

معیار سنجش کردار نیک و بد از دیدگاه مولوی

جلیل مشیدی*

چکیده

تیین ملاک و معیار کردار پسندیده و ناپسند از مسائلی است که پیش از حکمای اسلامی در فلسفه یونان باستان مطرح بوده است. آنان یگانه محک برای شناخت کردارها را داوری عقل و خرد می دانستند و آن را پشتوانه‌ای برای اصول اخلاقی جاوید قرار داده بودند. در دوره اسلامی ملاک، شناخت افعال خدا و شناخت و سنجش کارهای انسانی بر اساس آن است.

در این مقاله با اشاره‌ای به آرای اهل کلام، دیدگاه مولانا در این باب تبیین می گردد. او با تعریف مشخصی که از عدل دارد و توصیف و تمجیدهایی که از عقل نموده، همچون فرقه های عقل گرا و بیشتر از همه ماتریدیه و امامیه، نیک یا بد شمردن عقلی را گردن نهاده و با پذیرش نسبیّت امور، در راستای هدفدار دانستن افعال الهی، شرع را نیز در این باب قرین و مددکار عقل دانسته است. او نیز گاهی به دید عرفانی، پسند و ناپسند کارها را با نتیجه آنها مربوط و ملاک روا یا ناروا بودن چیزی را منوط به هویدا شدن اثر آن در وجود آدمی دانسته است. بنابراین، معیار نیک یا بد شمردن امور از نظر مولوی عقلی و گاهی اقتضایی و اعتباری است و این بدان سبب است که او از فرقه خاصی پیروی نمی کند؛ بلکه آنچه را درست می داند، می گوید.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک jmoshaydei12@yahoo.com

واژه‌های کلیدی

نیک و بد، عقل و شرع، نسبیت، عدل و حکمت، هدفداری افعال الهی.

مقدمه

با کدامین معیار معلوم می‌شود که کاری پسندیده یا ناپسند است؟ آیا معیار، سازگاری و ناسازگاری با طبع است یا موافقت با اغراض و مصالح فردی و اجتماعی یا کمال و نقص نفسانی یا تطبیق با آداب و رسوم و یا عواطف و احساسات و یا کشش‌های فطری؟ در این میان عقل و شرع چه نقشی دارد؟ در یونان باستان، در فلسفه ارسطو، فلسفه را به دو شاخه نظری و عملی و بخش عملی را به سه مبحث تقسیم می‌کردند: ۱- سیاست مدن (آیین کشور داری) ۲- تدبیر منزل (اداره خانواده) ۳- اخلاق (ارزش‌های والای انسانی). هدف از طرح موضوع سوم، تبیین کارهای پسندیده از ناپسند بود که تنها عیار سنجش آن را عقل می‌دانستند.

پس از پیدایی اسلام و علم کلام، مسأله حسن و قبح جایگاه دیگری یافت؛ یعنی نخست پیرامون صفات و افعال خداوند مطرح گردید. عقل‌گرایان از متکلمان اسلامی وقتی به عدل و حکمت خدا توجه می‌کنند، او را بنابر حکمتش از کار عبث و بیهوده و به حکم عدلش، از ظلم و ستم، منزه می‌شمارند؛ زیرا هر دو عمل را قبیح و از ساحت قدس الهی دور می‌دانند. قبح آن را هم از عقل به دست آورده‌اند. (سبحانی، ۱۳۷۰: ۷-۸) در مرتبه بعدی به مسأله سنجش نیک و بد کردار آدمیان و تعیین ملاک و معیارهای آن پرداخته شد؛ بنابراین حسن و قبح از مسائل دوسویه است. از جانی به سنجش افعال الهی مربوط می‌شود و از دیگر سو به سنجش کردار آدمیان و فلسفه اخلاق. در تعیین ملاک ارزش‌گذاری، متکلمان اسلامی دو گروه شدند. برخی مانند امامیه، معتزله و ماتریدیه پیرو عقل شدند و گروهی مانند اشاعره، شرع را در تعیین حسن و قبح امور معتبر دانستند. چون در کتاب‌های کلامی به تفصیل جزئیات این مبحث آمده است، از تکرار آن خودداری می‌کنیم و بیشتر به تبیین نظر ماتریدی می‌پردازیم؛ زیرا مولانا در این باب، هم رأی با ماتریدی حنفی بوده است. مولانا گرچه از زمره عقل‌گرایان محسوب است؛ معتزلی نیست؛ چنان که در مواردی چند، معتزلیان را به طعن و تعریض یاد نموده است؛^۱ زیرا آنان چنان شناخت عقلی را استقلال می‌دادند که شرع، بسیار رنگ بریده و کم سو می‌نمود. آن‌ها تعالیم خاصی را بر پایه مبانی عقل تدوین کردند و آن‌گاه کوشیدند،

عقاید خود را با آیاتی از قرآن کریم تأیید و آیات را در پرتو تعالیم خویش تفسیر کنند؛ ولی تا حدودی با دیگر عقل‌گرایان مانند امامیه و ماتریدیه همسویی دارد؛ زیرا امامیان عقل را در تمیز نیک و بد آن گونه تشخیص می‌دهند که شرع را کاشف آن می‌دانند؛ چنان‌که از امام علی (ع) در باب اهداف نبوت، نقل است: «فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیاءه لیستادوهم میثاق فطرتهم... و یتروا لهم دفائن العقول» (علی بن ابی طالب، ۱۴۱۱: ۴۳)؛ «خداوند پیامبرانش را مبعوث کرد تا از آنان بخواهند حق میثاق فطرت را بگذارند... و غبار از گنجینه‌های عقل برگیرند» و این بدان معناست که نقش انبیا جز این نیست که حجاب یا غبار از عقل و فطرت آدمی برگیرند تا انسان خود، حقیقت را به عقل خویش دریابد. این سخن هیچ منافاتی با آنچه ماتریدی بیان کرده ندارد؛ اما از آن جا که اندیشه‌های ماتریدی کمتر شناخته شده است اندکی درباره آن شرح می‌دهیم.

دیدگاه ماتریدی از سنجش کردار نیک و بد

ماتریدی پیوسته می‌کوشید تا میان دو روش افراطی اصحاب عقل و ارباب نقل، راه میانه‌ای برگزیند. او در بسیاری از موارد با معتزله اتفاق نظر داشت؛ ولی هرگز فلسفه ارسطویی را به عنوان اصل و مبنای عقاید دینی نمی‌پذیرفت. به همین شیوه با اصحاب حدیث در اصول توافق دارد؛ ولی حاضر نیست قرآن و حدیث را همیشه به معنای ظاهری تفسیر کند. او هم مانند معتزله اعتقاد دارد که بر هر فرد عاقلی واجب است، به واسطه عقل خویش معرفت وجود خداوند را کسب کند، ولو این‌که خداوند پیامبری را مبعوث نکرده باشد؛ زیرا هر چیزی ذاتاً نیک است یا بد و شریعت الهی این حسن و قبح را به صورت امر یا نهی مورد اعتبار قرار می‌دهد. خداوند نعمت عقل را به آدمیان ارزانی داشته است و به واسطه آن انسان می‌تواند حق را از باطل تشخیص دهد؛ ولی بر خلاف معتزله قائل است که عقل برای صدور تکلیف و تشریح دینی حجیت قطعی ندارد. به عقیده وی اساس تکلیف دینی، وحی است و نه عقل. (ماتریدی، ۱۹۷۰؛ ۹۱-۹۲، ۴۹-۴۸).

بنا به عقیده ماتریدی، حسّ و خبر هم از وسایل کسب معرفتند؛ ولی بدون استمداد از عقل، نمی‌توانند راه‌گشای علم حقیقی باشند. علم به حقایق مابعدالطبیعی و اصول اخلاقی از عقل اخذ می‌شود. ماتریدی در بسیاری از موارد نشان داده است که هیچ چیزی جز عقل نمی‌تواند کاشف از حقیقت باشد؛ به همین سبب، قرآن کریم برای کشف حقیقت، پیوسته انسان را به تفکر و تأمل و قضاوت عقلی ترغیب می‌کند. (همان، ۱۳)

همان گونه که دیده می‌شود، ماتریدی، حسن و قبح عقلی را پذیرفته است که البته با شرح پیوندی معقول و منطقی دارد. مابقی آراء او ضمن بیان مولانا از معیارهای سنجش کار نیک و بد آورده می‌شود.

دیدگاه مولوی و ماتریدی

همان طور که گفته شد، بنا به عقیده ماتریدی عقل، مهم ترین منبع معرفت است و علم به حقایق مابعدالطبیعی و اصول اخلاقی از این منشأ به دست می‌آید و به همین سبب، برخلاف اشعری، حسن و قبح امور را عقلی می‌داند. (همان، ۶۸-۶۹) مولوی نیز چنین می‌اندیشد:

مثلا وجوب و حسن سپاسگزاری در قبال نعمت دهنده را آن چنان از نگاه خرد، مسلم می‌داند که ترک آن موجب خشم ابدی می‌شود:

شکر منعم واجب آید در خرد و نه بگشاید در خشم ابد
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲۶۷۱/۳)

ماتریدی، در همین راستا حکمت الهی را به گونه ای تفسیر می‌کند که برای انسان حد معینی از آزادی را اثبات کند؛ بدون آن که این امر موجب نفی و انکار مشیت نافذ و قدرت و تقدیر الهی شود. از نظر او حکمت، عبارت از نهادن هر چیزی در جای خود است؛ بنابراین، حکمت الهی شامل عدل و فضل او هم می‌شود. (ماتریدی، ۱۹۷۰: ۴۷-۴۶، ۶۲-۶۱)

مولوی نیز با مثالی، همین سخن را تأیید می‌کند؛ او آب دادن درختان را بجا و شایسته و نشانه عدل، و سیراب نمودن خارها را ظلم و قرار دادن نعمت در غیر جای خود می‌داند. این نمونه ها که با ملاک خرد، درست و نادرستیشان درک می‌گردد، تأیید تحسین و تقبیح عقلی ست:

عدل چه بود؟ آب ده اشجار را ظلم چه بود؟ آب دادن خار را
عدل، وضع نعمتی در موضعش نه به هر بیخی که باشد آب کش
ظلم چه بود؟ وضع در ناموضعی که نباشد جز بلا را منبعمی
(مولوی، ۱۳۶۰: ۹۱/۵ - ۱۰۸۹)

در این ابیات، مولانا به پیروی از قرآن کریم، «حُسن عدل» و «قبح ظلم» را اساس تمام نیک و بدی های اخلاقی می‌شمارد. یعنی آنچه نیک و زیباست از مقوله عدل و تعادل و حفظ «حد وسط» و آنچه نازیبا و قبیح است از مقوله ظلم و ستم و کارنا بجا و وضع شیء در غیر موضع طبیعی و عقلی آن است. (← محقق اصفهانی، ۱۳۶۲: ۱۲۸/۲) همچنین، ماتریدی اصل حکمت را برای معارضه با نظریه «اصلح» معتزله از یک سو و رد نظریه رسمی اشاعره دایر بر این که خداوند «تکلیف مالایطاق» می‌کند، از

سوی دیگر به کار برده است. بدین معنی که با حکمت الهی که شامل عدل و فضل اوست، سازگار نیست که از کسی عمل بیشتر از طاقت او بخواهیم؛ مثل از شخصی کور بخواهیم که بین، یا به کسی که دست ندارد، بگوییم: دست خود را دراز کن. (ماتریدی، ۱۹۷۰: ۳۵-۱۳۴) مولوی نیز تقریباً با همین مثال‌ها، شبیه ماتریدی گفته است:

آدمی را کس نگوید هیمن پیر یا بیا ای کور تو در مــــن نگر
گفت یزدان: ما علی الاعمی حرج کی نهد بر کس حرج رب الفرج
(مولوی، ۱۳۶۰: ۷۲/۵ - ۲۹۷۱)

البته به مصداق آیه شریفه " لا یكلف الله نفساً الاّ وسعها " (بقره/۲۵) اغلب فرقه‌های اسلامی به جز اشاعره، تکلیف ما لایطاق را جایز نمی‌دانند و این مسأله اختصاصی به ماتریدی و مولوی ندارد. به همین ترتیب، ماتریدی بر خلاف این اعتقاد اشاعره که «هرچه آن خسرو کند شیرین بود.» معتقد است: اگر خداوند مؤمنان را در دوزخ به عذاب ابد گرفتار کند، یا کافران را در بهشت پاداش جاودانه دهد، عملی ظالمانه است و خداوند چنین نمی‌کند. (ماتریدی، ۱۹۷۰: ۱۸۲)

مولوی نیز در تبیین این مطلب می‌گوید: سنت الهی بر آن است که نیکی را پاداش، نیکی و بدی را کیفر، بدی ست:

که نگردد سنت ما از رشدد نیک را نیکی بود، بد راست بد
(مولوی، ۱۳۶۰: ۳۱۸۳/۵)

و در غیر این صورت، امر و نهی خداوند، بی معنا و عقل ناپسند می‌شود.

هیچ دانا هیچ عاقل این کند با کلوخ و سنگ خشم و کین کند...
خالقی کو اختر و گردون کند امر و نهی جاهلانه چون کند؟
(همان، ۳۰۲۷/۵ ، ۳۰۳۱)

و این یعنی قبول تحسین و تقبیح عقل؛ امری که اشعریان آن قدر در نفی و ابطالش مصرند. در تایید این معنا، پیشتر بیان گردید که ماتریدی در بسیاری از موارد نشان داده است که عقل، اگر آلوده به اوهام و تلقینات نفس نشود، می‌تواند کاشف از حقیقت باشد. مولوی نیز چنین بیان نموده است:

تا چه عالم هاست در سودای عقل تا چه با پهناست این دریای عقل
(همان، ۱۱۰۹/۱)

وهم افتد در خطا و در غلط عقل باشد در اصابت ها فقط
(همان، ۳۵۷۰/۳)

جنس و ناجنس از خرد دانی شناخت
سوی صورت ها نشاید زود تاخت
فرق نغز و زشت از عقل آوریــــد
نه ز چشمی کو سیه گشت و سپید
(همان، ۲۹۷۱/۶، ۲۹۶۷)

بنابراین، در نظام فکری ماتریدی، عقل مرتبه‌ والایی دارد؛ ولی به عقیده‌ وی عقل، پیوسته نمی تواند شناخت درست درباره‌ هر چیزی که درصدد شناختن آنیم، به دست دهد. عقل هم مانند حواس، حدودی دارد که فرا رفتن از آن ممکن نیست؛ گاهی طبیعت حقیقی عقل انسان، تیره و تار شده، تحت تأثیر عوامل بیرونی و درونی چون میل، انگیزه، عادت، محیط و تداعی قرار می گیرد و نمی تواند شناخت درستی فراهم آورد. آرای متعارض و عقاید متناقض علما درباره‌ بسیاری از مسایل، یکی از دلایلی ست که ماتریدی در تایید گفتار خویش می آورد. به همین سبب، عقل غالباً نیازمند به راهبر و یآوری است تا وی را از گمراهی نجات دهد و در فهم مسایل دقیق و دشوار و شناختن حقیقت مدد دهد. به عقیده‌ وی این رهبر، همان وحی الهی ست. (ماتریدی، ۱۹۷۰: ۹۵-۹۲)

مولوی نیز می گوید: از آن جا که مراتب عقل ها با یکدیگر متفاوت است تمیز حسن و قبح امور نیز مختلف می شود و هرچه نیروی عقل قوی تر و نورانی تر باشد، تشخیص خوبی و بدی هم در انسانها فرق می کند:

این تفاوت عقل ها را نیک دان
در مراتب از زمین تا آسمان
هست عقلی همچو قرص آفتاب
هست عقلی کمتر از ذره‌ شهاب
هست عقلی چون چراغ سرخوشی
هست عقلی چون ستاره‌ آتشی
(مولوی، ۱۳۶۰: ۴۶۱/۵ - ۴۵۹)

و چون اغلب عقل ها آمیخته به اوهام و هوای نفس و اغراض گوناگون می شوند، وحی (شرع) لازم می گردد تا کدورت را بزدايد؛ پس چون شریعت را صاحب عقلی کامل می آورد، ضرورت دارد عقل خود را با عقل او یار کردن؛ زیرا خردهای آمیخته به اوهام نمی توانند حقیقت حسن و قبح همه‌ امور را دریابند:

عقل جزوی، عقل استخراج نیست
عقل جزای تن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهم است این خرد
لیک صاحب وحی تعلیمش دهد
(همان، ۹۶/۴ - ۱۲۹۵)

مر تو را عقلی ست جزوی در نهان کامل العقلی بجو اندر جهان
جزو تو از کلّ او کلی شود عقل تو بر نفس چون غلی شود
(همان، ۵۳/۱ - ۲۰۵۲)

به نظر ماتریدی، ضرورت وحی، فقط به امور دینی محدود نمی شود؛ بلکه راهبری او در بسیاری از امور نیز مورد نیاز است. کشف انواع مختلف خوراکی ها و داروها، اختراع فنون و صنایع و غیره، همه نتیجه این هدایت الهی است. عقل انسانی از شناخت بسیاری از این امور عاجز است و اگر بنا بود که انسان در شناختن همه این امور فقط به تجربه فردی اعتماد کند، در آن صورت، تمدن انسانی نمی توانست پیشرفت سریعی داشته باشد. (ماتریدی؛ ۱۹۷۰: ۹۱) مولانا نیز گوید:

جمله حرفت ها یقین از وحی بود اول او، لیک عقل آن را فزود
هیچ حرفت را ببین کین عقل ما تاند او آموختن بی اوستا؟
دانش پیشه از این عقل ار بدی پیشه ای بی اوستا حاصل شدی
(مولوی، ۱۳۶۰: ۴/۱۳۰۰ - ۱۲۹۸)

از این شرح مختصر پیداست که در اندیشه ماتریدی و مولوی، عقل و وحی، هر دو سهم مهمی دارند. به نظر آنان، اصول عقاید دین، مکتسب از وحی است و وظیفه عقل، فهم درست آنهاست. اگر مطاوی وحی بدرستی فهمیده شود، میان عقل و وحی، هیچ گونه تعارضی نتواند بود. دیدگاه امامیه نیز کما بیش همین گونه است. (خواجه نصیرالدین طوسی؛ ۱۳۷۱: ۱۶۵-۱۶۶؛ طوسی، ۱۳۶۲: ۱۸۸)

نسبیت در سنجش نیک و بد

گاهی مولوی در جاهای دیگری از آثارش، نسبت را مطرح نموده است؛ بدین معنی که اندازه حسن و قبح امور، نسبت به خوب ترها یا بدترها معین می شود:

بد ندانی تا ندانی نیک را ضد را از ضد توان دید ای فتی
(مولوی، ۱۳۶۰: ۴/۱۳۴۵)

در این مواقع، او اصولاً بدی یا نیکی امور را با توجه به شرایط، متفاوت می داند؛ مثلاً می گوید: کاری که برای عامه اهل اسلام طاعت و ثواب است، در شرایط دیگر برای ویژه گان در گاه حق گناه است: «حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُفْرَبِينَ»:

طاعت عامه گناه خاصگان
وصلت عامه حجاب خاص دان
(همان، ۲/۲۸۱۶)

یا می گوید:

«در عالم بنما کدام بد است که در ضمن آن نیکی نیست و کدام نیکی است که در ضمن آن بدی نیست؛ مثلاً یکی قصد کشتن کرد، به زنا مشغول شد، آن خون از او نیامد؛ از این رو که زناست، بد است؛ از این رو که مانع قتل شده، نیک است؛ پس بدی و نیکی یک چیزند غیر متجزاً.» (همان، ۱۳۶۹: ۲۱۳)

در جای دیگر می گوید: ویژگی های اخلاقی همچون خشم و حلم، خیرخواهی و مکر و کید، هیچ کدام خیر مطلق یا شر مطلق نیستند؛ بلکه هر یک در بعضی شرایط نیک و در شرایط دیگری ممکن است بد باشند؛ اما جایگاه خوب یا بد بودن آن ها را شرع به همراهی عقل تعیین می کند:

شاه را صدر و فرس را درگه است	در شریعت هم عطا هم زجر هست
ظلم چه بود؟ وضع در ناموضعش	عدل چه بود؟ وضع اندر موضعش
از غضب وز حلم وز نُصح و مکید	نیست باطل هر چه یزدان آفرید
شرّ مطلق نیست زین ها هیچ نیز	خیر مطلق نیست زین ها هیچ چیز
علم از این رو واجبست و نافعست	نفع و ضرر هر یکی از موضعست

(همان، ۶/۲۵۹۹-۲۵۹۵)

این که مولوی سخن از نسبی و شرعی بودن حسن و قبح به میان آورده است، منافاتی با عقلی بودن آن ندارد؛ چنان که حضرت رسول (ص) فرموده اند: «العقل نورٌ فی القلب یفرق بین الحق و الباطل» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۸۰) این همان عقل فُرقانیست که اندازه خوبی و بدی را در شرایط مختلف، تمیز می دهد:

تا چه عالم هاست در سودای عقل	تا چه با پهناست این دریای عقل
عقل و دل ها بی گمان خود عرشی اند	بی حجاب از نور عرشی می زی اند

(مولوی، ۱۳۶۰: ۱/۱۱۰۹)
(همان، ۵/۶۱۹)

در مصرع آخر واژه « بی حجاب » را می‌توان بی واسطه شرع، معنا نمود که در این صورت، حکایت از ذاتی بودن حسن و قبح دارد.

عقل معاد که بازدارنده از معاصی و وساوس نفس است، از این عقل سرچشمه دارد که ذره ای از آن بهتر از عبادات دیگر است؛ چون این عقل است که وقتی وجود یافت، تمایل به عبادات حاصل می‌شود:

عقل ضد شهوت است ای پهلوان	آن که شهوت می تند عقلش مخوان
(همان، ۲۳۰/۴)	
عقل ایمانی چو شحنة عادل است	پاسبان و حاکم شهر دل است
(همان، ۱۹۸۶)	
پس نکو گفت آن رسول دلنواز	ذره ای عقلت به از صوم و نماز
(همان، ۲۵۶۶)	
زان که عقلت جوهر است این دو عَرَض	این دو در تکمیل آن شد مفتَرَض
(همان، ۴۵۵/۵)	

تأویل عرفانی در تعیین معیار نیک و بد

نکته دیگر آن که مولوی در بعضی ابیاتش، حسن و قبح را با نتیجه عمل مربوط دانسته است؛ چنان که گفته است: ملاک حلال و حرام بودن چیزی، اثر آن در وجود انسان است؛ بدین معنی که اگر لقمه حلال بخورند و آن در وجود خورنده، خودبینی و کینه و بدسگالی و امثال آن پدید آورد، آن لقمه بر خورنده حرام بوده است و اگر اثر آن خودشکنی و محبت و نیک‌اندیشی باشد، آن لقمه در واقع حلال بوده است؛ پس حلیت و حرمت به کیفیت وجود اشخاص مرتبط است و بدین مناسبت، امر ثابتی نیست و به اختلاف مورد، جهت حلیت و حرمت انقلاب می‌پذیرد. روایت افلاکی مؤید این نظر است: « و باز معنی دیگر فرمود که نظر در لقمه حلال و کسب حلال نباید کردن که اصل آن دخل و خرج است تا در چه خرج شود، بسیار لقمه حلال باشد که جز گسل و دغل و فسل بار نیارد، لقمه‌ای که در جان تو شوق و ذوق افزایش و رغبت بدان عالم نماید و میل بر طریقه انبیا و اولیا رویاند، بدان که حلال است؛ مصراع: دانستی ست و گفتمتی نیست، خموش، و اگر از آن لقمه بر عکس این‌ها سرزند؛ بدان که حرام محض است؛ الخ» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۸۶ - ۱۸۵)

لقمه‌ای کو نور افزود و کمال آن بود آورده از کسب حلال

روغنی کاید چـراغ ما کُشد	آب خوانش چون چراغی را کُشد
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
هیچ گندم کاری و جو بر دهد	دیده ای اسبی که کره خر دهد
لقمه تخمست و برش اندیشه ها	لقمه بحر و گوهرش اندیشه ها
زاید از لقمه حلال اندر دهان	میل خدمت، عزم رفتن آن جهان

(مولوی، ۱۳۶۰: ۱/۱۶۴۸-۱۶۴۲)

نتیجه گیری

برخی از شارحان اندیشه های مولانا، هنگام برخورد با بحث های الهیات، او را اشعری پنداشته اند؛ اشعری توجه اندکی به عقل دارد؛ در حالی که مولانا، بسیار عقل را ستوده و از استدلال در جای جای آثار خود بهره مند گشته است و همان طور که در این نوشتار دیده شد، در بحث معیار سنجش کردار پسندیده از ناپسند، عقل را ملاک خوبی دانسته که البته بی ارتباط با شرع نیست؛ یعنی در واقع عقل را کاشف شرع شمرده است و این دیدگاهی است که با نظر متکلمان عقل گرا و بیشتر با نظر ماتریدیه و بعد امامیه همخوانی دارد. گاهی نیز مولانا در تشخیص نیک و بد امور نسبیّت را مطرح نموده و گاهی هم به دید عرفانی آن را منوط به نوع تاثیر در وجود آدمی دانسته است. بنابراین می توان گفت که مولوی به طور کلی از نحله خاصی تبعیت نمی کند؛ بلکه آنچه از اندیشه ها که در نظرش درست بوده مطرح نموده است و در واقع خود از نظریه پردازان در این زمینه به شمار می آید.

پی نوشتها

۱- چشم حس را هست مذهب اعتزال	دیده عقل ست سنی در وصال
سخره حس اند اهل اعتزال	خویش را سنی نمایند از ضلال

(مولوی، ۱۳۶۲: ۲/۶۲-۶۱)

در باب تاویل قرآن، اختلاف میان ماتریدی و معتزلی کاملاً بنیادی است. معتزله تعالیم خاصی را بر پایه مبانی عقل تدوین کردند و آنگاه کوشیدند تا عقاید خود را با آیاتی از قرآن کریم تأیید و آیات را در پرتو تعالیم خویش تفسیر کنند. نظرشان درباره احادیث نبوی هم این گونه بود که آن احادیثی را مؤید

مذهبان بود، می‌پذیرفتند و آن‌هایی را که با عقایدشان تعارض داشت، رد می‌کردند؛ در حالی که روش ماتریدی در تأویل، این گونه بود که مبهمات و متشابهات را باید در پرتو محکمت تفسیر کرد و آن جا که ظاهر معنای آیه‌ای با نص محکمت در تعارض باشد، باید اعتقاد کرد که معنای ظاهر، مقصود نبوده است؛ زیرا بنا به قول صریح خداوند، در آیات قرآن مجید تناقضی نتواند بود. در چنین مواردی تاویل، جایز است و گرنه معنای حقیقی آن را باید به علم خداوند تفویض نمود. (← ایوب علی، ۱۳۶۲: ۳۷۳)

مولانا نیز تاویل معتزلیان را ناروا و مایه انحراف می‌شمارد:

پست و کژ شد از تو معنی سنی	بر هوا تاویل قرآن می‌کنسی
خویش را تاویل کن نی ذکر را	کرده ای تاویل حرف بکـر را
کین هوا جز قفل آن دروازه نیست	تا هوا تازه ست ایمان تازه نیست

(مولوی، ۱۳۶۰: ۱/۱۰۹۰-۱۰۸۸)

۲- اختلاف عقول در اصل فطرت، چون شناخت خداوند را بر بعضی آسان و بر بعضی دشوار می‌کند، در نزد معتزله با عدل و لوازم آن مغایرت دارد؛ اما مولوی می‌گوید:

اختلاف عقل ها در اصل بود	بر وفاق سنیان باید شنـود
بر خلاف قول اهل اعتزال	که عقول از اصل دارند اعتدال

(همان، ۴۱/۳ - ۱۵۴۰)

نیز (← سرتی، ۱۳۶۴: ۱/۴۵۱-۴۴۹).

منابع

- ۱- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲). مناقب العارفین. به کوشش تحسین یازجی، انتشارات دنیای کتاب. تهران. بی‌جا.
- ۲- ایوب علی (۱۳۶۲). «ماتریدیه»، زیر نظر نصر الله پورجوادی، تاریخ فلسفه در اسلام، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۱). درآمدی بر علم کلام. انتشارات دارالفکر. قم. چاپ دوم.
- ۴- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴). سرّ نی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران. چاپ اول.
- ۵- سبحانی، جعفر. (۱۳۷۰). حسن و قبح عقلی (پایه های اخلاق جاودان). نگارش علی ربانی

- گلپایگانی. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران. چاپ دوم.
- ۶- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۲). تمهید الاصول. تصحیح عبدالمحسن مشکوه الدینی. انتشارات دانشگاه تهران. بی جا.
- ۷- علی بن ابی طالب، (۱۴۱۱ ق). نهج البلاغه، صبحی الصالح، دارالکتاب المصری، دارالکتاب اللبنانی، بیروت.
- ۸- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۱). احادیث مثنوی. انتشارات امیرکبیر. تهران. چاپ سوم.
- ۹- ماتریدی، ابومنصور. (۱۹۷۰). کتاب التوحید، طبع بیروت. بی جا.
- ۱۰- محقق اصفهانی. (۱۳۶۲) نهاية الدرايه. بی جا.
- ۱۱- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۹). فيه ما فيه. تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. انتشارات امیرکبیر. تهران.
- ۱۲- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۰). مثنوی. تصحیح رینولد نیکلسن. انتشارات مولی. تهران. ۳ مجلد.
- ۱۳- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۱). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، شرح علامه حلّی، منشورات شکوری، قم، چاپ دوم.