

# تطور اجتماعی معرفت از دیدگاه مولوی

علی سلیمی / عضو دفتر همکاری حوزه و دانشگاه



## اشاره

عنایت به دقایق اسرار معرفت را می‌توان از عمده مباحث مطرح شده در سخنان ملای روم دانست. او که از سویی، اندیشه را در بردارنده تمامی جریان حیات انسان و حقیقت وجود او<sup>۷</sup> و، در سطحی بالاتر، مایه قوام وجود می‌داند<sup>۸</sup>، و از سوی دیگر نیز به نقش محوری اندیشه در تمامی شؤون زندگی انسان در نشئه این جهانی - اعم از مادی و معنوی - معترف است<sup>۱</sup>، مثنوی خویش را در باب «کشف اسرار وصول و یقین» می‌خواند که «فقه الله الاکبر» است<sup>۹</sup>؛ و از همین رهگذر، هر چند با عنایتی به ظاهر تبعی، به گذار اندیشه در بستر اجتماع می‌پردازد، که محل نشو و نمای مادی و معنوی انسان و ابزار کسب معرفت

اوست. مولانا در این مسیر مباحثی را مطرح می‌کند که، به تأیید شارحان - که از این منظر به کلامش ننگریسته یا کمتر ننگریسته‌اند - ناظر به تأثیر زندگی اجتماعی انسان بر معرفت، اندیشه و فرهنگ اوست؛ یعنی محورهایی که می‌توان آن را دیدگاه‌هایی در باب «تطور اجتماعی معرفت» دانست؛ هر چند رویکرد او را در باب اینگونه مسائل اجتماعی، رویکردی روانشناختی بدانیم<sup>۱۰</sup>.

۱- مثنوی معنوی؛ دفتر دوم؛ ابیات ۹۶۸ - ۱۰۳۵؛ «چیست اصل و مایه هر پیشه‌ای ○ جز خیال و جز غرض و اندیشه‌ای / ... از یک اندیشه که آید در درون ○ صد جهان گردد به یک دم سرنگون / ... خلق بی پایان ز یک اندیشه بین ○ گشته چون سیلی روانه بر زمین / هست آن اندیشه پیش خلق خرد ○ لیک چون سیلی جهان را خورد و برد» یا بیت ۳۰۱۰ از دفتر چهارم، «هم ضلال از علم خیزد هم هدی...»

پیش از ورود در بحث، توجه به نکاتی در باب این نوشته ضروری است:

۱- سبک و سیاق سخن مولانا و شیوه پرداختن او به مباحث، بیان نظرات او را، در قالب و ترتیبی سازگار با نظم و نسق امروزی در نوشتارهای تطبیقی، بامشکل مواجه می‌سازد؛ و این نکته، به ویژه در کتاب شریف *مثنوی معنوی* که عمده منبع جستجو در این تلاش بوده، و مشخصه آن پرهیز از ایراد کلام به شیوه علمی مرسوم است<sup>۱</sup>، کاملاً مشهود است. در این تلاش، مشکل فوق با معضل تازگی بحث، و تبعات ناشی از آن، نیز ممزوج گردیده است؛ و در نهایت، قلت بضاعت جوینده نیز موردی دیگر است که، در جمع با موارد دیگر، باید به عنوان اسباب اعتذار بر نقایص کار به محضر ناظران فرهیخته عرضه شود.

۲- سطح مطالب ارائه شده، «توصیف» بوده و در این مرحله از تحلیل و نقد و همچنین تطبیق یافته‌ها با آراء و نظرات صاحب‌نظران این رشته اجتناب شده است. دیگر اینکه، پیش فرض نگارنده، آشنایی مخاطب با اصطلاحات، سر فصلها و همچنین اطلاعاتی اجمالی از مسائل مطرح شده در حوزه *جامعه‌شناسی معرفت* بوده است. مسوغ اینگونه اقتضار نیز، اتکا به قرار گرفتن این نوشتار در جمع مقالاتی ارزشمند در همین رشته است، که به شکلی مبسوط به شرح آرا و نظرات و نیز مباحث این رشته پرداخته‌اند.

### رویکرد معرفتی مولانا

در تبیین جایگاه معرفت در جهان هستی و همگام با حکما و عرفای الهی، پرداختن مولانا به وجوه تمایز عقول کلی و جزئی در مثنوی<sup>۱۱</sup> سبب شده است تا تصویرهای ارائه شده از این حوزه‌های معرفتی، شکلی کاملاً دگرگونه به

خود بگیرد.

در یک سو تعبیرها به گونه‌ای است که آن را «روایت شاعرانه فکر نوافلاطونی» تلقی می‌کنند<sup>۱۲</sup>؛ و او را، در باب قدیم بودن نفس و اعتقاد به مثل و ارباب انواع، همداستان با افلاطونیان<sup>۱۳</sup>. در این سو، حاکمیت عقل و معرفت - به سبک و سیاقی ایده‌آلیستی - چنان تصویر شده است که واقعیات عینی، سایه‌های عقل تلقی می‌شود؛ و منحصرأ با ملاک قابل درک بودن توسط عقل، امکان مطرح شدن در جهان هستی می‌یابد. مولانا به سان دکارت از راه ثبوت اندیشه، بر واقعیت وجود خود استدلال می‌کند<sup>۱۴</sup>؛ و همانند هگل، عقل را زیر بنای هستی می‌داند<sup>۱۵</sup>. معارف نیز بر همین اساس جلوه‌ای کاملاً ثابت، مطلق، تأثیر ناپذیر و .... دارند؛ شاخصه‌های رویکردی که در معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت از آن به «رویکرد وجود و شناختی<sup>۲</sup>» تعبیر شده، و به عنوان مبنای پشت پرده دیدگاههایی از قبیل فلسفه یونان، آیین بودا، نظرات فلاسفه مسلمان و مسیحی، فلسفه دکارتی، نظریه هگل و آراء هوسرل، سارتر و هایدگر معرفی می‌شود<sup>۱۶</sup>.

در سوی دیگر، مولانا با زبانی پراگماتیستی، از مفهومی دارای اصول مطلق و ثابت از عقل می‌گریزد<sup>۱۷</sup>؛ معرفت را در راه رسیدن به نفع و فایده موجه می‌شمارد؛ در تعبیری نزدیک به هیوم، گستره آگاهی را در ربط و نسبت مستقیم با اندازه حواس می‌داند<sup>۱۸</sup>؛ در بیانی شبیه

۱- همان؛ دفتر اول، بیت ۱۷۳: «حرف و صوت و گفت را بر هم زخم ○ تا که بی این هر سه باتو دم زخم»؛ یا همان؛ دفتر ششم؛ ابیات ۶ و ۷: «بوک فیما بعد دستوری رسد ○ رازهای گفتنی گفته شود / با بیانی که بود نزدیکتر ○ زین کنایات دقیق مستتر» و بیت ۶۱۰: «هین بنه بر پایم آن زنجیر را ○ که دریدم سلسله تدبیر را»؛ در این ابیات، وجود پای بندی به نظم در بیان و اجتناب از بیان کنایی - که لازمه و مشخصه نوشتارهای علمی است - در مثنوی نفی شده است.

2- Ontological Approach.

دیلتای، معارف را نسبی، و حقایق را بر اساس ادراک و تجربیات زیسته افراد و با توجه به چشم‌اندازهای ناظر به آن قابل تفسیر می‌شمارد<sup>۱۹</sup>؛ و ...

وابستگی به عوامل روانی و اجتماعی، تأثیر پذیری از درون و برون انسان<sup>۲۰</sup>، تغییر پذیری مقولات و، در نهایت، غایت‌نگری از ابعاد بارز تصویری است که مثنوی در این قلمرو از معرفت ارائه می‌دهد. مؤلفه‌هایی که هر یک به نوعی معرفت را در ربط و نسبت با غایت‌های فردی و اجتماعی دیده و آن را به منابعی منسوب و مرتبط می‌سازد که، در واقع، نسبی‌کننده آن است؛ و این امر رویکرد او را در این حیطه، در زمره «رویکردهای غایت‌شناختی»<sup>۱</sup> موجود در حوزه جامعه‌شناسی معرفت قرار می‌دهد، که نظرات معرفتی فلاسفه قبل از افلاطون، سوفسطائیان، پوزتیویستها، تجربه‌گرایانی مانند لاک و هیوم، پراگماتیسم، مارکسیسم، مکتب فرانکفورت، نسبت‌گرایی و تاریخ‌گرایی در زمره آنان شمرده می‌شوند<sup>۲۱</sup>. جمع این دو دیدگاه در مثنوی نیز تلاش امثال ماکس شلر را به ذهن تداعی می‌کند که در صدد آشتی دادن نسبت اجتماعی فرهنگی با مفهوم افلاطونی ناظر به قلمرو ازلی جواهر تغییر ناپذیر برآمده است<sup>۲۲</sup>؛ و این تلاش بر آن است تا با گردآوری گزاره‌های معرفتی و ذیربط موجود در سخنان مولانا، به تبیین این مضمون پرداخته، تصویری نسبتاً سامان‌مند، و گرچه بسیار مختصر، از بیان وی در باب تحولات معرفت در صحنه اجتماع به دست دهد. در ادامه به ذکر مواردی از کلام مولانا می‌پردازیم که با شاخصه‌های منسوب به رویکردهای مزبور شده، قابل مقایسه به نظر می‌رسد.

### ۱) قلمرو معارف مطلق

این قلمرو که در بردارنده معرفت‌های «مطلق و خارج از

حیطه تأثیر زمان و مکان» است، یکی از شاخصه‌های رویکرد معرفتی مولانا، به عنوان رویکردی وجود‌شناختی، است<sup>۲۳</sup>. در بیان مثنوی، قلمرو «عقل کل، عقل کلی، دانش جوهری و...»، قلمروی است شامل جوهرهایی فراتر از زمان و مکان، مستقل و تغییر ناپذیر، که ما به ازای آنها حقیقت محض است.

در تصویری که مولانا از این قلمرو به دست می‌دهد، عقل کل که چیزی جز «مرد خدا»<sup>۲</sup>، و در واقع چیزی جز «دل» او نیست، «حقیقت و زیر بنای هستی»<sup>۲۴</sup> تصویر شده، جهان منحصرأ «یک فکر» از اوست<sup>۳</sup>؛ و عالم ماده تنها عرض و صورت آن را تشکیل می‌دهد. در نظر او، نه تنها «علوم و معارف بشری... نموداری و پرتوی از عالم بی‌انتهای روح پاک و عقل روشن است»<sup>۲۵</sup>، و «نور چشم و وجود همه قوای دراکه، که در تن است، از نور وجود او مستمدند»، که تمامی «تعینات سماوات و ارض» را «مستتیر» آن نور شمرده شده<sup>۲۶</sup>، و به بیان دیگر تمامی ساختارها و کنش‌های طبیعی و انسانی را منحصرأ معلول آن قلمرو می‌داند؛ (قابل انطباق با شاخصه «بنیان عقلانی امور مادی»).

البته، در این قلمرو همه سخنها به سر چشمه زاینده و باقی حیات و معرفت باز می‌گردد؛ و تمامی شئون هستی در ربط و نسبت با منشأ الهی آن مطرح شده و مورد مذاقه قرار می‌گیرد. مردان خدا (اولیا)، در واقع «نمونه‌های کلی (تعینات) وجود مطلقند»<sup>۲۷</sup>. خرد آنها خود از «حق» می‌چرد<sup>۴</sup>؛ و مستظهر به نور الهی و فیض دمام او است؛

1 - Teleological Approach.

۲- مثنوی ... کلاله خاور؛ ص ۲۸۶؛ سطر ۳۱: «عقل کل و نفس کل مرد خداست...»؛ این بیت در نسخه نیکلسون وجود ندارد.

۳- مثنوی معنوی؛ دفتر دوم؛ بیت ۹۸۱: «این جهان یک فکرت است از عقل کل ○ عقل کل شاهست و صورتها رسل».

۴- همان؛ دفتر چهارم؛ بیت ۳۳۱۰: «خود خرد آن است کو از حق چرید...».

«در تجلی نورازو» داشته (از او الهام می‌گیرد)<sup>۲۸</sup> و در واقع با نور «گردون شکاف» او و به نور گردون شکاف اوست که می‌نگرد<sup>۱</sup>. به تعبیری دیگر، «وجود آدمی... اسطرلاب حق است؛ چون او را حق تعالی به خود، عالم و آشنا کرده باشد، از اسطرلاب وجود خود، تجلی حق را و جمال بی چون را، دم به دم و لمح به لمح می‌بیند و هرگز آن جمال از این آینه خالی نباشد»<sup>۲۹</sup> (قابل انطباق با شاخصه «عطای نقش اصلی به منشأ وجودی معرفت»).

سپس در اثر همین اتصال است که عقل، با چهره‌ای کاملاً تعیین‌کننده و برخوردار از قدرت و تدبیری مطلق و فراگیر، در «مجموع عالم وجود» ظاهر می‌شود. علم اولیا یا عقل (کلی) آنان به دریا تشبیه می‌شود؛ و عالم، «کفی پرخاشاک» است که بر آن دریا قرار گرفته، و از جنبیدن موجهایش «خوبی می‌گیرد»<sup>۳۰</sup>؛ عقل جزیی نیز به «کاسه» ای بر روی آن می‌ماند که «حتی همان حرکت کردن وزیر و زبر شدنش... و اصابت وی در آنچه به احوال معاش و لوازم عمل تعلق دارد، نیز از خود او نیست»<sup>۳۱</sup>.

مولانا با این بیان، نه فقط در صحنه تکون معارف بشری و بازیگری داننده و / یا دانسته در این قلمرو، که در گستره شکل‌گیری و کنشگری تمامی عناصر جهان ماده، به نقش کاملاً فعال و تعیین‌کننده این قلمرو اشاره دارد. نمونه‌ای از این تعبیر، رامی‌توان در داستان موسی (ع) و فرعون دید؛ آنجا که هر دو، حتی در نزاع خویش که مظهر نزاع حق و باطل است، «مسخر مشیت» الهی شمرده شده و به سان رهروانی تصویر می‌شوند که در عالم معنی به سوی حق ره می‌سپارند<sup>۳۲</sup>؛ در این تصویر، مولانا جنگ آنان را بر اساس «اسیر رنگ شدن» تحلیل می‌کند<sup>۴</sup>؛ و حتی این «رنگ»ها - خواه تعینات وجودی‌ای باشد که در عالم کثرات‌گریبانگیر وجود می‌شود<sup>۳۳</sup>، و خواه تعینات معرفتی ناشی از این تعینات وجودی<sup>۳۴</sup> - نیز در نگاه پیر بلخ از «بی

رنگ» نشأت می‌گیرد، که همان حقیقت بی صورت عالم هستی است<sup>۳۵</sup> (قابل انطباق با شاخصه «تعیین بخشی معرفت»).

البته، در اینجا، تذکر این نکته ضروری است که «مولانا بین اسباب و علل مادی و حاکمیت عوامل ماورای طبیعی منافاتی نمی‌بیند؛ و در برداشت از حدیث «قد جف القلم بما هو کائن» تصویری از یک جهان منظم و قانونمند ارائه می‌دهد»<sup>۳۶</sup>؛ و در تبیین اینگونه روابط سبب و مسببی نیز سخنانی در خور توجه دارد. در این خصوص، طرح دیدگاه‌های وی در زمینه «عقل جزیی» برای احراز مدعای فوق مفید خواهد بود؛ اما تفصیل بحث، خارج از مجال این مقاله است. «دل دین» - و نه «گلین» - اولیا، که حقیقت او چیزی جز معرفت و دانش نیست<sup>۳۷</sup>، از یک سو، فراختای عرصه «حد و حس» را در «شهود» خویش در نور دیده، «صورت بی صورت و بی حد عالم غیب» را نیز در خویش، مجال تحقق و انعکاس می‌دهد؛ و به همین سبب، عالم در مقابل آن حکم عرض نسبت به جوهر را یافته و این قلب که گستره‌ای پهناورتر از جهان دارد، علت غایی آن نیز می‌شود<sup>۳۸</sup>؛ (قابل انطباق با شاخصه «فراگیری معرفت»).

از سوی دیگر، این دل حقایق محض عالم هستی - و به تعبیر مولانا «عین»، «حقیقت عین و عیان»، ماهیات و سرسر آن، «نور بی رنگ» و... - را در برابر خود «عیان»

۱- همان؛ دفتر چهارم؛ بیت ۳۴۰۰: «نیست آن ینظر بنور الله گزاف ○ نور ربانی بود گردون شکاف».

۲- همان؛ دفتر دوم؛ بیت: «این سخنهایی که از عقل کل است ○ بوی آن گلزار و سرو و سنبل است».

۳- همان؛ دفتر پنجم؛ بیت ۲۳۴۳: «او چو عقل و خلق چون اعضای تن ○ بسته عقل است تدبیر بدن» که در وصف اولیاء الله آمده است.

۴- همان؛ دفتر اول؛ ابیات ۸ - ۲۴۶۷: «چونک بی رنگی اسیر رنگ شد ○ موسی باموسنی در جنگ شد / چون به بی رنگی رسی کان داشتی ○ موسی و فرعون دارد آشتی».

می بیند<sup>۱</sup>؛ (قابل انطباق با شاخصه «تمامیت معرفت»). وانگهی، دانش آن نیز، «جوهر آمد<sup>۲</sup>»، و مخلوقی است ازلی<sup>۳۹</sup>؛ (قابل انطباق با شاخصه «عقل به عنوان جوهری ازلی»). همچنین «چشمه آن در میان جان» است و آب آن از سینه «جوش» می‌کند؛ پس، در معرض دگرگونی و زوال قرار نمی‌گیرد<sup>۴۰</sup>؛ (قابل انطباق با شاخصه «نسبت مستولات معرفت»); در آن نیاز یا وابستگی به غیر راه ندارد؛ و انسان بهره ور از آن، از علوم اهل حس مستغنی می‌ماند<sup>۴۱</sup>؛ و چون مشتری خود را خدا می‌بیند، و بازار معامله با او را همیشه گرم، «عاشق روی خریداران» «مفلس» نمی‌شود؛ «در پی دانه» نمی‌رود؛ و «بهای بی بهره هر غرض» نمی‌گردد<sup>۴۲</sup>؛ (قابل انطباق با شاخصه «استقلال عقل»). و از همین روست که در این قلمرو، از «خم یکرنگی عیسی»، «جهود و مشرک و ترسا و مغ ○ جملگی یکرنگ» اند<sup>۴۳</sup>؛ پیامبران همه «یک تن اند»<sup>۴۴</sup>؛ و اختلاف معارف و مدرکات در آن معنا ندارد؛ (قابل انطباق با شاخصه «ماهیت فرا اجتماعی معرفت»).

## ۲) تقدم ارزش شناسی بر معرفت شناسی

شاخصه دوم رویکرد وجود شناختی مولانا را می‌توان تقدم «جذب» یا دفع عاطفی، بر تشخیص محاسن و معایب اشیاء مورد مواجهه توسط عقل دانست؛ نکته‌ای که معرفت را موکول به جهت‌گیری ارزشی‌ای می‌نمایاند که در فرایند «شدن» انسان صورت پذیرفته، آن را به عنوان مقوله‌ای وجود شناختی معرفی می‌کند<sup>۴۵</sup>؛ مولانا، در هر حرکت و جنبش، اعم از فردی و اجتماعی، و به ویژه در مواجهه‌های معرفتی انسان، نقش بسیار مهمی را برای این پدیده، ترسیم می‌کند. البته، در این خصوص، اظهار نظر قطعی مؤونه‌ای بیش از مجال این عریضه را می‌طلبد؛ اما، صراحت برخی از تعابیر مولانا، برای تأیید مدعا کافی

می‌نماید؛ به طور مثال، در فیه مافیه آمده است که: «سخن بهانه است؛ آدمی را با آدمی، آن جزو مناسب جذب می‌کند، نه سخن؛ اگر صد هزار معجزه و بیان و کرامت ببیند، چون درو از آن نبی و یا ولی جزوی نباشد مناسب، سود ندارد؛ آن جزوست که او را در جوش، و بی قرار می‌دارد. در که، از کهر با اگر جزوی نباشد، هرگز بسوی کهر با نرود. آن جنسیت میان ایشان خفی است، در نظر نمی‌آید؛ آدمی را خیال هر چیز با آن چیز می‌برد...»؛ و نیز در ابیاتی از مثنوی که به وقوع هر جنبش و حرکت در اثر جاذبه‌های عاطفی تعبیر شده<sup>۴۶</sup>، چنین می‌گوید: «جنبش هرکس به سوی جاذب است...».

به نظر می‌رسد که بتوان امثال این تعابیر را دارای نوعی همانندی با دیدگاه اراده‌گرایانه<sup>۴۷</sup> در ساحت گزینش‌های معرفتی انسان دانست؛ دیدگاهی که قائل به تقدم انجذاب یا اندفاع عاطفی بر حکم عقل در مواجهه با اشیاء، و به عبارت دیگر، آزاد نبودن انسان از مقومات وجودی خویش است<sup>۴۸</sup>؛ و در تفسیر سخنان مولانا از تعیین‌های روانی یا اجتماعی معرفت، همواره باید این نکته را به عنوان عنصری اساسی ملحوظ داشت. او در این جذب و دفع، رکن اساسی را همجنس بودن جذب‌کننده و جذب‌شونده - یا به تعبیر خود او «جنسیت» - می‌داند، که به نوعی مسانخت روحی و روانی قابل تعبیر است<sup>۴۹</sup>:

- ۱- همان؛ دفتر سوم؛ بیت ۳۶۵۱: «زانک ماهیات و سر سر آن ○ پیش چشم کاملان باشد عیان».
- ۲- همان؛ دفتر دوم؛ بیت ۲۴۲۷: «دانش من جوهر آمد نه عرض ○ این بهایی نیست بهر هر غرض».
- ۳- همان؛ دفتر چهارم؛ ابیات ۵ - ۱۹۶۴: «عقل دیگر بخشش یزدان بود ○ چشمه آن در میان جان بود / ... / چون ز سینه آب دانش جوش کرد ○ نی شود گنده نه دیرینه، نه زرد».
- ۴- همان؛ دفتر دوم؛ ابیات ۴۰ - ۲۴۲۷، که پیشتر ذکر شد.
- ۵- همان؛ دفتر اول؛ بیت ۲۸۱۳: «چون رسولان از پی پیوستن اند ○ پس چه پیوندندان چون یک تن اند».

در هر آن چیزی که تو ناظر شوی

می‌کند با جنس سیر معنوی<sup>۱</sup>

\*\*\*

زانکه جنسیت عجایب جاذبی است

جاذبش جنس است، هر جا طالبی است<sup>۲</sup> ۴۶

### ۳) قلمرو معارف جزئی

در مقابل، مباحثی که در رویکرد مولانا به «عقل جزئی» - یا عقل محدود در اقلیم حیات حسی و عنصری<sup>۴۷</sup> - مطرح شده است، حال و هوایی به کلی دیگرگونه دارد: عقل جزئی که خود بی‌گمان «عرشی» است و «در حجاب» (بی‌آنکه خود توجه داشته باشد) «از نور عرشی» می‌زید<sup>۴۸</sup>، پس از آنکه علمهای ربوبی و کیفیت اتصالی (بینش)<sup>۴۹</sup>ی که «در اصل» در «سرشت [او] سرشته‌اند»، به دنبال «آمیخته» شدنش «با خاک یا رنگهای دیگر... از او جدا شد و او را فراموش شد»<sup>۵۰</sup>، به سان موجودی دور افتاده از اصل خویش ترسیم می‌شود.

این عقل در تصویر مثنوی از یک سو «بینش» خود را از دست داده است؛ و، چون از «منصب دیدار» محروم است، ناچار به صف «گوشها» پیوسته<sup>۴</sup>، و درکش به «نقل» (معارف اکتسابی)، محسوسات و قیاسات و کاوشهای عقل نظری محدود گشته است؛ از سوی دیگر نیز، علی‌رغم تمایل شدید به بازگشت به اصل خود و میل به رها شدن از سرگشتگی، با ابزار وسایل خویش مجال راهیابی به آن بارگاه رانمی‌یابد<sup>۵۱</sup>؛ و همان ابزار خود به پرده‌ها و روپوشهای مانع ادراک، و پوزبندهایی برای «شیرنوشیدن از پستان غیب» و محروم ماندن از معارف بلند الهی بدل می‌شود؛ پس، به غفلت از شأن و مقام آن اصل، در جهان هستی مبتلا می‌شود<sup>۵۲</sup>؛ و این غفلت، اشتیاق به اقتصار بر اسباب اینجهانی را در انسان ایجاد می‌کند؛<sup>۵</sup> وانگهی از

آنجا که زاینده «فکر» و «نکته‌های» به ظاهر بکر نیز هست<sup>۷</sup>، شالوده معارف را در قلمرو عقل (معارف) جزئی تشکیل می‌دهد.<sup>۸</sup>

معارفی که بر شالوده غفلت و در چارچوب ابزارهای محدود عقل جزئی شکل می‌گیرند، طبعاً ویژگیهای خاص خود را می‌یابند که به کلی با معارف موجود در قلمرو عقل کلی مبنایت دارد؛ و همین تباین ریشه‌ای، رویکرد مولانا را به حیطة معارف جزئی کاملاً دیگرگونه می‌سازد. موارد قابل مقایسه با شاخصه‌های این رویکرد را نیز می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

در این حیطة، تصویر خاستگاه اصلی معرفت و مبدأ وجودی ماوراء طبیعی آن به شدت کم‌رنگ است؛ و علوم

۱- مثنوی... کلاله خاور؛ ص هشتادم؛ سطر ۱۴؛ این بیت در نسخه نیکلسون وجود ندارد.

۲- مثنوی معنوی؛ دفتر چهارم، بیت ۲۶۷۱.

۳- همان؛ دفتر پنجم؛ بیت ۶۱۹؛ «عقل و دلها بی‌گمانی عرشیند  
○ در حجاب، از نور عرشی می‌زیند».

۴- همان؛ دفتر چهارم؛ ابیات ۹- ۲۰۱۸؛ «مشرقی و مغربی  
راحسهاست ○ منصب دیدار، حس چشم راست / صد هزاران  
گوش گر صف زیند ○ جمله محتاجان چشم روشنند».

۵- بلخی، -؛ مثنوی معنوی؛ دفتر اول؛ بیت ۱۱۲۲؛ «لیک چون  
در رنگ گم شد هوش تو ○ شد ز نور آن رنگها روپوش تو» یا  
دفتر پنجم؛ ابیات ۵- ۱۵۵۱؛ «این سببها بر نظرها پرده‌هاست ○  
که نه هر، دیدار صنعتش را سزاست ... / از مسبب می‌رسد هر  
خیر و شر ○ نیست اسباب و وسایط ای پدر ... / جز خیالی  
منعقد بر شاهراه ○ تا بماند دور غفلت چند گاه».

۶- همان؛ دفتر سوم؛ بیت ۳۱۵۴؛ «با سببها از مسبب غافل  
سوی این روپوشها زان مایلی».

۷- -؛ مثنوی... کلاله خاور؛ ص ۱۵۹؛ س ۷ و ۸؛ «درمندان  
را نباشد فکر غیر ○ خواه در مسجد برو خواهی به دیر ... /  
غفلت و بی‌دردیت فکر آورد ○ در خیالت نکته بکر آورد»؛  
ابیات فوق در نسخه نیکلسون وجود ندارد.

۸- -؛ مثنوی معنوی؛ دفتر اول؛ ابیات ۷- ۲۰۶۶؛ «استن این  
عالم ای جان غفلت است ○ هوشیاری این جهان رأفت است  
/ هوشیاری زان جهان است و چو آن ○ غالب آید، پست گردد  
این جهان».

«رو به هفتم آسمان» ندارند؛<sup>۱</sup> (قابل انطباق با شاخصه «مطرح نبودن مبدأ وجودی»). حتی اندیشه، فهم و سایر فعالیت‌های مغزی، نیز امواجی از ماده است<sup>۵۳</sup>؛ (قابل انطباق با شاخصه «بنیان مادی عقل»).

دور افتادن عقل از مبدأ وجودی - که هویت دهنده واقعی، کمال مطلق و منشأ اصیل ارزشهاست - در کنار خصلت کمال طلبی انسان، سبب می‌شود تا عقل جزوی، و به تبع معارف حاصل از آن، کمال را در جای دیگر جست، و اصالت در این قلمرو به «غایت» ی بخشیده شود که از معرفت حاصل می‌آید. مولانا در این زمینه تعابیر فراوان و صریحی دارد؛ از جمله در دفتر ششم، ابیات ۱۹۶۶-۷ می‌گوید: «عقل راه ناامیدی کی رود... / ... عقل آن جوید کز آن سودی برد»؛ در دفتر سوم، دستگاه جویی از دانش، را ویژگی علمی می‌داند که خارج از حوزه «بینش» اند:

هرکه در خلوت به بینش یافت راه

او ز دانشها نجوید دستگاه<sup>۲</sup>

در دفتر دوم، علوم تقلیدی و تعلیمی را «بهای

اغراض» و «در پی دانه» میدانند؛<sup>۳</sup> و...

در فیه ما فیه نیز می‌گوید: «... علوم فقه و حکمت و

منطق و نجوم و طب و غیره... همه برای تست؛ اگر فقه است، برای آن است تا کسی از دست تو نان نرباید؛ و جامه‌ات رانکند؛ و ترانکشد؛ تا تو به سلامت باشی و اگر نجوم است... هم برای تست؛ و اگر...<sup>۵۴</sup>» و..؛ (قابل انطباق با شاخصه «نقش اصلی غایت معرفت»).

در این قلمرو، معارف از استغنیایی که در اثر جوشش

چشمه درون حاصل می‌آید، بی‌بهره‌اند. عقل جزوی، از

یک سو در اثر قطع اتصال با سر چشمه جاوید و فیاض

معرفت یا، به تعبیر مولانا، «رانده شدن از در نور»<sup>۴</sup>، و از

سوی دیگر به دلیل نیاز درونی انسان به کسب معرفت -

که مولانا آن را مقتضای عام خلقت بشر یا ناشی از نوعی تمایل درونی (شهوت) خاص می‌داند<sup>۵</sup> - در یک بیان به «موشی» تشبیه می‌شود که، چون راه به «سوی دشت و نور» ندارد، در «ظلمات» علوم گفتاری جهد کرده و «هر طرف» را «سوراخ» می‌کند<sup>۶</sup>؛ و چون نمی‌بیند که از ناحیه «بی‌سو» به او «علف» می‌رسد<sup>۷</sup>، خود را به «جیفه خواری»<sup>۸</sup> معارف قابل دسترس اینجهانی مجبور می‌یابد؛ و در بیانی دیگر به «جوی» آب که چشم به جاری شدن آبی، در درون خویش، بسته که سرچشمه از «کویها» دارد؛ و پر واضح است که بایسته شدن مسیر آن آب، این عقل «بی‌نوا» می‌شود<sup>۹</sup>؛ یا مثال «ناودان»ی است که در آن آبی «عاریتی» جریان دارد؛ و احتمالاً چون خالص و

۱- همان؛ دفتر چهارم؛ ابیات ۷ - ۱۵۱۶: «خرده کاریهای علم هندسه ○ یا نجوم و علم طب و فلسفه / که تعلق با همین دنیاستش ○ رو به هفتم آسمان بر نیستش».

۲- بیت ۳۸۵۶.

۳- ابیات ۲۴۲۷ به بعد: «دانش من جوهر آمد نه عرض ○ این بهایی نیست بهر غرض /.../ علم تقلیدی و تعلیمی است آن ○ کز نفورش مستمع دارد فغان / چون پی دانه نه بهر روشنی است ○ ...».

۴- همان؛ دفتر دوم؛ بیت ۲۴۳۲: «همچو موشی هر طرف سوراخ کرد ○ چونکه نورش راند از در، گفت برد».

۵- همان؛ دفتر سوم؛ بیت ۲۹۹۲: «گرچه مقصود از بشر علم و هدی است ○ لیک هر یک آدمی رامعبدی است»؛ و نیز دفتر چهارم؛ بیت ۱۱۱۶: «خلق دیوانند شهوت سلسله ○ می‌کشده‌شان سوی دکان و غله»، در کنار بیت ۳۳۱۷ از همان دفتر: «منصب تعلیم نوع شهوت است ○ هر خیال شهوتی در ره بت است».

۶- همان؛ دفتر دوم؛ بیت ۲۴۳۳: «چونک سوی دشت و نورش ره نبود ○ هم در آن ظلمات جهدی می‌نمود».

۷- همان؛ دفتر ششم؛ بیت ۵۸۱: «گر ز بی سویت ندادست او علف ○ چشم جانت چون بماندست آن طرف».

۸- همان؛ دفتر ششم، بیت ۴۱۳۸: «عقل جزوی کرکس آمد ای مقل ○ پر او با جیفه خواری متصل».

۹- همان؛ دفتر چهارم؛ ابیات ۸ - ۱۹۶۷: «عقل تحصیلی مثال جویها ○ کان رود در خانه‌ای از کویها / راه آبش بسته شد، شد بی‌نوا ○ از درون خویشتن جو چشمه را».

خالی از شواهد نیست، اگر به درون خانه همسایه جاری شود، او را «در جنگ» می‌آورد<sup>۱</sup>؛ (قابل انطباق با شاخصه «وابستگی عقل»).

عقل جزیی که در محدوده ابزار مادی ادراک محصور مانده، نه تنها از شناخت جهان ماورای طبیعت - که به نظر مولانا نقشی اساسی در شناخت واقعیات این جهان دارد - باز می‌ماند<sup>۲</sup>، که از ادراک حقایق اصیل جهان هستی «عین»ها<sup>۳</sup> نیز محروم می‌شود<sup>۴</sup>، «جز رنگ و بو و احوال محسوس ادراک نکند»<sup>۵</sup>. و حتی در این ادراک نیز، به «کف دست» می‌ماند که قادر به احاطه بر واقعیات محسوس خویش نیست<sup>۶</sup>؛ (قابل انطباق با شاخصه «جزیی و ناقص بودن معرفت»).

ناقص و جزیی بودن مدرکات عقل جزوی، خود موجب آن می‌گردد تا معارف موجود در این حیطه صرفاً دیدگاهها و نظرگاههایی باشند که از اشراف بر بخشی از واقعیت حاصل آمده‌است؛ عالمان این قلمرو نیز جهان را آنگونه می‌بایند که سعه و گستره فهم مادی بدانان مجال می‌دهد. این مضمون، آنجا به تصویر کشیده می‌شود که مولانا داستان «جویندگان پیل در خانه تاریک» را در شرح دیدگاهی بودن اختلاف «مؤمن و کبر و جهود» آورده، اختلاف این جویندگان را ناشی از «نظرگاه» می‌شمارد<sup>۷</sup>. در داستان «زیافت تاویل رکیک مگس»<sup>۸</sup> نیز مولانا «می‌گوید نمایش جهان مربوط به اندازه حواس جاندار است»؛ و به بیان دیگر، قائل است که «گسترش نموده‌های جهان، برای هر کس به آن اندازه است که حواسش اجازه می‌دهد»<sup>۹</sup>؛ (قابل انطباق با شاخصه «دیدگاهی بودن معرفت»).

وحدت یا تعدد حقایق: نکته‌ای که از این بیان قابل استحصال است؛ و ذکر آن نیز، به تناسب موقعیت، بیجان نیست، آنکه این تحلیل مولانا از مدرکات عقول

جزیی را باید به عنوان دیدگاه وی در خصوص «نسبیت گرای» که یکی از مباحث مطرح شده در رشته جامعه شناسی معرفت و، در مفهومی کلی‌تر، در معرفت شناسی یا فلسفه است، مورد بررسی و مذاقه قرار داد؛ چه، به نظر می‌رسد که ملای روم با طرح قلمرو «حقیقت مطلق»، و بیان این نکته که نظامهای متفاوت معرفتی و فرهنگی، هر یک حظی از حقیقتهای مطلق داشته، و از منظر و دیدگاهی خاص بدان نگریسته‌اند، مدعای نسبی بودن یا تعدد واقعیات را مردود می‌داند؛ و در عین حال، با معرفی تعدد چشم اندازهای ناظر به جهان، به عنوان سبب تعدد آرا و عقاید، راه حلی را برای تبیین تفاوت‌های معرفتی در جوامع و نظامهای معرفتی متفاوت و، به تعبیر دیگر، «نسبیت اجتماعی و فرهنگی معرفت» ارائه می‌دهد. البته ادا کردن حق این بحث مجال خاصی را می‌طلبد، که از حوصله این مقاله خارج است.

تأثیر پذیری عقل جزیی از عوامل روانی، محیطی و اجتماعی، معارف جزیی را کاملاً در معرض دگرگونی و زوال پذیری قرار می‌دهد؛ و این خود مبنای اثبات تعیین پذیری این معارف می‌تواند بود<sup>۱۰</sup>؛ در ادامه، ذیل عنوان

۱- همان؛ دفتر پنجم؛ ابیات ۳ - ۲۴۹۱: «آب اندر ناودان عاریتی است / آب اندر ابر و دریا فطرتی است / فکر و اندیشه است مثل ناودان / وحی و مکشوف است ابر و آسمان / آب باران باغ صد رنگ آورد / ناودان، همسایه در جنگ آورد».

۲- همان؛ دفتر چهارم؛ بیت ۳۳۱۲: «این خرد از گور خاکسای نگذرد / وین قدم عرصه عجایب نسپرد».

۳- همان؛ دفتر سوم، داستان جویندگان پیل در خانه تاریک؛ ابیات ۹ و ۲۶۷: «همچنین هر یک به جزوی که رسید / فهم آن می‌کرد هر جامی شنید /... / چشم حس همچو کف دست است و بس / نیست کف را بر همه او دسترس».

۴- همان؛ دفتر سوم؛ ابیات ۶۷ و ۱۲۵۸: «از نظر گاهست ای مغز وجود / اختلاف مؤمن و کبر و جهود /... / از نظر گاه گفتشان شد مختلف / آن یکی دالش لقب داد این الف».

۵- همان؛ دفتر اول؛ ابیات ۹۰ - ۱۰۸۲.

۶- همان؛ دفتر سوم؛ بیت ۱۱۴۵: «عقل جزوی گاه چیره گاه



«تعین اجتماعی معرفت»، به بیان مواردی از این بعد در کلام مولانا خواهیم پرداخت.

#### ۴) توزیع دو رویکرد در معرفت‌شناسی مولانا

اندک تأملی در تهافت ظاهری موجود در جمع شدن این دو رویکرد در کلام مولانا، جوینده را به وجود نوعی سازش منطقی میان آن دو، در تعابیر وی، متوجه می‌سازد، که به اختصار بیان می‌شود.

در بیان مثنوی این دو حوزه معرفتی، نقش مکمل یکدیگر را در حیات انسان و رشد و تکامل او ایفا می‌کنند؛ چه تکامل معنوی بشر، صرفاً در بستر زندگی این جهانی میسر است؛ در این میان، معارف جزئی «استبقای» حیات این جهان را بر عهده گرفته<sup>۱</sup>، و معارف قلمرو عقل کلی نیز نیل به مقامات معنوی را؛ پس وجود هر دو قلمرو در حیات انسان ضرورت دارد. در بیانی دیگر، نقش حیاتی علم معاش را در پرورش اندیشه و زمینه کسب معرفت، در نظر او، قابل انکار نمی‌داند<sup>۲</sup>؛ و می‌گوید: انسانها «باید بار علم کسی تقلیدی را به خوبی بکشند تا به مرتبه عرفان روحانی و کمال نفسانی برسند»<sup>۵۹</sup>.

ابعاد متفاوت هر یک از این دو رویکرد نیز - که بر اساس آراء صاحبان آن، تقابلی یک به یک دارند<sup>۶۰</sup> - با توجه به نظر مولانا در باب تفکیک حیطه‌ها و، در نتیجه، خصایص متفاوت هر قلمرو، به خوبی با هم جمع آمده‌اند؛ چنانکه می‌توان دید تعابیر به ظاهر متناقض «جزیی و ناقص / کامل بودن معرفت»، «دیدگاهی / فراگیر بودن آن»، «ماهیت / مبدأ نگر بودن معارف» و «وابسته / مستقل بودن آن»، «دقیقاً بر اساس محور *فقدان* / وجود ارتباط میان عقل جزئی و عقل کلی» قابل تبیین است، که از آن سخن گفتیم؛ قصه سرشت آدمی نیز محور جمع شاخصه‌های *شبات* / *تغییر پذیری مقوله‌های معرفت* و

*شاتوانی* / *توانمندی روح* در حیطه معرفت است؛ در این قصه می‌خوانیم که این سرشت در ابتدا «صاف» بود، و علمهای حاصل آمده از غیب نمایی روح را، که در اصل خویش سرشته داشته و دارد، «چنانک آب صافی، آنچه در تحت او... و آنچه بالای آن است، همه [رامی‌نمایند] ... بی علاجی و تعلیمی؛ لیک چون آن آمیخته شد با خاک یا رنگهای دیگر، آن خاصیت» را از دست داد<sup>۶۱</sup>؛ غیب نمایی‌های روح را بی حاصل ساخت؛ و مجال را بر «سکته‌گماشتن» «دمدمه روباه» ها، بر «طنطنه ادراک»<sup>۳</sup>، باز گذارد. «تعین پسندیری / نسا پسندیری معرفت در جامعه» و «جوهره فلاجتماعی / منشأ اجتماعی داشتن معارف» را نیز می‌توان در پرتو همین دو محور تحلیل کرد؛ و در نهایت، جمع شاخصه‌های «نسبی / مطلق بودن معارف» هم بر اساس شاخصه «دیدگاهی / فراگیر بودن معرفت» قابل تبیین است، که در سطور قبل به آن اشاره شد.

نکته قابل توجه آن است که - چنانکه گذشت - در هر دو قلمرو سلطه بلامنازع از آن «عقل کل» است؛ و «عقول» جزئی و تجربی انسانها به «سایه‌های او» مانند می‌شود؛ سایه‌هایی که «از هر طرف دریای او» می‌افتد<sup>۶۲</sup>. تعبیر زیبای «سایه»، در معنای دقیق خویش، بیانی آشکار از وابستگی مطلق و همه جانبه قلمرو اینجهانی معرفت به

نگون ○ عقل کلی ایمن از ریب المنون [حوادث و دوامی]؛ اقتباس معنی از —؛ مثنوی ... کلاه خاور؛ ص ۱۵۵؛ پاورقی ۸

۱- همان؛ دفتر چهارم، ابیات ۹ - ۱۵۱۶: «خرده کاریهای علم هندسه ○ یا نجوم و علم طب و فلسفه.../ این همه علم بنای آخورست ○ که عماد بود گاو و اشترست/ بهر استبقای حیوان چند روز ○ نام آن کردند این گیجان رموز».

۲- همان؛ دفتر اول؛ بیت ۱۶۴۷: «لقمه تخم است و برش اندیشه‌ها ○ لقمه بحر و گوهرش اندیشه‌ها».

۳- همان؛ دفتر پنجم، بیت ۲۵۷۳: «طنطنه ادراک بینایی نداشت ○ دمدمه روبه بر او سکته گماشت».

قلمرو مطلق آن است؛ بدانسان که در آن هیچ گونه استقلال برای موجود وابسته تصویر نشده و «ادراک» عقول جزئی «ذلیل» عقل کلی<sup>۱</sup> و عاجز از هر گونه «فن زدن» ی در برابر جزر و مد آن دریای بی نشان معرفی می شود<sup>۶۳</sup>. «معیت حق»، بی آنکه به «جبر» منتهی شود<sup>۶۴</sup>، در تمامی صحنه های حیات، نقش اول را دارد؛ جز اینکه در قلمرو معارف کلی، چون این معیت برای رهروان آن آشکار است، در مثنوی نیز چهره ای آشکار از آن ترسیم می شود. اما در قلمرو معارف بشری، این استیلا همه جانبه، چهره پنهان داشته، کاملاً در خفا اعمال می شود؛ عقل های جزئی «در حجاب، از نور عرشی می زیند»؛ و مانند «شیران علم»، «حمله» هاشان «از باد» ی است که «ناپیداست»<sup>۶۵</sup>؛ و مولانا با استفاده ای شایان تأمل از این مشخصه پیدایی / ناپیدایی معیت، به تبیین مؤلفه های معرفتی متباین دو قلمرو می پردازد؛ تا آنجا که شاید بتوان همین پیدا و پنهان بودن سلطه و فیض رسانی مبدأ وجودی معرفت، را عامل کلیدی تفسیر دوگانگی چهره رویکرد مولانا به این دو قلمرو دانست.

## تعیین اجتماعی معرفت

### ۱) خاستگاه اجتماعی معرفت

در مثنوی، «تعیین اجتماعی معرفت» بر حسب ویژگیهای عقل و معارف جزئی تبیین می شود؛ این ویژگیها از سویی مشخصه «خاستگاه اجتماعی معرفت» را - با تفسیر خاص مولانا از این شاخصه - تبیین می کند؛ تفسیری که در واقع به نوعی نقش گزینشی جوامع در مواجهه با معارف اشاره دارد؛ و آن اینکه هر جامعه، معارف همساز و همگون با ارزشها و هنجارهای خویش را، در درون مجال ظهور و رشد می دهد؛ و در نهایت، در معارفی پرورده شده نیز نشان اوضاع خاص خود را برجای می گذارد<sup>۶۶</sup>؛ البته،

واضح است که مولانا این مشخصه را در تنافی با اقتدار «عقل کل» نمی بیند؛ زیرا، به نظر او، این عقل نقش آشکار خود را در این قلمرو به «تعلیم» و «ابلاغ» منحصر ساخته است؛ گو اینکه در نهان، همچنان سرچشمه تمام معارف و «چراندۀ» تمامی «خرد» های جزئی است.

گزینشی بودن معرفت در بستر اجتماع را، می توان یکی از ابعاد مهم و مبنایی تصویر مثنوی از «تعیین اجتماعی معرفت» دانست؛ عنصری که با بیانهای مختلف، و گاه به تفصیل، در جای جای آن دیده می شود؛ در دفتر دوم، مولانا به بیان این واقعیت می پردازد که «علوم گفتاری»، هر چند عظیم و «زفت» بوده و «وقت بحث» آن رسیده، «چون خریدارش نباشد، مرد و رفت»؛ و آنگاه، ضمن آنکه این ویژگی را به تمامی علوم «تقلیدی» (اکتسابی) تسری می دهد، آن را با این تعبیر تبیین می کند که:

پس کمند هستها حاجت بود

قدر حاجت مرد را آلت بود<sup>۴</sup>

در داستان «نالیدن استن حنانه»، هشدار می دهد که «نامعقول» نمودن «مزه» این معارف در مذاق عقول جزئی، آن را در معرض خطر نابودی قرار داده و می دهد؛ سپس مردود شناخته نشدن این نوع معارف را

۱- همان؛ دفتر سوم؛ بیت ۳۷۱۹: «سایه کی بود تا دلیل او بود / خود بیستش که ذلیل او بود».  
 ۲- همان؛ دفتر اول، بیت ۱۴۶۴: «این معیت با حق است و جبر نیست / این تجلی مه است، این ابر نیست».  
 ۳- همان؛ دفتر اول؛ ابیات ۴ - ۶۰۳: «ماه مه شیران ولی شیر علم / حمله مان از باد باشد دم به دم / حمله مان پیدا و ناپیداست باد / جان فدای آنکه ناپیداست باد».  
 ۴- همان؛ دفتر دوم، ابیات ۷-۲۴۳۶، ۳۲۶۵ و ۳۲۷۹: «علم گفتاری که آن بی جان بود / عاشق روی خریداران بود / گرچه باشد وقت بحث علم زفت / چون خریدارش نباشد مرد و رفت / ..... / علم تقلیدی برد بهر فروخت / چون بیابد مشتری خوش برفروخت».

مرهون تلاشهای «واقفان امرکن» شمرده، توسل پیامبران به معجزه را نیز از مصادیق همین تلاشها می‌نامد؛ زیرا در راستای غلبه بر نامأنوس بودن مزه معارف الهی در مذاق عقل جزئی صورت می‌گیرد. آنگاه در تبیین این واقعیت، نیز این اصل را به نظم می‌کشد که:

هر چه معقولست، عقلش می‌خورد

بی بیان معجزه، بی جر و مد<sup>۱</sup>

تعبیر تبیین‌گونه‌ای از قبیل:

از سبب دانی شود کم حیرت

حیرتی که ره دهد در حضرتت<sup>۲</sup>

نیز اشاره به این معنا دارد که «توجه اکید به اسباب و فرو غلتیدن در... توسل به مبادی طبیعی...، البته حساسیتها را عوض می‌کند و تغییر جهت می‌بخشد مسبب‌الاسباب را مغفول می‌نهد و آدمی را از طرح مسایلی که به روشهای تکنیکی و تجربی قابل نفوذ نباشند، باز می‌دارد و یک رشته از امور مهم انسانی و روانی را که وراء تجربه و احساس اند، از نظر دور می‌دارد...»<sup>۶۷</sup>؛ همین معنا در ابیاتی نظیر:

تو ز طفلی چون سببها دیده‌ای

در سبب از جهل بر چفسیده‌ای

با سببها از مسبب غافل

سوی این روپوشها زان مایلی<sup>۳</sup>

نیز به نوعی دیگر مورد تأکید قرار می‌گیرد.

«قصه آن دباغ که در بازار عطاران از بوی عطر و

مشک بیهوش و رنجور شد...» نیز در شرح عادت

انسانها (اغیا) به شهوت دنیا (گلخن حمام) ذکر شده است؛

و با توجه به نتایجی که مولانا از آن می‌گیرد، «تصویری

[دیگر] از احوال کسانی است که انس به دنیای حس، آنها

را از ادراک لطایف ماورای حس باز می‌دارد»<sup>۶۸</sup>. در این

تصویر می‌بینیم افرادی که در نظام فرهنگی خاص خود

«به لغو و لهو فربه‌گشته» اند، «بلاغ» پیامبران معده شان را به «شورش» وا می‌دارد و «عطر وحی» آنان را به فغان آورده و در نهایت به «رنج و بیماری» دچار می‌سازد؛ پس با استناد به گفته «جالینوس حکیم»، برای «علاج» این «رنج»، که از «مقال»های «خلاف عادت» است، به همان «معتاد» روی می‌آورند که با آن خو کرده‌اند؛ و شگفت نیست که دوباره «جنیدن» می‌گیرند؛ زیرا که «جنبش اهل فساد» سوی دیگری است.<sup>۴</sup>

## ۲) بعث رسل

در اینجا، پرداختن به یکی از مباحث قابل توجه مولانا در تطور اجتماعی معرفت، یعنی مسئله «بعث رسل» بی‌مناسبت نیست؛ تبیینی که در مثنوی از صبغه اجتماعی کاملی برخوردار بوده، یکی از مباحث مهم آن را در باب تعیین اجتماعی معرفت تشکیل می‌دهد. شایان ذکر است که این بحث نیز ذیل عنوان قطع ارتباط عقل کلی و عقل جزوی، و به عنوان یکی از پیامدهای آن مطرح می‌شود؛ و عبارت:

۱- همان؛ دفتر اول؛ ابیات ۴۴ - ۲۱۱۳: «... / آنک او را نبود از اسرار داد / کی کند تصدیق او ناله جماد / ... / اگر نیندی واقفان امرکن / در جهان رد گشته بودی این سخن / ... / اگر نه نامعقول بودی این مزه / کی بدی حاجت به چندین معجزه».

۲- همان؛ دفتر پنجم، بیت ۷۹۵.

۳- همان؛ دفتر سوم؛ ابیات ۴ - ۳۱۵۳.

۴- همان؛ دفتر چهارم، ابیات ۲۵۷ به بعد: «پس چنین گفتست جالینوس مه / آنچه عادت داشت بیمار آتش ده / کز خلاف عادتست آن رنج او / پس دواي رنجش از معتاد جو / ... / چون ز عطر وحی کز گشتند و گم / بد فغانشان که «تطیرنا بکم» / رنج و بیماریست ما را این مقال / نیست نیکو و عظمتان ما را به فال / ... / ما به لغو و لهو فربه‌گشته‌ایم / ... / ... / شورش معدست ما را زین بلاغ».

جزو یک رونیسست پیوسته به کل

دانست.

ورنه خود باطل بدی بعث رسل<sup>۱</sup> نیز بیانگر آن است. مولانا، پیش از هر چیز، از (جنس) بشر و جزء افراد جامعه بودن پیامبران را، مشخصه عمده آنان و یکی از ابعاد تعیین کننده نبوت در صحنه اجتماع تلقی می‌کند؛ زیرا - چنانکه گذشت - در دیدگاه وی، از یک سو هر حرکت و جنبشی - اعم از فردی و اجتماعی، معرفتی و غیره - مسبوق به جاذبه یا دافعه ای عاطفی است<sup>۲</sup>؛ از سوی دیگر، همین جنسیت از سوی افرادی که جاذبه آن را در خود احساس نمی‌کنند، به «بسته خواب و خور» و «در دام این آب و گل» بودن تفسیر شده و این تلقی معرفتی به عنوان سببی برای گرایش افراد جامعه به گونه‌ای دیگر از اندیشه و معرفت، معرفی می‌شود؛ چنانچه در داستان «اهل سبا» می‌بینیم که مردمان با تمسک به همین نکته، ادعای پیامبری پیامبران را، ادعای همراز شدن «پشه» با «هما» می‌شمارند و آنان را به آن خرگوش تشبیه میکنند که خود را رسول ماه آسمان خواند و با نشان دادن «اضطراب ماه» در چشمه، پیل را از فساد نهی کرد<sup>۳</sup>؛ در بحث تأثیر پذیری ذهن از یافته های محیطی و خلق و خوی فرهنگی به این داستان و این بعد از نهضت معرفتی انبیا در جامعه باز خواهیم گشت.

دوم اینکه پذیرفته شدن یا نشدن دعوت انبیا در سطح اجتماع، و مقبول افتادن یا نیافتادن مفاد آن - که در واقع به معنی «شناخت حق» و التزام عملی به تبعات آن شناخت در جامعه است - نیز به نوعی بیانگر «تأثیر عوامل تعیین معرفت در رد یا گزینش موضوعات خاص معرفتی» در جامعه است که می‌تواند به مردود یا مقبول ساختن یک حوزه معرفتی نیز منتهی گردد؛ و این محوری است که - چنانکه گذشت - می‌توان آن را یکی از ابعاد تعیین اجتماعی معرفت، یعنی آماج تعیین، در کلام مولانا

کارکردهای معرفتی «بعث رسل» در جامعه: مولانا با مطرح کردن نهاد ارسال رسل، آن را دارای کارکردهای معرفتی متعددی در جامعه می‌داند، که هر یک به نوعی جبران کننده یکی از لطمات حاصل آمده از این قطع ارتباطند:

نخست اینکه انبیا، طیبیانی تصویر می‌شوند که حرفه و تخصص آنان بر طرف ساختن نقایص ادراک و اعوجاجات و امراض معرفتی بشر است؛ چنانکه در دفتر سوم، ابیات ۲۶۷۷، ۲۷۰۴ و ۲۷۳۱ می‌بینیم که پیامبران «علت در دل» را «آفت حقشناسی» شمرده و دفع این «کوری» معرفتی را به دست خود، که «طیبیان فعال و مقال» اند، ممکن می‌دانند<sup>۴</sup>.

در مرحله دوم، «وحی انبیا» سرچشمه اجتماعی تمامی معارف بشری معرفی می‌شود؛ به عنوان نمونه در دفتر چهارم، آن هنگام که سخن از سیره سلیمان در دوران زمامداری، به میان می‌آید، مولانا از گیاهان می‌گوید که در پاسخ سؤال آن حضرت «فعل و نام» و «ضر و نفع» خویش را باز می‌گفتند و طیبیان از این مکالمه «عالم و دانا» می‌شدند و «کتبه‌های طبیعی» می‌ساختند؛ و آنگاه نتیجه می‌گیرد که:

۱- همان؛ دفتر اول؛ بیت ۲۸۱۳.

۲- همان؛ دفتر چهارم، ابیات ۲۶۶۹ به بعد: «زان بود جنس بشر پیغمبران ○ تا به جنسیت رهند از ناودان / پس بشر فرمود خود را «مثلکم» ○ تا به جنس آید و کم گردید گم / زانک جنسیت عجایب جاذبی است ○ جاذبش جنس است هر جا طالبی است / ... / کافران همجنس شیطان آمده ○ جانشان شاگرد شیطانان شده / ...».

۳- همان؛ دفتر سوم، ابیات ۵۲ - ۲۷۱۱.

۴- «انبیا گفتند در دل علتی است ○ که از آن در حقشناسی آفتی است / ... / ما طیبیان فعالیم و مقال ○ ... / دفع این کوری به دست خلق نیست ○ لیک اکرام طیبیان از هدی است.»

این نجوم و طب وحی انبیاست  
 عقل و حس را سوی، بی سوره، کجاست  
 عقل جزوی عقل استخراج نیست  
 جز پذیرای فن و محتاج نیست  
 قابل تعلیم و فهمست این خرد  
 لیک صاحب وحی تعلیمش دهد  
 جمله حرفتها یقین از وحی بود  
 اول او، لیک عقل آن را فزود<sup>۱</sup>  
 به عبارت دیگر - صرف نظر از مطرح بودن عقل کلی به  
 عنوان تغذیه کننده‌ای که عقول بشر را در نهان، یعنی از  
 نظر تکوینی، «می‌چراند» - در صحنه اجتماع نیز، مولانا  
 «صاحبان وحی» را معلمان و همچنین بنیانگذاران  
 رشته‌های متفاوت علوم بشری دانسته، و حیطة جولان  
 عقول بشر را به بسط و تفصیل این معارف محدود  
 می‌شمارد.

کارکرد دیگر دعوت انبیا، متوجه ساختن عقلهای  
 جزیی به «اصل روشنایی» یا ایجاد «پیوند تشریحی [یا] ...  
 اختیاری قلوب به اصل انوار الهی» - اضافه بر پیوند  
 تکوینی موجود - است<sup>۲</sup>؛ و این خود بیانی دیگر در طرح  
 یک حوزه معرفتی خاص در سطح جامعه بوده، و به نوبه  
 خود عنان بحث را به بعد تعیین اجتماعی معرفت، در کلام  
 مولانا، می‌کشد، که بحث آن گذشت.

از سوی دیگر نیز، گوناگونی نقایص حاصل از هر  
 یک از این ویژگیها، هر یک بعدی از ابعاد تعیین پذیری  
 معرفت را در جامعه شکل می‌دهد، که در ادامه به ذکر  
 مواردی از آن خواهیم پرداخت:

### ۳) تأثیر پذیری عقول جزیی

مولانا «دنگ» شدن انسانها در «رخ خوبان» (تمثیلی از  
 پدیدارهای این جهانی) - و نه «نور بی رنگ» (واقعیت

اصیل و محض) - و نیز گم شدن او در «دوی‌ها» و  
 اختلافات ناشی از تعدد نظرگاهها را، از آن رو می‌داند که  
 نور را از پس «شیشه سه رنگ»<sup>۳</sup> می‌بیند<sup>۴</sup> که «صنعت  
 خلق» است<sup>۵</sup>؛ و این نکته اشاره‌ای لطیف به این معناست  
 که معارف بشری، معرفتی حاصل آمده از شناخت عینی  
 واقعیتها نبوده، بر آیندی از شناخت و اثرگذاری، آگاهانه  
 یا ناخود آگاه، عناصر معرفتی و غیر معرفتی بر ذهن و البته  
 در صحنه اجتماع است<sup>۶</sup>؛ و این معنا، آنگاه که در ادامه  
 اولین ابیات ذکر شده، «با شیشه دیدن نور» به نوعی به  
 «قناعت به دانش آموخته» و «افروختن چشم در چراغ غیر»  
 معنایمی شود<sup>۷</sup>، شکلی کاملاً اجتماعی به خود می‌گیرد.

*اثر پذیری آگاهانه* : دخالت آگاهانه این عناصر در  
 مثنوی، به «غرض» یا «علت» تعبیر شده است؛ و این معنا  
 هر چند در مثال زیر در قالب داستانی خاص آمده، اما با  
 تأملی می‌توان آن را بیانی از تعبیر «فقدان عینیت» در

۱- ابیات ۹۷ - ۱۲۸۷ از همان دفتر.

۲- «... مثنوی ... کلاسه خاور؛ صفحه پنجاه و هفتم، در شرح  
 بیت ۲۸۱۳ از دفتر اول در نسخه نیکلسون: «جزو یک  
 رونیس پیوسته به کل ...»

۳- «... مثنوی معنوی؛ دفتر پنجم ابیات ۹۰ - ۹۸۹: «آن که  
 کرد او در رخ خوبانت دنگ / نور خورشیدست در شیشه سه  
 رنگ / شیشه‌های رنگ رنگ آن نور را / می‌نماید این چنین  
 رنگین به ما؛» و دفتر سوم؛ ابیات ۸-۱۲۵۶: «گر نظر بر شیشه  
 داری گم شوی / زانکه از شیشه است اعداد دوی / و نظر بر  
 نور داری و رهسی / از دوی و اعداد جسم مستتهی / از  
 نظرگاهست ای مغز وجود / اختلاف مؤمن و گبر و جهود».

۴- همان؛ دفتر پنجم، ابیات ۸۶ - ۲۸۷۹: «آن زجاجی کو ندارد  
 نور جان / بول و قاروره است، قندیش میخوان / نور  
 مصباحست داد ذوالجلال / صنعت خلق است آن شیشه و  
 سفال / لاجرم در ظرف باشد اعتداد / در لهبها نبود الا  
 اتحاد / ... / آن جهود از ظرفها مشرک شدست / نور دید آن  
 مؤمن و مدرک شدست / چون نظر بر ظرف افتد روح را / پس  
 دو بیند شیت را و نوح را».

۵- همان؛ دفتر پنجم؛ بیت ۹۹۲: «قناعتی با دانش آموخته / در  
 چراغ غیر، چشم افروخته».

مباحث امروزی دانست. مولانا در قصه «شکایت قاضی از آفت قضا»، در ابتدا از زبان قاضی چنین می‌سراید که: آن دو خصم از واقعه خود واقفند

قاضی مسکین چه داند زان دو بند و سپس از زبان نایب قاضی، چنین در مقام پاسخ بر می‌آید:

گفت خصمان عالمند و علتی

جاهلی تو، لیک شمع ملتی

و این سخن را اینگونه تعلیل می‌کند:

زانکه تو علت نداری در میان

آن فراغت هست نور دیدگان

آن دو عالم را غرضشان کور کرد

علمشان را علت اندرگور کرد

جهل را بی علتی عالم کند

علم را علت کژ و ظالم کند<sup>۱</sup>

و در ابیاتی دیگر، «غرض» موجب از بین رفتن سلامت و صحت ادراک و در نتیجه «کژ و ظالم» شدن معرفت محسوب می‌شود:

گفت شاهد زان به جای دیده است

کو به دیده بی غرض سر دیده است

مدعی دیده است اما با غرض

پرده باشد دیده دل را غرض

تا آنجا که می‌گوید:

کین غرضها پرده دیده بود

بر نظر چون پرده پیچیده بود

پس نسیند جمله را با طم و رم

حبك الاشياء یعمی ویصم<sup>۲</sup>

اثرات ناخودآگاه: تصویر کلی دخالت یافتن ناخود

آگاه این عناصر را می‌توان در این بیت متجلی دید:

هست پنهان حاکمی بر هر خرد

هر که را خواهد به فن از سر برد<sup>۳</sup>؛

به نظر برخی شارحان، او در این بیت «از سلطه و حکومت

نافذ» عاملی باطنی سخن می‌گوید که «عقول و افکار و

آراء بشر» همه «تحت فرمان و تدبیر» اویند؛ و «خود انسان

از او آگاهی ندارد و ... همچنان آن عامل و حاکم درونی

در تحت نفوذ عوامل ناپیدای دیگر است...»؛ به نظر این

شارح، بیان مزبور را می‌توان تعبیری معادل با مباحث

«ناخود آگاه» و «وجدان مغفول» [و «تاریکخانه

ایدئولوژی»] دانست که در فلسفه غرب به فروید [،

مارکس، دکارت و کانت] نسبت می‌دهند<sup>۴</sup>. مصادیق این

تصویر کلی، تحت عناوینی چند بیان شده اند که در ذیل

به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱- «جز مطلوب ندیدن» و «مرهم درد جستن» که، با

عنایت به تفاسیر موجود و نیز سیاق بیان مولانا، تعبیر از

آنها به اصطلاح امروزی «تأثیر پنهان ارزشها و جهان بینی

ها بر معرفت» بی وجه نخواهد بود<sup>۵</sup>. به طور مثال؛ مولانا

پس از آنکه هدف بشر از فعالیت‌های روزمره خویش را،

همه «بهر خود کوشیدن» می‌داند که خداوند، به منظور

حاصل آمدن مصالح جهان، در انسان به ودیعت نهاده

است، می‌گوید:

هرکسی بر درد جوید مرهمی

در تبع قایم شده زین عالمی<sup>۴</sup>

در مقامی دیگر نیز که در بیان مقصود خویش از بیت:

۱- همان؛ دفتر دوم، ابیات ۵۲ - ۲۷۴۷.

۲- «با طم و رم» یعنی «از خشک و تر»؛ همان؛ دفتر ششم، ابیات ۴ - ۲۸۷۰؛ معنی ذکر شده با استفاده از: گولپینارلی،

عبدالباقی؛ نثر و شرح مثنوی شریف؛ ص ۳۶۷.

۳- یعنی «از راه به در می‌برد»؛ همان؛ بیت ۳۹۳۵؛ معنی ارائه شده با استفاده از: گولپینارلی، عبدالباقی؛ نثر و شرح مثنوی شریف؛ ص ۴۹۷.

۴- همان؛ بیت ۲۲۰۰.

طالب هر چیز ای یار رشید

جز همان چیزی که می جوید ندید<sup>۱</sup>  
آورده است، به تمثیل گاوی تمسک می جوید که به بغداد  
آمده و «از همه عیشها و خوشی ها و مزه» جز «قشرخربزه»  
ای که در راه افتاده نمی بیند؛ آنگاه برای بیان اینکه چگونه  
روحیه و اشتغالات ذهن در رابطه انسان با جهان خارج  
مؤثر است<sup>۷۳</sup>، این اشاره را دارد که «مردم را احوال میافتد؛  
و اغراض و علل پیش می آید که حقایق را می پوشاند؛  
مثلاً... یکی تا هند و هرات سیر می کند، از همه احوال و  
اوضاع همین خرید و فروخت می بیند و چشم از غیر آن  
فرو می بندد که هوای دلش به آن کار است و بس...  
والحاصل... هرکس آنچه غرض و مقصود اوست، چشم  
بر آن دارند و آن را می جویند»<sup>۷۴</sup>.

۲- بازتاب حالات و ویژگیهای روانی در درک جهان  
هستی و اتخاذ رویکردهای معرفتی: این معنی در بیت  
هرکه ماند از کاهلی بی شکر و صبر

او همی داند که گیرد پای جبر<sup>۲</sup>  
مورد اشاره قرار گرفته است؛ و در جای دیگر شدت تأثیر  
این حالات تا حد انکار محسوسات بیان می شود<sup>۷۵</sup>. نکته  
شایان توجه آنکه در ادامه بیت ذکر شده از دفتر اول،  
سخن را به «در نظر آمدن اشکال» و «تأویل حرف بکر»  
(که مراد قرآن است) می کشاند و درمان پرهیز از این نوع  
برخورد با معارف الهی را تأویل حالات درونی خود  
می شمارد<sup>۴</sup>؛ و این نکته که برخورد مزبور، در سطح فردی  
نوعی، موضع گیری روانی - معرفتی بوده، و در سطوح  
گسترده تر، مثلاً گروه یا جامعه، لااقل می توان آن را زمینه  
روانی تعیین اجتماعی معرفت دانست، خود اشاره ای وافی  
به مقصود است<sup>۷۶</sup>.

۳- انعکاس دریافتها و خلق و خوی محیطی و فرهنگی  
- که با تسامحی می توان آن را به «اثرات معرفتی جامعه

بذیری» تعبیر کرد - مضمون فوق در ابیات زیر به  
صراحت مندرج است:

تو ز طفلی چون سببها دیده ای  
در سبب از جهل بر چفسیده ای<sup>۵</sup>  
\* \* \*

زیرا عرض و جوهر از ذوق برآرد سر  
ذوق پدر و مادر کردت مهمان ای جان<sup>۷۷</sup>  
که در آن «مولانا با صراحت تمام، معنای فلسفی عرض و  
جوهر را کنار گذاشته و می گوید: این موضع گیری توست  
که واقعیت عینی را گاهی عرض و گاهی جوهر  
می نمایاند»<sup>۷۸</sup>؛ مضمون فوق از امثال ابیات زیر نیز قابل  
استخراج است:

پیل باید تا چو خسبد او ستان  
خواب بسیند خطه هندوستان  
خر نبیند هیچ هندستان به خواب

خر ز هندستان نکرد دست اغتراب<sup>۶</sup>  
در تفسیر این ابیات، برخی شارحان مقصود اصلی مولانا  
را «خاصان و آشنایان درگاه» الهی دانسته اند؛ که در این  
جهان غریبند و همه وقت یاد «هندوستان» خویش کنند<sup>۷۹</sup>؛  
اما، این معنا نیز به آن منسوب شده که: «خواب عوام مردم  
«دامنه بیداری اشخاص» است» و «عوامل موقت و

۱- \_\_\_\_\_؛ مثنوی... کلاله خاور ص ۳۵۳ س ۳۳؛ این بیت در  
نسخه نیکلسون نیامده است.

۲- \_\_\_\_\_؛ مثنوی معنوی؛ دفتر اول، بیت ۱۰۶۸.

۳- همان؛ دفتر پنجم، بیت ۳۰۰۹: «در خرد جبر از قدر رسواتر  
است ○ زانکه جبری حس خود را منکر است».

۴- همان؛ دفتر اول؛ بیت ۱۰۸۰: «کرده ای تأویل حرف بکر را ○  
خویش را تأویل کن، نی ذکر را».

۵- همان؛ دفتر سوم؛ بیت ۳۱۵۵.

۶- یعنی «دور نمانده تا احساس غربت کند»؛ «ستان» نیز یعنی  
«به پشت»؛ همان؛ دفتر چهارم، ابیات ۷۲-۳۰۶۵؛ معانی ذکر  
شده با استفاده از بلخی، \_\_\_\_\_؛ مثنوی؛ تفسیر... استعلامی؛ ج ۴،  
ص ۳۵۵.

محدود زندگانی بیداری... خوابهایی را مناسب خود، به وجود می آورد»<sup>۸۱</sup>؛ و این به معنی تأثیر یافته‌های محیطی و اجتماعی بر «خواب» است، که نوعی فعالیت ذهن ناخودآگاه شمرده می‌شود؛ پس، با توجه به مقبولیت مبنای «مؤثر بودن روان ناخودآگاه در ایجاد باورها و اعتقادات در ناحیه خودآگاه» - که در کلام مولانا نیز شواهدی بر آن وجود دارد و ذکر برخی از آنها گذشت<sup>۱</sup>، می‌توان ابیات فوق را در اثبات مقصود مفید دانست.

تحلیلهای فوق، که بیشتر رنگ و بوی تحلیلهای روانشناختی را در بحث «تعین اجتماعی معرفت» دارد، در داستان «مواجهه اهل سبا با پیامبران»<sup>۲</sup>، جای خود را به تحلیلی می‌دهد که عمدتاً جامعه‌شناختی است. البته در خصوص موارد فوق، باید بین تحلیلهایی که خصایص و حالات روانی را، به نوعی، حاصل کارکردهای عوامل اجتماعی معرفی می‌کند، و تحلیلهای دیگر تفاوت قائل شد؛ چه در تحلیلهای نوع اول - که امثال آن در مثنوی چندان کم هم نیست - پدیده «درونی شدن» هنجارها و ارزشهای اجتماعی مطرح می‌شود و تبیین ارائه شده، تبیینی دقیقاً جامعه‌شناختی است؛ در بحث از نقش نظامهای معرفتی جامعه و نیز نظام نظارت اجتماعی به این موارد اشاره خواهیم داشت.

#### ۴) محدودیتهای عقل و معارف جزئی

با توجه به جنبه‌های متعدد و متفاوت این محدودیت و نقص، اثرات آن نیز در ابعاد مختلفی از تعین معرفت در صحنه اجتماع مطرح شده است. به عنوان نمونه، عجز از ادراک و شناخت جهان ماورای طبیعت و نیز حقایق اصیل جهان ماده، یکی از عوامل مهم در تعیین نوع و کیفیت معارف ارائه شده الهی در میان عامه مردم تلقی می‌شود؛ و انبیا - که در این مثال، موسی(ع) نماینده آنهاست -

«چون مردمان قادر به فهم عاقل و دانش مند بودن ابر و ماه و مهر و...، که حجت قاطع بر وجود مدبر خالق است، نیستند، آن دانش را در قالب سنگ و عصا می‌آورند»<sup>۸۱</sup>؛ به نظر او، پیامبران، برای آنکه مردم خدا و رسول او را تکذیب نکنند، مأمورند تا به اندازه ادراک آنان سخن بگویند<sup>۸۲</sup>.

مفید ماندن اهل انکار در «عالم اسباب» و «اعتماد بیش از حد بر اسباب» نیز سبب می‌شود که آنان «کار انبیا را در آنچه به قطع اسباب تعلق دارد»، «ادراک و تصدیق» نکنند؛ و از این تعلق است که «گرایش و علاقه‌ای به انبیا ندارند، [و] سنتهای ناخوش و مألوفات مرده ریگ خود را دنبال می‌کنند»<sup>۸۳</sup>.

احاطه نداشتن بر همه ابعاد واقعیهی قابل ادراک نیز آنها را «قابل تأویل»، و توهمات ناشی از این تأویلهای را «مایه تخیل» می‌سازد<sup>۳</sup>؛ و در داستان «جویندگان پیل در خانه تاریک» که تمثیلی زیبا از شکل‌گیری تفسیرهای مختلف از یک واقعتی معرفتی واحد بر حسب زمینه‌ها و چشم اندازهای اجتماعی متفاوت است، این خیالپردازها «نظرگاهها» بی‌ناهمگون را پدید می‌آورد<sup>۴</sup>، که «گفت‌ها» را «مختلف» ساخته، و حتی سبب می‌شود تا پیروان انبیایی که جمله «یک تن اند»، به «مؤمن و گبر و جهود» و «مغ» دسته بندی شوند<sup>۵</sup>؛ حاصل این نوع محدودیت نیز شکل

۱- ر.ک. بحث از بازتاب حالات روانی.

۲- همان؛ دفتر سوم، ابیات ۲۶۰-۳۰۸۱.

۳- همان؛ دفتر دوم، بیت ۳۲۴۷. «کین حقیقت مایه تأویلهاست

○ وین توهم مایه تخیلهاست» و نیز ر.ک. همان؛ ابیات ۳۴ -

۲۹۲۳ در بیان خلط حق و باطل در مذهبهای مختلف.

۴- همان؛ دفتر ششم، بیت ۸-۱۸۶۷: «این زمان سرها مثال گاو

پیس ○ دوک نطق اندر ملل صدر رنگ ریس / نوبت صد

رنگی است و صد دلی ○ عالم یک رنگ کی گردد جلی».

۵- همان؛ دفتر سوم، بیت ۱۲۵۸: «از نظر گاهست ای مغز وجود

○ اختلاف مؤمن و گبر جهود» و همان؛ دفتر اول، بیت ۲۸۱۳:

«چون رسولان از پی پیوستن اند ○ پس چه پیوندندشان چون



گیری محتوای آگاهی انسانها بر حسب تفاوت چشم‌اندازهای مزبور در جوامع است؛ نتیجه اینکه، در «این زمان سرها مثال گاو پیس» می‌نماید؛ و «دوک نطق، اندر ملل صد رنگ» می‌رسد؛ در میان جوامع «نوبت صد رنگی است و صد دلی»؛ بیانی قابل تأمل در تبیین تفاوت‌های فرهنگی جوامع بر حسب ابعاد «تعیین اجتماعی معرفت».

### ۵) غایت نگرى معارف جزى

نقش آفرینی این عامل در تعیین اجتماعی معرفت را مولانا در صحنه‌هایی مانند «قصه اعرابی و... فیلسوف...»<sup>۱</sup> به تصویر می‌کشد؛ اعرابی، پس از شنیدن نصیحت عاقلانه و مفید فیلسوف و مشاهده درایت او، وی را از اعظام می‌پندارد؛ پس او را بر اثر خویش نشانیده و در راه از منصب و داراییهای نقدی و غیر نقدی او می‌پرسد؛ عناصری که هر یک به غایات متوقع جامعه از علم و دانش اشاره دارد؛ و آنگاه که، پس از مواجهه با پاسخ منفی به همه پرسشهای خویش، از فیلسوف می‌شنود که:

مرمر زین حکمت و فضل و هنر

نیست حاصل جز خیال و دردسر

او را از خود می‌راند تا شومی وی گریبان او و «اهل زمن» را نگیرد؛ و می‌گوید:

دور بر آن حکمت شومت زمن

نطق تو شومست بر اهل زمن

و بدینسان چنین معرفتی را از نظر معیارهای مقبول جامعه مردود می‌شمارد؛ و حتی آن نصیحت مفید و عاقلانه را نیز چون از چنین فردی صادر شده، نمی‌پذیرد؛ و می‌گوید:

یک جوالم گندم و دیگر ز ریگ

به بود زین حیل‌های مرد ریگ

و این از آن روست که معارف مورد نظر جامعه، باید زمینه نیل به غایتی، مورد پسند آن، را فراهم سازد: فکر آن باشد که بگشاید رهی

راه آن باشد که پیش آید شهی<sup>۲</sup>

تعبیر:

دل ز دانشها بشستند این فریق

زانکه این دانش نداند آن طریق<sup>\*</sup>

نیز بیانگر از رونق افتادن بازار «دانشها» است؛ به این دلیل که قادر به بر آوردن غایت متوقع از خویش، نبوده است.

### ۶) نظامهای معرفتی موجود در جامعه

یکی دیگر از مباحث قابل ذکر مثنوی در زمینه تعیین اجتماعی معرفت، نقش نظامها و حوزه‌های معرفتی موجود و استقرار یافته در جامعه، در برابر یکدیگر - و یا در برابر معارف نو ظهور - است؛ ابیاتی مانند:

هم ترازو را ترازو راست کرد

هم ترازو را ترازو کاست کرد<sup>۳</sup>

را می‌توان اشاره‌ای به کنش متقابل این نظامها دانست؛ بیت:

گرچه هر قرنی سخن نو آورد

لیک گفت سالفان یاری بود

که این قرینه معنایی را همراه خود دارد:

نی که هم تورات و انجیل و زبور

شد گواه صدق قرآن، ای شکور<sup>۴</sup>

نیز به نقش حوزه‌های معرفتی پیشین در تکون و رشد

یک تن اند.»

۱- همان؛ دفتر دوم، ابیات ۲۰۸ - ۳۱۷۶.

۲- همانجا.

\* - همان؛ دفتر سوم، بیت ۱۱۲۳.

۳- همان؛ دفتر دوم، بیت ۱۲۲.

۴- همان؛ دفتر سوم، ابیات ۹ - ۲۵۳۸.

حوزه‌های تازه تولد یافته معرفت اشاره دارد، که تفصیل آن، علی‌رغم مفید بودن، در این مقام نمی‌گنجد. در داستان اهل سبا هم می‌توان دید که مولانا از سویی «خاطر نشان می‌سازد که استغراق آنها در حیات حسی و مادی این جهانی، هرگونه بعث رسل و تنزیل پیام را در مورد آنها عاری از فایده نشان می‌دهد؛ چرا که اینها هیچ درد و شوقی ندارند»<sup>۸۴</sup>؛ و نعمتهایی که «یوماً فیوم» «زیادت» می‌شود، آنان را چنان «ملول» و «پژمرده از عطا» ساخته، «که نه طاعت»شان «خوش آید نه خطا»<sup>۱</sup>؛ دعوت انبیا را خوش نمی‌دارند، چون جان فارغ از اندیشه آنان را در «غم و عنا» می‌افکند، و «ذوق جمعیت» و اتفاقشان را به «افتراق» بدل می‌سازد<sup>۲</sup>. در این بعد از تحلیل - که شباهتی، نه چندان ناآشکار، به تعبیر «انعکاس شاکله حیات، در شاکله اندیشه و معرفت» دارد<sup>۸۵</sup> - «فراغت جان از اندیشه‌ها»، که خود شکل و قالبی معرفتی و محصول پدیدارهای طبیعی محیط زندگی این افراد است، سبب می‌شود تا جامعه از پذیرش فرهنگ «مرگ اندیشی»، که در یک قالب معرفتی نوین - معارف الهی - تجلی یافته، سرباز زند؛ در کنار این تصویر، می‌بینیم که انبیا «استمرار آنها را در کفر و شقاق، میراث تفالید پدران آنها می‌یابند؛ و آن را، ناشی از آن می‌بینند که آباء این قوم، کفر و فساد را هر یک از نسلی به نسلی و از نفسی به نفسی منتقل کرده‌اند؛ و بدین گونه چون ماهی از سرگنده شده است، نمی‌توان دم را از آلودگی بدان گند باز داشت»<sup>۸۶</sup>؛ و در کنار آن این نکته که، مولانا با مد نظر قرار دادن همین عنصر، «در همه موارد این مطلب را مد نظر دارد که جامعه [های] انسانی از لحاظ فرم و شکل یکنواخت نمی‌باشد ... [و] از همین جهت است که انبیای مختلف در روش کار و تبلیغ رسالت یکسان نمی‌باشند و نسخه‌ای که هر یک برای معالجه قوم

خود تجویز کرده است، بجز نسخه دیگران است»<sup>۸۷</sup>. از سوی دیگر، تصویر اثر بخشی عامل ترس اهل سبا از احتمال از دست دادن یکپارچگی و همگونی اجتماعی خویش، که بر سر همان قالبهای معرفتی پیشین حاصل آمده است، به نوعی دیگر از عوامل تعیین اجتماعی معرفت اشاره دارد که می‌توان آنرا نوعی از «استیلا» ارزشها و هنجارهای اجتماعی بر افراد جامعه دانست؛ نکته‌ای که به نقش نظام نظارت اجتماعی اشاره دارد.

### ۷) نظام نظارت اجتماعی

چنانکه دیدیم، در مثنوی رد پای نیز از آثار معرفتی نظام نظارت اجتماعی دیده می‌شود؛ و کارکرد این نظام، از هر دو جنبه قابل بررسی آن مورد اشاره قرار گرفته است: بعد «درونی شدن»، یا رسوخ ارزشها و هنجارها در شخصیت درونی افراد - که حاصل آن «همنوایی» فرد با جامعه است - و نیز بعد ایجاد موانع خارجی و اعمال فشار از طرف جامعه بر افراد. به نظر می‌رسد که بتوان تعابیر زیر را هم، به نوعی، بیانگر این اثرات در تعیین اجتماعی معرفت دانست: در ابستدای دفتر ششم مثنوی معنوی<sup>۳</sup>، ذیل عنوان «نکوهیدن ناموسهای پوسیده را که مانع ذوق ایمان و راهزن صد هزار ابله اند...»، این نکته بیان می‌شود که:

صد دل و جان عاشق صانع شده

چشم بد یا گوش بد مانع شده

و آنگاه به عنوان نمونه از ابوطالب، عموی پیامبر (ص)،

۱- همان: دفتر سوم؛ ابیات ۷- ۲۶۵: «قوم گفته شکر ما را برد غول / ما شدیم از شکر و ز نعمت ملول / .... / ما چنان پژمرده گشتیم از عطا / که نه طاعتمان خوش آید نه خطا».

۲- همان؛ ابیات ۵۱- ۲۹۴۹: «جان ما فارغ بد از اندیشه‌ها / در غم افکنید ما را و عنا / ذوق جمعیت که بود و اتفاق / شد ز فال زشتان صد افتراق / طوطی نقل شکر بودیم ما / مرغ مرگ اندیش گشتیم از شما».

۳- ابیات ۸- ۱۹۳.

سخن به میان می‌آید، که «شعنه» و طعنه اعراب در نظرش هولناک بود؛ و می‌ترسید که به زبان اعراب بیافتد؛ و به سبب اعلام پذیرش دین برادر زاده‌اش، در میان آنان خوار گردد<sup>۸۸</sup>. در مثال فوق می‌توان دید که در مواجهه جامعه با یک دین نوظهور - که در بدو تولد، عمدتاً به عنوان یک حوزه معرفتی جدید مطرح است - اهرم فشار اجتماعی، واجد توان ممانعت از نشر و اشاعه آن شمرده می‌شود.

در ابیات دیگر همین «ناموس» ها، به عنوان بندهایی نامریی و «صد من حدید» معرفی می‌شود که بر دست و پای خلق بسیاری بسته است؛<sup>۱</sup> در این دیدگاه، عواملی مانند «فکر ستایش و نکوهش خلق، نفس ضعیف ... را از قبول نور و هدایت ... محروم می‌دارد»<sup>۸۹</sup>؛ و «احکام کتاب و شریعت و خطاب رب الارباب ... [را] پیش چشمشان پست نماید؛ و سوی فکر و نظر و استدلال عقلی راه کنند و آن راکوه بلند پندارند، همچو کنعان ...<sup>۹۰</sup>». تعبیر «رنجور شدن آدمی به وهم تعظیم خلق ...<sup>۲</sup>»، نیز با توجه به اینکه آماج این رنجور شدن، «عقل جزوی» است که «آفتش وهم است و ظن»<sup>۳</sup>، بیانی از رسوخ نظام ارزشی جامعه در افراد و اثرگذاری آن بر مواجهه آنان با نظامهای معرفتی در سطح جامعه است؛ چه این نظام، «دل فرعون را رنجور»<sup>۴</sup> ساخته و او را، که گاه می‌رود تا دل به معارف الهی بسپرد، از درون متزلزل می‌سازد؛ و این تزلزل، در رعیت - که «دین شه دارند و بس»<sup>۵</sup> - نیز اثری کاملاً مشابه دارد.

در خاتمه، با عنایت به غنا و عمق قابل توجه مباحث مولانا در زمینه تعیین اجتماعی معرفت، باید گفت که به دست دادن گفتاری نظام مند از آراء و نظرات او در این زمینه را، باید به عنوان یک اولویت ارزشمند پژوهشی به محضر صاحبان رأی و نظر معرفی کرد؛ به ویژه آنانکه در

مواجهه با فضای نامأنوس آرا و نظرات و یافته‌های بیگانه موجود در فضای کنونی، ارائه دستاوردهای اسلامی و بومی را آرمان خویش ساخته‌اند؛ هدفی که این سطور را می‌توان تلاشی ناچیز در جهت نیل به آن دانست.

«والحمد لله اولاً و آخراً»

### پی‌نوشتها

- ۱- زرین کوب، عبدالحسین؛ سرتی؛ ج ۲، ص ۶۱۱ و ۶۱۷.
- ۲- ...؛ بحر در کوزه؛ ص ۲۶۸.
- ۳- بلخی، ...؛ مثنوی معنوی؛ مقدمه دفتر اول.
- ۴- برای ملاحظه نمونه‌های این برداشت ر.ک. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ تاریخچه جامعه شناسی؛ ص ۲۳۵، سروش، عبدالکریم؛ قصه ارباب معرفت؛ ص ۱۹۱ و نیز - درسهایی در فلسفه علم الاجتماع؛ ص ۵ - ۹۴.
- ۵- ر.ک. اعوانی، غلامرضا؛ حکمت و هنر معنوی (مجموعه مقالات)؛ مقاله ارتباط عقل و وحی در اسلام و مسیحیت، صفحات ۴ - ۲۳ و ...
- ۶- عرشیمل، آن ماری؛ ابعاد عرفانی اسلام؛ ص ۵۱۴.
- ۷- همایی، جلال الدین؛ مولوی نامه؛ ج ۱؛ ص ۲۲ - ۱۱۲ و جعفری، محمد تقی؛ مولوی و جهان بینی‌ها؛ ص ۷ - ۶۶.
- ۸- جعفری، محمد تقی؛ مولوی و جهان بینی‌ها؛ ص ۹۷ - ۸۹.
- ۹- ...؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج ۷؛ ص ۱-۲۰۰.
- ۱۰- ر.ک. Tavakol, M.; Sociology of Knowledge; PP. 2-15 & 36-38.
- ۱۱- جعفری، محمد تقی؛ مولوی و جهان بینی‌ها؛ ص ۱۷۲.
- ۱۲- ...؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج ۸؛ ص ۷ - ۴۹۶.
- ۱۳- در خصوص این نظر دلتای ر.ک. Hamilton, Peter; Knowledge & Social Structure; pp. 77-8.
- ۱۴- جعفری، محمد تقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج ۱۰؛ ص ۱۰ - ۴۰۳.
- ۱۵- ر.ک. / Tavakol, M; Sociology of knowledge; pp. 16-29 & 36-8.
- ۱۶- در خصوص دیدگاه شلر ر.ک. علیزاده، عبدالرضا؛ ارزیابی جامعه شناسی معرفت ماکس شلر؛ به نقل از Coser, Lewis A.; Max Scheler;

- ۱- همان؛ دفتر اول، بیت ۳۲۴۰: «کرده حق ناموس را صد من حدید ○ ای بسا بسته به بند ناپدید».
- ۲- همان؛ ص ۴۵۸، عنوان ابیات ۳۸-۱۵۲۲ از دفتر سوم.
- ۳- همان؛ بیت ۱۵۵۸: «عقل جزوی آفتش و هم است و ظن...».
- ۴- همان؛ بیت ۱۵۵۵.
- ۵- همان؛ دفتر پنجم، بیت ۷۲.

را عرض ○ جمله فرع و پایه اند و او غرض» و نیز مولوی نامه؛ ج ۱، ص ۴۷ در معنای بیت ۱۳۱۰ از دفتر چهارم: «عقل کل را گفت ما زاغ البصر...».

۳۳- گولوبینارلی، عبدالباقی؛ نثر و شرح مثنوی (دفتر ششم)؛ ص ۲۶۶ در معنای ابیات ۱۹۳۵ و ۱۹۳۶ از دفتر ششم نسخه نیکلسون (۱۹۴۰ و ۱۹۴۱ در آن کتاب)؛ و ص ۲۷۵ در شرح این ابیات که آنرا ناظر به بیان «اولین آفریده» بودن عقل می‌داند. ابیات: «تا بدانی کاسمانهای سمی ○ هست عکس مدرکات آدمی / ... / نی که اول دست یزدان مجید ○ از دو عالم پیشتر عقل آفرید»؛ و با ارائه این معنی که: «تا بدانی که آسمانهای بلند بازتابی از مدرکات انسان است / مگر نه این است که دست خداوند پیشتر از آفرینش دو عالم، ابتدا عقل را آفرید؟»؛ و نیز بلخی، - مثنوی معنوی؛ دفتر اول؛ بیت ۱۰۹۹: «تا چه عالمهاست در سودای عقل ...» و دفتر دوم؛ ابیات ۹۶۸ - ۱۰۳۵ که پیشتر ذکر شد.

۳۴- زرین کوب، عبدالحسین؛ بحر در کوزه؛ ص ۲۷ - ۲۷۱ در استفاده از تمثیل چشمه و آب جوی (ابیات) ۳۵۹۶ از دفتر ششم به بعد)؛ «بیان استمداد عارف از سر چشمه حیات ابدی و مستغنی شدن او از استمداد و اجتناب از چشمه‌های آبهای بی وفا... حینا کاریز اصل چیزها ○ فارغت آرد از این کاریزها / ... / چون بجوشید از درون چشمه سنی ○ ز استراق چشمه‌ها گردی غنی».

۳۵- ر.ک. همایی؛ جلال الدین؛ مولوی نامه؛ ج ۱، ص ۴۲۱ - ۴۲۴، عنوان «اتحاد ملل و ادیان و مذاهب» با استناد به ابیاتی مانند ۱۸۵۲ - ۱۸۷۲ از دفتر ششم: «... / تاخ یک رنگی عیسی ما ○ بشکند نرخ خم صد رنگ را / ... / از جهود و مشرک و ترسا و مغ ○ جملگی یک رنگ شد ز آن الپ الغ / ... / این زمان سرها، مثال گاو پیس ○ دوک نطق، اندر ملل صدر رنگ ریس / ...».

۳۶- توکل، محمد؛ تقریرات درس جامعه‌شناسی معرفت.

۳۷- بلخی، -؛ مثنوی معنوی؛ دفتر چهارم، بیت ۱۳۲۱؛ و برای تفسیر آن ر.ک. قزوینی، محمد صالح؛ کنوز العرفان و رموز الایقان؛ ص ۱۱۵.

۳۸- ملکیان، مصطفی؛ تقریرات درس فلسفه علوم انسانی.

۳۹- ر.ک. نیکلسون، رونالد؛ مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی؛ صفحه ۲۸۵؛ در ضمن ر.ک. همایی، جلال الدین؛ مولوی نامه؛ ج ۲، ص ۸-۶۲۷.

۴۰- ر.ک. مولوی نامه؛ ج ۲؛ ص ۳۱ - ۶۲۸؛ عنوان «جاذبه جنسیت در کفر و دین و خوی بد و نیک».

۴۱- زرین کوب، عبدالحسین؛ سر نی؛ ج ۲، ص ۶۱۳.

۴۲- برای ملاحظه تفسیر این عقل به عقول جزوی، ر.ک. همایی، جلال الدین؛ مولوی نامه؛ ج ۱، ص ۴۶۳.

۴۳- «بیش» تعبیری است که مولانا گاه از «علم حضوری» و «معرفت متصل با عقل کلی» آورده و در برابر «دانش» یا علوم اینجهانی قرار داده است؛ ر.ک. بلخی، -؛ مثنوی معنوی؛ بیت ۳۸۵۶ از دفتر ششم: «هرکه در خلوت به بیش یافت راه ○ او ز دانشها تجوید دستگاه»؛ و همایی، جلال الدین؛ مولوی نامه؛ ج ۱؛ ص ۵۳۷؛ عنوان «رجحان بیش بر دانش».

۴۴- مولوی، -؛ کتاب فیه ما فیه؛ ص ۳۳؛ درون کروش، تغییر عبارتی از ناحیه نگارنده برای تناسب با متن است.

p. 40. و نیز Sociology of Knowledge; p. 429; \_\_\_\_\_

۱۷- نظیر این رویکرد را می‌توان در سایر آرا جامعه‌شناسی معرفت، از جمله آراء ماکس شلر، دید. ر.ک. Coser, Lewis A.; Sociology of Knowledge; p. 430.

۱۸- جعفری، محمد تقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج ۱، ص ۵۰۸، در تفسیر بیت ۱۱۱۱ از دفتر اول: «عقل پنهانست و ظاهر عالمی ○ صورت ما موج و یا از وی نمی».

۱۹- همایی، جلال الدین؛ مولوی نامه؛ ج ۲؛ ص ۴۴۵ در شرح بیت ۴۶۵۲ از دفتر ششم: «علمهای بامزه دانسته‌مان ○ زان گلستان یکدوسه گلدسته دان»؛ و نیز ص ۴۷۳ از همین منبع.

۲۰- سبزواری، حاج ملاهادی؛ شرح مثنوی؛ ج ۱، ص ۶-۹۵ در شرح ابیات ۷ - ۱۱۲۶ از دفتر اول: «نور نور چشم خود نور دل است ○ نور چشم از نور دلها حاصل است / ... / باز نور نور دل نور خداست ○ کو ز نور عقل و حس، پاک وجداست».

۲۱- نیکلسون، رونالد؛ مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی؛ ص ۲۲۶ در تفسیر بیت ۱۶۸ از دفتر اول به بعد: «پیر ایشانند کین عالم نبود ○ جان ایشان بود در دریای جود / ...».

۲۲- ر.ک. سبزواری، حاج ملاهادی؛ شرح مثنوی؛ ص ۲۹۱ و نیکلسون، رونالد؛ مقدمه رومی و تفسیر مثنوی؛ ص ۴۴۶ در شرح بیت ۱۱۷۰ از دفتر دوم: «من نیم جنس شهینشه، دور ازو ○ لیک دارم در تجلی نور ازو».

۲۳- مولوی، مولانا جلال الدین محمد؛ کتاب فیه ما فیه؛ ص ۱۰.

۲۴- مولوی، -؛ کتاب فیه ما فیه؛ ص ۸.

۲۵- زرین کوب، عبدالحسین؛ سر نی؛ ج ۲، ص ۶۱۲ با استناد به ابیات ۱۰ - ۱۱۰۹ از دفتر اول: «تا چه عالمهاست در سودای عقل ○ تا چه با پنهانست این دریای عقل / ... / صورت ما اندرین بحر عذاب ○ می‌دود چون کاسها بر روی آب».

۲۶- بلخی، -؛ مثنوی معنوی؛ دفتر اول، ابیات ۲۴۴۷ به بعد.

۲۷- ر.ک. سبزواری، حاج ملاهادی؛ شرح مثنوی؛ ج ۱، ص ۱۵۱ و بلخی، -؛ مثنوی... کلاله خاور؛ پاورقی صفحه پنجاهم در شرح ابیات فوق.

۲۸- این تفسیر نیز با توجه تعابیر مشابه مولانا که در صفحات آتی مورد بحث قرار می‌گیرد، خالی از صواب نیست؛ در ضمن ر.ک. جعفری، محمد تقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی...؛ ج ۲؛ ص ۲۰۸؛ در تفسیر ابیات ذکر شده، احتمال اول از احتمالات پنج‌گانه در معنای «اسیر رنگ شدن».

۲۹- همانجا و نیکلسون، رونالد؛ مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی؛ ص ۳۷۲ در شرح بیت ۱۳۴۷۰ از دفتر اول: «این عجب کین رنگ از بی رنگ خاست...».

۳۰- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ تاریخچه جامعه‌شناسی...؛ ص ۴۲ - ۲۲۷.

۳۱- همایی، جلال الدین؛ مولوی نامه؛ ج ۱؛ ص ۲ - ۱۸۱؛ در تفسیر ابیات ۱۴۹ به بعد از دفتر ششم: «چون سر و ماهیت جان مخبر است / ... / ای برادر تو همه اندیشه‌ای...».

۳۲- برگرفته از: زرین کوب، عبدالحسین؛ سر نی؛ ج ۲؛ ص ۴۳ در شرح ابیات ۳۴۸۶ از دفتر اول: «صورت بی صورت بی حد غیب ○ زاینه دل دارد آن موسی به جیب»، ۳۵۷۵ از دفتر پنجم: «جوهر است انسان و چرخ او

۴۵- زرین کوب، عبدالحسین؛ سر نی؛ ج ۲؛ ص ۶۱۲ - ۶۱۳؛ در شرح بیت ۱۱۱۳ از دفتر اول: «هرچه صورت می وسپلت سازدش زان وسپلت، بحر دوراندازدش».

۴۶- ر.ک. همایی، جلال‌الدین؛ مولوی‌نامه؛ ج ۱؛ ص ۴۹۵؛ در شرح بیت ۱۰۱۶ از دفتر اول: «علمهای اهل حس شد پیوز بند و تانگیرد شیر زان علم بلند».

۴۷- جعفری، محمد تقی؛ مولوی و جهان بینی‌ها؛ ص ۱۹ با استناد به بیت ۵۷۵ از دفتر اول: «موج خاکی و هم و فکر و فهم ماست...».

۴۸- مولوی، —؛ کتاب فیه ما فیه؛ ص ۱۵.

۴۹- ر.ک. جعفری، محمد تقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج ۱۰؛ ص ۴۰۴ در شرح بیت ۲۳۶۹ از دفتر چهارم: «چون تو جزو عالمی، پس ای مهین و کل آنرا همچو خود بینی یقین» و نیز زرین کوب، عبدالحسین؛ سر نی؛ ج ۱؛ ص ۵۳۳.

۵۰- قزوینی، محمد صالح؛ کنوز العرفان و رموز الايقان؛ ص ۲۰۸، در شرح بیت ۲۳۷۷ از دفتر چهارم: «چون ندارد مدرکی جز رنگ و بو و جمله اقلیمها را گو بجو».

۵۱- جعفری، محمد تقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج ۸؛ ص ۷-۴۹۶ در شرح بیت ۱۰۸۷ از دفتر اول: «عالمش چندان بود کش بینش است و چشم چندین، بحر هم چندینش است»؛ نیز ر.ک. زرین کوب، عبدالحسین؛ بحر در کوزه؛ ص ۲۶ و ۲۱۲.

۵۲- ر.ک. همان؛ جلد ۴؛ صفحه ۷۱۶.

۵۳- همایی، جلال‌الدین؛ مولوی‌نامه؛ ج ۱؛ ص ۴۳۹ در شرح بیت ۳۴۵ از دفتر اول: «لیک چون این بار را نیکو کنی و بار برگیرند و بخشندت خوشی».

۵۴- برای ملاحظه ابعاد و شاخصه‌های هر یک از این رویکردها و نیز تقابل یک —ه یک آنها، ر.ک. Tavakol M.; Sociology of Knowledge; P. 36-7. و نیز علیزاده، عبدالرضا؛ ارزیابی جامعه شناسی معرفت ماکس شلر.

۵۵- ر.ک. مولوی، —؛ کتاب فیه ما فیه؛ ص ۳۳؛ درون کروش، تغییر عبارتی از ناحیه نگارنده برای تناسب با متن است.

۵۶- ر.ک. جعفری، محمد تقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی...؛ ج ۷؛ ص ۲۷۰ - ۲۷۱ در شرح بیت ۳۵۸۱ از دفتر سوم: «این عقول ماست سایه‌های او و می‌فتد چون سایه‌ها در پای او».

۵۷- ر.ک. گولپینارلی، عبدالباقی؛ نفر و شرح مثنوی (دفتر ششم)؛ ص ۳۶۴ در شرح بیت ۲۷۷ از دفتر ششم: «ای عجب چه فن زندادراکشان و پیش جزر و مد بحر بی‌نشان»؛ نیز در تطبیق شاخصه‌های این دیدگاه با دیدگاه‌های ایده‌آلیستی برکلی و فیخته، ر.ک. جعفری، محمد تقی؛ مولوی و جهان بینی‌ها؛ ص ۷-۹۴.

۵۸- برای ملاحظه ردشبهه جبر از نظر او، ر.ک. همایی؛ جلال‌الدین؛ مولوی‌نامه؛ ج ۱، ص ۱۰۱-۷۷.

۵۹- برای توضیح بیشتر در باب این ارتباط پنهان ر.ک. —؛ تفسیر مثنوی مولوی؛ ص ۱۶-۱۰.

۶۰- ر.ک. Stark, Werner; Sociology of Knowledge; p.477 در بیان نظرات «و بر» و «شلر» در باب مورد توجه قرار گرفتن و محور معرفت شدن آن ابعاد از واقعیت که دارای ارزشهای اجتماعی است.

۶۱- سروش، عبدالکریم؛ تفرج صنع؛ ص ۳۰۰-۲۹۹، در شرح نکته‌ای که مفاد آن را به بیت قبل مستند ساخته است.

۶۲- زرین کوب، عبدالحسین؛ بحر در کوزه؛ ص ۳۴۶.

۶۳- در ضمن ر.ک. همایی، جلال‌الدین؛ مولوی‌نامه؛ ج ۲؛ ص ۸-۷۶۷؛ به ویژه آنجا که بیت ۱۵۵۸ از دفتر سوم و ابیات ۸-۷۳۷ از دفتر پنجم را در تکمیل معنای یکدیگر ذکر کرده است: «عقل جزوی آفتش و هم است وطن و زانکه در ظلمات شد او را وطن / ایبر عقلت کودکی خو کرده است و از جوار نفس کاندز پرده است / عقل کامل را قرین کن با خرد و تا که باز آید خرد زان خوی بد»؛ بیت ذکر شده در کروش، در مثنوی کلاله خاور آمده و در نسخه نیکلسون وجود ندارد.

۶۴- ر.ک. جعفری، محمد تقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی...؛ ج ۱۰؛ ص ۶۲۷.

۶۵- همایی، جلال‌الدین؛ تفسیر مثنوی مولوی؛ پاورقی ص ۸۴؛ مؤلف همین بیان را در مولوی‌نامه؛ ج ۱، ص ۴-۱۹۳ هم دارد. با اضافه این نکته که امکان تفسیر سخن مولانا را به مسأله تدبیر «رب النوع» و «مثل افلاطونی» نیز می‌دهد. این احتمال که سخن را به بحث «ارتباط عقلی کلی و عقل جزوی» باز می‌گرداند، در کتاب تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی...؛ ج ۷، ص ۲۶۳ با عنوان «حقیقتی مافوق طبیعی که در تمام عقول انسان‌ها تصرف می‌کند و آنها را توجیه می‌نماید» و «با مثل افلاطونی می‌سازد و با مشیت الهی نیز قابل تطبیق است»، بیان شده است و همین منبع؛ ج ۱، ص ۴-۱۹۳، تأثیر این عامل را به تبعیت سلسله عوامل درک و تعقل آدمی از «قوای دریافت‌های عالی تر» تفسیر کرده است که در دو نوع جریان درونی «برنهاد شهن خود آدمی برای خوبستن» و «سلسله مراتب نیروها و فعالیت‌های روانی انسان» قابل مشاهده است؛ در خصوص افزوده‌های درون کروش نیز ر.ک. ملکیان، مصطفی؛ تقریرات درس فلسفه علوم انسانی.

۶۶- ر.ک. سروش، عبدالکریم؛ تفرج صنع؛ ص ۵-۱۷۴.

۶۷- بلخی، —؛ مثنوی... استعلامی؛ ج ۴؛ ص ۳۱۸.

۶۸- قزوینی، محمد صالح؛ کنوز العرفان و رموز الايقان؛ ص ۲۰۹ در شرح ابیات ۸۰-۲۳۷۲ از دفتر چهارم.

۶۹- ر.ک. نیکلسون، رونالدان؛ مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی؛ ص ۵-۴۰۴.

۷۰- نیز ر.ک. جعفری، محمد تقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی...؛ ج ۱۰؛ ص ۴۰۵؛ باز یگری درجه سوم موجودیت انسانی در کیفیت ادراک.

۷۱- —؛ دیوان شمس تبریزی؛ ص ۷۰۴؛ به نقل از جعفری، محمد تقی؛ مولوی و جهان بینی‌ها؛ ص ۷۲.

۷۲- جعفری، محمد تقی؛ مولوی و جهان بینی‌ها؛ ص ۷۲.

۷۳- قزوینی، محمد صالح؛ کنوز العرفان و رموز الايقان؛ ص ۱-۲۶۰ و نیز جعفری، محمد تقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج ۱، ص ۳-۵۷۲.

۷۴- جعفری، محمد تقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج ۱۰، ص ۵۷۵ و ۵۷۲.

۷۵- ر.ک. قزوینی، محمد صالح؛ کنوز العرفان و رموز الايقان؛ ص ۲۴۷ در شرح بیت ۲۸۲۵ از دفتر چهارم: «چون نکردی فهم این را ز انبیا و دانش آوردند در سنگ و عصار».

۷۶- ر.ک. قزوینی، محمد صالح؛ کنوز العرفان و...؛ ص ۲۲۹، پاورقی ۲ در شرح عنوان «بیان این خبر که کلمه‌الاناس علی قدر عقولهم...»

۴۵- زرین کوب، عبدالحسین؛ سر نی؛ ج ۲؛ ص ۶۱۲ - ۶۱۳؛ در شرح بیت ۱۱۱۳ از دفتر اول: «هرچه صورت می وسپلت سازدش زان وسپلت، بحر دوراندازدش».

۴۶- ر.ک. همایی، جلال‌الدین؛ مولوی‌نامه؛ ج ۱؛ ص ۴۹۵؛ در شرح بیت ۱۰۱۶ از دفتر اول: «علمهای اهل حس شد پیوز بند و تانگیرد شیر زان علم بلند».

۴۷- جعفری، محمد تقی؛ مولوی و جهان بینی‌ها؛ ص ۱۹ با استناد به بیت ۵۷۵ از دفتر اول: «موج خاکی و هم و فکر و فهم ماست...».

۴۸- مولوی، —؛ کتاب فیه ما فیه؛ ص ۱۵.

۴۹- ر.ک. جعفری، محمد تقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج ۱۰؛ ص ۴۰۴ در شرح بیت ۲۳۶۹ از دفتر چهارم: «چون تو جزو عالمی، پس ای مهین و کل آنرا همچو خود بینی یقین» و نیز زرین کوب، عبدالحسین؛ سر نی؛ ج ۱؛ ص ۵۳۳.

۵۰- قزوینی، محمد صالح؛ کنوز العرفان و رموز الايقان؛ ص ۲۰۸، در شرح بیت ۲۳۷۷ از دفتر چهارم: «چون ندارد مدرکی جز رنگ و بو و جمله اقلیمها را گو بجو».

۵۱- جعفری، محمد تقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج ۸؛ ص ۷-۴۹۶ در شرح بیت ۱۰۸۷ از دفتر اول: «عالمش چندان بود کش بینش است و چشم چندین، بحر هم چندینش است»؛ نیز ر.ک. زرین کوب، عبدالحسین؛ بحر در کوزه؛ ص ۲۶ و ۲۱۲.

۵۲- ر.ک. همان؛ جلد ۴؛ صفحه ۷۱۶.

۵۳- همایی، جلال‌الدین؛ مولوی‌نامه؛ ج ۱؛ ص ۴۳۹ در شرح بیت ۳۴۵ از دفتر اول: «لیک چون این بار را نیکو کنی و بار برگیرند و بخشندت خوشی».

۵۴- برای ملاحظه ابعاد و شاخصه‌های هر یک از این رویکردها و نیز تقابل یک —ه یک آنها، ر.ک. Tavakol M.; Sociology of Knowledge; P. 36-7. و نیز علیزاده، عبدالرضا؛ ارزیابی جامعه شناسی معرفت ماکس شلر.

۵۵- ر.ک. مولوی، —؛ کتاب فیه ما فیه؛ ص ۳۳؛ درون کروش، تغییر عبارتی از ناحیه نگارنده برای تناسب با متن است.

۵۶- ر.ک. جعفری، محمد تقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی...؛ ج ۷؛ ص ۲۷۰ - ۲۷۱ در شرح بیت ۳۵۸۱ از دفتر سوم: «این عقول ماست سایه‌های او و می‌فتد چون سایه‌ها در پای او».

۵۷- ر.ک. گولپینارلی، عبدالباقی؛ نفر و شرح مثنوی (دفتر ششم)؛ ص ۳۶۴ در شرح بیت ۲۷۷ از دفتر ششم: «ای عجب چه فن زندادراکشان و پیش جزر و مد بحر بی‌نشان»؛ نیز در تطبیق شاخصه‌های این دیدگاه با دیدگاه‌های ایده‌آلیستی برکلی و فیخته، ر.ک. جعفری، محمد تقی؛ مولوی و جهان بینی‌ها؛ ص ۷-۹۴.

۵۸- برای ملاحظه ردشبهه جبر از نظر او، ر.ک. همایی؛ جلال‌الدین؛ مولوی‌نامه؛ ج ۱، ص ۱۰۱-۷۷.

۵۹- برای توضیح بیشتر در باب این ارتباط پنهان ر.ک. —؛ تفسیر مثنوی مولوی؛ ص ۱۶-۱۰.

۶۰- ر.ک. Stark, Werner; Sociology of Knowledge; p.477 در بیان نظرات «و بر» و «شلر» در باب مورد توجه قرار گرفتن و محور معرفت شدن آن ابعاد از واقعیت که دارای ارزشهای اجتماعی است.

- ۷۷- زرین کوب، عبدالحسین؛ سرنی؛ ج ۲؛ ص ۶۵۷ و ۶۶۲.
- ۷۸- ؛ بحر در کوزه؛ ص ۲۹.
- ۷۹- در خصوص این تعبیر وانتساب آن به تورشتاین ویلن ر.ک. Coser, Lewis A.; Sociology of Knowledge; p. 431.
- ۸۰- زرین کوب، عبدالحسین؛ بحر در کوزه؛ ص ۵ - ۳۳۴ و ۴ - ۳۰۰.
- ۸۱- فارابی، ابونصر محمد؛ سیاست مدینه؛ ص ۱۲۴.
- ۸۲- ر.ک. فروزانفر، بدیع الزمان؛ نثر و شرح مثنوی شریف؛ ص ۹-۴۷ در بیان اینکه مراد مولانا، صرفاً ترس ابوطالب از اظهار ایمان بوده است؛ و نیز زرین کوب، عبدالحسین؛ سرنی؛ ج ۲؛ ص ۶۴۲ در رد روایت «ترس ابوطالب از ایمان آوردن».
- ۸۳- زرین کوب، عبدالحسین؛ بحر در کوزه؛ ص ۲۶۳.
- ۸۴- قزوینی، محمد صالح؛ کنوز العرفان و...؛ ص ۲۸۷ در شرح ۳۳۶۲ از دفتر چهارم؛ «می‌نماید پست این کشتی ز بند می‌نماید کوه فکرت بس بلند».
- مکتبهای شرق و غرب؛ چ ۲؛ تهران: بعثت؛ [بی تا].
- ۸- رومی، مولانا جلال‌الدین؛ مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی؛ تصحیح توفیق ه سبجانی؛ چ ۱؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۳۷۱.
- ۹- زرین کوب، عبدالحسین؛ بحر در کوزه (نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی)؛ چ ۳؛ تهران: علمی؛ ۱۳۶۸.
- ۱۰- زرین کوب، عبدالحسین؛ سرنی (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی)؛ چ ۲؛ چ ۳؛ تهران: علمی؛ ۱۳۶۸.
- ۱۱- سبزواری، حاج ملاهادی؛ شرح مثنوی؛ [متن اصلی سروده جلال‌الدین محمد مولوی]؛ به کوشش مصطفی بروجردی؛ ج ۱؛ چ ۱؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ ۱۳۷۴.
- ۱۲- سروش، عبدالکریم؛ تفرج صنع: گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی؛ چ ۳؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط؛ ۱۳۷۳.
- ۱۳- سروش، عبدالکریم؛ درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع: روش تفسیر در علوم اجتماعی؛ چ ۱؛ تهران: نشر نی؛ ۱۳۷۴.
- ۱۴- سروش، عبدالکریم؛ قصه ارباب معرفت؛ چ ۱؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط؛ ۱۳۷۳.
- ۱۵- شهیدی، سید جعفر؛ شرح مثنوی؛ [متن اصلی سروده جلال‌الدین محمد مولوی]؛ چ ۴ و ۵ [ادامه شرح مرحوم فروزانفر]؛ چ ۱؛ تهران: علمی و فرهنگی (۱۳۷۳-۱۳۷۵).
- ۱۶- شیمل، آن ماری؛ ابعاد عرفانی اسلام؛ ترجمه و توضیحات دکتر عبدالرحیم گواهی؛ چ ۱؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی؛ ۱۳۷۴.
- ۱۷- صدیق سروستانی، رحمت الله و دیگران؛ درآمدی به جامعه‌شناسی اسلامی (۱)؛ تاریخچه جامعه‌شناسی؛ چ ۱؛ تهران: سمت؛ ۱۳۷۳.
- ۱۸- علیزاده، عبدالرضا؛ ارزیابی جامعه‌شناسی معرفت ماکس شلر؛ تحقیق چاپ نشده؛ قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ ۱۳۷۵.
- ۱۹- گولپنارلی، عبدالباقی؛ مولانا جلال‌الدین؛ با ترجمه و توضیحات توفیق ه سبجانی؛ چ ۳؛ تهران: مؤسسه
- منابع و مأخذ
- ۱- اعوانی، غلامرضا؛ حمکت و هنر معنوی (مجموعه مقالات)؛ چ ۱؛ تهران: انتشارات گروس؛ ۱۳۷۵.
- ۲- بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی؛ به سعی و اهتمام رینولد الین نیکلسون؛ چ ۱؛ تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر؛ ۱۳۷۱.
- ۳- بلخی رومی، مولانا جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی با هفت کتاب نفیس دیگر؛ به تصحیح و مقابله و همت محمد رضایی دارنده کلاله خاور؛ تهران: چاپخانه خاور؛ ۱۳۱۹.
- ۴- بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد؛ مثنوی؛ تفسیر و تحلیل و توضیح فهرستها از دکتر محمد استعلامی؛ ج ۷؛ چ ۱؛ تهران: زوار (۱۳۶۹-۱۳۷۴).
- ۵- توکل، محمد؛ تقریرات درس جامعه‌شناسی معرفت: دوره کارشناسی ارشد؛ تهران: دانشگاه تربیت مدرس؛ ۱۳۷۴.
- ۶- جعفری، محمد تقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی؛ [متن اصلی سروده جلال‌الدین محمد مولوی] ۱۵ ج؛ چ ۱؛ تهران: اسلامی (۱۳۶۶-۱۳۶۸).
- ۷- جعفری، محمد تقی؛ مولوی و جهان بینی‌ها؛ در

- مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ ۱۳۶۳.
- ۲۰- گولپینارلی، عبدالباقی؛ نشر و شرح مثنوی؛ [متن اصلی سروده جلال الدین محمد مولوی] (دفتر ششم)؛ ترجمه و توضیح توفیق هسبحانی؛ چ ۱؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ ۱۳۷۴.
- ۲۱- فارابی، ابونصر محمد؛ سیاست مدینه؛ ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی؛ چ ۲؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ ۱۳۷۱.
- ۲۲- فروزانفر، بدیع الزمان؛ /حادث مثنوی؛ چ ۵؛ تهران: امیرکبیر؛ ۱۳۷۰
- ۲۳- فروزانفر، بدیع الزمان؛ شرح مثنوی شریف؛ [متن اصلی سروده جلال الدین محمد مولوی]؛ چ ۳؛ چ ۶؛ تهران: زوار؛ ۱۳۷۳.
- ۲۴- قزوینی، محمد صالح؛ کنوزالعرفان و رمزالایقان؛ شرح اشعار مشکله مثنوی؛ به اهتمام احمد مجاهد؛ چ ۱؛ تهران: انتشارات روزنه؛ ۱۳۷۴.
- ۲۵- ملکیان، مصطفی؛ تقریرات درس فلسفه علوم انسانی؛ قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ ۱۳۷۴.
- ۲۶- مولوی، مولانا جلال الدین محمد؛ کتاب فیه مافیہ؛ با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر؛ چ ۶، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر؛ ۱۳۶۹.
- ۲۷- مولوی؛ مولانا جلال الدین محمد؛ کلیات شمس تبریزی؛ مقدمه و شرح حال از بدیع الزمان فروزانفر؛ تهران: علمی؛ ۱۳۴۱.
- ۲۸- نیکلسون، رونالد الن.؛ مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی؛ [متن اصلی سروده جلال الدین محمد مولوی] ترجمه و تحقیق اوانس اوانسیان؛ چ ۲؛ تهران: نشر نی؛ ۱۳۶۶.
- ۲۹- همایی، جلال الدین؛ تفسیر مثنوی مولوی؛ [متن اصلی سروده جلال الدین محمد مولوی]؛ چ ۵؛ تهران: مؤسسه نشر هما؛ ۱۳۷۳.
- ۳۰- همایی، جلال الدین؛ مقالات ادبی؛ چ ۱؛ چ ۱؛ تهران: مؤسسه نشر هما؛ ۱۳۶۹.
- ۳۱- همایی، جلال الدین؛ مولوی نامه: مولوی چه می گوید؛ چ ۲؛ چ ۸؛ تهران: مؤسسه نشر هما؛ ۱۳۷۴.
- 32- Coser, Lewis E.; "Sociology of Knowledge"; pp. 428- 433; in *International Encyclopedia of Social Science*; (ed. Sills, David L.); Vol. 8; London: Collier McMillan publishers; 1972.
- 33- Hamilton, Peter; "Max Scheller"; pp. 75-85; in *Knowledge and Social Structure*; (Hamilton, Peter); London: Routledge & Kegan Paul; 1977.
- 34- Stehr, Nico; "Sociology of Knowledge"; in *The Encyclopedia of Social Science*; (eds. Kouper & Kouper); London: routledge & Kegan Paul; 1985.
- 35- Werner Stark; "Sociology of Knowledge"; pp. 475-8; in *The Encyclopedia of Philosophy*; (Edwards, Paul ed. in chief); Vol. 7; New York: McMillan Publishing Co.; 1972.
- توضیح اینکه منابع فوق در ضمن مطالعه و تطبیق ترجمه های انجام شده توسط آقایان عبدالرضا علیزاده و حسین اژدری زاده (از اعضای محترم گروه جامعه شناسی دفتر همکاری حوزه و دانشگاه)، مورد استفاده قرار گرفته است.
- 36- Tavakol, M.; *Sociology of Knowledge: Theoretical Problems*; 1th. ed.; India; Sterling Publishers Pvt. Ltd.; 1987.