود و جوی عقل معاش را نَجْوید و طالب غرقه شدن در دریای عقل معاد گردد، قلبش مخزن اسرار الهی خواهد گشت. عقل کلی - که مولانا آن را عقل کامل، عقل عقل، عقل احمد، و عقل معاد هم خوانده است- جهان معقول را برای انسان وضوح می‌بخشد. تمام صُور این جهان و سرچشمه همه دانش‌ها حاصل یک اندیشه و یک تجلّی عقل کلی است.

این جهان یک فکرست از عقل کُل

عقل چون شاهست و صورتها رُسل

کلّ عالم صورت عقل کُلست

کوست بابای هر آنک اهل قُل است

(دفتر دوم، ۹۷۹؛ دفتر چهارم، ۳۲۵۸)

۲-۳. اقسام معرفت: قلم عقل و قدم جان

هجرتی باشکوه‌تر از رستن از عقل جزوی و رسیدن به عقل کلی در عالم انسانی وجود ندارد. به همین دلیل بود که پیامبران همواره متوسط‌حالات را از درماندن در میدان نامبارک

عقل مستقل از وحی برحذر می‌داشتند، چرا که این دو عقل دو نوع معرفت را نصیب انسان می‌نماید. البته زیست‌جهان مولوی چنان حول کعبه قرآن در طواف بود، که حتی در ناخودآگاهش نیز به معارف قرآنی اشتغال داشت. نخستین تقسیم‌بندی از معرفت در آیات آغازین سوره علق بر حضرت پیامبر (ص) نازل شده است: «أَفْرَأَىٰ وَرَبِّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۳-۵) [بخوان که پروردگارت از همه بزرگوارتر است. همان کسی که به وسیله قلم تعلیم نمود و به انسان آنچه را نمی‌دانست یاد داد]. نوع اول معرفت از راه نوشتن و خواندن حاصل می‌شود. از طریق خواندن آثار قلمی دیگران و قلم زدن خویش است که انسان، به شرط کوشش فکری، می‌تواند به چنین معرفتی دست یابد و «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ».

اهل تن را جمله عَلَّمَ بِالْقَلَمِ واسطه افراشت در بذل کرم

(دفتر سوم، ۵۹۴)

دانشی که صرف‌نظر از موضوعش صرفاً با عاقله انسان ارتباط دارد و فقط انبان سر را از محفوظات پُر می‌کند و تأثیری بر شخصیت و تربیت وجود او نمی‌گذارد، که می‌توان آن را دانش عقلانی-تجربی یا معرفت غیرشخصی^۶ نامید. اما معرفت دوم، که منبعث از عقل کلی است، نه تنها با ذهن، که با همه وجود انسان در تصادم است و فراتر از تحصیل معرفتی، تحول وجودی را نیز نصیب می‌نماید. این معرفت همان است که قرآن از آن به «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» یاد می‌کند، معرفتی که از وحی و الهام حاصل می‌شود و ما به خودی خود و از طُرُق متعارف نمی‌توانیم بدان دست یابیم: «وَيَعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱) [و آنچه نمی‌دانستید به شما یاد دهد]. این «یعنی پیامبر می‌آموزد به شما آنچه را که نمی‌توانستید بدانید و در نتیجه معنی علم ناشی از وحی و الهام معلوم می‌شود» (شریعتی ۱۳۸۵، ۲: ۵۲۵).

عَلَّمَ الْإِنْسَانَ، حَمَّ طُعْرَاي مَاسْتِ علم عندالله مقصدهای ماست

(دفتر پنجم، ۲۵۸۷)

این نوع از آگاهی را می‌توان دانش وجودی یا معرفت شخصی نام نهاد، چرا که تمام شخصیت انسان را تحت الشعاع قرار می‌دهد و نه تنها با ساحت شناختی، بلکه با ساحت عاطفی و ارادی انسان هم عجین می‌گردد. از نظر مولانا، گناه بر هر دو سنخ معرفت تأثیر می‌گذارد. هم معارف شخصی و درونی، که موضوعشان به کانون وجودی بشر نزدیک است، و هم دانش‌هایی که موضوع تجربی دارند و منافع و مضارّ ما را تحریک نمی‌نمایند،

می‌توانند متأثر از گناه باشند. او معتقد بود که هر دانشمندی، در هر ساحتی از ساحت علم، از طب و ریاضیات تا فلسفه و الهیات، از اختلال در ساحت شناختی به سبب ارتکاب گناه مصون نخواهد بود و معصیت می‌تواند سحاب احتجابی بر خورشید هر دانشی باشد.

۴. تأثیر گناه بر معرفت در مثنوی معنوی

۱-۴. گسترده‌گی سیطره گناه بر اقلیم دانش

ما در این مبحث، علوم را به شخصی و غیرشخصی تقسیم می‌نماییم. مراد از علوم غیرشخصی دانش‌هایی است که موضوع شناسایی طبیعی و تجربی دارند، و منظور از علوم شخصی نیز دانش‌هایی است که موضوع شناسایی آنها انسان است، چه در ساحت فردی و چه اجتماعی، که علوم انسانی و اجتماعی و همچنین معارف مربوط به خداوند را شامل می‌شوند.

در باب این که گناه بر چه دانش‌هایی تأثیر می‌گذارد سه پاسخ عمده عرضه شده است. پاسخ اول متعلق به حکیمان و عارفان جهان سنت است. آنها معتقد بودند که گناه می‌تواند سایه خویش را بر سر تمام دانش‌ها بیفکند. این دانش، خواه ریاضی باشد و خواه اخلاق و الهیات، بایسته است که دانشمند، برای توفیق در شناخت دقیق، وجودش را از گناه مبرا نماید.

پاسخ دوم را برخی متفکران جهان جدید بیان داشتند و معتقدند گناه بر هیچ یک از اصناف دانش مؤثر نیست و شرط کامیابی برای اقتناص محصول معرفتی گناهکار بودن، کم‌گناه بودن و یا بی‌گناه بودن نیست. «انسان متجدد معتقد است هیچ عامل غیر معرفتی در شناخت او از عالم واقع مؤثر نیست ... و مسئله‌ای به نام گناه تأثیری در شناخت از این جهان یا واقعی یا غیرواقعی بودن او ندارد» (ملکیان ۱۳۸۷، ۸۵). زمینه معرفت‌شناسانه این نظریه فروکاهیدن معرفت^۶ به علم^۷ است. رونق گرفتن تجربه حسی و فواید عمل‌گرایانه^۹ و تکنولوژیک علوم تجربی در جهان مدرن و ظهور اندیشه پوزیتیویستی موجب شد که برخی اندیشمندان گمان کنند که تنها معرفت معنادار علم تجربی است، و چون این علوم و موضوعات مطالعاتی‌اش متصل با وجود انسانی نیست و موضوع شناسایی غیرشخصی دارد، این تصور قوت گرفت که خطای اخلاقی یا گناه شخص دانشمند مداخلتی در اکتشافات علمی او ندارد.

طایفه سوم معرفت‌شناسانی بودند که در اتمسفر عالم مدرن استنشاق می‌کردند، اما

حظی از حقیقت را در اندیشه متألّهین عالم سنت یافتند و بیان داشتند که گناه، اگرچه عاملی غیرشناختی است، اما بر شناخت انسان تأثیر می‌گذارد، ولی این تأثیر شمول تام و تمام ندارد، بلکه گناه بر کسب معارفی مؤثر است که موضوعاتشان با کانون وجودی ما در قرابت باشد.

بیشتر کسانی که به تأثیر گناه در شناخت قائل‌اند به قانونی به نام عقلانیت معکوس^۱ معتقدند. این به زبان بسیار ساده یعنی این که گناه بر همه شناخت‌های ما اثر ندارد و بر آنها هم که اثر دارد تأثیر یکسانی ندارد. هر چه مطلبی که می‌خواهیم بشناسیم با منافع و مضارّ وجودی ما کم‌ارتباط‌تر باشد، شناخت ما نسبت به آن مطلب کمتر تحت تأثیر گناهکاری ما واقع می‌شود، و برعکس، هر چه مطلبی که قرار است محل شناخت واقع شود بیشتر با مسائل وجودی ما و منافع و مضارّ ما تماس داشته باشد، یا به تعبیر و ستغال، معرفت‌شناس معروف آمریکایی، هر چه آن مسئله بیشتر به کانون وجودی ما نزدیک‌تر شود، گناه در شناخت آن امر مؤثرتر است. در مسائل ریاضی و احیاناً مسائل منطقی، گناهکاری و بی‌گناهی ما، یا خطاکاری و درستکاری ما، تأثیری ندارد. این حقایق را بیشتر به صورت عینی می‌توان شناخت. اما وقتی مسئله مورد بحث با منافع و مضارّ ما اصطکاک پیدا می‌کند، یعنی به تعبیری به کانون هستی ما نزدیک می‌شود، آنگاه به نظر می‌آید ما در اتخاذ موضع‌ها بیشتر تحت تأثیر حالات غیرمعرفتی، از جمله تحت تأثیر گناهکاری خود، قرار می‌گیریم. (ملکیان ۱۳۸۷، ۸۵)

به نظر می‌آید مولانا را می‌توان بیشتر در میان کسانی گنجاند که قائل به تأثیر گناه بر همه علوم و معارف هستند. آنچه از ابیات مثنوی معنوی برمی‌آید این است که گناهی که انسان آنها را از سر انتخاب و آگاهی انجام می‌دهد قوه عاقله انسان را در درک معارف وجودی و دانش‌های تجربی مختل می‌نماید. او اگرچه معتقد بود که در معارف انسانی و الهی تأثیر عواملی چون گناه مشهودتر است، و این به دلیل وجودی‌تر بودن موضوعات آن علوم است، اما تأثیر گناه بر معرفت را، مانند طایفه سوم، منحصر بر نوع ارتباط موضوع دانش با کانون وجودی فاعل شناسا نمی‌کرد، بلکه مضاف بر این، به دو دلیل، که در سطور زیر خواهد آمد، معصیت را مختل‌کننده فرآیند کسب معرفت‌های غیرشخصی و تجربی هم می‌دانست.

۴-۱-۱. تأثیر گناه بر دانش‌های غیرشخصی

در اسلام، دانش‌های تجربی کاشف قوانین طبیعت و گشاینده چشم انسان به مقررات الهی حاکم بر آن هستند. هر ذره‌ای از این جهان تقدیری دارد و اراده‌ای در کسوت یک قانون

بر آن حاکم است و دانش‌هایی که به طبیعت می‌پردازند در جستجوی همین قوانین هستند. مُلک و ملکوت عالم در نهایت کمال خلق شده و جاذبهٔ این کمال اذهان انسان‌ها را به سوی خویش جلب کرده است. متألهان و عارفان دل به درک راه‌های آسمان و رازهای آن جهان بسته‌اند، و عالمان و دانشمندان در پی کشف قوانین و فهم وقایع این جهان هستند. از نظر مولانا، ظاهر هستی مشحون از قوانین و اسرار الهی است و انسانی که آلوده به گناه باشد در این معرفت‌های طبیعی توفیقی نخواهد داشت.

چون حقیقت پیش او فرج و گلوست کم بیان کن پیش او اسرار دوست
(دفتر پنجم، ۳۹۳۸)

چنان که آمد، اگرچه در دانش‌های غیرشخصی، انسان در پی شناختن اموری است که ساحت عاطفی و منافع و مضارّ ما را تحریک نمی‌کنند، و با چنین استدلالی، کسانی مانند مرالد و استفال^{۱۱} حکم بر عدم تأثیر گناه بر این معارف نموده‌اند، اما از نظر مولانا، به دو دلیل «پساشناختی بودن احساس گناه» و «شخص‌محورانه بودن فرآیند کسب معرفت»، معصیت نشان نامبارک خود را بر عقلانیت می‌نهد و محصولات معرفتی شخص دانشمند، حتی در قلمرو دانش‌های غیرشخصی نیز، به میزان گناهکار یا بی‌گناه بودن متفاوت خواهد بود.

۴-۱-۱-۱. احساس گناه به منزلهٔ امری پساشناختی

احساس گناه معلول یک فرآیند شناختی است. وقتی انسانی امری را گناه می‌داند و آن را مرتکب می‌شود، احساسی در او ایجاد می‌گردد که تمام وجودش را درگیر می‌کند.

احساس گناه، زمانی درک می‌شود که شخص شناختی از گناه و عواقب آن داشته باشد و آن را تجربه کرده باشد. احساس گناه با حالت ناراحتی و ناخوشایندی ارتباط پیدا می‌کند. معنای ویژه هر گناه خاص، درجه و شدت پاسخ عاطفی نسبت به خود را مشخص می‌کند.
(جلالی، ۱۳۸۰، ۴۶)

بنابراین گناه، اگرچه عاملی غیرشناختی است که بر شناخت تأثیر می‌گذارد، اما در بدایت امر، محصول فهم یک انسان از گناه بودن آن چیز است. البته تمام احوالات این گونه هستند، از باب نمونه، احساس ترس حاصل فهم ترسناک بودن چیزی است. نوزادان از موجودات درنده نمی‌ترسند، چون آنها را به صفت درنده‌خویی نمی‌شناسند. خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸) [از میان بندگان خداوند فقط دانشوران از او خوف و خشیت دارند.] این آیه به بهترین شکل نشان می‌دهد که فقط

کسانی واجد ترس از خداوند هستند که به عظمت و مهابت او پی برده‌اند، و این آگاهی عظیم موجب تحقق احوال خشیّت در انسان است. مولانا معتقد بود که احساسات ما، از جمله گناه، اموری پساشناختی هستند، و زمانی که انسان فعلی را قبیح بداند و آن را انجام دهد، دیگر نمی‌تواند باورمند به پاکی خویش باشد، و ملامت درون، او را از ارتکاز ذهنی محروم می‌دارد. بنابراین مضاف بر نحوه و شدت اتصال موضوع یک علم با وجود انسان متفکر، پساشناختی بودن احساس گناه نیز مورد توجه مولانا بوده و احساس گناه، صرف نظر از این که موضوع شناسایی متعلق به معرفت الهی یا بشری باشد، می‌تواند از موانع تحقق اتحاد نفسانی و ذهنی برای کسب معرفت باشد. مولانا در دفتر اول، در ابیاتی بسیار زیبا می‌گوید که از لقمه حلال نور حکمت می‌تابد و از لقمه حرام سیاهی جهل می‌زاید.

لقمه‌ای کو نور افزود و کمال	آن بود آورده از کسب حلال
علم و حکمت زاید از لقمه حلال	عشق و رقت آید از لقمه حلال
چون ز لقمه تو حسد بینی و دام	جهل و غفلت زاید آن را دان حرام
زاید از لقمه حلال اندر دهان	میل خدمت عزم رفتن آن جهان

(دفتر اول، ۱۶۴۵-۱۶۵۱)

فهم گناه بودن لقمه حرام مقدم بر عواقب سوء آن است. همچنین، وقتی انسان به ممدوح بودن کسب حلال آگاهی دارد، در جاننش طمأنینه و آرامش می‌نشیند و با تمرکز ذهنی، علم و حکمت را در ذهن، و عشق و رقت را در جان می‌نشانند.

۴-۱-۲. فضیلت بنیاد بودن فرآیند کسب معرفت

مولانا کسب معرفت در دانش‌های تجربی را امری فضیلت بنیاد می‌داند، نه استدلال محور. تشخیص‌های صائب متکی به استقراء، قیاس و شواهد مُتَقِن نیستند، بلکه بر پایه یک شَمّ فرامنتقی بنا نهاده شده‌اند، که بود و نبودشان با فضیلت‌های وجودی فاعل شناسا در ارتباط است. این نگرش شخص محورانه توانایی کسب معرفت را با گناه‌آلودگی شخصیت انسان مرتبط می‌سازد و فضیلت‌های منشی و اخلاقی را مهم‌ترین عامل رسیدن انسان به فضیلت‌های فکری برمی‌شمرد. برای داشتن باورهای درست، دانستن روش‌های درست اندیشیدن، حداکثر، شرط لازم است، و آنچه علت موجدۀ آن است پالوده بودن جان از رذیلت‌ها و مُعَرّا بودن آینه دل از زنگارهاست. اگر بناست که حروف حقیقت را در ذهن بنشانیم، اول باید لوح وجود را بشوئیم.

لوح را اول بشوید بی‌وقوف	وآنگهی بر وی نویسد آن حروف
--------------------------	----------------------------

(دفتر دوم، ۱۸۲۷)

در قرآن، صاحبان خرد

همانان‌اند که خدا را [در همه احوال] ایستاده و نشسته و به پهلو آرمیده یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند [که] پروردگارا اینها را بیهوده نیافریده‌ای، منزه‌ی تو پس ما را از عذاب آتش دوزخ در امان بدار» (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ) (آل عمران: ۱۹۱)

تقدم ذکر بر فکر می‌تواند نشان از همین معنا داشته باشد که توانایی کسب معرفت در انسانی حادث می‌شود که پیش از فراگرفتن مهارت‌ها و روش‌های علمی و منطقی، ظرف وجودش را مهیای میزبانی مظروف شناخت کرده باشد. بدون تابش خورشید ذکر، یخ‌های فسرده فکر آب نمی‌شوند، و نشانه‌های مستتر در خلقت آسمان و زمین و اختلاف در شب و روز - که اشاره آشکار به کسب دانش‌های تجربی دارد - مکشوف نمی‌گردند.

این قدر گفتیم باقی فکر کن
فکر اگر جامد بود رو ذکر کن
ذکر آرد فکر را در اهتزاز
ذکر را خورشید این افسرده ساز
(دفتر ششم، ۱۴۷۵-۱۴۷۶)

عقل عرفی، به دلیل اُلُفت با امور زمینی، در کشف حقیقت ناتوان است، چرا که بی مدد فیض الهی نمی‌تواند پا را از عرصه فیزیک فراتر ببرد. بدین اعتبار وجه اشتراکی با گناه دارد، زیرا گناه نیز معطوف به امور حسی است و می‌تواند موجب تحدید فعالیت‌های شناختی انسان در قلمرو عالم محسوس گردد.

آن خطا دیدن ز ضعف عقل اوست
عقل کل مغزست و عقل جزو پوست
(دفتر اول، ۳۷۴۹)

در دفتر دوم، در حکایت «شکایت قاضی از آفت قضا و جواب گفتن نایب او را»، به وضوح از تأثیر فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی در قوه شناخت انسان سخن می‌گوید و اساس رسیدن به قضاوت‌های درست این جهانی را نه بیانات و براهین مُتقن، که وجود بی‌غرض و مرض و فضیلت‌های منشی فاعل شناسا احصاء می‌نماید.

شخصی بر مسند قضاوت گمارده شد و در روز معارفه می‌گریست. معاونش به او گفت که کسب چنین مسند مهمی شایسته شادی است، نه اندوه! آن قاضی جواب داد، ناراحتی من بدین دلیل است که با تمام جهلی که در مورد اتفاقات میان دو طرف دعوی دارم، باید در میان آنان قضاوت نمایم، حال آن که آنها خوب می‌دانند که چه کرده‌اند و ظالم و مظلوم کیست. پاسخ نایب در ابیات پسین، پرده از معرفت‌شناسی فضیلت

برمی‌دارد. او به قاضی می‌گوید، اگرچه تو از وقایع رخ داده میان آنها بی‌خبری و دست از بینۀ قاطع برای قضاوت کردن خالی است، اما در دلت آلودگی و غرضی نیست، و این بی‌علتی، جهل را بدل به علم می‌نماید.

گفت خصمان عالم‌اند و علتی	جاهلی تو لیک شمع ملتی
زانک تو علت نداری در میان	آن فراغت هست نور دیدگان
وان دو عالم را غرضشان کور کرد	علمشان را علت اندر گور کرد
جهل را بی‌علتی عالم کند	علم را علت کژ و ظالم کند

(دفتر دوم، ۲۷۵۴-۲۷۵۷)

پرواضح است که مولانا واجد نگرشی فاعل‌محورانه در معرفت‌شناسی است. تغییر مبنایی که در قرن بیستم با مقاله‌های دوران‌ساز «هرم و قایق» از ارنست سوسائز^{۱۲} و «فلسفه اخلاق جدید» از الیزابت آنسکوم^{۱۳} در معرفت‌شناسی رخ داد، قرن‌ها پیش‌تر، در تجارب عارفانۀ او بیان شده است. به راستی می‌توان معرفت‌شناسی فضیلت را «بارگشتی به گذشته و جهشی به سوی آینده»^{۱۴} دانست. مولانا معتقد است که فضیلت‌های اخلاقی موجب می‌شوند که فرد به باورهای صادق برسد، و در معرفت‌شناسی فضیلت‌محورانه، تأثیر گناه و صواب بر قوه عاقله انسان برجسته می‌گردد. ذیل چنین نگرشی، برای فهم معارف قرآنی، تزکیه نفسانی و تأویل وجودی مفسر را اولی بر تفسیر آیات با روش‌های متداول برمی‌شمرد و شرط تابیدن عروس دولت قرآن را، منزله داشتن دارالمملک تقوا از غوغای گناه می‌دانست.^{۱۵}

کرده‌ای تأویل حرف بکر را	خویش را تأویل کن نی ذکر را
بر هوا تأویل قرآن می‌کنی	پست و کژ شد از تو معنی سنی

(دفتر اول، ۱۰۸۳-۱۰۸۴)

۴-۱-۲. تأثیر گناه بر دانش‌های شخصی

منظور از دانش‌های شخصی اعم از علوم انسانی و معارف الهیاتی است؛ هر دانشی را که در اطراف دو موضوع خدا و انسان پدید آمده باشد دانش شخصی می‌خوانیم. موضوعات این گونه معارف با ساحت وجود در ارتباط است و با اندیشه جلب سود و دفع ضرر انسان تصادم دارد. برای مثال، این که یک فیلسوف چه نظریه‌ای را در فلسفه اخلاق بپذیرد یا چه نظری در باب سیاست بدهد می‌تواند متأثر از عوامل غیر معرفتی فراوانی از جمله گناه باشد. امیل برنور^{۱۶}، متأله سوئیسی، نظریه‌ای تقریباً مشابه قانون عقلانیت معکوس مرالد وستفال داشته است، اما بر خلاف او، که قائل به هیچ گونه تأثیری از جانب معصیت بر

دانش تجربی نبوده، آن علوم را در سطحی رقیق‌تر متأثر از گناه می‌دانسته است. او «اصلی به نام نزدیکی رابطه^{۱۷} را برای درجات تأثیرپذیری و تغییرپذیری حوزه‌های مختلف دانش از گناه ارائه می‌دهد. طبق این اصل، هر چه یک حوزه مطالعاتی باطنی‌تر باشد تفاوت محصول معرفتی دانشمند مؤمن و کافر در آن بیشتر است» (یزدانی و دیگران ۱۳۹۹، ۲۱۱). دانش‌های شخصی صرفاً با عاقله انسان در ارتباط نیستند، بلکه ساحت عاطفی و ارادی بشر در فهم انسان از آن دانش‌ها و موضع‌گیری‌هایش دخالت می‌کنند. وقتی در روایات از تفسیر به رأی کتاب خدا سخن به میان می‌آید، یکی از نتایج معرفت‌شناسانه‌اش نزدیکی معرفت قرآنی با وجود انسانی است و همین امر موجب می‌شود که بسیاری از عوامل غیرشناختی، مانند گناه، در محصول معرفتی ما تأثیر بگذارند. مولانا معتقد بود که قرآن یک رَسَن است و نه یک بُردار. بُردار جهت دارد و لاجرم محمولش را به سویی می‌برد، اما رَسَن بی‌جهت است، هم می‌توان با آن صعود کرد و هم نزول. برخی قرآن را می‌خوانند و تفسیر می‌نمایند، اما با این رَسَن سقوط می‌کنند و برخی دیگر با آن به اوج تعالی‌های روحی می‌رسند.

زانک از قرآن بسی گمره شدند
 مر رسن را نیست جرّمی ای عنود

زین رسن قومی درون چه شدند
 چون ترا سودای سر بالا نبود

(دفتر چهارم، ۴۲۰۹-۴۲۱۰)

در این مصیبت‌ها و رفعت‌های معنوی، بیشتر از این که تکنیک‌ها و روش‌های فهم قرآن دخیل باشند، عوامل غیرمعرفتی مانند گناهان، عواطف و امیال نقش دارند. بنابراین تأثیر گناه بر دانش‌های شخصی امری پُر واضح است و خداشناسی و خودشناسی مهم‌ترین معرفت‌های شخصی است که مورد توجه مولانا قرار داشته و او در مثنوی معنوی در قالب حکایات فراوان از تأثیر گناه بر این دو سخن گفته است.

۴-۱-۲-۱. گناه و خدا/فراموشی

مولانا خدا/فراموشی را بُن‌مایه گناه و اساس بقای عالم مادی برمی‌شمرد. به عبارت دیگر، در یک سیاق هنجاری، اصل گناه همان غفلت از خداوند است و به لحاظ هستی‌شناختی نیز این جهان و نعماتش چنان خلق شده که حجاب جمال خالق باشد.

[ما آدمیان] از غفلت تغذیه می‌کنیم و با این تغذیه، زندگی این جهانی‌مان را فربه می‌نماییم. ما آدمیان در چراغ حیاتمان، نفت غفلت می‌ریزیم و به این معنا، هم غفلت می‌خریم و هم غفلت می‌فروشیم. لذا تاجر غرور و سوداگر فریبیم و اگر این دادوستد را نداشته باشیم، زندگانی‌مان ناممکن خواهد شد. (سروش ۱۳۸۴، ۱: ۹۲-۹۳)

در فیه ما فیه آمده است:

اکنون عالم به غفلت قائم است که اگر غفلت نباشد، این عالم نماند. شوق خدا و یاد آخرت و شکر و وجد، معمار آن عالم است. اگر همه آن رو نماید، به آن عالم رویم و اینجا نمانیم. (مولوی ۱۳۸۷، ۱۲۷)

هوشیاری این جهان را آفتست	اُستن این عالم ای جان غفلتست
غالب آید، پست گردد این جهان	هوشیاری زان جهانست و چو آن

(دفتر اول، ۲۰۷۰-۲۰۷۱)

در چنین عالمی که خلقاً غفلت را در آن نهاده‌اند، مولانا یاد خدا را افضل عبادات می‌داند و مشغول بودن به غیرخدا و «خدا فراموشی» را گناه برمی‌شمرد. گول نعمت را خوردن و غافل از خوان سالار بودن، اگرچه زمینه‌ای تکوینی در خلقت انسان و جهان دارد، اما آدمی مُجاز به این امر نیست. در مثنوی، با بیان داستان حضرت یوسف، توجه او به غیرخدا را گناه برمی‌شمرد و آن را سبب طولانی‌تر شدن حبس آن پیامبر می‌داند.

پس جزای آنک دید او را مُعین	ماند یوسف حَسب در بضع سنین
زین گُنه آمد از آن نیکو خصال	ماند در زندان ز داور چند سال
که چه تقصیر آمد از خورشید داد	تا تو چون خفاش اُفتی در سواد
هین چه تقصیر آمد از بحر و سحاب	تا تو یاری خواهی از ریگ و سراب
عام اگر خفاش طبعند و مجاز	یوسف، داری تو آخر چشم باز

(دفتر ششم، ۳۴۰۵-۳۴۱۰)

مفهوم خدا فراموشی مأخوذ از قرآن است، و به نسیان سپردن خداوند علت خود فراموشی است: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۱۹). [و همچون کسانی که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آنها را به خود فراموشی گرفتار کرد نباشید، و آنها فاسق و گنهکارند.] ذکر خداوند، نه به معنای صرف زبانی‌اش، بلکه به معنای خود را به او سپردن، مدخل رسیدن به خودشناسی است و آنان که می‌خواهند نزد وجود حقه حقیقیه خویش حاضر باشند، باید حضور خداوند را تجربه نمایند.

حضور گر همی خواهی، از او غایب مشو حافظ متی ما تلق من تهوی دَع الدنيا و أهملها
(حافظ ۱۳۸۵، غزل ۱)

۴-۲-۱. گناه و خود فراموشی

مولانا غافل شدن از خداوند را علت اقدام به گناه می‌داند و انجام گناه را مؤثر بر ساحت وجودی انسان برمی‌شمرد. این تصور غلطی است که گمان کنیم گناه انسان را به حال

خودش می‌گذارد و فعلی است که تأثیری بر احوال انسان ندارد. افعال صالحه یا قبیحه موجب ترقی‌ها و تنزل‌های فاعل اخلاقی می‌گردند و آیه «وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰) مُحاکمی تأثیر عمل بر وجود است، و انسان با هر عملی خشتی بر ساختمان جاننش می‌نهد:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (نور: ۳۰) [به مؤمنان بگو چشم‌های خود را (از نگاه به نامحرم) فروگیرند، و فروج خود را حفظ کنند، این برای آنها پاکیزه‌تر است، خداوند از آنچه انجام می‌دهید آگاه است.]

در تعلیل این آیه، تعبیر «يَصْنَعُونَ» آمده است و بدان معناست که هر عملی، در حقیقت، ساختن وجود است و فعل آدمی بر احوالش اثر می‌گذارد. جان‌ها و دیدگانی که اسیر شهوت هستند، با هر نگاهی و پرداختی به حرام الهی، بیگانه‌ای را در وجود راه می‌دهند و چون «من دروغین» پای به ساحت دل بگذارند، «من حقیقی» مستور می‌گردد. گناه از طریق حواس انسان ایجاد می‌شود، و این حواس در و پنجره‌هایی هستند که از طریق آنها من‌های کاذب پا به درون انسان می‌گذارند و آدمی را دچار از خود بیگانگی می‌نمایند. انسانی که اهل «غَضِّ بَصَرٍ» نباشد و جان را به شهوت و غضب بفروشد، خویش را از دست داده است. زشتی گناه بیشتر از آن که مربوط به ظاهر فعل آن باشد، ناظر بر آثاری است که بر فاعل آن می‌گذارد، و بدترین این عوارض استیلائی «من‌های دروغین» بر «من راستین» است. انسان از خود بیگانه به آشنا خدمت نمی‌کند، بلکه دعوت بیگانه را لبیک می‌گوید و گمان می‌کند که یکسره در حال طاعت است، در حالی که غرق در بطالت و خسران است. این طایفه از نظر قرآن، زیانکارترین افراد هستند:

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (کهف: ۱۰۳-۱۰۴) [بگو آیا به شما خبر دهیم که زیانکارترین (مردم) در کارها چه کسانی هستند؟ آنها که تلاش‌هایشان در زندگی دنیا گم (و نابود) شده، با این حال می‌پندارند کار نیک انجام می‌دهند.]

حکایت عیادت کَر از بیمار مفید افاده این معناست که اگر آدمی تصویری ناراست از خویش داشته باشد، اعمالش در خدمت من دروغین است. شخصی قصد عیادت از همسایه رنجور خویش را نمود و به دلیل ناشنوا بودن جواب‌های شخص بیمار را در مواجهه با سؤالات خویش پیش‌بینی کرده بود و چون با تصور نادرستی به عیادت رفت، هر سخنش بر درد شخص رنجور می‌افزود.

این جوابات قیاسی راست کرد
گفت چونی گفت مُردم گفت شکر
بعد از آن گفتش چه خوردی؟ گفت زهر
بعد از آن گفت از طیبیان کیست او
گفت عزرائیل می آید برو
کَر برون آمد بگفت او شادمان
گفت رنجور او عدو جان ماست

پیش آن رنجور رفت آن نیک‌مرد
شد از آن رنجور پر آزار و نُکر
گفت نوشت باد، افزون گشت قهر
که همی آید به چاره پیش تو
گفت پایش بس مبارک شاد شو
شکر کش کردم مراعات این زمان
ما ندانستیم کو کان جفاست

(دفتر اول، ۳۳۷۵-۳۳۸۲)

آدمی برای داشتن افعال صالح باید نخست شناختی صائب از خویش داشته باشد. خویش را که درست شناسیم، درست هم نمی‌توانیم عمل کنیم و بدین دلیل تمامی احوال و افعال خودناشناسان به سان عیادت کر از بیمار است.

۵. نتیجه‌گیری

از آنچه در سه بخش اصلی این مقاله آمده است، می‌توان این نتایج را احصاء نمود:

۱. گناه امری انسانی است. وقتی گناه رخ می‌دهد، نباید گمان کنیم که امری غیرطبیعی رخ داده است. همواره امکان بروز گناه در آدمی وجود دارد و مولانا معتقد بود، اگر چه تعالیم معنوی باید به لحاظ هنجاری میان انسان و گناه فاصله درافکنند و ساحات وجودی انسان را از آن مُعراً نگاه دارند، اما به لحاظ توصیفی باید گناه را آشنای جان و جهان انسانی دانست.

۲. گناه به منزله یک مقوله معرفت‌شناختی، اولاً باید مسبوق به اختیار و آگاهی باشد. به همین دلیل، در مثنوی معنوی وقتی از تأثیر گناه بر معرفت سخن به میان می‌آید مُراد از گناه خطایای اختیاری و یومیة انسان‌هاست، نه گناه جبلی، چنان که در مسیحیت منظور است. ثانیاً، در تمایز میان گناهان فقهی و اخلاقی، مولانا دومی را مؤثر بر معرفت می‌داند. این به دلیل بی‌ارزش انگاشتن معاصی فقهی نیست، بلکه بدین وجه است که فقه با توجه به وجود ارزش‌های اخلاقی اهمیت پیدا می‌کند و در صورت نبودن غایات اخلاقی، فقه چیزی جز مقررات فردی و اجتماعی نیست.

۳. مولانا معتقد است که گناه می‌تواند بر هر نوع معرفتی تأثیر بگذارد. این تأثیر در علوم شخصی، به دلیل نزدیکی موضوعاتشان با کانون وجودی انسان، مشهودتر است. اما در علوم غیرشخصی هم، گناه و دیگر عوامل غیرمعرفتی مؤثر هستند. چرا که اولاً احساس گناهکار بودن، اگر برای یک دانشمند علوم تجربی یا یک متفکر علوم انسانی رخ

بدهد، راه کسب معرفت را، با فلکات فراوانی، چون تَشْتِ رُوحی و پراکندگی ذهنی مواجه می‌سازد، و ثانیاً از نظر او فرآیند کسب هر معرفتی، از جمله علوم تجربی و غیرشخصی، امری فاعل‌بنیاد و فضیلت‌محور است و با چنین نظریه معرفتی، طاعت و معصیت نقش مهمی در رسیدن انسان به شناخت‌های درست دارند. در معرفت‌شناسی مولانا، اگرچه توجه به موضوع شناسایی و داشتن ابزارهای مناسب برای کسب معرفت کم‌اهمیت نیست، اما آنچه بیش از اینها باید مورد اهتمام جویندگان حقیقت باشد فاعل شناسا است. او معتقد بود که زلال‌ترین مظروف‌های معرفتی، اگر در ظرف مشوب به گرایش‌ها و کنش‌های ناروا ریخته شوند، آلوده می‌گردند. فرآیند شناخت مظروف است و ساحت عاطفی و ارادی ظرفی است که این مظروف از آن تأثیر می‌پذیرد و محکوم به حکم آنها می‌شود. انسانی که می‌خواهد حقیقت را وجدان کند، اول باید به طهارت سرّ و تزکیه درون و شستن وجود از هر عامل منحرف‌کننده عقل بپردازد - که در یک گفتمان دینی ما آن را گناه می‌شناسیم.

۴. هر چند می‌توان از مثنوی معنوی مولانا چنین برداشت کرد که او گناه را تأثیرگذار بر تمامی اقسام معرفت اعم از الهی و غیر الهی می‌داند، با این حال تکیه مولانا در مثنوی بر تأثیر گناه بر معرفت به خدا و معرفت به خود است.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم، ترجمه آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی.
پورسینا، زهرا. ۱۳۸۶. «گناه در نگاه غزالی». آینه معرفت ۱۲.
جلالی، حسین. ۱۳۸۰. «درآمدی بر بحث بینش، گرایش، کنش و آثار متقابل آنها». معرفت ۵۰.
حافظ. حافظ به سعی سایه. ۱۳۸۵. تصحیح هوشنگ ابتهاج. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
زمانی، کریم. ۱۳۹۰. شرح جامع مثنوی. تهران: اطلاعات.
سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۴. قصه ارباب معرفت. تهران: صراط.
سعدی. ۱۳۹۴. کلیات سعدی. مقدمه و شرح حال از جلال‌الدین همایی و حواشی از محمود علمی. تهران: بدرقه جاویدان.
سعیدی، حسن، و ولی‌الله نصیری. ۱۳۹۱. «عقل از دیدگاه مولانا». آینه معرفت ۴.
شایگان، داریوش. ۱۳۷۳. هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی. ترجمه باقر پرهام. تهران: فرزانه روز.
شریعتی مزینانی، محمدتقی. ۱۳۸۵. تفسیر نوین به همراه آغاز وحی یا تفسیر سوره مبارکه علق.
تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
شمس تبریزی. ۱۳۶۹. مقالات. تصحیح محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.

- عباسی، حبیب‌الله، و غلامعلی فلاح. ۱۳۸۷. «کارکرد گفتمان فقهی در مثنوی مولوی». ادب‌پژوهی ۴.
- گولپینارلی، عبدالباقی. ۱۳۷۵. مولانا جلال‌الدین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ملایوسفی، مجید. ۱۳۹۱. «تأثیر آموزه گناه نخستین بر مبحث کلیات در قرون وسطا». پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) ۱.
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۷. «تأثیر گناه در شناخت انسان سنتی و انسان متجدد». آیین ۱۹-۲۰.
- مولوی. ۱۳۸۵. مثنوی معنوی. بر اساس نسخه قونیه و به تصحیح عبدالکریم سروش. تهران: علمی و فرهنگی.
- مولوی. ۱۳۸۷. فیه ما فیه. تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: نگاه.
- نظامی. ۱۳۷۴. کلیات مخزن الاسرار. تصحیح وحید دستگردی. تهران: راده.
- واعظ کاشفی، ملاحسین. ۱۳۸۶. لب لباب معنوی. تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش. تهران: صراط.
- یزدانی، هما، علی پایا، و لطف‌الله نبوی. ۱۳۹۹. «تأثیر گناه بر معرفت علمی: بررسی موردی دیدگاه استفان مورونی از منظر عقلانیت نقاد». فلسفه علم ۲۰.

یادداشت‌ها

1. the noetic effects of sin
2. non-cognitive factors
3. subject
۴. زلف زمین در بر عالم فکند
۵. به زیر دلق ملمع کمندها دارند
۶. استفان مورونی در کتاب *The Noetic Effects of Sin* معرفت را به شخصی و غیرشخصی تقسیم می‌نماید.
7. knowledge
8. science
9. pragmatic
10. the law of inverse rationality
11. Merold Westphal
12. Ernest Sosa, "The Raft and Pyramid"
13. G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy"
۱۴. برگرفته از عنوان مقاله‌ای از آقایان جلال پیکانی و محمد مسعودی‌نیا.
۱۵. عروس حضرت قرآن حجاب‌آنگه براندازد که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا (سنایی غزنوی)
16. Heinrich Emil Brunner
17. closeness of relation