[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]

[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

مقالهٔ علمی ـ پژوهشی

خطاها و محدودیت‌های شناختیِ انسان به روایتِ مولانا
با نگاهی به سنت‌های معرفت‌شناسی در فلسفه

محمدجواد اعتمادی گلریز*
حبیب‌الـله عباسی**
رسول رسولی‌پور***

چکیده

مسئلهٔ شناخت در زندگی انسان موضوعی دیرینه و محوری است که از سرآغاز تفکر بشر دربارهٔ هستی به میان آمده است. مجموعهٔ اندیشه‌های مطرح‌شده در این زمینه دانش معرفت‌شناسی را پدید آورده است. در میراث عرفانی مولانا نکات بدیع و عمیقی دربارهٔ مقولهٔ شناخت به‌دست می‌آید و بخش مهمی از آرای او به بحث خطاها و محدودیت‌های شناختی انسان مربوط است. این بحث در سنت فلسفی غرب نیز از جهات گوناگون طرح شده و پاسخ‌ها و تبیین‌هایی یافته است. در این پژوهش کوشش شده، با روش تحلیلی‌ـتوصیفی و با رویکردی تطبیقی، ابعاد چندگانهٔ موضوع خطاها و محدودیت‌های شناختی انسان نزد مولانا بررسی شود و برای رسیدن به مقصود نگاهی نیز به سیر موضوع در سنت فلسفی غرب شده است. از این رهگذر، به مقولاتی همچون عقل، تجربه، توهم، تصور و بود و نمود جهان پرداخته شده و پس از روایت سیر تکاملی موضوع در فلسفهٔ غرب، اشارات مولانا در این زمینه نقل و بررسی شده است. درنهایت، نشان داده شده که چگونه مولانا نیز سویه‌های چندگانهٔ خطاها و محدودیت‌های شناخت را کاوش و بیان کرده و آرای او چه شباهت‌هایی با سنت فلسفی غرب دارد. همچنین، تفاوت‌ها و شباهت‌های نگرش فیلسوفان و عارفان در چیستی و چگونگی امر شناخت نیز بررسی شده است. میان فیلسوفان و عارفان دربارهٔ موضوع شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد. مهم‌ترین تفاوت‌ها را می‌توان به نقش محوری عقل نزد فیلسوفان و بی‌اعتباری آن در مقابل بعضی ابعاد دیگر شناخت نزد عارفان نسبت داد. ازسوی دیگر، تمثیل سایه‌ها در فلسفهٔ افلاطون و مسئلهٔ بود و نمود و نقش تصور در مواجهه با جهان در دیدگاه فیلسوفان ایده‌آلیست قرن هجدهم، شباهت زیادی با مبانی شناخت‌شناسی در آرای مولانا دارد. در بیان شباهت‌ها، درمی‌یابیم که بخشی از دیدگاه مولانا در توصیف جایگاه عقل و محدودیت‌های شناختی انسان، به آرای عقل‌گرایان معرفتی قرن هفدهم شباهت دارد، و در زمینهٔ جایگاه ویژهٔ تجربه در شناخت و کاستی‌های آن، به آرای تجربه‌گرایان قرن هجدهم پهلو می‌زند.

کلیدواژه‌ها: شناخت، انسان، خطا، محدودیت، مولانا، معرفت‌شناسی غربی.

* دانشجوی دکتری دانشگاه خوارزمی etemadigolriz@gmail.com
** استاد دانشگاه خوارزمی h.abbasi@khu.ac.ir
*** استادیار دانشگاه خوارزمی rasouli@khu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۰/۱۱ تاریخ پذیرش: ۹۹/۲/۶

دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۸، شمارهٔ۸۸، بهار و تابستان ۱۳۹۹

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

۱. مقدمه

۱. ۱. بیان مسئله و ضرورت تحقیق

تا آنجا که می‌دانیم، در میان موجودات عالم، انسان تنها موجودی است که جهان را می‌شناسد و به شناخت و تفسیر آن می‌پردازد. این قوهٔ شناخت یکی از وجوه ممیز انسان از موجودات دیگر است که به تجربهٔ زندگی او جهت و معنایی ویژه می‌بخشد. از آغاز تاریخ تفکر بشر، برای کسانی که دربارهٔ انسان و زندگی‌اش تأمل و اندیشه می‌کرده‌اند، مسئلهٔ شناخت همچون معمایی بزرگ موضوع کشف و جست‌وجو بوده است.

اینکه انسان چگونه چیزی را می‌شناسد و فرآیند شناخت چگونه رخ می‌دهد، موضوع تأمل و تحقیق کثیری از حکیمان و اندیشمندان بوده است، به‌نحوی‌که یکی از شاخه‌های مابعدالطبیعه[1] به مسئلهٔ شناخت می‌پردازد. در مسیر جست‌وجو در امر شناخت، طبعاً ابعاد گوناگون این مقوله همچون سازوکار شناخت، منابع شناخت، امکان حصول اطمینان از صحت و وثاقت شناخت، و خطاها و محدودیت‌های شناخت مطرح بوده است. این جست‌وجوها و تأملات وسیع به شکل‌گیری شاخهٔ مهمی از فلسفه و حکمت منجر شده که آن را معرفت‌شناسی[2] می‌نامند. در میراث به‌جامانده از شاعران و عارفان قلمرو زبان فارسی و عرفان اسلامی نیز موضوع شناخت جایگاه ویژه‌ای داشته است. این موضوع تا حدود زیادی در قلمرو شناخت عقل قرار می‌گیرد و «از لحاظ اندیشه‌های الهیاتی، باید پذیرفت که برخورد عارفان بزرگ ما با مسئلهٔ عقل و تعیین حدود رسایی و نارسایی آن از ژرف‌ترین بخش‌های میراث فرهنگی ماست. می‌توان گفت که در الهیات قرن بیستم جهان هم سخنی زیباتر از سخنان آنان دراین‌باره نمی‌توان یافت» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۴). دراین‌میان، آثار مولانا، به‌لحاظ پرداختن به ساحت‌ها و جنبه‌های گوناگونِ انسان، هم به جهت عمق و هم از جهت وسعت، منحصربه‌فرد است.

۱. ۲. روش تحقیق

در این پژوهش، با روش تحلیلی‌ـتوصیفی، به موضوع بنیادین محدودیت‌ها و خطاهای شناختی از نگاه مولانا پرداخته شده است که در مجموعهٔ آرای معرفت‌شناختی او قرار می‌گیرد. برای درک عمیق‌تر موضوع، سیر بحث در سنت فلسفهٔ غرب نیز بررسی و دیدگاه‌های مولانا با آرای حکیمان و فیلسوفان غرب مقایسه شده است که به پژوهش حاضر رویکردی تطبیقی می‌بخشد. برای رسیدن به این مقصود، ابتدا، جست‌وجویی در سنت

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

فلسفی غرب صورت گرفته و سویه‌های گوناگون موضوع نزد بزرگ‌ترین فیلسوفان غرب بررسی شده و سپس ابعاد چندگانهٔ بحث در عبارات و اشارات مولانا جست‌وجو شده است.

۱. ۳. پیشینهٔ تحقیق

دربارهٔ قلمرو معرفت در نگاه مولانا پژوهش‌های مهمی صورت گرفته که بیشتر به موضوع عقل در عرفان و ناتوانی آدمی از شناخت حقیقت مربوط است. نگرش مولانا دربارهٔ حدود و انواع عقل و خطاهای حسی توصیف شده است؛ ازجمله در آثار جلال‌الدین همایی، بدیع‌الزمان فروزانفر، عبدالحسین زرین‌کوب، ویلیام چیتیک، و آنه ماری شیمل، و نیز مقالاتی که دربارهٔ جایگاه عقل نزد مولانا نوشته شده است. اما در پژوهش حاضر برای نخستین‌بار تمرکز بحث بر مقولهٔ خطاها و محدودیت‌های شناختی انسان است و ابعاد گوناگون موضوع در نگاه مولانا در مقایسه با آرای فیلسوفان غرب صورت‌بندی و تحلیل شده و شباهت‌های نگرش مولانا با بخش‌هایی از میراث فلسفی غرب نشان داده شده است.

۲. بحث

۲. ۱. شناخت نزد فیلسوفان و عارفان

مقولهٔ شناخت، هم در عالم فیلسوفان و هم در عالم عارفان، از مسائل بنیادین اندیشه است. طبیعی است کسانی که انسان و زندگی‌اش را موضوع کشف و جست‌وجو می‌دانستند، به رابطهٔ انسان و جهان نیز توجه ویژه نشان دهند و ازهمین‌منظر در این موضوع تأمل کنند که انسان چگونه جهان را می‌شناسد. فرآیند شناختن جهان و کشف آنچه هست، محل توجه و تأمل اساسی آنان بوده است. البته، تفاوت‌های مهمی نیز در روش این دو گروه وجود دارد؛ چراکه عارفان و فیلسوفان از دو منظر مقولهٔ شناخت را بررسیده‌اند؛ به‌عبارت دقیق‌تر: «کوشش برای شناختن کل عالم از راه تفکر از آغاز کار به‌واسطهٔ اتحاد و تعارض دو تمایل متفاوت انسان پرورش یافته است: یکی انسان را به‌سوی عرفان رانده است، دیگری به‌سوی علم» (راسل، ۱۳۶۲: ۳۷). باید توجه داشت که آرای این دو گروه به‌تمامی نیز از یکدیگر جدا نیست و گاهی نگرش فیلسوفانی همچون افلاطون سویهٔ عرفانی یافته است و در مواردی نیز اندیشه‌های عارفانی همچون مولانا رنگ‌وبوی فلسفی دارد. پیش از پرداختن به نمونه‌های درخور توجه از شباهت‌های این دو روش، ضروری است به نوع نگرش هریک از این دو گروه به مقولهٔ معرفت و تفاوت‌های اساسی آن اشاره شود.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

در تاریخ فلسفه، مسئلهٔ شناخت جایگاه ویژه‌ای دارد؛ چنان‌که پس از قرن‌ها غلبهٔ مباحث "جهان‌شناختی" در فلسفه، ایمانوئل کانت آلمانی، با چرخشی کوپرنیکی، بحث از عقل و محدودیت‌های آن را در شناخت خدا و جهان در کتاب دوران‌ساز خود، *نقد عقل محض*،[۳] مطرح کرد و دوران جدیدی در مباحث فلسفی را با عنوان معرفت‌شناسی رقم زد. کانت در آغاز این کتاب بین دو اصطلاح پیشینی[۴] و پسینی[۵] تمایز می‌گذارد. گزارهٔ پیشینی به معرفتی اشاره دارد که ضروری و پذیرفته شده است؛ چه آن را تجربهٔ حسی کرده باشیم و چه نه؛ مانند معرفت ما به جهان و قوانین ریاضی، اما گزاره‌های پسینی به معرفتی اشاره دارند که صدق آن را تنها از طریق تجربهٔ حسی می‌توان اثبات کرد. کانت در *نقد عقل محض*، عمدتاً خود را درگیر گزاره‌های پیشینی کرده است؛ زیرا، به باور او، فلسفه فی‌نفسه همان معرفت پیشینی است. امروز این تأکید بر معرفت پیشینی چندان هیجان‌انگیز نیست، اما در قرن هجدهم میلادی، که تجربه‌گرایان هر معرفتی را پسینی و وابسته به داده‌های حسی می‌دانستند، بسیار تأثیرگذار و دوران‌ساز بود؛ چراکه کانت مدعی بود که بدون معرفت پیشینی، اساساً معرفتی تولید نخواهد شد. به‌هرحال، پس از قرن‌ها دغدغهٔ فیلسوفان دربارهٔ معرفت جهان، خودِ معرفت موضوع اصلی فلسفه شد. در فضای چنین جست‌وجویی است که معرفت‌شناسی شکل می‌گیرد و مراد از آن «شاخه‌ای از فلسفه است که به بررسی ماهیت و حدود معرفت، پیشرفت‌ها و مبانی آن می‌پردازد، و قابلیت اعتماد به ادعاهای معرفتی را می‌سنجد» (هاملین، ۱۳۷۴: ۱). بالطبع، در جهت همین جست‌وجوست که نسبت میان جهان خارج و فهم و شناخت آدمی اهمیت می‌یابد. «دنیای خارج اولین مسئله‌ای که برای فلسفهٔ اولی مطرح می‌کند، شاید این باشد که واقعیت آن تا چه حد است و این واقعیت با تصویرهایی که به ذهن انسان القاء می‌کند چه نسبتی دارد؟» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۴۲). پاسخ این سؤال در قلمرو فلسفه گاهی در ابعاد گوناگون و جهات متعددی مطرح شده و پاسخ‌های متفاوتی نیز یافته است. «جهان‌شناسی عقلی مسئلهٔ عالم خارج را بررسی می‌کند. واقع‌گرایی یا مذهب اصالت واقع بر آن است که عالم خارج، در بیرون از حیطهٔ اذهان واقعیت دارد. معنی‌گرایی یا مذهب اصالت معنی عقیده دارد که عالم خارج فقط در اذهان وجود دارد» (همان، ۹۷). اما، با وجود تمام تفاوت‌هایی که در پاسخ‌های فلسفی مربوط به مقولهٔ شناخت وجود دارد، در یک‌چیز اتفاق‌نظر هست و آن هم کوشش

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

عقل برای رسیدن به شناخت صحیح و نقش و جایگاه ویژهٔ عقل در این مسیر است، حال‌آنکه مقولهٔ شناخت نزد عارفان، غیر از عقل راه‌ها و ابزارهای دیگری نیز داشته است.

امر شناخت در نگاه و تجربهٔ عارفان فقط به تلاش‌های عقل محدود نمی‌شود، بلکه به اموری همچون اخلاق در تزکیهٔ درون، و امکان تجربه‌ها و دریافت‌های فراتر از عقل نیز ارتباط پیدا می‌کند.

> عرفان در جنبهٔ نظری، کشف معرفتی سرّی و غالباً شخصی است که به اعتقاد پیروان آن انسان را از محدودهٔ خودی رهایی می‌دهد و به وجودی که ورای عالم محدود خودی است، مجال اتصال می‌بخشد، چنان‌که در جنبهٔ عملی هم ـ که بدون آن مجرّد معرفت موجب نیل به مقصد نیست ـ متضمن سعی در وصول به مرتبه‌ای از تصفیه و تکامل است که اتصال بلاواسطه با وجود فایق و نامحدود و متعالی را برای انسان محدود متناهی و فانی ممکن می‌نماید (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۳۳۴).

عقل نزد عارفان هم ابزار شناخت است و هم گاهی مانع شناخت؛ گاهی عقل به‌جای اینکه اسباب وصول به حقیقت شود، حجاب دیدهٔ آدمی می‌شود و چنین است که گاهی کلام بعضی از صوفیه جنبهٔ ضدعقل پیدا می‌کند.

عقل استدلالی را صوفیان برای رفتن به جست‌وجوی دنیای نامرئی‌ها (غیب) لایق و شایسته نمی‌دیدند و آن را جز ابزار مفیدی برای پیشرفت در این جهان به حساب نمی‌آوردند. عقل استدلالی که به این سطح ابتدایی محدود می‌شد برای حقیقت اعلای عالم غیب، که بیرون از دسترس آن به‌شمار می‌رفت، بیگانه محسوب می‌شد (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۸۳). با توجه به روش و بینش عارفان، می‌توان دریافت که چرا معرفت نزد آنان از روش‌های متفاوتی غیر از عقل نیز حاصل می‌شود و از کجا طریق صوفیه از راه فیلسوفان جدا می‌شود.

> حکمت صوفیه حکمت ذوقی است و آنکه به چشم ذوق در اشیاء و احوال عالم نظر می‌کند، ملاک قبولش تسلیم قلب است نه تصدیق عقل، و کشف و شهود و الهام و اشراق در نزد وی بیشتر مقبول است تا برهان و قیاس و استدلال و استقراء. صوفی به مدد ذوق خویش ـ و بی‌واسطهٔ بحث و استدلال ـ به آنچه حق است و قلب او را به خضوع و تسلیم وامی‌دارد، و او را از هرگونه شک و حیرت برکنار می‌سازد نایل می‌آید و در پیچ‌وخم کوچه‌های تنگ و باریکِ عقل و استدلال گُم و حیران نمی‌شود (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۱۰۰).

با اینکه مقولهٔ شناخت در کانون تلاش‌های فیلسوف و عارف قرار دارد، دربارهٔ روش‌های رسیدن به آن و اعتبار و اهمیت ابزارهای گوناگون شناخت میان این دو گروه تفاوت بسیار

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

است. نزد عارفان سویه‌هایی از قلمرو شناخت اهمیت دارد که نزد کثیری از فیلسوفان فاقد اعتبار است؛ مثلاً، قلب:

> نزد صوفی لطیفه‌ای است روحانی که محل معرفت است، چنان‌که روح لطیفه‌ای است محل محبت و سِرّ لطیفه‌ای است محل مشاهده، کشف و ذوق صوفی نیز درحقیقت به‌مدد این لطیفه‌های روحانی حاصل می‌شود. صوفیه ادراکات ذوقی را که به‌مدد این لطایف حاصل می‌گردد، از ادراکات عقلی قوی‌تر و شریف‌تر می‌دانند و عقل را از ادراکِ آن معانی در حجاب می‌بینند و عالم را نیز از آنچه به‌مدد عقل ظاهر و به مقیاس قیاس دریافته می‌شود، عظیم‌تر، وسیع‌تر و گونه‌گون‌تر می‌یابند (همان، ۱۰۲).

این‌چنین است که گاهی ساحت‌هایی از هستی که برای عارف و صوفی موضوع کشف و شناخت قرار می‌گیرد، برای عالم و فیلسوف اهمیت نمی‌یابد. عارفان عالم را در دو قلمرو ملک و ملکوت می‌شناسند و عقل را فقط در شناخت عالَم ملک کارآمد می‌یابند و برای معرفت به ساحت ملکوت ابزارهای دیگری را برای شناخت ضروری می‌یابند. با همین روش است که شناخت و دریافت شخص عارف از هستی بیشتر جنبهٔ مواجههٔ مستقیم و تجربهٔ فردی پیدا می‌کند و بیش از هرکس برای خود او اعتبار دارد.

> عارف برای نشان‌دادن اینکه تجربه‌اش عینی است، عینی به‌این‌معنا که اطلاعی از جهان خارج از ذهن بشر به‌دست می‌دهد، احتجاج نمی‌ورزد و بر آن است که نوری باطنی او را در این باب مطمئن می‌کند و بنابراین نیازی به برهان منطقی ندارد (استیس، ۱۳۵۸: ۱۳۷).

برای چنین شناختی ابزارِ عارف قلب یا دل است و کارآیی این ابزار در گرو صافی و پاک‌بودن آن است و به میزانی که دل سالک تیره شود نصیب او نیز از حقیقت کمتر می‌شود و این‌چنین است که در نزد عارفان معرفت و اخلاق با یکدیگر پیوند می‌یابند.

> درحالی‌که عقل و فکر یارای شناخت حقیقی خداوند را ندارند، «قلب» قادر به ادراک ذات تمامی اشیاء است و چون به نور ایمان و معرفت روشن شود، آینهٔ تجلّی همهٔ معارف الهی می‌گردد... به‌طور معمول، قلب در نتیجهٔ گناه، تاریک و محجوب می‌شود، تأثیرها و نقش‌های نفسانی و شهوانی آن را آلوده و تیره و تار می‌سازد و میان عقل و هوی کشمکش است؛ یعنی قلب عرصهٔ لشکریان خدا و شیطان می‌شود که هر دسته امید پیروزی و تسخیر آن را دارند. از دری معرفت بلافصل خدا به قلب می‌رسد و از دری دیگر وسوسه‌های حس به آن راه می‌یابند (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۱۵۷).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

چنین است که فرآیند معرفت و حصول شناخت نزد عارفان، فراتر از سویهٔ تلاش عقلانی، جنبهٔ اخلاقی و سلوکی نیز می‌یابد و کار سالک برای شناخت، زدودن حجاب‌ها و پیراستن درون از رذیلت‌ها برای رهایی از نفس (انیّت) می‌شود که بزرگ‌ترین مانع شناخت است. «آنچه صوفیان معرفت می‌خوانند، عبارت است از تجربهٔ سریعی که عقل در آن هیچ دخالتی ندارد و شهود حق است در قلبی که به روشنیِ خداوند منور گردیده است. معرفت علاوه‌بر اینها متضمن فناء انانیّت بنده است و زدوده‌شدن صفات بشری از او و بقاء به صفات الهی» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۳۵).

البته، موضوع معرفت نزد عارفان دامنهٔ وسیعی دارد و دراین‌باره پژوهش‌های مفیدی هم صورت گرفته که فراتر از موضوع این جستار است. مقدمات و مباحث ذکرشده به این قصد بیان شد که پیش از پرداختن به شباهت‌های آرای مولانا و فیلسوفان غرب، به‌لحاظ گستردگی موضوع، بایسته است که ابتدا مرزهای افتراق و تفاوت‌های بنیادین برخی از فیلسوفان غربی و مولانا در مقولهٔ معرفت را بشناسیم و پس از آن وجوهی از شباهت معرفت‌شناسی عارفانی همچون مولانا و فیلسوفان غرب را توصیف و تحلیل کنیم.

۲. ۲. خطاها و محدودیت‌های شناخت در سنت‌های معرفت‌شناسی غربی

۲. ۲. ۱. شناخت جهان و تمثیل سایه‌ها

افلاطون کوشش فیلسوف را در راستای شناخت آنچه هست می‌دانست و کار فلسفه را چنین کوششی توصیف می‌کرد. در نگاه او، وجه تمایز انسان از اشکال دیگر حیات نیز همین توانایی شناخت هستی و پدیدارها به یاری عقل است.

> آنچه انسان را به‌عنوان موجود ذی‌روح از دیگر موجودات ذی‌روح مانند گیاه و حیوان متمایز می‌سازد چیست؟... گرچه جانوران عالی را نمی‌توان فاقد هوش دانست، ولی تنها انسان می‌تواند آنچه هست (چیزی که هست، موجود حقیقی) را بشناسد. شناخت چیزی که هست را افلاطون شناسایی خردمندانه می‌نامد. ما به یاری ادراک حسی به چیزی که هست راه نمی‌یابیم، بلکه آن را فقط هنگامی می‌شناسیم که از ادراک حسی برتر و فراتر برویم و از طریق تفکر محض، چیزی که هست را بجوییم (بورمان، ۱۳۷۵: ۵۲).

باوجود تأکیدی که افلاطون بر مقولهٔ شناخت دارد، بدیهی است که دربارهٔ محدودیت‌ها و خطاهای شناخت هم تأمل ویژه داشته باشد و در فلسفه‌اش به تمثیل بلیغ و ماندگار غار و سایه‌ها برسد: روایت زندانیانی که در غاری محبوس هستند و نصیبشان فقط دیدن سایهٔ

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

چیزهایی است که بیرون غار در حرکت‌اند. «آن زندانیان تصویرهای خود ما هستند. آیا آنان از خود و از یکدیگر جز سایه‌ای دیده‌اند که آتش بیرون به دیوار غار می‌افکند» (افلاطون، ۳/۱۳۸۰: ۱۰۵۵). این تمثیل، که در کتاب هفتم از رسالهٔ *جمهوری* بیان شده، نظریهٔ افلاطون دربارهٔ محدودیت شناختی آدمی و توصیف تلاش فیلسوف برای فراتررفتن از این محدوده است. «به‌نظر او، غالب انسان‌ها به جهان نمودها دل خوش دارند و به آن قانع‌اند. تنها فیلسوفان‌اند که از غار قدم بیرون می‌گذارند و می‌آموزند که چیزها را آن‌طورکه حقیقتاً هستند تجربه کنند. تنها آنان می‌توانند به معرفت حقیقی نائل شوند» (واربرتون، ۱۳۸۸: ۱۱).

۲. ۲. ۲. خطاها و محدودیت‌های عقل در فلسفهٔ عقل‌گرایان

بعد از فلسفهٔ یونان باستان در قرن هفدهم است که مقولهٔ شناخت اهمیت ویژه می‌یابد. قرن هفدهم را در تاریخ فلسفه، قرن عقل‌گرایی[۶] می‌خوانند و مراد از آن، دورهٔ فیلسوفانی است که عقل را مهم‌ترین و چه‌بسا تنها منبع بنیادین شناخت می‌دانند. در موضوع شناخت عالم ـچنان‌که هستـ در این دوره عقل بر صدر می‌نشیند و اصالت و اعتبار محوری می‌یابد. در دورهٔ عقل‌گرایی، نخستین کسی که این موضوع را کانون ویژهٔ تأمل و جست‌وجوی خود قرار داد، رنه دکارت[۷] فیلسوف فرانسوی بود. «دکارت این پرسش را که ″من چه می‌توانم بدانم؟″ و در مقام پاسخ به آن، جست‌وجوی تزلزل‌ناپذیر یقین را، برای سیصدسال، در محور فلسفهٔ غرب قرار داد» (مگی، ۱۳۸۶: ۸۴). بخش مهمی از کوشش فلسفی دکارت معطوف به کشف مقولهٔ «شناخت» و «دانستن» بود که با روش شک وسیع دکارتی، در ابعاد گوناگون این موضوع کاوش کرد و مقولهٔ شناخت را به جایگاه موضوعی بنیادین در فلسفه‌ورزی و تحقیقات فلسفی رساند. او دربارهٔ تصورات انسان و مواجههٔ ذهن با واقعیت، راه تازه‌ای در فلسفه گشود و تأثیر زیادی بر جریان‌های فلسفی پس از خود گذاشت. در فلسفهٔ دکارت، درنهایت عقل جوهر فاعل تفکر و شناسای عالم توصیف می‌شود، اما کاستی‌ها و خطاهای عقل در شناخت نیز مغفول نمانده است. در دیدگاه او، ما آدمیان نمی‌توانیم مطمئن باشیم که مفاهیمی که از خارج وارد ذهن می‌شوند، در خارج از ذهن مصداق حقیقی دارند. اگر هم داشته باشند معلوم نیست که صورت موجود در ذهن ما با امر خارجی مطابق باشد (فروغی، ۱۳۸۳: ۱۶۶).

او در توصیف خطاپذیری شناخت بر محدودیت‌های عقل دربرابر شوق و ارادهٔ انسان تأکید داشت و می‌گفت که «عقل انسان محدود و مقید است و اراده‌اش نامحدود و آزاد،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

پس هرگاه ارادهٔ خود را شامل اموری می‌نماید که عقلش آنها را درست فهم نکرده و روشن و متمایز درک ننموده است، به خطا می‌رود» (همان، ۱۷۰). ازهمین‌منظر بود که دکارت مقولهٔ تصورات انسانی را درکانون توجه قرار داد و فاصلهٔ میان تصورات ما با واقعیت امور را توصیف کرد. او در یکی از مهم‌ترین کتاب‌هایش به نام *تأملات در فلسفهٔ اولی*[۸] می‌گوید:

> اگر بخواهیم دقیق باشیم، فقط اموری را که در ذهن وجود دارند و بازنمود چیزهای دیگری هستند، می‌توان تصور نامید. به این معنی «وقتی من به یک انسان یا به یک عفریت یا به آسمان یا به خدا یا به یک فرشته می‌اندیشم» می‌توان گفت که تصوری دارم. سایر اموری را هم که در ذهن وجود دارد و نمایشگر چیزی نیست، مانند امیال و آمال و احکام، می‌توان تصور نامید. اما موضوع این‌گونه تصورات چیزهایی است که کاملاً از خود آنها متمایز است (نقل از سورل، ۱۳۷۹: ۹۸).

از همین طریق است که دکارت به برهانش در اثبات وجود خدا می‌رسد:

> او می‌گوید تمام این صور و معانی یا ایده‌ها می‌توانند مجعولات و ابداعات من، ساخته یا معلول ذهن من باشند به‌استثنای ایدهٔ خدا. اما تصور ما از خدا چیست؟ خدا ذات نامتناهی و جاوید است دارای تمامی کیفیات مثبت به رفیع‌ترین درجه یعنی به کامل‌ترین درجهٔ واقعیتشان، به کامل‌ترین صورتشان. دکارت می‌افزاید خدا وجودی بی‌نهایت کامل، مستقل، همه‌دان و همه-توان است که خود من و هر چیز دیگری که موجود باشد، معلول و آفریدهٔ اوست. این تصور را نمی‌توانم ناشی از خود بدانم زیرا من وجودی محدود و متناهی هستم و ناچار تصور ذات نامتناهی در ذهن من باید از وجود نامتناهی ایجاد شده باشد (لاوین، ۱۳۸۶: ۱۴۶).

این‌چنین، دیدگاه دکارت دربارهٔ شناخت و دانستن به قلمرو الهیات ارتباط پیدا می‌کند.

بعد از دکارت، در عصر عقل‌گرایی، فیلسوف بزرگ دیگری که این راه را در مقولهٔ شناخت پی‌گرفت، باروخ اسپینوزا بود. «او نیز مانند دکارت لفظ "تصور" را برای رساندن همهٔ محتویات نفسانی به‌کار می‌برد» (اسکروتن، ۱۳۷۶: ۸۵). اسپینوزا نظریهٔ خود دربارهٔ شناخت را با تقسیم شناخت به سطوح سه‌گانه در کتاب مهم خود *اخلاق*[۹] بیان می‌کند.

> از نظر او، معرفت کامل، که سومین نوع شناخت است، همان شهود است. این نوع معرفت «با تصوری رسا از ماهیت صوری برخی صفات خداوند آغاز گشته به‌سوی معرفتی رسا به ماهیت اشیاء حرکت می‌کند». برخورداری از چنین معرفتی ـ یعنی مشاهدهٔ اشیاء تحت صورت جاودانگی و به‌صورت ضروری ـ غایت فلسفه است... در فلسفه، روش صحیح همان رهاساختن ذهن از تصورات آشفته و نارسا، و هدایت آن به‌سمت تصورات رساست... و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

ماهیت این معرفت چیزی نیست مگر مشاهدهٔ جهان همچون کل منسجم و واحدی که اجزاء آن با یکدیگر پیوندی ضروری دارند (هاملین، ۱۳۷۴: ۴۷).

همچنین، اسپینوزا با توصیف شکلی از تصور به نام تصور تام (رسا) بر خطاپذیری تصورات انسان تأکید می‌کند و توضیح می‌دهد که:

بسیاری از تصورات ما فاقد نشانه‌های درونی حقیقت‌اند. خطا از ناتوانی ما در ادراک نظام کامل تصورات و نسبت‌های وابستگی‌ای که میان آنها برقرار است مایه می‌گیرد؛ ازاین‌رو، ما می‌مانیم و صورت‌های مبهم و جزئی اشیاء، و تنها با تصورات تام را جانشین این صورت‌ها کردن است که ما می‌توانیم مطمئن باشیم که اندیشهٔ ما اشیاء را آن‌گونه که هستند باز می‌نماید (اسکروتن، ۱۳۸۶: ۸۳).

اسپینوزا مقصود خود از صورت ذهنی و تصور تام را چنین توضیح می‌دهد: «مقصود من از تصور، صورت ذهنی است، که ذهن ازآنجاکه یک شیء متفکر است، متصور آن است. مقصود من از تصور تام تصوری است که چون به‌نفسه و بدون درنظرگرفتن موضوع تصور اعتبار شود، همهٔ خواص یا علامات داخلی یک تصور درست را دارا باشد» (اسپینوزا، ۱۳۹۳: ۷۱). در فلسفهٔ اسپینوزا هم مقولهٔ شناخت نسبتی با قلمرو الهیات پیدا می‌کند و شناخت تام در پیوند با ذات الهی موضوعیت می‌یابد. در نگاه او، معرفت حقیقی، یا همان برخورداری از تصورات رسا (تام)، متضمن استنتاج امور از ذات الهی است. معرفت می‌تواند کمابیش نارسا یا آشفته باشد، بسته به اینکه شیء موردنظر تا چه حد به‌طور ضروری از ذات الهی استنتاج‌پذیر باشد. حقیقت مطلق به‌معنی برخورداری از تصور رساست (هاملین، ۱۳۷۴: ۴۶).

۲. ۲. ۳. جایگاه تجربه در شناخت و خطاها و محدودیت‌های آن

قرن هجدهم در فلسفه عصر تجربه‌گرایی[۱۰] است. به‌این‌جهت، فیلسوفان مهم این دوره را تجربه‌گرا می‌نامند که در نگاه آنها، میان ذهن و حواس پیوند وثیقی وجود دارد و شناخت و تفکر از طریق تجربه‌های مبتنی بر حواس شکل می‌گیرد و قوام می‌یابد. در نگاه تجربه‌گرایان: «اندیشه‌ها تنها یک سرچشمه دارند و آن تجربه است. دو نوع تجربه وجود دارد: تجربهٔ بیرونی که از حواس حاصل می‌شود و تجربهٔ درونی. ذهن بدون حواس هیچ‌کاری نمی‌تواند انجام دهد، هنگامی که از آن محروم باشد تهی می‌شود؛ زیرا ذهن در آغاز هیچ نیست» (هرش، ۱۳۸۶: ۱۸۱). با چنین مبنای نظری‌ای است که روش آنان از عقل‌گرایان قرن هفدهم جدا می‌شود. این فیلسوفان نیز موضوع شناخت را در کانون توجه

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

خود قرار دادند و در مقولهٔ شناخت از منظر اصالت تجربه تأمل کردند، فیلسوفانی همچون جان لاک[۱۱] و دیوید هیوم.[۱۲]

جان لاک، فیلسوف انگلیسی که در نیمهٔ دوم قرن هفدهم می‌زیست، در رساله‌ای به *نام تحقیق دربارهٔ فهم انسانی*[۱۳] آرای خود را دربارهٔ نظریهٔ شناخت تقریر و تبیین کرد. او در نظریهٔ شناخت، بررسی حد و مرز فهم انسان را مبنا قرار داد:

> پیش از او گمان می‌رفت که حدود معرفت را عالم هستی تعیین می‌کند؛ یعنی اینکه، دست‌کم، علی‌الاصول، ما قادریم همچنان به کشفیات خود دربارهٔ هستی ادامه دهیم تا اینکه دیگر چیزی نماند که کشف شود. اما او اندیشید اگر ما بتوانیم قوای عقلانی خود را تحلیل کنیم و ببینیم چه از دست این قوا برمی‌آید و چه برنمی‌آید، به حد آنچه برای ما قابل شناخت است پی برده‌ایم. برای همین است که لاک شاهکار خود را *تحقیق دربارهٔ فهم انسانی* نامید و بدین‌سبب در سرآغاز کتاب خود می‌گوید: «ضروری است توان‌هایمان را بیازماییم و ببینیم فهم ما استعداد دریافت چه چیزهایی را دارد و چه چیزهایی را ندارد» (مگی، ۱۳۸۶: ۱۰۳).

این رسالهٔ جان لاک گام مهمی در تحقیق دقیق‌تر دربارهٔ مقولهٔ شناخت و ترسیم مرزها و محدوده‌های آن بود. او نیز همچون دکارت و اسپینوزا به سازوکار تصورات آدمی توجه ویژه نشان داد و در مقولهٔ «تصور» کاوش کرد، با این تفاوت که مبنای شناخت در نگاه او تجربه بود نه عقل محض.

مراد لاک از واژهٔ تصور همهٔ چیزهایی است که انسان درباره‌شان می‌اندیشد. وقتی از پنجره بیرون را نگاه می‌کنیم، درخت یا گنجشک نمی‌بینیم، بلکه بازنمود یا تصوری از آنها را مشاهده می‌کنیم و چیزی که می‌بینیم تا اندازه‌ای آفریدهٔ دستگاه حسی ماست (واربرتون، ۱۳۸۸: ۱۱۰). چنین است که در نگاه لاک، شناخت پیوندی استوار با تجربه می‌یابد، و تجربه منشأ و مبنای شناخت توصیف می‌شود.

> به‌زعم او، جمیع تصورات ما در اصل از تجربه برمی‌خیزد، به‌طوری‌که محتویات افکار ما، حتی زمانی که سرگرم بازاندیشی هستیم و نه ادراک حسی، جملگی از احساس ناشی می‌شوند. کودکی محبوس و به دور از جهان که تنها رنگ‌های سیاه و سفید را احساس کرده، تصوری از رنگ‌های سرخ و سبز ندارد (همان، ۱۱۱).

این نگرش، با تأکید بر امر تجربه، حدود و ثغور مقولهٔ شناخت را عمیق‌تر می‌کاود و نشان می‌دهد که «خاستگاه شناخت ما در تجربهٔ حسی است، از راه تأثرات دریافتی ذهن و اعیان

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

خارجی. یگانه منبع دیگر شناخت، بازاندیشی ما در تجربهٔ حسی‌مان نظیر استدلال، شک‌کردن و باورداشتن است» (لاوین، ۱۳۸۶: ۱۹۱).

پس از جان لاک، دیوید هیوم فیلسوف تجربه‌گرای دیگری است که رساله‌ای دربارهٔ فهم آدمی به نام *کاوشی در خصوص فهم بشری*[۱۴] می‌نویسد. او نیز، که در شمار تجربه‌گرایان جای دارد، کل محتویات ذهن را اساساً از تجربه ناشی می‌داند و «ادراک» را در معنای همهٔ محتویات تجربه به‌کار می‌برد: «این واژه معادل ″تصور″ در نزد لاک است. زمانی که می‌بینیم، احساس می‌کنیم، به یاد می‌آوریم، تخیل می‌کنیم و... ادراکات در ذهن پدید می‌آید. مراد هیوم از ادراک، در قیاس با گسترهٔ معانی‌ای که امروز از این واژه مراد می‌کنیم، طیف بسیار وسیع‌تری از فعالیت‌های ذهنی را شامل می‌شود» (واربرتون، ۱۳۸۸: ۱۳۷).

هیوم نیز در نظریهٔ خود دربارهٔ شناخت به ابعاد گوناگونی از محدودیت‌ها و خطاهای قوای شناختی می‌پردازد و می‌گوید: «مسلماً باید تصدیق شود که طبیعتْ ما را با فاصلهٔ زیادی از همهٔ اسرارش دور نگه داشته است، و فقط معرفت در مورد تعداد کمی از خصوصیات ظاهری اشیاء را برایمان فراهم کرده است؛ حال‌آنکه آن قوا و اصولی را از ما پنهان کرده که تأثیر این اشیاء تماماً به آنها بستگی دارد» (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۶). این‌گونه است که نفس شناخت و کارکرد آن برای او اهمیت پیدا می‌کند و موضوع کاوش او می‌شود. «یکی از اهداف هیوم کشف حدود شناخت انسانی بود. تاآنجاکه به شناخت امور واقع یا جهان داده‌ها مربوط است، ما به تأثرات حسی ذره‌وار و تصورات متناظر آنها محدود هستیم و این تأثرات و تصورات در تجربهٔ ما تکراری جلوه می‌کنند» (لاوین، ۱۳۸۶: ۲۲۲). هرچند نزد هیوم مقولهٔ شناخت ارتباطی به قلمرو الهیات پیدا نمی‌کند و او را در مقام یکی از بزرگ‌ترین شکاکان تاریخ اندیشه می‌نشاند، تقریرات او دربارهٔ قوهٔ فکر آدمی مهم و بصیرت‌بخش است؛ به‌ویژه تأکید او بر محدودیت آدمی در توان شناختن امور:

> در بادی امر شاید فکر بشری از هرچیز به نظر نامحدودتر بیاید... لیکن اگر درست بیازماییم خواهیم دید که هرچند فکر ما ظاهراً نامحدود و دارای آزادی مطلق به نظر می‌رسد، ولی فی‌الواقع دایرهٔ آن بسیار تنگ و محدود است. قوهٔ ابداع خیال فقط عبارت است از توانایی ترکیب‌کردن و جابه‌جاساختن و افزودن و کاستن موادی که به‌وسیلهٔ حواس و تجربه و مشاهده در اختیار آن گذاشته می‌شود (هیوم، ۱۳۵۰: ۱۲۸).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

۲. ۲. ٤. بود و نمود جهان و جهان همچون تصور

بعد از فیلسوفان تجربه‌گرا، دو فیلسوف آلمانی نیز آرای مهمی دربارهٔ محدودیت‌های شناختی انسان دارند. امانوئل کانت،[۱۵] که در قرن هجدهم می‌زیست و ایدئالیسم آلمانی با نام او پیوند یافته است، در کتاب بسیار مهم خود، *نقد عقل محض*، با مطرح‌کردن موضوع «بود و نمود» وجه دیگری از مقولهٔ شناخت و کارکردهای عقل را می‌کاود.

کانت نشان داد که هر دستگاهی بعضی احتیاج‌ها را برآورده می‌کند و برخی را نه؛ زیرا طبیعت هر دستگاهی محدودیت‌هایی دارد که دربارهٔ دستگاه جسمی ما هم صادق است. کاری که از عهدهٔ چشم برمی‌آید، خارج از توانایی گوش و مغز است. به‌این‌ترتیب، جمع کل کارهایی که از دستگاه‌های بدن انسان برمی‌آید، همهٔ آنچه را ما قادریم دریابیم تعیین می‌کند، اما اگر چیز دیگری وجود داشته باشد، ما وسیله‌ای برای دریافت آن نداریم (مگی، ۱۳۸۶: ۱۳۳). این مقدمات بسیار مهم به این انجامید که کانت به توصیف مفید و راهگشایی دربارهٔ محدودیت‌های شناخت در آدمی راه ببرد:

> آنچه ما می‌توانیم بدانیم، فقط با یک محدودیت روبه‌رو نیست، بلکه با دو محدودیت روبه‌روست: اولین محدودیت محدودهٔ موجودات است. سرجمع آنچه هست، جمع کل هستی را تشکیل می‌دهد. ولی ما موجودات بشری فقط می‌توانیم آن چیزی از آن، یا آن وجوهی از آن را بدانیم، که دستگاه جسمانی ما از عهده‌اش برمی‌آید. بنابراین یک جنبهٔ قضیه این است که چیزهایی مستقل از ما و توان تجربی ما وجود دارد. جنبهٔ دیگر قضیه هم این است که ما ابزار تجربه‌کردن چیزهایی را داریم، اما در این میان هیچ دلیل محکمی در دست نیست که ثابت کند آنچه وجود دارد، برابر است با آنچه به تجربهٔ ما درمی‌آید (همان، ۱۳۴).

کانت، که وجه مهمی از فلسفه‌اش جست‌وجو در محدوده‌ها و توانایی‌های عقل بود، با تقریر و توصیف شکاف میان «بود» امور و «نمود» آنها، نشان داد که «ما صرفاً واجد معرفت پیشینی از «نمودها» هستیم و نه «اشیاء چنان که در خود هستند» (اسکروتن، ۱۳۷۵: ۹۵). این نگرش کانت به‌نحو دقیق‌تری خطاپذیری شناخت را نشان می‌دهد و توصیف می‌کند که چگونه آدمی مقهور پیش‌فرض‌های خود است.

در فلسفهٔ کانت، جهان در وجه پدیدارها بر ما آشکار شده است و آدمیان دچار این خطا می‌شوند که آنچه را از پدیدار درمی‌یابند، با ذات آن یکی می‌انگارند. «کانت بین جهانی که ما تجربه می‌کنیم (جهان پدیدارها) و واقعیت بنیادینی که در پس آن نهفته است، تمایز

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

قائل می‌شود. واقعیت بنیادین همانا ذوات معقول[۱۶] است که ما دربارهٔ آنها به‌هیچ‌وجه نمی‌توانیم چیزی بگوییم؛ زیرا به آنها دسترسی نداریم» (واربرتون، ۱۳۸۸: ۱۷۵).

بعد از کانت، فیلسوف دیگری که دیدگاه مهمی دربارهٔ مقولهٔ شناخت و توصیف چیستی آن دارد، آرتور شوپنهاور[۱۷] است که در قرن نوزدهم می‌زیست. مهم‌ترین کتابِ او *جهان همچون اراده و تصور*[۱۸] نام دارد که آغاز کتاب چنین است: «جهان تصور من است». منظور او کاملاً ساده بود و می‌خواست در آغاز این عقیدهٔ کانت را تأیید کند که عالم خارج فقط از راه حواس و تصورات بر ما معلوم است» (دورانت، ۱۳۶۹: ۲۸۰). در نگاه شوپنهاور نیز تصور ما از جهان بنیان مواجههٔ ما با آن است و ما برای تصور جهان در امکانات شناختی‌مان محصوریم. او در بخشی از کتاب خود می‌گوید: «آنچه همه‌چیز را می‌شناسد و خود به‌وسیلهٔ هیچ‌چیز شناخته نمی‌شود ذهن است. بنابراین اوست نگه‌دارندهٔ جهان، شرط جهان‌شمول هر آنچه نمود می‌یابد و تمامی اعیان؛ و این همواره برقرار است؛ زیرا هر آنچه وجود دارد، تنها برای ذهن موجود است» (شوپنهاور، ۱۳۹۵: ۲۱). برای او نیز همچون کانت فاصلهٔ میان آنچه که ذهن می‌شناسد و آنچه به حقیقت هست، کمال اهمیت را دارد.

> مراد او این است که تجربه در همه‌حال از منظر آگاهی مدرکی صورت می‌پذیرد. ما جهان را به خودمان بازنمایی می‌کنیم، نه اینکه به ماهیت بنیادین واقعیت دسترسی بی‌واسطه داشته باشیم. ولی جهان همچون تصور و بازنمود، ما را به ماهیت حقیقی اشیاء شناسا نمی‌گرداند... شوپنهاور تمایز کانت را میان جهان آن‌گونه که ما تجربه می‌کنیم ـ همان که شوپنهاور آن را جهان همچون تصور می‌نامدـ و واقعیت بنیادین شیء فی‌نفسه قبول دارد. کانت واقعیتی که در پس تجربه نهفته است، جهان nomen یا جهان ذوات معقول می‌خواند؛ و شوپنهاور آن را جهان همچون اراده نام می‌دهد (واربرتون، ۱۳۸۸: ۱۹۴).

با فلسفه‌ورزی و جست‌وجوهای این دو فیلسوف آلمانی زوایای دیگری از موضوع محدودیت‌ها و خطاهای شناخت، تقریر و بیان می‌شود و موضوع بود و نمود و تصور جهان جایگاه ویژه‌ای در مجموعهٔ مفاهیم فلسفی می‌یابد.

۲. ۳. خطاها و محدودیت‌های شناخت در نگاه مولانا

۲. ۳. ۱. مولانا و تمثیل سایه‌ها

نگرش عارفانی که مولانا در سنت فکری آنان پرورش یافت شباهت بسیاری به جهان فلسفی افلاطون و فیلسوفان نوافلاطونی دارد و طبیعی است که در موضوع شناخت نیز دیدگاه مولانا

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

تحت تأثیر این نظام فلسفی باشد. «اندیشه‌های نوافلاطونی از راه ترجمه به‌واسطهٔ نوشته‌های یونانی به دست متفکران مسلمان رسید و در فرهنگ اسلامی راه یافت و بسی زود، در فلسفه، عرفان، کلام و زمینه‌های فکری و عقیدتی دیگر پرورده و گسترده شد» (مسکوب، ۱۳۷۱: ۱۰۹)؛ به‌ویژه می‌توان جهان اندیشگی عارفان مسلمان را تحت تأثیر افلاطون نشان داد.

سخنان مولانا در پاره‌ای از تمثیل‌ها و تعبیرهایش شباهت بسیاری به بیان افلاطون در این موضوع پیدا می‌کند. او نیز، همچون افلاطون، آدمیان را زندانی تماشای سایه‌ها توصیف می‌کند، سایه‌هایی که عمر آدمی را صرف خود می‌کنند و حجاب حقیقت وقایع و چیستی امور می‌شوند:

مرغ بر بالا و زیر آن سایه‌اش — می‌دود بر خاک پران مرغ‌وش
ابلهی صیاد آن سایه شود — می‌دود چندان که بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست — بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد به‌سوی سایه او — ترکشش خالی شود از جست‌وجو
ترکش عمرش تهی شد عمر رفت — از دویدن در شکار سایه تفت

(مولوی، ۱۳۹۶/د۱: ب۴۲۷-۴۲۳)

این ابیات، که روایتی مشابه تمثیل غار افلاطون دارد، توصیف بلیغی است که محدودیت‌های شناخت در آدمیان و خطاپذیری آن را روایت می‌کند؛ گویی، آدمی در این عالم به‌جهت ضعف دید و فقر معرفتش، از دیدن و شناختن حقایق امور، آن‌چنان‌که به‌حقیقت هستند، عاجز است و نصیبش از شناخت عالم فقط سایه‌های تصورات و پندارهایش می‌شود. همین تمثیل و معنی در بخش دیگری از *مثنوی* هم آمده است:

همچو صیادی که گیرد سایه‌ای — سایه کی گردد ورا سرمایه‌ای
سایهٔ مرغی گرفته مرد سخت — مرغ حیران گشته بر شاخ درخت
کین مدمّغ بر که می‌خندد عجب — اینت باطل اینت پوسیده سبب

(همان، د۱: ب۲۸۲۰-۲۸۱۸)

تصویر گویای شکار سایه‌ها توصیف درخشانی است از به‌خطارفتن شناخت در آدمی و اینکه چگونه آدمی پندار چیزی را به‌جای حقیقت آن صید می‌کند. «این شکار سایه که انسان را خیال موهوم دل‌خوش می‌دارد، تصویری متحرک‌تر و جاندارتر از حاصل مقصود افلاطون در تمثیل معروف سایه و غار ـ در کتاب *جمهوری*ـ عرضه می‌کند و آنجا هم که بیداری به غیرحق را برای جان به دربندان تشبیه می‌کند، کلام مولانا به این نظریهٔ افلاطون نزدیک می‌شود» (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۸۵).

همچنین جویای درگاه خدا — چون خدا آید شود جوینده لا

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

سایه‌هایی که بود جویای نور نیست گردد چون کند نورش ظهور
(مولوی، ۱۳۹۶/ د۳: ب۴۶۶۲و۴۶۶۰)

نسبت معرفت حقیقی به شناخت محدود آدمی در نگاه مولانا نسبت نور و سایه است. همان‌گونه که در تمثیل افلاطون فیلسوف با بیرون‌آمدن از غار چشمش به نور و حقیقت چیزها گشوده می‌شود، عارف نیز با سلوکش از سایه‌های تصورات به نور شناخت حقیقی می‌رسد. شکار سایه توصیفی می‌شود از احوال «انسان در عالم که به آنچه عارف آن را ظلمات حسی می‌خواند الفت می‌گیرد و بدون هیچ شور و اشتیاقی که به عالم ماوراء حس نشان دهد، در کدورت و آلایش دنیای حس عمر خویش را در غفلت به سر می‌برد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۶۳۵). در چنین نگرشی است که تلاش فیلسوف در روایت افلاطون و کوشش سالک طریق در نگاه مولانا، به رهایی از تاریکی‌ها و سایه‌های خطاها و حدود شناخت و ادراک، و رسیدن به روشنایی فهم و کشف حقیقت معطوف می‌شود.

۲. ۳. ۲. خطاها و محدودیت‌های عقل در نگاه مولانا

در تمثیل‌ها و اشارات مولانا، نمونه‌های بسیاری می‌توان یافت که با نگرش دکارت و اسپینوزا به موضوع کارکرد و اهمیت عقل، و خطاها و محدودیت‌های ناشی از آن در قلمرو شناخت شباهت بسیار دارد. مولانا نیز بارها بر جایگاه و نقش ویژهٔ عقل در حیطهٔ شناخت و کشف حقیقت تأکید می‌کند:

تا چه عالَم‌هاست در سودای عقل تا چه باپهناست این دریای عقل
(مولوی، ۱۳۹۶/ د۱: ب۱۱۱۶)

پس نکو گفت آن رسول خوش‌جواز ذرّه‌ای عقلت به از صوم و نماز
زان که عقلت جوهر است این دو عرَض این دو در تکمیلِ آن شد مفترض
(همان، د ۵: ۴۵۴-۴۵۵)

وهم افتد در خطا و در غلط عقل باشد در اصابت‌ها فقط
(همان، د۲: ب۳۵۷۲)

جنس و ناجنس از خرد دانی شناخت سوی صورت‌ها نشاید زود تاخت
فرقِ زشت و نغز از عقل آورید نی ز چشمی کز سیه گفت و سپید
(همان، د ۶: ب ۲۹۹۸و۳۰۰۲)

اما، فارغ از بحث عقل کلی و جزوی، که موضوعی است جداگانه، تمثیل‌ها و اشاراتی در کلام مولانا دربارهٔ به‌خطاافتادن عقل آدمی و محدودیتش در شناخت آمده است. جایی در

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

مثنوی این معنی با تمثیل کسی که بر درخت امرود (گلابی) رفته و دچار وهم شده، و کسی که واژگون ایستاده و گمان می‌برد عالَم واژگون است، بیان می‌شود:

بر سر امرودبُن بینی چنان — زان فرود آ تا نماند آن گمان
چون که برگردی تو سرگشته شوی — خانه را گردنده بینی وآن تویی

(همان، د۱: ب۲۳۷۳-۲۳۷۲)

در نمونهٔ دیگری، مولانا این خطای دید و شناخت در آدمی را با تمثیل انسان احول (دوبین) توصیف می‌کند، کسی که به احولی دچار و از دیدن واقعیت عاجز است:

گفت استاد احولی را کاندر آ — زو برون آر از وثاق آن شیشه را
گفت احول: زان دو شیشه من کدام — پیش تو آرم؟ بکن شرح تمام
گفت استاد: آن دو شیشه نیست، رو — احولی بگذار و افزون‌بین مشو
گفت: ای استا، مرا طعنه مزن — گفت استا: زان دو یک را درشکن
چون یکی بشکست، هر دو شد ز چشم — مرد احول گردد از میلان و خشم
شیشه یک بود و به چشمش دو نمود — چون شکست او شیشه را، دیگر نبود

(همان، د۱: ب۳۳۶-۳۳۱)

در این روایت، مشکل آدمی فاصله‌ای است میان آنچه که در واقع هست و آنچه که به چشم آدمی می‌آید: «شیشه یک بود و به چشمش دو نمود». شیشه یکی است اما در نگاه احولانه، که استعاره‌ای از شناخت محدود و معوج است، دو شیشه دیده می‌شود. در این تمثیل، مولانا دلیل خطا در شناخت و نقصان معرفت را خشم و شهوت و غرض توصیف می‌کند:

خشم و شهوت مرد را احول کند — زاستقامت روح را مبدل کند
چون غرض آمد هنر پوشیده شد — صد حجاب از دل به سوی دیده شد

(همان، د۱: ب۳۳۸-۳۳۷)

در این ابیات، مولانا نگاهی روان‌شناختی به خطاهای شناخت دارد و دلیل به‌خطاافتادن آدمی را حالت‌های روانی او همچون خشم شهوت و غلبهٔ اغراض درونی توصیف می‌کند. «خشم و شهوت هریک به نوبت خود انفعالی در نفس ایجاد می‌کند و اعتدال و بی‌طرفی آن را برهم می‌زند تا انسان حقیقت را، چنان‌که هست، نمی‌بیند و به طرف افراط یا تفریط می‌رود» (فروزانفر، ۱۳۸۴: ۱۶۶).

محدودیت‌ها و خطاپذیری شناختی آدمی در ادراک حقیقت و مواجهه با عالم، در نگاه مولانا جایگاه ویژه‌ای دارد که همانند جست‌وجوی فیلسوفان عقل‌گرای قرن هفدهم، بر حدود و نقائص قوای شناخت تأکید فراوانی دارد. داستان بسیار مهم «فیل در خانهٔ تاریک»

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

تمثیل ماندگاری دراین‌باره است. کسانی که در خانهٔ تاریک برای شناختن فیل تلاش می‌کنند، و به‌دلیل فقدان نور از توان دیدن برخوردار نیستند و ناگزیر به حس لامسهٔ خود اتکا می‌کنند، گزارش‌هایی از هیئت فیل می‌دهند که به‌کلی دور از واقعیت آن است:

آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد — گفت همچون ناودان است این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید — آن برو چون بادبیزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود — گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست — گفت خود این پیل چون تختی بُدەست

(مولوی، ۱۳۹۶/ د۳: ب۱۲۶۷-۱۲۶۴)

احوال آدمیان در مواجهه با عالم و کشف واقعیت امور چنین چیزی است که هرکس به جهت محدودیت‌های شناختش، تصوری از آنچه که هست دارد که این تصور فاصلهٔ بسیار دارد با حقیقت آنچه که هست. چنین است که اختلاف‌ها و مجادله‌ها میان آنان درمی‌گیرد و هرکس در نظرگاه خود محبوس می‌شود:

از نظرگه گفتشان شد مختلف — آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هرکس اگر شمعی بدی — اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس — نیست کف را بر همهٔ او دسترس

(همان، د۳: ب۱۲۷۱-۱۲۶۹)

بیان محدودیت شناخت در حد توانایی کف دست، توصیف نیکویی است که همچون دیدگاه دکارت محدوده‌های آدمی را در شناخت هستی روایت می‌کند؛ ازاین‌رو است که در نگاه مولانا آدمیان همچون نابینایانی هستند که مانند کشتی‌هایی در تاریکی دائم در حال برخورد با یکدیگرند:

ما چو کشتی‌ها به هم بر می‌زنیم — تیره‌چشمیم و در آب روشنیم
ای تو در کشتی تن رفته به خواب — آب را دیدی نگر در آبِ آب

(همان، د۳: ب۱۲۷۵-۱۲۷۴)

در این عبارات، «آب» به تصور چیزی اشاره دارد و «آبِ آب» حقیقت آن‌چیز، و آموزهٔ مولانا، همانند تعریف فلسفهٔ حقیقی در نگاه اسپینوزا، به تلاش برای دیدن و شناختن حقیقت امور دعوت می‌کند که همان گذار از شناخت محدود و معیوب به شناخت تام و رساست. در پیوند با همین‌معنی است که در مجموعهٔ تعابیر و نمادهای *مثنوی*، کلمهٔ «کور» معنایی ویژه می‌یابد و بر کسانی دلالت می‌کند که از دیدن، به‌معنای شناخت، عاجزند:

حلقهٔ کوران به چه کار اندرید؟ — دیدبان را در میانه آورید

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

دامن او گیر کو دادت عصا — در نگر کآدم چه‌ها دید از عصی

(همان، د۱: ب۲۱۴۹-۲۱۴۸)

مولانا انسان را، در اتکا به قوای تقلید و استدلال، به کوری تشبیه می‌کند که به عصا تکیه دارد؛ کسانی که اهل معرفت تقلیدی‌اند و با نیم‌وهمی دچار گمان می‌شوند:

صدهزاران ز اهل تقلید و نشان — افکندشان نیم‌وهمی در گمان
که به ظن تقلید و استدلالشان — قایم است و جمله پر و بالشان
شبهه‌ای انگیزد آن شیطان دون — درفتند این جمله کوران سرنگون

(همان، د۱: ب۲۱۳۶-۲۱۳۴)

این کورانی که از شناخت بی‌بهره‌اند و فقط به عصای استدلال و قیاس خود تکیه دارند، ناگزیر از افراد بینایی هستند که به یاری روشنایی آنان راه را ببینند و توان رفتن راه را بیابند:

با عصا کوران اگر ره دیده‌اند — در پناه خلق روشن‌دیده‌اند
گرنه بینایان بُدندی و شهان — جمله کوران مرده‌اندی در جهان
نه ز کوران کشت آید نه درود — نه عمارت نه تجارت‌ها و سود
گر نکردی رحمت و افضالتان — درشکستی چوبِ استدلالتان
این عصا چه بوَد قیاسات و دلیل — آن عصا که دادشان بینا جلیل

(همان، د۱: ب۲۱۴۵-۲۱۴۱)

در این نگرش به معرفت، آدمی با کوشش برای غلبه بر کژی‌های درونی‌اش بر کژبینی‌اش غلبه می‌کند و راه شناخت از طریق تزکیهٔ دل میسر می‌شود. در تمثیل دیگری در بیان محدودیت‌های شناخت، مولانا حال مگسی را روایت می‌کند که بر برگ کاهی بر ادرار خری نشسته و خود را کشتیبان دریاها می‌پندارد و عالم را به اندازهٔ دید خود می‌بیند و می‌شناسد:

آن مگس بر برگ کاه و بول خر — همچو کشتیبان همی افراشت سر
گفت من دریا و کشتی خوانده‌ام — مدتی در فکر آن می‌مانده‌ام
اینک این دریا و این کشتی و من — مرد کشتیبان و اهل و رای‌زن
بر سر دریا همی راند او عمد — می‌نمودش آن‌قدر بیرون ز حد
بود بی‌حد آن چمین نسبت بدو — آن نظر که بیند آن را راست کو؟

(همان، د۱: ب۱۰۹۳-۱۰۸۹)

در این ابیات هم تأکید مولانا بر شناخت پدیده‌ها و محدودیت دید آدمی درخور توجه و تأمل است. از این حکایت، مولانا به این تعبیر درخشان می‌رسد که عالم برای هر انسانی به اندازهٔ دید او وسعت می‌یابد و تجربه می‌شود:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

عالَمش چندان بود که‌ش بینش است چشم چندین، بحر هم چندینش است

(همان، د۱: ب۱۰۹۴)

تمثیل مولانا در این ابیات ناظر به این معنی است که چگونه محدودیت‌های دید و شناخت ما، تفسیر و شناخت عالم را برای ما محدود می‌کند و ما آنچه را که به فراخور امکانات شناختی می‌بینیم، واقعیت می‌پنداریم. «همچنان که میدان دید و کیفیت دیدن با ضعف و قوهٔ باصره تناسب دارد، بی‌گمان کیفیت ادراک و نوع مدرکات انسان با ضعف و نیروی هوش و عقل آدمی متناسب است و ازاین‌رو عامهٔ مردم و حتی علما به حسب نوع مدرکات با یکدیگر اختلاف حاصل می‌کنند» (فروزانفر، ۲/۱۳۸۴: ۴۱۷).

۲. ۳. ۳. خطاها و محدودیت‌های تجربه در شناخت به روایت مولانا

مولانا دربارهٔ نقش و کارکرد تجربه در شناخت و خطاها و محدودیت‌های آن، اشارات و تمثیلات گویا و مهمی دارد که در مواردی به دغدغه‌های فلسفی تجربه‌گرایان قرن هجدهم شباهت بسیار پیدا می‌کند. یکی از بهترین تمثیل‌های مولانا در این موضوع، داستان «طوطی و بقال» است. در این تمثیل، طوطی نماد و نشانه‌ای است از کسانی که در تصورات و پیش‌فرض‌های خود محصور می‌شوند و در شناخت و تفسیر واقعیت پیش‌رویشان به خطا می‌روند. در این داستان، طوطی، که بر اثر شکستن ظرف روغن تنبیه می‌شود و با ضربه‌ای که بقال بر سرش می‌زند کَل می‌شود و پرهای بالای سرش را از دست می‌دهد، در مشاهدهٔ قلندری که با سر تراشیده از پیش او می‌گذرد، تفسیر خود را چنین بیان می‌کند:

آمد اندر گفت طوطی آن زمان بانگ بر درویش زد چون عاقلان
کز چه ای کل با کلان آمیختی تو مگر از شیشه روغن ریختی؟
از قیاسش خنده آمد خلق را کاو چو خود پنداشت صاحب‌دلق را

(مولوی، ۱۳۹۶/ د۱: ب۲۶۶-۲۶۴)

این تمثیل توصیف گویایی است از این موضوع که آدمی چگونه در شناخت و تفسیر امور عالم، از حقیقت آن دور می‌افتد و در تصورات خود محصور و محدود می‌شود و واقعیت را درقالب تجربه‌ها و پیش‌فرض‌های خود می‌شناسد. ازهمین‌رو است که مولانا گمراهی آدمیان را از عجز آنان در توان شناخت و تشخیص آنچه که به واقع هست توصیف می‌کند:

جمله عالم زین‌سبب گمراه شد کم کسی ز ابدال حق آگاه شد
صدهزاران این‌چنین اشباه بین فرقشان هفتاد ساله راه بین
هر دو صورت گر به هم ماند رواست آب تلخ و آب شیرین را صفاست

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

جز که صاحب‌ذوق که‌شناسد بیاب او شناسد آب خوش از شوره آب
(همان، د۱: ب۲۶۸و۲۷۵و۲۸۰-۲۷۹)

«بدونِ شک بسیار چیزها در عالم هست که در ظاهر با هم شباهت دارند، اما در باطن بین آنها مسافت هفتادساله راه فاصله هست و آنها را با هم نمی‌توان مانند پنداشت» (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۷۲). مولانا صاحب‌ذوق‌بودن آدمی را شرط شناخت درست و تشخیص شباهت‌های فریبنده و گمراه‌کننده می‌داند و قیاس را که مطابق تجربه‌های گذشته و ادراکات پیشین صورت می‌گیرد عامل فقدان شناخت درست می‌داند.

در تمثیل دیگری، پشه‌ای در باغ و کرمی در چوب را برای بیان محدودیت‌های شناخت توصیف می‌کند:

پشه کی داند که این باغ از کی است کاو بهاران زاد و مرگش در دی است
کرم کاندر چوب زاید سست‌حال کی بداند چوب را وقت نهال
ور بداند کرم از ماهیتش عقل باشد، کرم باشد صورتش
عقل خود را می‌نماید رنگ‌ها چون پری دور است از آن فرسنگ‌ها
(مولوی، ۱۳۹۶/ د۲: ب۲۳۳۰-۲۳۲۷)

در این مثال‌های گویا هم سعی مولانا بر آن است تا مخاطب خود را بیشتر با قلمرو و امکانات قوای شناختی آدمی آشنا کند. در مثال دیگری، مولانا از تصویر کرم در میوه استفاده می‌کند و دو کرم را مثال می‌زند که یکی در همان میوه و تصورش از جهان باقی می‌ماند و کرم دیگری می‌کوشد تا به وسعت و ساحت دیگری از شناخت جهانش برسد:

آسمان‌ها و زمین یک سیب دان کز درخت قدرت حق شد عیان
تو چو کرمی در میان سیب در وز درخت و باغبانی بی‌خبر
آن یکی کرمی دگر در سیب هم لیک جانش از برون صاحب‌علَم
جنبش او واشکافد سیب را برنتابد سیب آن آسیب را
بر دریده جنبشِ او پرده‌ها صورتش کرم است و معنی اژدها
(همان، د۴: ب۱۸۷۴-۱۸۷۰)

شناخت کرم از جهان محدود است به اسارتش در درون سیب و آنچه از درون سیب تجربه کرده و دریافته است. اما کرم دیگر، که برای شکافتن سیب می‌کوشد، اشاره است به جهد کسانی که می‌کوشند با رفع حجاب‌هایی که شناخت را محدود می‌کنند و مهم‌ترینشان تجربه‌های آمده از گذشته است، حقیقت را در سطح و ساحت والاتری کشف کنند. در این

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

تمثیل فراتررفتن از سقف تجربه‌های پیشین است که راه ادراک و شناخت مراتب متعالی حقیقت را ممکن می‌کند.

در تمثیلِ دیگری مولانا از تصویر جنین در رحم استفاده می‌کند. در این تمثیل رسا هم باز مفهوم عجز آدمی از شناخت ساحاتی از حقیقت و محدودبودنش در تصورات و تجربه‌هایش، بیان می‌شود:

گر جنین را کس بگفتی در رحم — هست بیرون عالمی بس منتظم
یک زمینی خرمی با عرض و طول — اندر او صد نعمت و چندین اکول
کوه‌ها و بحرها و دشت‌ها — بوستان‌ها، باغ‌ها و کشت‌ها
در صفت نآید عجایب‌های آن — تو درین ظلمت چه‌ای در امتحان؟
او به حکم حال خود منکر بُدی — زین رسالت معرض و کافر شدی
کاین محال است و فریب است و غرور — زآنکه تصویری ندارد وهم کور
جنس چیزی چون ندید ادراک او — نشنود ادراک منکرناک او

(مولوی، ۱۳۹۶/ د۳: ب۶۲-۵۳)

تعابیر بلیغ مولانا در این ابیات که می‌گوید «تصویری ندارد وهم کور» و ندیدن چیزی را سبب ادراک منکرناک آدمی توصیف می‌کند، بیان دقیقی است از اینکه چگونه شناخت آدمی به تجربه‌ها و تصوراتش محدود می‌شود. گویی شناخت در آدمی، همان‌طورکه تجربه-گرایان می‌گویند، به تجربه‌های آمده از گذشته‌اش محدود می‌شود و از آنچه که ندیده و تجربه نکرده است، طبعاً محجوب می‌ماند.

۲. ۳. ٤. بود و نمود عالم به روایت مولانا

مولانا بارها با نگاه تیزبین خود بر شکاف میان بود و نمود جهان تأکید می‌کند و خطاهای شناختی آدمی را معلول اعوجاج درونی و احوال نفسانی‌اش می‌داند و گره‌های درونی فرد را همچون شیشهٔ کبودی توصیف می‌کند که چشم آدمی را به حجاب خود محدود می‌کند:

پیش چشمت داشتی شیشهٔ کبود — زان سبب عالم کبودت می‌نمود
گرنه کوری، این کبودی دان ز خویش — خویش را بد گو، مگو کس را تو بیش

(همان، د۱: ۱۳۳۸-۱۳۳۷)

با توجه به نکاتی که در اشارات کانت دربارهٔ نمودیافتن امور و دورافتادن از بود آنها ذکر شد، می‌توانیم پاره‌ای تعابیر مولانا را دقیق‌تر بفهمیم. با جست‌وجو در تعابیر مولانا در *مثنوی* و زبان ویژهٔ او، متوجه این موضوع می‌شویم که فعل «می‌نماید» و ساخت‌های دیگرش، ارتباط وثیقی با دیدگاه معرفت‌شناختی مولانا دارد. همانند فیلسوفانی که دربارهٔ شکاف بود و نمود

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

یا واقعیت و تصور سخن گفته‌اند، مولانا نیز بارها بر این موضع تأکید می‌کند که آنچه ما واقعیت می‌پنداریم، فقط به آن صورت پیش چشم ما «می‌نماید» و نمود می‌یابد و چه‌بسا آن نمود فاصلهٔ بسیار با حقیقت داشته باشد:

می‌نماید پیش چشمت کُهْ بزرگ — هست اندیشه چو موش و کوه گرگ
عالم اندر چشم تو هول و عظیم — زابر و رعد و چرخ داری لرز و بیم
سایه را تو شخص می‌بینی ز جهل — شخص زان شد نزد تو بازی و سهل
باش تا روزی که آن فکر و خیال — برگشاید بی‌حجابی پرّ و بال
کوه‌ها بینی شده چون پشم نرم — نیست گشته این زمینِ سرد و گرم

(همان، د۲: ب۱۰۴۷-۱۰۴۱)

بارها در *مثنوی* با این مضمون روبه‌رو می‌شویم که پدیدارها، چه اشیاء و چه وقایع عالم، پیش چشم ما نمود می‌یابند و ما به آنچه که می‌نمایند فریفته و مفتون می‌شویم و از حقیقت آنها دور می‌افتیم. تأمل در نمونه‌هایی از این موضع، عمق معرفت مولانا را دراین‌باب نشان می‌دهد؛ مثلاً، آنچه عمر و زندگی را در وجود ما آدمیان، آفرینش‌ها و نوشدن‌های لحظه‌به‌لحظه توصیف می‌کند، در نظر ما همچون خط صاف و شکل مستمر می‌نماید:

هر نفس نو می‌شود دنیا، و ما — بی‌خبر از نوشدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد — مستمری می‌نماید در جسد

(مولوی، د۱: ب۱۱۵۲-۱۱۵۱)

به روایت مولانا، این خطاهای دید و اسیر نمودها شدن، گاهی موجب هلاک کسانی همچون فرعون شده است:

کاه برگی می‌نماید تا تو زود — پف کنی کاو را برانی از وجود
هین که آن کَه کوه‌ها برکنده است — زاو جهان گریان و او در خنده است
می‌نماید موجِ خونش تل مُشک — می‌نماید قعر دریا خاک خشک
خشک دید آن بحر را فرعون کور — تا در او راند از سر مردی و زور
چون درآید در تک دریا بوَد — دیدهٔ فرعون کی بینا بود

(همان، د۲: ب۲۳۱۴-۲۳۰۹)

این چنین است که گاهی دریا همچون کف نمود می‌یابد و دوزخ همچون تفی مختصر:

بحر مکار است بنموده کفی — دوزخ است از مکر بنموده تفی
زان نماید مختصر در چشم تو — تا زبون بینی‌ش جنبد خشم تو

(همان، د۲: ب۲۲۹۷-۲۲۹۶)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

ازهمین‌رو است که اهل دنیا، از دیدن حقیقت امور عاجز می‌مانند و هلاک نمود آنها و تصورات خود می‌شوند:

می‌نماید مار اندر چشم مال — هر دو چشم خویش را نیکو بمال
منگر اندر غبطهٔ این بیع و سود — بنگر اندر خُسرِ فرعون و ثمود
(همان، د۲: ب۲۹۵۴-۲۹۵۳)

انسانی که دچار کژی درونی است، راستی‌ها را کژ می‌بیند، و احولانه ماه آسمان را دو می‌پندارد:

گفت اینک راست پذرفتم به جان — کژ نماید راست در پیشِ کژان
گر بگویی احولی را مَه یکی است — گویدت این دُوست و در وحدت شکی است
(همان، د۲: ب۳۶۵۰-۳۶۴۹)

مولانا احوال اهل دنیا را همچون کودکانی توصیف می‌کند که سنگ‌ها در دامن پُر می‌کنند و چون عقلشان از ادراک عاجز است، سنگ‌ها در نگاهشان چون گوهر و گنج به‌نظر می‌رسد:

سنگ پر کردی تو دامن از جهان — هم ز سنگ سیم و زر چون کودکان
از خیالِ سیم و زر، چون زر نبود — دامن صدقت درید و غم فزود
کی نماید کودکان را سنگ، سنگ — تا نگیرد عقل دامنشان به چنگ
(همان، د۳: ب۲۲۸۱-۲۲۷۹)

ازهمین‌منظر، مولانا به رنج‌ها و سختی‌های عشق نظر می‌کند و می‌گوید سختی‌های عشق، اگرچه همچون آتش می‌نماید، اما خوشی است:

لیک شمعِ عشق چون آن شمع نیست — روشن اندر روشن اندر روشنی است
او به‌عکسِ شمع‌های آتشی است — می‌نماید آتش و جمله خوشی است
(همان، د۳: ب۳۹۲۳-۳۹۲۱)

اما در مقابل، کثیری از امور دنیا خوشی و لذت می‌نماید، درحالی‌که در واقع درد و ناخوشی است و مردمان عالم در پی خوشی، سر از ناخوشی درمی‌آورند:

این‌همه عالم طلبکار خوش‌اند — وز خوش تزویر اندر آتش‌اند
(همان، د۲: ب۷۴۶)

ازهمین‌منظر است که مولانا حکایت درویشی را می‌گوید که واژگون‌نمایی عالم را چنین توصیف می‌کند:

دیدمش سوی چپ او آذری — سوی دست راست جوی کوثری
سوی چپش بس جهان‌سوز آتشی — سوی دست راستش جوی خوشی
سوی آن آتش گروهی برده دست — بهر آن کوثر گروهی شاد و مست
لیک لعب بازگونه بود سخت — پیش پای هر شقی و نیک‌بخت

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

هرکه در آتش همی رفت و شرر از میان آب بر می‌کرد سر
هرکه سوی آب می‌رفت از میان او در آتش یافت می‌شد در زمان
(همان، د۵: ب۴۲۷-۴۲۲)

این نظریه اساس آموزه‌های مولانا در توصیف دنیا و تفسیر دارالغروربودن دنیاست؛ ازیک‌سو جهان است و نمودهایش و ازسوی دیگر آدمی که محدود به تصورات و محدوده‌های شناختی‌اش، مقهور آرزوها و پندارهای خود می‌شود:

می‌نماید نور نار، و نار نور ورنه دنیا کی بُدی دارالغُرور
(همان، د۵: ب۴۱۳۸)

به‌همین‌دلیل است که مولانا نیز سخنی دارد همچون حدیث مشهور پیامبر (فروزانفر، ۱۳۴۷: ۴۵) که می‌گفت: «**اَرِنی الاَشیاءَ کَمَاهِیَ**»: «اگرچه هرچه رو نمودی، آن‌چنان بودی؛ پیغامبر با آن‌چنان نظر تیز منور و منوِر فریاد نکردی که **اَرِنی الْاَشْیاءَ کَمَاهِی**؛ خوب می‌نمایی و درحقیقت آن زشت است؛ زشت می‌نمایی و درحقیقت آن نغز است؛ پس به ما هر چیز را چنان نما که هست» (مولوی، ۱۳۸۰: ۵). در *مثنوی* نیز مولانا این‌گونه دعا می‌کند:

ای خدا بنمای تو هر چیز را آن‌چنان که هست در خُدعه‌سرا
(مولوی، ۱۳۹۶/ د۵: ب۱۷۶۵)

اساس این دعا، معرفت به این حقیقت است که چیزها آن‌چنان‌که هستند، به‌حقیقت، از دیدهٔ ما پنهان‌اند و ما در حجاب‌های پندار و تصور خود پدیدارها را می‌بینیم و فریفته و ربودهٔ نمود آنها و تصور خود می‌شویم.

۳. نتیجه‌گیری

همانند بسیاری از کسانی که در وجود انسان و ابعاد گوناگون آن کاوش کرده‌اند و به موضوع شناخت در انسان پرداخته‌اند، مولانا نیز به این مقوله توجه ویژه داشته است. در توصیف سویه‌های گوناگون معرفت انسان، مسئلهٔ خطاها و محدودیت‌های شناختی اهمیت بسیاری دارد و در مجموعهٔ سخنان مولانا عبارات و اشارات مهمی دراین‌باره وجود دارد. با گام‌های طی‌شده در این پژوهش، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. میان فیلسوفان و عارفان دربارهٔ موضوع شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد. مهم‌ترین تفاوت، نقش محوری عقل نزد فیلسوفان و بی‌اعتباری آن در مقابل بعضی ابعاد دیگر شناخت نزد عارفان است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

۲. مولانا و سنت عرفانی پیش از او، تأثیرات مهمی از فلسفهٔ افلاطون پذیرفته است و دربارهٔ خطاها و محدودیت‌های شناخت، تمثیل سایه‌ها در کلام او شباهت بسیار به تمثیل غار افلاطون دارد.

۳. در حیطهٔ شباهت‌ها، با محورقراردادن نگرشِ مولانا، متوجه می‌شویم که بخشی از دیدگاه او دربارهٔ خطاها و محدودیت‌های شناختی انسان با عقل‌گرایان قرن هفدهم در توصیف جایگاه عقل و کاستی‌های آن شباهت پیدا می‌کند.

۴. بُعد دیگری از نگرش مولانا در این موضوع با اندیشه‌های فلسفی تجربه‌گرایان قرن هجدهم دربارهٔ جایگاه ویژهٔ تجربه در شناخت و محدودیت‌های آن شباهت دارد.

۵. بخش دیگری از سخنان مولانا دربارهٔ شکاف بود و نمود است و اینکه چگونه فعل «نمایاندن» در کلام او جایگاه معرفتی ویژه می‌یابد و این‌گونه تعابیر مولانا یادآور فیلسوفان ایدئالیست آلمانی در توصیف بود و نمود جهان و نقش تصور در مواجهه با جهان است.

پی‌نوشت

1. Metaphysics
2. Epistemology
3. Critique of Pure Reason
4. a prioiri
5. a posteriori
6. Rationalism
7. Rene Descartes
8. Meditations on First Philosophy
9. Ethics
10. Empiricism
11. John Locke
12. David Hume
13. An Essay Concerning Human Understanding
14. An Enquiry Concerning Human Understanding
15. Immanuel Kant
16. Nomen
17. Arthur Schopenhauer
18. The World as Will and Representation

منابع

اسپینوزا، باروخ (۱۳۹۳)/*اخلاق*. ترجمهٔ محسن جهانگیری. چاپ ششم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

استیس، والتر ترنس (۱۳۵۸) *عرفان و فلسفه*. ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. تهران: سروش.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

اسکروتن، راجر (۱۳۷۶) *اسپینوزا*. ترجمهٔ اسماعیل سعادت. تهران: طرح نو.

ـــــــ (۱۳۷۵) *کانت*. ترجمهٔ علی پایا. تهران: طرح نو.

افلاطون (۱۳۸۰) *دورهٔ آثار افلاطون*. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.

بورمان، کارل (۱۳۷۵) *افلاطون*. ترجمهٔ محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو.

دورانت، ویل (۱۳۶۹) *تاریخ فلسفه*. ترجمهٔ عباس زریاب. چاپ هشتم. تهران: علمی فرهنگی.

دیرکس، هانس (۱۳۸۴) *انسان‌شناسی فلسفی*. ترجمهٔ محمدرضا بهشتی. چاپ دوم. تهران: هرمس.

راسل، برتراند (۱۳۶۲) *عرفان و منطق*. ترجمهٔ نجف دریابندری. چاپ دوم. تهران: شرکت کتاب‌های جیبی.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲) *ارزش میراث صوفیه*. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.

ـــــــ (۱۳۶۹) *با کاروان اندیشه*. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.

ـــــــ (۱۳۷۵) *در قلمرو وجدان*. چاپ دوم. تهران: سروش.

ـــــــ (۱۳۸۳) *سرّ نی*. چاپ دهم. تهران: علمی.

ـــــــ (۱۳۸۴) *نردبان شکسته*. چاپ دوم. تهران: سخن.

ـــــــ (۱۳۸۵) *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*. ترجمهٔ مجدالدین کیوانی. چاپ دوم. تهران: سخن.

سورل، تام (۱۳۷۹) *دکارت*. ترجمهٔ حسین معصومی همدانی. تهران: طرح نو.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵) *تفرج صنع*. چاپ چهارم. تهران: صراط.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷) *غزلیات شمس تبریز* (مقدمه). چاپ دوم. تهران: سخن.

ـــــــ (۱۳۹۲) *زبان شعر در نثر صوفیه*. تهران: سخن.

شمس تبریزی (۱۳۷۷) *مقالات*. به تصحیح محمدعلی موحد. چاپ دوم. تهران: خوارزمی.

شوپنهاور، آرتور (۱۳۹۵) *جهان همچون اراده و تصور*. ترجمهٔ رضا ولی‌یاری. چاپ هفتم. تهران: مرکز.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۴) *شرح مثنوی شریف*. چاپ یازدهم. تهران: زوار.

ـــــــ (۱۳۴۷) *احادیث مثنوی*. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.

فروغی، محمدعلی (۱۳۸۳) *سیر حکمت در اروپا*. تهران: هرمس.

کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴) *نقد عقل محض*. ترجمهٔ بهروز نظری. تهران: ققنوس.

لاوین، ت. ز. (۱۳۸۶) *از سقراط تا سارتر*. ترجمهٔ پرویز بابایی. چاپ سوم. تهران: نگاه.

مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۱) *چند گفتار در فرهنگ ایران*. تهران: زنده‌رود.

مگی، برایان (۱۳۸۶) *سرگذشت فلسفه*. ترجمهٔ حسن کامشاد. تهران: نی.

مولوی، جلال‌الدین (۱۳۹۶) *مثنوی*. به‌تصحیح محمدعلی موحد. چاپ دوم. تهران: هرمس و فرهنگستان زبان فارسی.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

ـــــــ (۱۳۸۸) *کلیات شمس تبریزی*. براساس تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. به سعی توفیق سبحانی. تهران: قطره.

ـــــــ (۱۳۸۰) *فیه ما فیه*. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ هشتم. تهران: امیرکبیر.

نیکلسون، رینولد (۱۳۷۴) *تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا*. ترجمهٔ محمدرضا شفیعی‌کدکنی. تهران: سخن.

ـــــــ (۱۳۸۲) *عرفان عارفان مسلمان*. ترجمهٔ اسدالله آزاد. چاپ دوم. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

واربرتون، نایجل (۱۳۸۸) *آثار کلاسیک فلسفه*. ترجمهٔ مسعود علیا. چاپ چهارم. تهران: ققنوس.

هالینگ دیل، ر.ج. (۱۳۸۹) *تاریخ فلسفهٔ غرب*. ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ. چاپ هشتم. تهران: ققنوس.

هاملین، دیوید (۱۳۷۴) *تاریخ معرفت‌شناسی*. ترجمهٔ شاپور اعتماد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

هرش، ژان. (۱۳۸۶) *شگفتی فلسفی (سیری در تاریخ فلسفه)*. ترجمهٔ عباس باقری. چاپ دوم. تهران: نی.

هیوم، دیوید (۱۳۹۵) *کاوشی در خصوص فهم بشری*. ترجمهٔ کاوه لاجوردی. تهران: مرکز.

ـــــــ (۱۳۵۰) *فلسفهٔ نظری*. ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر. چاپ دوم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۹۳) *مولوی‌نامه*. تهران: زوار.

Persian References In English

Bormann, Carl (1996) *Plato*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: Tarhe No [In Persian]

Dierkes, Hans (2005) *Philosophical Anthropology*. Translated by Mohammad Reza Beheshti. Tehran: Hermes [In Persian]

Durant, Will (1990) *History of Philosophy*. Translated by Abbas Zaryab. P8. Tehran: Elmi Farhangi [In Persian]

Forouzanfar, Badi-Alzaman (2005) *Description of Masnavi* . P11. Tehran: Zavvar [In Persian]

Forouzanfar, Badi-Alzaman (1969) *Hadiths of Masnavi*. P2. Tehran: Amir Kabir [In Persian]

Foroughi, Mohammad Ali (2004) *The Way of Wisdom in Europe*. Tehran: Hermes [In Persian]

Halling Dale, R.J. (2010) *History of Western Philosophy*. Translated by Abdul Hussein Azarang. P8. Tehran: Ghoghnous [In Persian]

Hamlin, David (1995) *History of Epistemology*. Translated by Shapoor Etemad. Tehran: Institute of Humanities [In Persian]

Hersch, Jeanne (2007) *Philosophical astonishment (A Journey in the History of Philosophy)*. Translated by Abbas Bagheri. P2. Tehran: Ney [In Persian]

Homayi, Jalaluddin (2014) *Mowlavi Nameh*. Tehran: Zavvar [In Persian]

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

Hume, David (2016) *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Translated by Kaveh Lajevardi. Tehran: Markaz [In Persian]

Hume, David (1972) *Theoretical Philosophy*. Translated by Manouchehr Bozorgmehr. P2. Tehran: Book Translation and Publishing Company [In Persian]

Kant, Immanuel (2015) *A Critique of Pure Reason*. Trans by Behrooz Nazari. Tehran: Ghoghnous [In Persian]

Lavin, T. Z. (2007) *From Socrates to Sartre*. Trans by Parviz Babaei. P3. Tehran: Negah [In Persian]

Magee, Bryan (2007) *History of Philosophy*. Trans by Hassan Kamshad. Tehran: Ney [In Persian]

Meskoob, Shahrokh (1992) *Some speeches in Iranian culture.* Tehran: Zendehrood [In Persian]

Nicholson, Reynold (1995) *Islamic Sufism and the Relationship between Man and God*. Trans by Mohammad Reza Shafiee Kadkani. Tehran: Sokhan [In Persian]

Nicholson, Reynold (2003) *The Mystics of Islam*. Trans by Assadollah Azad. P2. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad [In Persian]

Plato (2001) *Plato's Collection of Works*. Trans by Mohammad Hassan Lotfi. P3. Tehran: Kharazmi [In Persian]

Rumi, Jalaluddin (2017) *Masnavi.* Edited by Mohammad Ali Movahed. P2. Tehran: Hermes and Persian Language Academy [In Persian]

Rumi, Jalaluddin (2009) *Divane Shams Tabrizi*. According to Forouzanfar's Edition. Tehran: Ghatreh [In Persian]

Rumi, Jalaluddin (2003) *Fihe Ma Fih* . Edited by Forouzanfar. P8. Tehran: Amirkabir [In Persian]

Russell, Bertrand (1983) *Mysticism and Logic*. Trans by Najaf Daryabandari. P2. Tehran: Sherkat Ketab Jibi [In Persian]

Scruton, Roger (1997) *Spinoza*. Trans by Esmail Saadat. Tehran: Tarhe No [In Persian]

Scruton, Roger (1996) *Kant.* Trans by Ali Paya. Tehran: Tarhe No [In Persian]

Schopenhauer, Arthur (2016) *The World as Will and Representation*. Trans by Reza Valiyari. P7. Tehran: Markaz [In Persian]

Shafiee Kadkani, Mohammad Reza (2008) *Ghazaliyate Shams Tabriz* (Introduction). P2. Tehran: Sokhan [In Persian]

Shafiee Kadkani, Mohammad Reza (2013) *The language of poetry in Sufi prose*. Tehran: Sokhan [In Persian]

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.88.1.5]
[DOI: 10.29252/jpll.28.88.7]

Shams Tabrizi (1998) *Maghalat*. Edited by Mohammad Ali Movahhed. P2. Tehran: Kharazmi [In Persian]

Sorrell, Tom (2000) *Descartes*. Trans by Hossein Masoumi Hamedani. Tehran: Tarhe No [In Persian]

Soroush, Abdolkarim (1996) *Tafarroje Son'e*. P4. Tehran: Serat [In Persian]

Spinoza, Baruch (2014) *Ethics*. Trans by Mohsen Jahangiri. P6. Tehran: Nashre Daneshgahi [In Persian]

Stace, Walter Terence (1979) *Mysticism and Philosophy*. Trans by Baha'oddin Khorramshahi. Tehran: Soroush [In Persian]

Warberton, Nigel (2009) *Classical Works of Philosophy*. Transl by Massoud Oliya. P4. Tehran: Ghoghnous [In Persian]

Zarrinkoub, Abdolhossein (2006) *Iranian Sufism in its Historical Perspective*. Trans by Majdeddin Keyvani. P2. Tehran: Sokhan [In Persian]

Zarrinkoub, Abdolhossein (1996) *In the Realm of Wisdom*. P2. Tehran: Soroush [In Persian]

Zarrinkoub, Abdolhossein (1990) *With the Caravan of Thought*. P2. Tehran: Amirkabir [In Persian]

Zarrinkoub, Abdolhossein (2004) *Serre Ney*. P10. Tehran: Elmi [In Persian]

Zarrinkoub, Abdolhossein (2005) *Nardebane Shekasteh*. P2. Tehran: Sokhan [In Persian]

Zarrinkoub, Abdolhossein (1983) *The Value of Sufi Heritage*. P5. Tehran: Amirkabir [In Persian]