

رموز تعالی در علوم انسانی متعالی با تأکید بر آموزه‌های مولانا

یاسر ملکی

دکترای علوم قرآن و حدیث. دانشگاه میبد. یزد. ایران.

Yaser.maleki.ac@gmail.com

چکیده

علوم انسانی متعالی نظامی از گزاره‌های تبیینی هماهنگ و هدفمند درباره انسان و امور مرتبط با اوست که براساس فلسفه‌ای متعالی تولید می‌شوند. آنچه این علوم را از علوم انسانی سکولار متمایز می‌کند تکیه بر بنیان‌های فلسفی متفاوتی است که صورت‌بندی خاصی به ساختمان این علوم می‌بخشد. مطمئن‌ترین راهی که ما را به کشف این بنیان‌ها رهنمون می‌سازد رجوع دقیق به منظومه فکری حکما و اندیشمندان مسلمان و تأمل در آراء انسان‌شناسانه آنان است. نگارنده در این مقاله می‌کوشد بر محور اندیشه‌های بلند یکی از عارفان پرآوازه فرهنگ ایرانی - اسلامی، یعنی جناب مولانا، رموز تعالی انسان را استنباط و نحوه انعکاس آنها در محتوای علوم انسانی را تحلیل کند. روش مورد استفاده در این پژوهش، توصیفی - تحلیلی است و اطلاعات مورد نیاز با مطالعه و کاوش در آثار مولانا، به‌ویژه مثنوی معنوی، گردآوری و تجزیه و تحلیل شده است. ابتدا درباره معنای تفصیلی سه مفهوم (علم، تعالی و انسان) و سپس قواعد تعالی بر محور آموزه‌های مولانا، بحث شده است. مؤلفه‌های احصا شده در این بخش شامل طلب معنا، بیش‌جامع، رجوع به خود، بنیان محکم، ساختار متین، ادبیات اثربخش، و عقل ایمانی است. در ادامه، براساس این قواعد تعالی، مختصات علوم انسانی تعالی‌بخش،

که با قواعد یادشده همسویی دارد، به این شرح استنباط و استخراج شده است: جذاب و شوق‌انگیز، محوریت «من انسانی»، محتوای یکپارچه، ساختار متین، ادبیات اثربخش و مولود عقل و وحی.

کلیدواژه‌ها: مولانا، تعالی، علوم انسانی متعالی.

بیان مسئله

علوم انسانی عرصه وسیعی از آراء و نظریه‌ها درباره انسان و امور مرتبط با حیات اوست. انواع بی‌شماری از مکاتب فکری و فلسفی در رشته‌های علمی مختلف، موجودی را روایت می‌کنند که وجودش یک معمای فلسفی بزرگ است؛ کافی است در دیدگاه‌های مطرح علوم انسانی کمی درنگ کنیم. با افزایش دامنه پژوهش‌های انسان‌شناختی، رموز بیشتری از انسان و روابطش با جهان پیرامون کشف می‌شوند؛ واقعیتی که ظرافت و پیچیدگی انسان را به صریح‌ترین وجهی آشکار می‌کند. با این حال، به دلیل وجود ابهام در قلمرو معنایی علوم انسانی و تفسیرهای مختلف از معنا و ماهیت علم، به‌سختی می‌توان بر روی تعریفی جامع از انسان توافق کرد (شریفی، ۱۳۹۳: صص ۹۹-۹۷)؛ حقیقتی که نشان می‌دهد هر یک از مکاتب فکری از دریچه تعقل و تعلق خاصی به انسان و جلوه‌های رفتاری او نگاه می‌کنند و به همین دلیل، از عناصر مشترک چندانی برخوردار نیستند. با وجود این، درک هویت علوم انسانی بدون بررسی سیر تحولات تاریخی این علوم ممکن نیست و ما برای تشخیص موقعیت فعلی علوم انسانی به چنین درکی نیاز داریم. به لحاظ تبارشناسی، سنگ‌بنای علوم انسانی در زمانه‌ای گذاشته شد که اولین تأملات انسان‌شناختی در آنجا شکل گرفت. به گواهی تاریخ علم، ردپای علوم انسانی را باید در یونان باستان جست‌وجو کرد که چهره‌های فلسفی تأثیرگذاری چون سقراط، افلاطون و ارسطو هرکدام رهبری جریان‌های فلسفی آن روزگار را بر عهده داشتند و نظریات جریان‌سازی را در حوزه‌های مختلف ارائه کردند.

مطالعه دیدگاه‌های فلاسفه یونان از این بابت مهم است که پایه شکل‌گیری رویدادهای فکری و فلسفی در دو جهان اسلام و غرب به شمار می‌رود. دیدگاه‌های انسان‌شناختی در جهان غرب، ادوار مختلفی را پشت سر نهاده است. از فرهنگ دینی قرون وسطی گرفته تا دوران رنسانس - که کانون تبلور جریان‌های پوزیتیویستی، تفسیری و انتقادی است - و سپس آغاز دوره پسامدرنیسم در قرن بیستم، همگی گویای مسیر پرفرازونشیب علوم انسانی در مغرب‌زمین است. اما زمانی که خط سیر تطورات این علوم را در دنیای اسلام بررسی می‌کنیم، به سیمای دیگری از علوم انسانی

دست می‌یابیم. این تفاوت در «سیمای علم» بیش از هر چیز، تحت تأثیر جهان‌بینی و اقتضائات بومی و فرهنگی است و نشان می‌دهد که محتوای علوم به‌طور حتم از جهان‌بینی‌ها و بافت فرهنگی جوامع اثر می‌پذیرد.

گذشته از نفوذ مفروضات فلسفی در شکل‌دهی به ساختمان علم، عامل نیرومندی چون «فرهنگ» هم در آرایش علم دخالت دارد. بر مبنای تعاملی که میان علم و فرهنگ وجود دارد؛ هر علمی در بستر فرهنگی متفاوتی رشد می‌یابد و چنین نیست که بتوان درخت علم را بی‌کم‌وکاست از بافت فرهنگی آن جدا و به سرزمین فرهنگی دیگری منتقل کرد و از آن استفاده کرد. البته معنای این سخن، قطع تبادل علمی فرهنگ‌ها با یکدیگر نیست؛ اما نکته اینجاست که میان معماری علم از یک‌سو و اخذ عناصر علمی مناسب از سوی دیگر، تفاوت ظریفی وجود دارد. ما می‌توانیم مواد و مصالح علمی مرغوب را از هر کجای این عالم دریافت کنیم و مانعی از این بابت وجود ندارد؛ اما معماری آن و صورت‌بخشی مناسب به بنای علم، موضوع دیگری است که باید به آن توجه جدی داشت. با این حساب، هر دیدگاه یا نظریه علمی دارای سرشتی جهت‌دار است و نه تنها آمیخته به پدیده‌های پنهانی است، بلکه ارزش‌های معینی را تعقیب می‌کند. دست‌کم باید از خود پرسیم مگر علوم مدرن در خدمت پیشرفت زندگی بشر نیستند؟ چگونه می‌توان مقوله‌ای به نام توسعه و پیشرفت را عاری از ارزش دانست؟ آیا گروهی که علم دیروز را از علم امروز متمایز می‌کنند، برای این تغییر و تحول اهمیتی قائل نیستند؟ همین اندازه که بگویند علم جدید فایده عملی بیشتری دارد، برای آن ارزش قائل شده‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۸۶: ص ۲۰۴). بر این اساس، به‌روشنی می‌توان فهمید که میراث علمی در جهان اسلام، که مرهون تلاش‌های علمی حکما و متفکران ایرانی - اسلامی است، شاکله دیگری دارد متفاوت با آنچه در شاکله علوم انسانی مدرن می‌بینیم. آن‌طور که تاریخ علم گواهی می‌دهد و برخی تحقیقات علمی هم نشان می‌دهند، روند رشد علم در فضای «اسلام ایرانی»^۱ از درخششی عجیب و خیره‌کننده برخوردار بوده است.

در میان گنجینه عظیم علوم دینی، عرفان اسلامی پرجاذبه‌ترین بخش اسلام و به عبارتی «قله معنوی» و ساحت باطنی دین اسلام به شمار می‌رود. افزایش حیرت‌آور علاقه غربیان در سال‌های

۱. اسلام ایرانی مجموعه‌ای چهارجلدی است که توسط هانری کرین به رشته تحریر آمده و توسط آقای دکتر انشاءالله رحمتی ترجمه شده است. نویسنده در این اثر فاخر تلاش می‌کند درباره ابعاد معنوی و فلسفی اسلام، آن‌طوری که برای ایرانیان پدیدار شده است، بحث کند.

اخیر به مطالعه عرفان اسلامی، هم مولود نیاز معنوی رو به رشدی است که انسان‌های امروز در خود احساس می‌کنند و هم مولود ویژگی‌های خاصی است که عرفان اسلامی به‌عنوان ساحت باطنی سنت اسلامی واجد آنهاست (نصر، ۱۳۸۵: ص ۱۱۴).

ساحت عرفان اسلامی، کانون تجمع اندیشه‌های لطیف عارفان ایرانی مسلمان و تجارب فوق‌العاده آنان در رویارویی با مسائل وجودی است؛ عارفانی که هرکدام چون ستاره‌ای فروزان، این منظومه عظیم را شکل می‌دهند. با این حال، ضریب درخشش و تأثیرگذاری آنان با هم برابر نیست؛ لذا نگارنده در این پژوهش می‌کوشد که تبیین شفافی از اندیشه‌های تعالی بخش یکی از بزرگ‌ترین عارفان ایرانی و اسلامی، یعنی جلال‌الدین محمد رومی ملقب به مولانا را ارائه و توصیه‌ها و تجویزهای این عارف بزرگ را در ماجرای تعالی انسان و چگونگی انعکاس آن در متن علوم انسانی آشکار کند. آنچه مسلم است کتاب مثنوی معنوی مصداق بارزی از «علم انسانی متعالی» است و الگوی مناسبی برای زیستن و طراحی محتواهای اثربخش در علوم انسانی به‌شمار می‌رود. این کتاب، آرایش عجیب و منحصر به فردی دارد و مانند آهن ربایی قوی، افراد بسیاری را با علائق و گرایش‌های فکری مختلف به‌سوی خود جذب می‌کند. باید دید راز این تحول‌بخشی آن هم در شعاعی وسیع و عالم‌گیر در چیست و چگونه می‌توان از این ویژگی برای ایجاد تحول در علوم انسانی مدرن استفاده کرد. نگارنده در این پژوهش به این سؤالات پاسخ می‌دهد که:

الف) تلقی مولانا از مفاهیم «تعالی»، «علم» و «انسان» چیست؟

ب) از منظر مولانا، قواعد تعالی مشتمل بر چه مؤلفه‌هایی است؟

ج) براساس آموزه‌های مولانا، علوم انسانی همسوبا «تعالی انسان» دارای چه مختصاتی است؟

۱. مفاهیم کلیدی بحث

برقراری نسبت معنادار میان اندیشه مولانا و علوم انسانی متعالی نیازمند یک ایضاح مفهومی است. ما در این بحث، ناگزیر از تبیین سه مفهوم کلیدی «تعالی»، «علم» و «انسان» هستیم تا سمت و سوی تحلیل‌ها و تفهیم‌های بعدی را بهتر نشان دهیم. هر یک از این مفاهیم جایگاه خاصی در جغرافیای فکری مولانا دارند که به تشریح آنها می‌پردازیم:

۱-۱. تعالی

مولانا درباره معنای لغوی «تعالی» به واژه «تعال» اشاره می‌کند و «آن اصطلاحی است که

عرب‌زبانان، برای اسب تازی به کار می‌برند. از این بابت که این حیوان به هوشیاری و تربیت‌پذیری معروف است. به عقیده مولانا، خداوند هم آدمیان را با کلمه «تعال» (=بیا) خطاب می‌کند تا این معنا را منتقل کند که انسان، قابلیت تربیت و تغییرپذیری دارد و در هر شرایطی با اصلاح خویشتن، می‌تواند به رفعت و بلندی (تعالی) برسد»^۱ (زمانی، ۱۳۸۱، ج ۴: صص ۵۷۹-۵۷۸). اما معنای اصطلاحی «تعالی» را می‌توان از مجموعه ابیات مولانا استنباط کرد. تعالی به سلسله‌ای از تغییرات طولی و هدف‌دار گفته می‌شود که در مداری مشخص و به صورت ارادی و تدریجی رخ می‌دهد. به نحوی که شخص با حفظ تجارب و اندوخته‌های مربوط به هر مرحله، وارد مرحله بالاتر و پیشرفته‌تر می‌شود.^۲

۱-۲. علم

علم در لسان مولوی دامنه وسیعی دارد و همه مخلوقات عالم را در بر می‌گیرد. اساساً عالم هستی با علم و ادراک در آمیخته و هر موجودی به فراخور مرتبه وجودی، صاحب حدّی از این موهبت خدادادی است. مولانا به موجودات زنده‌ای اشاره می‌کند که شعور غریزی دارند و کارهایی که انجام می‌دهند در محدوده علم اعطایی خداوند است. او در داستان شیر و نخچیران از قول خرگوش بیان می‌کند که خداوند به زنبور عسل الهام کرده و به او چیزی آموخته که به سایر حیوانات نیاموخته است.^۳ حتی خداوند حرفه گورگنی را، که از نازل‌ترین حرفه‌هاست، به زاغ تعلیم داد و او را معلّم قایل ساخت.^۴ این مثال‌ها نشان می‌دهد که علم در نظر مولانا، به مطلق دانش و فهم اطلاق می‌شود و هر نوع آگاهی از جهان خارج، اعم از درون و برون، جزئی و کلی و ریز و درشت را در بر

۱. خر نخواندت، اسب خواندت ذوالجلال/ اسب تازی را عرب گوید: تعال (دفتر چهارم، بیت ۲۰۰۴).
۲. پس حیات ماست موقوف فطام/ اندک‌اندک جهدکن تمّ الکلام
از فطام خون، غذایش شیر شد/ وز فطام شیر، لقمه‌گیر شد
وز فطام لقمه، لقمانی شود/ طالب اشکار پنهانی شود (دفتر سوم، ابیات ۴۹ تا ۵۱).
۳. آنچه حق آموخت مر زنبور را/ آن نباشد شیر را و گور را
خانه‌ها سازد پر از حلوی ترا/ حق، بر او آن علم را بگشاد در (دفتر اول، ابیات ۱۰۰۹ تا ۱۰۱۰).
۴. کندن گوری که کمتر پیشه بود/ کی ز فکر و حيله و اندیشه بود؟
گر بُدی این فهم، مر قایل را/ کی نهادی بر سر او هایل را؟ [...]]
دید زاغی، زاغ مرده در دهان/ برگرفته، تیز می‌آمد چنان
از هوا زیر آمد و شد او به فن/ از پی تعلیم، او را گور کن [...]]
گفت قایل: آه شه بر عقل من/ که بود زاغی ز من افزون به فن (دفتر چهارم، ابیات ۱۳۰۱ تا ۱۳۰۸).

می‌گیرد. با این تفاوت که علم در مورد انسان، ابعاد پیچیده‌ای به خود می‌گیرد؛ زیرا فاعل دانستن، انسانی با ظرفیت ادراکی بالاست که قادر است مرزهای دانش خود را وسعت و عمق بخشد.

۱-۳. انسان

انسان در نگاه مولانا طبعی دوگانه دارد که او را در متن کشاکش‌های درونی قرار داده است. این ویژگی منحصر به فرد در مخلوقات زمینی و فرازمینی یافت نمی‌شود؛ زیرا ملائکه مقرب، جملگی عقل و علم و جود هستند که ذره‌ای حرص و شهوت در وجودشان نیست و بالعکس حیوانات نیز، جز تأمین شکم به چیزی نمی‌اندیشند. در واقع انسانیت انسان، به نتیجه این جنگ درونی بستگی دارد؛ اینکه از میان جنبه‌های حیوانی و ملکی کدام یک در نهایت پیروز می‌شوند. غلبه بعد حیوانی او را به موجودی با سبک زندگی حیوانی تبدیل می‌کند که مناسبات خود را بر محور غرایز و منافع شخصی تنظیم می‌کند. در حالی که غلبه خوی فرشته‌ای، موجودیت دیگری را برای او رقم می‌زند و او را به ابدیت متصل می‌کند.^۱

۲. قواعد تعالی

۲-۱. طلب معنا

طلب، دروازه ورود به هر فعالیت انسانی است و تفاوتی هم نمی‌کند که این فعالیت از چه جنسی است. هر مسیری که انسان‌ها تا رسیدن به هدف طی می‌کنند نقطه شروعی دارد که همانا میل و خواسته درونی آنهاست. هر قدر این میل در انسان قوی‌تر باشد، اشتیاقش برای تعقیب آن هدف بیشتر می‌شود. طلب هر چیزی، نمایانگر فاصله میان دو نقطه از موقعیت وجودی است؛ موقعیتی که فرد در آن قرار دارد و به زوایای آن به خوبی آشناست و موقعیتی که قصد رسیدن به آن را دارد و همه

۱. در حدیث آمد که یزدان مجید/ خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گژه را جمله عقل و علم و جود/ آن فرشته‌ست، او نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا/ نور مطلق، زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر، از دانش تهی/ همچو حیوان از علف در فریبهی
او نبیند جز که اصطلب و علف/ از شقاوت غافل است و از شرف
این سوم هست آدمیزاده و بشر/ نیم او ز افرشته و، نیمیش خر
نیم خر، خود مایل سفلی بود/ نیم دیگر، مایل عقلی بود
آن دو قوم، آسوده از جنگ و جراب/ وین بشر با دو مخالف در عذاب (دفتر چهارم، ابیات ۱۴۹۷ تا ۱۵۰۴).

امکانات خود را برای تصاحب آن بسیج می‌کند. این فاصله میان «هست» و «باید» کششی درونی را در پی دارد و شخص را برای جست‌وجوی مدام و تلاش برای رسیدن به هدف برمی‌انگیزد. مولانا «طلب» را کلید درهای بسته می‌داند و هر شخصی که طلبکار و جوینده است دیر یا زود مطلوبش را ملاقات خواهد کرد.^۱ «طلب به منزله درد زاینده است که بدون آن، هیچ فعالیت انسانی اعم از اجتماعی، اقتصادی، علمی و غیره به ثمر نمی‌رسد. مولانا برای تفهیم بهتر، از مثال مریم و عیسی استفاده می‌کند؛ اینکه تن ما آدمیان مانند مریم است که عیسایی درونش مخفی است. به محض اینکه دردی پیدا می‌شود، عیسای درون متولد می‌شود و الاّ از همان راهی که آمده بود برمی‌گردد و این ماییم که محروم می‌مانیم»^۲ (زمانی، ۱۳۹۳: ص ۸۲).

در نگاه مولانا، ما موجوداتی هستیم که از دنیای بی‌نهایت (نیستان) جدا شده و به دنیای کمیت و محدودیت وارد شده‌ایم و به یک معنا در حکم فرزندان گریانی هستیم که آغوش مادرمان را ترک کرده، به جایی آمده‌ایم که احساس غربت می‌کنیم؛^۳ احساسی که با خود اضطراب درونی را به همراه دارد و ما را به‌سوی پیدا کردن گمشده اصلی سوق می‌دهد. شبیه رفتار کسی که به دنبال یافتن آدرسی است که در دست دارد و تلاش می‌کند با پرسیدن‌های مکرر، به‌سرعت از این شرایط نامتعادل رها شده، به مقصد برسد. مسئله معنایابی و تأثیر آن در بهبود بیماری‌های روحی، موضوعی است که در علم روان‌شناسی مدرن و در قالب مکتب معنادرمانی^۴ بدان پرداخته شده است. ویکتور فرانکل^۵ متخصص اعصاب و روان‌پزشک و رئیس بیمارستان روچیلد در وین (شولتس، ۱۳۸۸: ص ۱۵۳) این مکتب را پایه‌گذاری کرد. در نظام فکری او فقط یک انگیزش بنیادی برای زندگی و عمل وجود دارد و آن عبارت است از «اراده معطوف به معنا». «این محرک درونی، آن‌چنان نیرومند است که می‌تواند همه انگیزش‌های دیگر انسان را تحت الشعاع قرار دهد. اراده معطوف به معنا برای سلامت روان، حیاتی و برای کمترین اندازه بقا ضروری است؛ زیرا در زندگی بی‌معنا دلیلی برای زیستن نیست» (همان، ص ۱۵۹).

۱. بی‌کلید این درگشادن راه نیست/ بی‌طلب، نان سنتّ الله نیست (دفتر پنجم، بیت ۲۳۸۷).

۲. زین طلب بنده به کوی تو رسید/ درد، مریم را به خرمابن کشید (دفتر دوم، بیت ۹۸).

۳. بشنو از نی چون حکایت می‌کند/ از جدایی‌ها شکایت می‌کند

کز نیستان تا مرا بربریده‌اند/ از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند (دفتر اول، ابیات ۱ و ۲).

4. logotherapy

5. Viktor Frankl

درواقع تلاش انسان‌ها برای خروج از وضعیت فعلی و مواجهه قهرمانانه با شرایط دشوار بیرونی، رمز پیروزی آنان در زندگی است. به عقیده فرانکل، «به میزانی که افراد هدفی را در آینده ببینند و برای تصاحب آن تلاش کنند، از کمند تسلیم در برابر واپس‌گرایی و اندیشه‌های گذشته رها می‌شوند» (فرانکل، ۱۳۹۷: ص ۱۰۹). با وجود این، به نظر می‌رسد که دیدگاه مولانا در مقایسه با دیدگاه فرانکل در موضع برتری قرار دارد. فارغ از تشابهی که بین این دو دیدگاه وجود دارد، مهم‌ترین دغدغه مولانا اتصال عمیق انسان‌ها به کانون معنا، یعنی خداوند است؛^۱ زیرا تنها اوست که مبدأ و مبنای معنا در زندگی است و همه طبقات زمین و آسمان مانند خاشاکی در بحر ذات حق‌اند.^۲ این نشان می‌دهد که معناتلبی مساوی با خداطلبی است و به میزانی که انسان‌ها در راه او و به‌خاطر او تلاش کنند، هرگز دچار ناامیدی و سرخوردگی نمی‌شوند زیرا به کسی یقین دارند که راه‌های نجات را حتی در سخت‌ترین و بحرانی‌ترین شرایط، به آنان نشان می‌دهد.^۳

۲-۲. بینش جامع

بینش جامع، حاکی از دکترین وحدت‌بینی^۴ است که عالم را کل واحد و هدف‌دار می‌بیند و نقش مستقل موجودات و تأثیر خودسرانه آنان را رد می‌کند. درعین حال معتقد است که موجودات عالم، واقعیت‌های خنثی و بی‌طرف نیستند؛ بلکه به‌مثابه «فلش‌های حق‌نما» هستند که بر وجودی مطلق و یگانه دلالت می‌کنند. «انسان» هم که جزء معنادار هستی است، از این مهم مستثنا نیست و منطقی‌تعالی او با لحاظ این دکترین وحدت‌بینی، معلوم و قابل درک می‌شود. در نظام فکری مولانا، مقوله معرفت جایگاه بلندی دارد و به نوعی بنیان و پشتیبان حیات معنوی انسان به‌شمار می‌آید. حتی مقوله عشق و محبت، که از دید مولانا اساسی‌ترین چیزهاست، بدون مبنای معرفتی کامل و معتبر، عاری از ارزش و سودمندی است.^۵ با این حال، گاهی دستگاه شناختی انسان در اثر پاره‌ای

۱. اتصالی بی تکلیف، بی قیاس/ هست رب الناس را با جان ناس (دفتر چهارم، بیت ۷۶۰).

۲. گفت: المعنی هُو الله، شیخ دین/ بحر معنی‌های رب العالمین جمله اطلاق زمین و آسمان/ همچو خاشاکی در آن بحر روان (دفتر اول، ابیات ۳۳۳۸ و ۳۳۳۹).

۳. گرچه روزن نیست در عالم پدید/ خیره یوسف‌وار می‌باید دوید تا گشاید قفل و در پیدا شود/ سوی بی‌جایی شما را جا شود (دفتر پنجم، ابیات ۱۱۰۷ و ۱۱۰۸).

4. monism

۵. این محبت هم نتیجه دانش است/ کی گزافه بر چنین تختی نشست (دفتر دوم، بیت ۱۵۳۲).

عوامل مخلّ، معیوب می‌شود و آدمی در تفسیر و تبیین وقایع به خطا و اشتباه می‌افتد؛ لذا برای کسی که اسیر گمان‌ها و پندارهای سطحی و بی‌اساس است هر چیز خوب و مفیدی، به عکس خود تبدیل شده، خاصیت منفی و مضر پیدا می‌کند.^۱

اما سؤال اصلی این است که دانش و معرفت نافع کدام است؟ آیا هر دانشی با هر جوهره‌ای، صلاحیت پشتیبانی از حقیقت را دارد؟ مولانا در پاسخ به این سؤال، از بینش و معرفتی سخن می‌گوید که موقوف اطلاعات و دانش‌های رسمی نیست، بلکه از راه خودکاو و خلوت‌های کیفی به دست می‌آید.^۲ مزیت دستیابی به این جنس از معرفت، آن است که فرد را به فراسوی ظواهر و سبب‌های این جهانی می‌کشاند و او را به کانون وحدت‌بخش متصل می‌کند؛ آن هم نه اتصال حرفی و صوری، بلکه پیوند نفسی و عمیقی که کل شخصیت فرد را سیراب کرده، او را از گرداب هولناک «کثرت‌بینی» نجات می‌دهد. در همین مقوله، مولانا توجه ما را به مفهومی به نام «دانش ناقص»^۳ جلب می‌کند که در برابر «بینش جامع» قرار دارد. منظور از دانش ناقص، همان است که شخص بیننده به جای مشاهده تام و همه‌جانبه واقعیت، صرفاً به جنبه خاصی از واقعیت بسنده می‌کند و سعی در بزرگ‌نمایی آن دارد. چنین مشاهده نامامی، آستن کثرت‌ها و تضادهای علمی و اخلاقی است و شخص را از دو بُعد اندیشه‌ای و انگیزه‌ای دچار تجزیه و گسست می‌کند و یکتایی شخصیت او را از بین می‌برد. زمانی که از این زاویه به علوم مدرن نگاه می‌کنیم به خطایی راهبردی می‌رسیم که مرز این علوم را از علم متعالی جدا می‌کند. این خطا عبارت است از حذف ابتدا و انتهای واقعیت‌های عالم. درست همان نقیصه‌ای که در انسان‌شناسی ابلیس وجود داشت و مانع تفسیر درست او از واقعیت آدم شد.^۴

۱. آفتی نبود بترّ از ناشناخت/ تو بر یار و، ندانی عشق باخت

یار را اغیار پنداری همی/ شادایی را نام بنهادی غمی

این چنین نخلی که لطف یار ماست/ چونکه ما دزدیم، نخلش دار ماست

این چنین مشکین که زلف میر ماست/ چونکه بی عقلم این زنجیر ماست

این چنین لطفی چونیلی می‌رود/ چونکه فرعونیم چون خون می‌شود (دفتر سوم، ابیات ۳۷۸۱ تا ۳۷۸۵).

۲. هر که در خلوت به بینش یافت راه/ او ز دانش‌ها نجوید دستگاه (دفتر سوم، بیت ۳۸۵۶).

۳. دانش ناقص کجا این عشق زاد؟/ عشق زاید ناقص، اما بر جماد

بر جمادی، رنگ مطلوبی بدید/ از صغیری بانگ محبوبی شنید

دانش ناقص نداند فرق را/ لاجزم خورشید داند برق را (دفتر دوم، ابیات ۱۵۳۳ تا ۱۵۳۵).

۴. همچنین هر جزو عالم می‌شمر/ اول و آخر در آرز در نظر

هر که آخرین بود مسعودتر/ هر که آخوری‌تر او، مطرودتر

شاید مهم‌ترین نارسایی علوم مدرن در همین است که «این علوم، در سیری افقی به راه خود ادامه می‌دهند؛ نه برای عالم و طبیعت مبدئی می‌بینند و نه غایت و فرجامی برای آن در نظر می‌گیرند و نه دانشی که دارند را عطای خدا و موهبت الهی می‌بینند. این نگاهی که واقعیت را مُثله می‌کند و طبیعت را به‌عنوان خلقت نمی‌بیند و برای آن، خالق و هدفی تعریف نمی‌کند صرفاً به لاشه طبیعت می‌پردازد؛ زیرا دو بال مبدأ فاعلی و مبدأ غایی از پیکره علم‌کننده شده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: صص ۱۳۶-۱۳۵). بی‌جهت نیست که مولانا، به اهل حسّ (پوزیتیویست‌ها) خرده می‌گیرد و آنان را به دلیل تلاش زیاد برای شناخت سبب‌ها و عدول از سبب‌ساز (ربّ)، تخطئه می‌کند^۱ و در عین حال، هشدار می‌دهد که به اسباب این عالم اعتماد نکند که آفات و خطرات زیادی به همراه دارد که از جمله، دچار شدن به کثرت و سرگردانی است.^۲

۲-۳. رجوع به خود

رجوع به خود، اصلی‌ترین رهنمود عارفان مسلمان برای تعالی است. درون آدمی، کانون همه تغییرات و تحولات به شمار می‌رود و هر تلاش و فعالیتی از سوی انسان در چهارچوبه‌ای به نام «من» صورت می‌گیرد. برای عارفان و به‌طور خاص جناب مولانا، دنیای درون، برتری محسوسی به دنیای بیرون دارد؛ طوری که اگر فردی درون بالغ و پخته‌ای داشته باشد، نیازش به دنیای بیرون به حداقل می‌رسد و مانند کسی است که به تعبیر مولانا خود می‌کارد و خود هم می‌خورد.^۳ اوج این حالت، همان چیزی است که در ادبیات دینی «غنای نفس» خوانده می‌شود. از دید این عارف رومی، رجوع به خویش، «هسته همه علوم»^۴ است؛ آن هم نه رجوعی سطحی و گذرا، بلکه

- روی هریک چون مه فاخر ببین/ چونکه اول دیده شد آخر ببین (دفتر چهارم، ابیات ۱۶۱۳ تا ۱۶۱۵).
۱. مرکب همت سوی اسباب راند/ از مسبب لاجرم محروم ماند
آن که ببیند او مسبب را عیان/ کی نهد دل بر سبب‌های جهان؟ (دفتر دوم، ابیات ۳۷۸۶ و ۳۷۸۷).
 ۲. باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند/ با من و تو مُرده با حق زنده‌اند [...]]
سنگ و آهن، خود سبب آمد، ولیک/ تو به بالاتر، نگر ای مرد نیک
کین سبب را آن سبب آورد پیش/ بی‌سبب کی شد سبب هرگز ز خویش؟ [...]]
این زسن‌های سبب‌ها در جهان/ هان و هان زین چرخ سرگردان مدان
تا نمانی صیفر و سرگردان چو چرخ/ تا نسوزی تو ز بی‌مغزی چو مرخ (دفتر اول، ابیات ۸۳۸ تا ۸۵۰).
 ۳. کان قندم، نیستان شکرم/ هم زمن می‌روید و من می‌خورم (دفتر دوم، بیت ۲۴۲۸).
 ۴. جان جمله علم‌ها این‌ست، این/ که بدانی من کی‌ام در یوم دین (دفتر سوم، بیت ۲۶۵۴).

رجوعی جدی و آگاهانه که شخص را به پژوهش در زوایا و خفایای وجودش وامی‌دارد. باین حال، افراد به دلایل مختلف از چنین رجوعی سرباز می‌زنند و همه وقت و انرژی خود را صرف مسائل و دغدغه‌های بیرون از خود می‌کنند.

جالب اینکه مولانا، افراد عالم و آگاه را بیش از هر کسی گرفتار این غفلت می‌داند و به آنان می‌گوید: شما خواص هر شیء و پدیده‌ای را می‌دانید و از هر موضوعی اطلاع دارید و حتی مدعی این هستید که از بسیاری مسائل حتی آنچه در کُرات و سیارات دیگر می‌گذرد اطلاع دارید، پس چطور است که از شناخت اصل و قیمت وجودتان ناتوان و بی‌خبرید؛^۱ بدانید که خودآگاهی بهتر از هر علمی است که آدمی را به انبار بزرگ محفوظات و اطلاعات تبدیل می‌کند و او را به ورطه غرور و تفاخر می‌کشاند.^۲

خودشناسی برای مولانا یک علم تحقیقی تمام‌عیار است که شخص را به استقلال و خودکفایی علمی می‌رساند و او را از هر نوع وابستگی علمی نجات می‌دهد.^۳ بینش و معرفت حاصل از خودکامی و خودسازی، همیشگی است و به هر علم تقلیدی و بیرونی دیگر ترجیح دارد. چنین فردی هیچ‌گاه غصه علم‌اندوزی ندارد و به دستگاه علمی و آموزشی خاصی وابسته نیست؛ چراکه به چشمه جوشان علم و معرفت متصل است.^۴ به همین دلیل انسان‌ها تا قیامت به رهاورد دین و نبوت نیاز مندند، زیرا بدون الهام از آموزه‌های دین و قبول پاره‌ای رنج‌های معقولی که به امضای دین رسیده است، نمی‌توان خودشناسی موفقی داشت. به تعبیر زیبای مولانا، انبیا کسانی هستند که خمره وجود انسان‌ها را با هنرمندی تمام می‌جنبانند و باعث می‌شوند که «روغن جان» از «دوغ تن» جدا و حقیقت آدمی آشکار شود؛^۵ هنری که از عهده هیچ فرد و گروهی بر نمی‌آید. حتی

۱. صد هزاران فضل داند از علوم / جان خود را می‌نداند آن ظلوم

داند او خاصیت هر گوهری / در بیان جوهر خود چون خری [...]

قیمت هر کاله می‌دانی که چیست / قیمت خود را ندانی احمقی است (دفتر سوم، ابیات ۲۶۴۸ تا ۲۶۵۲).

۲. آن اصول دین بدانستی تو، لیک / بنگر اندر اصل خود، گر هست نیک

از اصولیت، اصول خویش به / که بدانی اصل خود، ای مرد مه (همان، ابیات ۲۶۵۵ و ۲۶۵۶).

۳. مشتری علم تحقیقی حق است / دائماً بازار او پر رونق است

۴. آن بخاری غصه دانش نداشت / چشم بر خورشید بینش می‌گماشت

هر که در خلوت به بینش یافت راه / او ز دانش‌ها نجوید دستگاه (دفتر سوم، ابیات ۳۸۵۵ و ۳۸۵۶).

۵. جوهر صدقت نهان شد در دروغ / همچو طعم روغن اندر طعم دوغ

آن دروغت این تن فانی بود / راست آن جان ربانی بود

سال‌ها این دوغ تن پیدا و فاش / روغن جان اندرو فانی و لاش



جریان‌های معنوی نوظهوری که مدتی است مشغول فعالیت و یارگیری، به‌خصوص در جهان غرب هستند، قادر نیستند نسخه‌ اصلی و اصیل معنویت را به بشریت هدیه دهند. ضمن اینکه «بخش قابل توجهی از دیدگاه‌های علوم انسانی در غرب، از این «منِ انسانی» جدا شده و نتایج غلطی را به وجود آورده است. از آن جمله، این علوم متوجه پدیده‌ها شده‌اند، نه حقایق؛ به معلولات روی آورده‌اند، نه به علل؛ به امور حاشیه‌ای پرداخته‌اند، نه به مرکز اصلی؛ و به آمارگیری‌ها پرداخته‌اند، نه به عوامل و شرایط اصلی. این جریان باعث شد که حتی همین پدیده‌ها و معلومات هم تدریجاً کنار گذاشته شوند و رفتارشناسی جای آن را بگیرد» (جعفری، ۱۳۷۷: ص ۲۱۳).

۲-۴. بنیان محکم

امر تعالی، مبتنی بر جمع ثباتات و متغیرات است؛ زیرا ثبات منهای تغییر، آدمی را در وضعیت یکسان نگاه می‌دارد و عملاً امکان رفتن به مراحل بالاتر وجود از میان می‌رود. بالعکس، تغییر منهای ثبات هم به نفع انسان نیست و به بی‌نظمی و آشفتگی درونی می‌انجامد؛ زیرا لزوماً هر تغییری به تکامل منتهی نمی‌شود مگر در صورتی که این تغییرات در یک بستر پایدار و تحت انضباط و مدیریتی حساب‌شده صورت گیرد. به همین علت، تعالی انسان مستلزم تغییرات طولی و همسو با غایت والاست. ضمن اینکه تعالی تحت مدیریت ذات و شخصیتی انجام می‌گیرد که عاری از ویژگی‌های مادی است. اگر «ثبات من» وجود نداشت، هیچ فعلیتی در طول زمان قابل تعقیب و پیگیری نبود و به ثمر نمی‌نشست. به خصوص فعالیت‌های علمی انسان، که عمیقاً محتاج یک مدیریت دقیق و قاعده‌مند است.

اصولاً در هر کُل واحد و هوشمندی این قاعده وجود دارد؛ کافی است به طبیعت اطرافمان خوب بنگریم. همواره عناصر ثابت فراوانی را می‌بینیم که موجبات دوام ساختار طبیعت را فراهم کرده‌اند. درست است که هر سکون و یکنواختی در طبیعت به فنا و نابودی منتهی می‌شود، اما حرکت و تغییر هم زمانی نافع خواهد بود که به اتکای عناصر ثابت و پایدار صورت گیرد. هر یک از فصول چهارگانه طبیعت اقتضانات جداگانه‌ای دارند که تغییراتی را در پوسته و هسته طبیعت ایجاد می‌کنند. باین حال، منطبق ثابتی بر این فصل‌ها حاکم است که به هر فصل هویت مشخص و معینی

تا فرستد حق رسولی بنده‌ای/دوغ را در خمره جنبانده‌ای

تا بجنباند به تدبیر و به فن/ تا بدانم من که پنهان بود «من» (دفتر چهارم، ابیات ۳۰۳۰ تا ۳۰۳۴).

بخشیده که با تحولات زمانه از بین نمی‌رود. برای فردی چون مولانا، وجود این ثابتات و نقش آنها در حیات و بقای حیات انسان بسیار مهم و اساسی است. از دیدگاه او، مهم‌ترین چیز داشتن بنیانی محکم است که با گذشت سالیان متمادی نابود نشود و ضامن سلامت و امنیت انسان باشد.

مولانا تمثیل تصویر ماه بر آب جویبار را به خاطر مان می‌آورد. تصویر ماه با وجود سپری‌شدن قرون متمادی و تغییر لحظه به لحظه آب، همچنان باقی و پابرجاست. این رویداد طبیعی گویای معانی ثابتی است که در ورای این جهان وجود دارند؛ از جمله ارزش‌های ثابتی چون عدالت، که بنیان فرا زمانی دارند و بشر تا زمانی که در این دنیا زندگی می‌کند محتاج آنهاست.^۱ این اعتقاد به امور پایدار، در طول تاریخ به خصوص از دوران رنسانس به این طرف، از سوی عده‌ای تشکیک شده است؛ همان کسانی که قائل به «نسبیت معرفتی و اخلاقی» هستند و معتقدند معیار مشخص و مطمئنی برای تفکیک درست و نادرست و خوبی و بدی وجود ندارد. سيطرة این انگاره بر کل جریان علم غربی، واقعیتی انکارناشدنی است که حتی آهنگ زندگی بشر را به سوی تغییرات پرشتاب سوق داده است. «انسان غربی که در دوره رنسانس خود را موجودی دنیوی می‌پنداشت، شروع به ترویج علمی کرد که فقط به جنبه متغیر اشیا توجه می‌کرد. علمی که بیش از بودن و ثبات، صرفاً به دگرگونی علاقه‌مند بود؛ و این منطقی‌ترین اتفاق ممکن بود. تخریب نگاه مقدس به انسان و جهان با تخریب جنبه تغییرناپذیر انسان و جهان تلازم دارد و علم سکولار و دنیوی، بدون ارتباط کامل با مفاهیم «تحول» و «شدن» امکان تحقق نداشت» (نصر، ۱۳۸۲: صص ۱۳۶-۱۳۵).

۲-۵. زبان زنده

در نگاه اول، زبان مقوله ساده و معلومی به نظر می‌رسد؛ یعنی ابزاری که شخص به وسیله آن منویات درونی‌اش را به دیگران منتقل می‌کند و از این راه، امکان گفت‌وگو و مفاهمه میان انسان‌ها شکل می‌گیرد. اما از منظر فنی و تخصصی این طور نیست و زبان نقشی فراتر از یک ابزار صرف بر عهده دارد. این دیدگاه کسانی است که «نقش استقلالی زبان را مهم می‌دانند و معتقدند ما جهان را از طریق

۱. قرن‌ها بگذشت این قرن نوی است/ ماه، آن ماه است و آب، آن آب نیست
 عدل، آن عدل است و فضل، آن فضل هم/ لیک مستبدل شد این قرن و امم
 قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام/ وین معانی بر قرار و بر دوام
 آب مُبدل شد در این جو چند بار/ عکس ماه و عکس اختر بر قرار
 پس بنایش نیست بر آب روان/ بلکه بر اقطار اوج آسمان (دفتر ششم، ابیات ۳۱۷۵ تا ۳۱۷۹).

زبان تفسیر می‌کنیم و به معرفت‌های متنوع و متفاوتی از جهان درون و بیرون دست می‌یابیم. از این جهت، زبان تنها حکایت از واقعیت نمی‌کند و جهان‌آفرین است» (کمپانی زارع، ۱۳۹۶: ص ۴۲). انسان با در اختیار داشتن نیروی شگفت‌انگیز، به جهان درونش راه می‌یابد و گفت‌وگوهای خاموش بسیاری را با خویش ساماندهی می‌کند. لحظه‌ای را تصور کنید که فرد در حال تفکر و اندیشیدن است و به لحاظ ظاهری، کلام خاصی از وی شنیده نمی‌شود؛ با این حال، جریان گفتن در نهاد او زنده و فعال است؛ زیرا با هر تنظیم و تعدیلی که در افکار و تصورات صورت می‌گیرد، ایده‌ها و افکار تازه و نیرومندی خلق می‌شوند که واقعی و اثرگذارند. زمانی که موضوع زبان را در اندیشه مولانا بررسی می‌کنیم، به رموزی دست می‌یابیم که امر تعالی را برای ما معنادارتر می‌کند. مولانا در تبیین ساحت زبان، آن را به دو قلمرو «قلب» زبان و «قلب» زبان تقسیم می‌کند. قالب زبان همان آرایش لفظی و واژگانی است، یعنی کلمات و عبارات معنی‌داری که ریشه در خصلت‌های فرهنگی دارد و روابط بین‌فردی را شکل می‌دهد.

شعر و تمثیل نزد ما ایرانیان جایگاه خاصی دارد و به نوعی با تاروپود فرهنگ ایرانی درآمیخته است و هر محتوایی که در قالب نظم و حکایت ریخته می‌شود برای ایرانیان دلنشین‌تر است. به همین خاطر، مولانا از کنار این واقعیت عبور نکرده و حکایت‌های فارسی را در قالب زبان نظم مطرح کرده است.^۱ با وجود این، انتخاب قالب مناسب شرط اصلی برای داشتن یک زبان زنده نیست و به عقیده مولانا عامل تعیین‌کننده را باید در ورای سطح شکلی و ظاهری زبان جست‌وجو کرد؛ جایی که سرنوشت زبان از حیث «حیات» یا «مرگ» در آنجا رقم می‌خورد. درست مانند پیکره‌جاننداری که حیات او به کیفیت تپش‌های قلبش بستگی دارد، زبان هم دقیقاً همین‌طور است. قلب زبان، همان دم یا نفس گوینده است که جنبه غیبی و پنهانی دارد و در کالبد کلمات و عبارات دمیده می‌شود. به عبارت دیگر، خصلت‌ها و نهفته‌های روحی فرد - پاک یا ناپاک - به جهان معانی و تصورات گوینده منتقل و از آنجا وارد جویبار زبان می‌شود؛ لذا به تعبیر مولانا حیات زبان، معلول روح زنده، و مرگ زبان، ناشی از روح مرده است. زبان کسانی که دم احیاگر دارند^۲ تازگی و طراوت دائمی دارد و غبار تحولات زمانه آن را کهنه و بی‌اعتبار نمی‌کند.^۳ ضمناً این قدرت را دارند که

۱. پارسی گو گرچه تازی خوش‌تر است / عشق را خود صدزبانی دیگر است (دفتر سوم، بیت ۳۸۴۲).

۲. چون دم رحمان بود کان از یمن / می‌رسد سوی محمد بی‌دهن

یا چو بوی احمد مرسل بود / کان به عاصی در شفاعت می‌رسد (دفتر دوم، ابیات ۱۲۰۳ و ۱۲۰۴).

۳. هین سخن تازه بگو تا دو جهان تازه شود / بگذرد از حد جهان بی‌حد و اندازه شود (غزل ۱).

کلمات و واژه‌ها را برای نشستن در جان‌ها به پرواز درآوردند^۱ و هر صاحب عقلی را متحیر و بی‌قرار کنند.^۲ اما اشخاصی که دم ابلیسی دارند و حیات روحی‌شان را بر اثر جذب آلودگی‌های اخلاقی از دست داده‌اند کلامی تفرقه‌زا و فریبنده دارند که حتی از لحنشان هم به‌خوبی پیداست.^۳

نقش زبان زنده فقط به حوزه اخلاق فردی محدود نیست، بلکه تأثیرات آن به میدان عظیم معرفت نیز سرایت می‌کند. تجربه تاریخی نشان داده که اثربخشی زبان مکاتب با هم برابر نیست و مکاتبی که فارغ از قیل و قال‌ها و جوسازی‌ها بنای حقیقت‌یابی داشته‌اند، پایدارتر بوده‌اند. در مقابل، مکاتب مُردهٔ بیشمار هم وجود دارند که در مقطعی از زمان با الفاظ و ادعاهای شیرین پیروانی پیدا کرده و مدتی بعد به جریان‌های فکری سوخته در تاریخ تبدیل شده‌اند. بی‌تردید، خلوص بانیان مکاتب و تلاش برای حفظ اصالت‌ها، همراه با ارائهٔ محتوای معتدل، از رموز ماندگاری آنهاست.

۲-۶. عقل ایمانی

عقل آدمی نیروی بی‌بدیلی است که جهت‌دهی و سامان‌بخشی هر فعالیت درونی و بیرونی بر عهدهٔ اوست و از جریان زندگی بشر قابل گسست نیست. نیاز انسان به اندیشیدن از نیازهای ثابت و همیشگی است که در هر مرحله از رشد شخصیت به گونهٔ خاصی نمود می‌یابد و شخص را با داشتن هر توانایی ذهنی و روحی یاری می‌کند. هرچند پژوهش‌های عمیق و فراوانی دربارهٔ عقل و کارکردهای آن به عمل آمده، هنوز برای اثبات عظمت‌ها و توانمندی‌های این نیروی استثنایی، به بررسی‌های علمی بیشتری نیاز است. همهٔ ادیان توحیدی و به‌طور خاص دین اسلام، دربارهٔ نقش و تأثیر عقل در روند تکاملی انسان سخنان بسیاری گفته‌اند و بشر را به جدی گرفتن این سرمایه و به‌کارانداختن آن در میدان زندگی دعوت کرده‌اند.

عقل انسانی در نگاه مولانا از دو نیمهٔ مکمل تشکیل یافته که عبارت‌اند از نیمهٔ اندیشه‌ای و

۱. مثنوی را مصرح مشروح ده/ جملهٔ الفاظ او را روح ده

تا حروفش جمله عقل و جان شوند/ سوی خلدستان دل پزان شوند (دفتر ششم، ابیات ۱۸۴ و ۱۸۵).

۲. ای عجب کو آن عقیق قندخا؟/ آن کلید قفل مشکل‌های ما

ای عجب کو آن دم چون ذوالفقار؟/ آن که کردی عقل‌ها را بی‌قرار (دفتر ششم، ابیات ۳۳۱۲ و ۳۳۱۳).

۳. صد هزار ابلیس لا حول آر بین/ آدمای ابلیس را در مار بین

دم دهد گوید تو را: ای جان و دوست/ تا چو قصابی کشد از دوست پوست

دم دهد تا پوست بیرون کشد/ وای او کز دشمنان، افیون چشد

سر نهد بر پای تو قصاب وار/ دم دهد تا خونت ریزد زارزار (دفتر دوم، ابیات ۲۵۷ تا ۲۶۰).

نیمه‌انگیزه‌ای. نیمه‌اندیشه‌ای عقل، به فعالیت عقل در میدان تحلیل‌ها و استدلال‌های نظری و مفهومی مربوط است که مولانا از آن به «عقل مکسی» تعبیر می‌کند؛ یعنی عقلی که از راه شنیدن و دریافت اطلاعات، فرجه می‌شود.^۱ این بُعد با همه اهمیت‌ها که دارد برای تحول‌یابی و درونی‌سازی دانش کافی نیست و نیازمند اتصال به بُعد انگیزه‌ای عقل است؛ همان چیزی که مولانا به آن «عقل ایمانی» اطلاق می‌کند. کانون استقرار عقل ایمانی در قلب آدمی است.^۲ زمانی که شخصی به پاکسازی و غبارروبی از آینه قلبی قیام می‌کند و غرایز وحشی و حریم‌شکن را به بند می‌کشد، به معرفتی از جنس دیگر دست می‌یابد. «معرفتی که از مقوله «به یاد آوردن» است و نه «یاد گرفتن».

این «به یاد آوردن» جز این نیست که امر بالقوه‌ای که از ازل در طینت آدمی بوده به یمن سببی از بیرون یا بر اثر الهامی که از درون وارد می‌شود، به فعلیت درمی‌آید» (کاتسینگر، ۱۳۸۸: ص ۷۵).

مولانا ما را به نکته‌ای اساسی رهنمون می‌سازد. این قدرت‌نمایی عقل و رسیدن به مقام مرجعیت در قلمرو درون، نیازمند اوج‌گیری خرد از سطح فعالیت‌های جزئی و حساب‌گرانه است. تا زمانی که عقل به مقام «خادم حواس» اکتفا کرده و به ابزارسازی و ساماندهی امور معاش مشغول است، به این مهم دست نمی‌یابد.^۳ این همان «عقل جزئی» است که به عقیده مولانا شعاع حرکتی‌اش در محدوده حواس تعریف می‌شود و کارایی او تا حد تنظیم و آرایش داده‌های حسی کاهش می‌یابد. در عین حال، عقل جزئی را عقل خودخواه و بی‌پروا می‌داند که هر واقعیتی خارج از توان تحلیلی‌اش را انکار می‌کند.^۴ این در حالی است که عقل جزئی، پرتوی از عقل ایمانی و کاملاً متصل به اوست و هویت مجزا و مستقلی ندارد.^۵ به مجردی که عقل جزئی خودسری را کنار گذارد و به تعبیر مولانا، زیرکی را فدای حیرانی کند، هر ظن و گمانی به یقین تبدیل شده، شرایط لازم برای مدیریت تمام و کمال عقل ایمانی مهیا می‌شود.^۶

۱. عقل دو عقل است: اول مکسی/ که درآموزی چو در مکتب صبی از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر/ از معانی، وز علوم خوب و بکر عقل تو افزون شود بر دیگران/ لیک تو باشی ز حفظ دیگران (دفتر چهارم، ابیات ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۲).
۲. عقل دیگر، بخشش یزدان بود/ چشمه او در میان جان بود (همان،، بیت ۱۹۶۴).
۳. غیر این عقل تو، حق را عقل هاست/ که بدان تدبیر اسباب سماست که بدین عقل آوری ارزاق را/ زان دگر، مفرش کنی اطباق را (دفتر پنجم، ابیات ۳۲۳۴ و ۳۲۳۵).
۴. راند دیوان را حق از مرصاد خویش/ عقل جزوی را ز استبداد خویش که سری کم کن، نبی تو مستبد/ بلکه شاگرد دلی و مستعد (دفتر چهارم، ابیات ۳۳۳۹ و ۳۳۴۰).
۵. رو بر دل، رو که تو جزو دلی/ هین که بنده‌ی پادشاه عادل‌ی بندگی او به از سلطانی است/ که انا خیر دم شیطانی است (دفتر چهارم، ابیات ۳۳۴۱ و ۳۳۴۲).
۶. عشق چون کشتی بود بهر خواص/ کم بود آفت بود اغلب خلاص



۳. علوم انسانی تعالی بخش

با تعاریفی که از مقوله‌های تعالی، علم و انسان ارائه شد، می‌توان با قوت تمام از علوم انسانی متعالی سخن گفت؛ علومی که شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با علوم انسانی مدرن دارند. برخی از این تفاوت‌ها که به حوزه مبانی و پیش‌فرض‌ها مربوط می‌شوند، هویت فلسفی خاصی به این علوم می‌بخشند. با توجه به قواعد تعالی منطبق بر محور اندیشه مولانا، می‌توان پاره‌ای از مختصات علوم انسانی تعالی بخش را دریافت کرد که به آنها اشاره خواهد شد.

۳-۱. جَذاب و شوق‌انگیز

علوم انسانی متعالی، علوم ناظر به تصعید انگیزه‌ها و کشش‌های مخاطب است. برای این علوم، جهت‌گیری‌ها و مقاصد رفتارهای انسانی اهمیت زیادی دارد و زمینه‌های بیرونی، از جمله دریافت‌های علمی، نقش مهمی را در این خصوص ایفا می‌کنند، از این‌رو جاذبه‌ی شکلی و محتوایی علوم انسانی متعالی، خصلت مهم این علوم است؛ جاذبه‌ای که با علائق انسانی همسویی و هماهنگی کامل دارد. مطابق قانون تناسب^۱ هر قدر هماهنگی میان دو چیز بیشتر باشد، میزان کشش آنها هم به یکدیگر بیشتر خواهد بود. از مهم‌ترین این گرایش‌ها در هر انسانی، اقبال به امور عینی و محسوس است.

اغلب انسان‌ها از امور انتزاعی و ناملموس‌گریزانند و با هر چیزی که در فراسوی حس و تجربه قرار دارد به سختی ارتباط می‌گیرند. در این شرایط بهترین کار، استفاده از زبان تمثیل برای عینی‌سازی حقایق است؛ هنری که مولانا به زیباترین شکل ممکن آن را در اثر فاخر مثنوی معنوی پیاده کرده است. تمثیل‌های مثنوی از دلایل اصلی گرایش همگان به این کتاب است و می‌تواند راهنمای خوبی برای محققان و مؤلفان کتب علوم انسانی باشد. «هنر مولوی در استفاده از تشبیهات فوق‌العاده برای تفهیم معقولات به وضوح اثبات می‌کند که به قول حکیم سبزواری^۲ از ذوق شعله‌ور برخوردار است» (جعفری، ۱۳۸۲: ص ۲۲۹). جالب اینجاست که قرآن کریم هم

۱. زیرکی بفرش و حیرانی بخور/ زیرکی، ظن است و حیرانی نظر

عقل قربان کن به پیش مصطفی / حسبی الله گو که الله ام کفی

همچو کنعان سر ز کشتی وامکش / که غرورش داد نفس زیرکش (همان، ابیات ۱۴۰۶ تا ۱۴۰۹).

۱. مولانا به دفعات درباره اهمیت قانون تجانس و تناسب سخن گفته است. از جمله ر.ک.: دفتر چهارم، ابیات ۱۳۲۱ تا ۱۳۲۲ و دفتر ششم، ابیات ۲۹۵۲ تا ۲۹۶۴.

۲. حاج ملاهادی سبزواری، ادیب و حکیم بزرگ صدرایی، شرحی سه‌جلدی بر مثنوی معنوی تألیف کرده‌اند. ایشان مثنوی را تفسیر منظوم قرآن می‌دانند و هر بیت را متأثر از آیه‌ای از آیات قرآن تلقی می‌کنند.

به دفعات مختلف و به فراخور موضوع به بیان مَثَل و حکایت پرداخته است. برای طراحی علوم انسانی متعالی، لازم است به گنجینه بی‌پایان «ادبیات عرفانی» رجوع کنیم، آن هم نه رجوع سرسری و گزینشی و صرفاً به‌عنوان گواه و مؤید. ادبیات عرفانی مملو از ظرافت‌ها، اسطوره‌ها و نمادسازی‌هاست که از دو بُعد روشنی و محتوایی می‌تواند بر عطف مخاطبان برای ارتباط‌گیری با علوم انسانی بیفزاید. نگاه محققانه به آثار ادیبان و حکیمان این سرزمین، نسبت عمیق این علوم با فرهنگ ایرانی-اسلامی را باز می‌تاباند؛ اصلی که در علوم انسانی فعلی چندان که باید به چشم نمی‌خورد و موجب شده است دانشجویان رشته‌های علوم انسانی، ارتباط عمیقی با محتوای کتب درسی دانشگاهی برقرار نکنند و دریافت‌های آنها از قلمرو ذهن و حافظه فراتر نرود. البته در این بی‌میلی فراگیر، سیطره رویکرد تخصصی محض بر این علوم هم عامل دیگری است. به نظر می‌رسد که باید به تولید محتواهای چندرشته‌ای که از ظرفیت چند تخصص مرتبط استفاده می‌کنند اهتمام بیشتری ورزید. مخاطب با این شیوه سازماندهی وارد قلمروهای معنایی متنوعی می‌شود و عطف او برای تعقیب حقیقت و تأمل در آن فزونی می‌یابد.^۱

۳-۲. محوریت «من انسانی»

اصلی‌ترین مأموریت علوم انسانی متعالی، دعوت به «خودپروری» است؛ زیرا دستیابی به اهداف و مقاصد که علوم انسانی در پی آن هستند بدون خودآگاهی و تمرکز بر روی امکانات و ظرفیت‌های درونی ممکن نیست. خداوند در قرآن کریم پس از بیان یازده قَسَم به عامل نجات بشر از همه تاریکی‌ها و تنگناها اشاره می‌کند: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا. هر کس نفس خود را تزکیه کرده، رستگار شده است. و هر کس آن را آلوده سازد زیانکار خواهد شد.»^۲ لذا هر دیدگاه یا نظریه‌ای که در حیطه این علوم طراحی و تولید می‌شود باید افراد را به جهان درونی آنها و تعقیب جدی مسئله‌ها و دغدغه‌های وجودی سوق دهد؛ کاری که مولانا در مثنوی به بهترین وجهی انجام داده است، یعنی تأکید بر روی اساسی‌ترین موضوعاتی که نوع بشر با آن مواجه است. موضوعاتی نظیر تنهایی، مرگ، معنای زندگی، و غیره که فرد در خلوت و جلوت به آنها می‌اندیشد و گاهی برای نجات از رنج تأمل در این مسائل، به دنیای بیرون پناه می‌برد و به مشغولیت‌های مختلف می‌پردازد،

۱. آب کم‌جو، تشنگی آور به دست/ تا بجوشد آبت از بالا و پست (دفتر سوم، بیت ۳۲۱۲).

۲. سوره شمس: ۹-۱۰.

نشان می‌دهند که رهایی از خود (خودگریزی) ممکن نیست مگر به وسیله برخی عوامل تخریک‌کننده که انسان را به طور موقت از واقعیت‌های درونی منصرف می‌سازند.

بی‌شک، کلید سعادت و گشایش گره‌های زندگی و احساس عمیق معناداری را باید در جهان درون و ظرفیت‌های ارزشی آن جست‌وجو کرد و هر تلاشی در بیرون مصداق بارز آب در هاون کوبیدن است. بر این اساس، هر دیدگاه علوم انسانی باید ربط معین و مشخصی با مسئله «خود انسانی» داشته باشد و درباره پيامدهای آن از حیث اصل یا فرع قراردادن «خود» بحث شود. شکی نیست که برخی نظریه‌های جریان‌ساز در غرب، اصالت انسان و داشته‌های معنوی او را انکار کرده، به «تحقیر مؤدبانه» رو می‌آورند. مراد از تحقیر مؤدبانه، یعنی تحقیری که با روکش علم و تحقیق انجام می‌گیرد و صورتی آبرومند دارد؛ لذا حاصل یافته‌های آن نظریه‌ها و عملی کردن آنها در صحنه زندگی، مساوی با ختم شرافت انسانی و تنزل اخلاقی اوست.

در علوم انسانی متعالی، وضع به گونه دیگری است و خمیرمایه دیدگاه‌ها را «تشریف انسان» و سوق‌دادن او به سوی «تفکر انفسی» تشکیل می‌دهد؛ پس در این علوم برای کشف حقیقت نمی‌توان به هر روشی اتکا و اعتماد کرد. سورن کرکگور،^۱ بنیان‌گذار مکتب اگزیستانس، این نکته را در مقاله «انفسی بودن حقیقت است» به خوبی تبیین کرده است. «در تفکر آفاقی، حقیقت یک امر عینی و تاریخی قلمداد می‌شود و فکر از فاعل شناسایی به بیرون معطوف می‌شود. اما در تفکر انفسی، مسئله حقیقت، مسئله تصاحب و تملک، سیر باطنی، و انفسی بودن است و فکر باید تا آنجا که ممکن است در خود فاعل شناسایی و انفسی بودن او نفوذ و رسوخ کند. پژوهشگر معتقد به تفکر آفاقی، مسئله حقیقت را بررسی می‌کند اما دل‌بستگی بی‌حد و حصر و شورمندانه‌ای به حقیقت ندارد، بلکه کارش بیشتر نمونه یک کار آفاقی و فارغ‌دلانه است» (کرکگور، ۱۳۸۱: صص ۲۳ و ۳۳). این همان چیزی است که مولانا از آن به درد حقیقت اشاره می‌کند و آن را لازمه انسان بودن و انسانی زیستن می‌داند. این درد به مثابه آمادگی روح برای یک تولد دوباره است و تنها دیدگاه‌های دردمندان می‌توانند زمینه چنین تولدی را در آدمی فراهم سازند.^۲

1. Soren Kierkegard

۲. درد خیزد زین چنین دیدن، درون/ درد، او را از حجاب آرد برون تا نگیرد مادران را درد زه/ طفل در زادن نیابد هیچ ره این امانت در دل و دل، حامله‌ست/ این نصیحت‌ها مثال قابله است قابله گوید که زن را درد نیست/ درد باید، درد کودک را رهی است (دفتر دوم، ابیات ۲۵۱۷ تا ۲۵۲۰).

۳-۳. محتوای یکپارچه

علوم انسانی متعالی، از شناخت بنیادینی مایه می‌گیرد که بنیان فلسفی «خدامرکز» در رأس آن قرار دارد و کل فرایند تحقیق را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد؛ زیرا اعتقاد به خدای یگانه از نوع باورهای ساده و خنثی نیست که بود و نبود آن برای فرد یکسان باشد بلکه چنین باوری تا عمیق‌ترین لایه‌های شناختی و گرایش‌های نفوذ می‌کند و به معنای واقعی، تحول‌آفرین است. با این حساب، از دو دسته «محقق» می‌توان سخن گفت: «آیه‌بین» و «پدیده‌بین». طبیعت برای محقق آیه‌بین، «مُهر و نشان خداوندی را با خود حمل می‌کند. پدیده طبیعت، هم در عالم کبیر و هم در جان انسان‌ها، آیات خداوندی تلقی می‌شود و طبیعت نیز مانند قرآن، پیام تعالی و مابعدالطبیعی را به بشر تفهیم می‌کند. اساس و پایه وحدت علم و دانش معنوی در همین برداشت مذهبی و روحانی از طبیعت قرار دارد» (بکار، ۱۳۷۳: ص ۴۵).

به تعبیر مولانا، عاشق صنع الهی با عاشق مصنوع او یکی نیست. اولی به وجه کیفی و حقی موجودات نظر می‌کند اما دومی وجه کمی و خلقی را پایه شناخت و استدلال‌های خود قرار می‌دهد.^۱ از این رو، محقق آیه‌بین به ورطه تازه‌ای از کشف و تفسیر واقعیت‌ها وارد می‌شود و علمی را تولید می‌کند که از هر نوع «تضاد مبنایی» عاری است و با اقتضانات جان آدمی همسویی و هماهنگی دارد. این مهم در حوزه علوم انسانی، که آبستن دیدگاه‌ها و تفسیرهای گوناگون است، اهمیت زیادی دارد. در واقع، عدول از نگرش توحیدی، فضای کثرت‌آلودی را ایجاد می‌کند که هر ساحتی از وجود انسان، روی میز یک تخصص خاص قرار می‌گیرد، غافل از اینکه حقیقت انسان را روح واحدی تشکیل می‌دهد که تجزیه‌پذیر نیست، مگر انسان بی‌روحي که حیاتش به پایان رسیده و امکان تشریح و تقسیم اجزای او وجود داشته باشد.^۲

در دوران حاضر، کثرت سرسام‌آور اندیشه‌ها در سپهر علوم مدرن، نتیجه تاریکی فراگیری است که بر کل جهان علم حکم فرماست. مولانا در این مقوله حکایت «فیل در تاریکی» را مطرح می‌کند. در این حکایت هر کس شناخت جزئی خود را مساوی با حقیقت می‌داند اما زمانی که تاریکی پایان می‌یابد و فضا روشن می‌شود، همگی به خطا و نقصان شناخت خویش پی می‌برند

۱. عاشق صنع توام در شکر و صبر/ عاشق مصنوع، کی باشم چو گبر

عاشق صنع خدا با فر بود/ عاشق مصنوع او کافر بود (دفتر سوم، ابیات ۱۳۶۰ و ۱۳۶۱).

۲. نان پاره ز من بستان جان پاره نخواهد شد/ آواره عشق ما آواره نخواهد شد (غزل ۶۱۰).

و می‌بینند که میان تشخیص آنان و حقیقت فیل فاصله زیادی وجود دارد.^۱ بر این اساس، یکی از بزرگ‌ترین خطاهای راهبردی علوم مدرن، رو آوردن به «تجزیه افراطی» و به دنبال آن، خلقت محتواهای ناهمگون و گیج‌کننده است. باید دانست که روش تجزیه در علوم، فی‌نفسه امر مطلوبی است اما زمانی که جنبه انحصاری به خود می‌گیرد، نتیجه عکس داده، پژوهش را از مسیر واقعی خود خارج می‌سازد. «دانشمندی که دچار این آفتِ روشی است، جزء معینی را به‌طور مجزا و مستقل مطالعه می‌کند و با این کار، ارتباط واقعیت‌ها را با یکدیگر قطع کرده، به نوعی به حیات آن جزء پایان می‌دهد و در نتیجه موضوع تحقیق، چهره واقعی‌اش را از دید محقق مخفی می‌کند. این روش در مورد علوم انسانی به وحدت شخصیت انسان، لطمات جدی می‌زند و محقق را در مقام توجیه علمی و ارائه تعمیم‌های بی‌اساس قرار می‌دهد» (جعفری، ۱۳۸۶: ص ۲۷)؛ درحالی‌که «تخصص‌گرایی معتدل» این‌گونه نیست و همواره وحدت جان آدمی، در آن به رسمیت شناخته می‌شود. این مهم زمانی محقق می‌شود که هر متخصص موضوعی، به اصطلاح «عَلَم تخصص خود را در یک زمینه عام بکوبد» و به عبارتی، تحلیل‌های تخصصی خود را با شبکه وسیع اقتضانات و یافته‌های سایر علوم، متصل کند. لازمه این کار آن است که متخصصان علوم انسانی، کانال‌های ارتباطی مؤثری را میان تخصص خود و تخصص‌های دیگر ایجاد کنند و از اصلی‌ترین دیدگاه‌ها و جریان‌های مطرح در علوم مختلف مطلع باشند.

۳-۴. ساختار متین

ساختمان علوم به دو بخش «بنا» و «زیربنا» قابل تقسیم‌بندی است. بخش زیربنایی را گزاره‌های اصلی و عمده تشکیل می‌دهند، که به نوعی جهت‌گیری کلی علوم و مسیر تحلیلی آنها را مشخص می‌کنند. این بخش به اندازه‌ای مهم است که حد پایداری علوم به میزان قوت این گزاره‌های مبنایی بستگی دارد؛ درست شبیه سازه‌های مادی، که ضریب استحکام مختلفی دارند و آنهایی که بنیان قوی‌تری دارند در برابر لرزش‌های بیرونی مقاوم‌ترند. باید توجه داشت که پایداری علوم نه تنها نافی

۱. همچنین هر یک به جزوی که رسید/فهم آن می‌کرد، هر جا می‌شنید از نظرگه، گفتشان شد مختلف/آن یکی دالش لقب داد، این الف در کف هر کس اگر شمععی بُدی/اختلاف از گفتشان بیرون شدی چشم حس همچون کف دست‌ست و بس/نیست کف را بر همه او دسترس چشم دریا دیگر است و کف دگر/کف بهل، وز دیده دریا نگر (دفتر سوم، ابیات ۱۲۶۶ تا ۱۲۷۰).

تحول‌پذیری نیست، بلکه ضامن و پشتیبان آن نیز به‌شمار می‌آید.

نقطه قوت علوم انسانی متعالی، بیش از هر چیز به زیربنای آن مربوط می‌شود. بنیان فلسفی این علوم، آکنده از توصیف‌ها و برداشت‌های قوی و مدلل است. با وجود اختلاف نظرها و تنوع دیدگاه‌هایی که ممکن است ایجاد شود، همگی این دیدگاه‌ها حول محور یک سلسله از حقایق ثابت می‌گردند که قابل مناقشه نیست؛ مگر برای کسانی که مبنای فلسفی دیگری دارند. معمولاً از زیربنای علوم، به دلیل پنهان‌بودن، غفلت می‌شود و کمتر کسی در مقام آموزش و نقد علمی به سراغ لایه پیش‌فرض‌ها و مبانی علوم می‌رود. شوماخر در کتاب کوچک زیباست به همین نقیصه اشاره می‌کند و علوم مدرن را از این بابت به نقد می‌کشد. او می‌گوید:

«در حال حاضر، علوم بدون آگاهی از پیش‌فرض‌های علم، معنا و اهمیت قوانین علمی، و مکانی که علوم طبیعی در فراخنای اندیشه انسانی اشغال می‌کنند، تدریس می‌شوند. نتیجه آنکه پیش‌فرض‌های علم با یافته‌های آن مشتبه می‌شوند. اقتصاد تدریس می‌شود بدون آنکه هیچ‌گونه آگاهی از دورنمای طبیعت انسانی که زیرساز نظریه اقتصادی امروز است وجود داشته باشد. در واقع بسیاری از اقتصاددانان خود نمی‌دانند که چنین دورنمایی در تعالیم آنها مضمّن است و تقریباً همه نظریات در صورتی که آن دورنما تغییر کند، دگرگون می‌شوند» (شوماخر، ۱۳۷۲: ص ۷۲).

ما برای تأسیس و طراحی علوم انسانی متعالی، به نقد علوم مدرن از طریق سفر به بنیان‌ها و ریشه‌های فکری آنها نیاز مبرم داریم. باید به سمت تربیت انسان‌های ریشه‌بین و مبناکاو حرکت کنیم؛ کسانی که جرئت رفتن به زیر پوست علوم را داشته باشند. در غیراین صورت نه میزان قوت علمی نظریه‌های مدرن به‌درستی شناخته می‌شوند و نه ما در امر تحول علوم انسانی به موفقیت می‌رسیم.

۳-۵. ادبیات اثربخش

علوم انسانی متعالی، مجموعه متونی است که محصول تکاپوهای ذهنی صرف نیست، بلکه مولود ارتباط زنده‌ای است که میان ذهن و قلب برقرار می‌شود. در واقع هر متنی که تولید می‌شود تابعی از قدرت ذهنی و روحی خالق آن متن است. هر قدر دخالت عقل شهودی (=ایمانی) — یعنی عقلی که جایگاه آن قلب است و نه ذهن — در فرایند تولید علم بیشتر باشد، متونی که پدید می‌آیند محتوای نافذتری خواهند داشت؛ زیرا در مثل، قلب حکم خورشید فروزانی را دارد که جهان ذهن را روشن می‌کند و به مفاهیم شکل گرفته در آن روح می‌بخشد. در واقع، هر مفهومی که به‌تنهایی یک

آفریده ذهنی است که ادغام آنها، به آفریده بزرگ‌تری به نام عبارت‌ها و جملات معنادار می‌انجامد و باز ترکیب آنها با یکدیگر، به تولید ابرآفریده‌ای به نام «متن» منجر می‌شود. به میزانی که این آفریده‌ها از حرارت «خورشید قلب» بهره‌مند باشند حیات و پویایی پیدا می‌کنند و هر ادراک و احساسی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند.

آیا تا به حال فکر کرده‌اید که چرا میزان اثرگذاری متون علمی و فلسفی با هم برابر نیست و برخی متون قدرت برانگیختگی بیشتری دارند؟ زبان گیرای برخی از کتاب‌ها به قدری است که گاه کل هستی افراد را به چالش می‌کشند و تحولی عظیم در آنها پدید می‌آورند. این تحول، بی‌ریشه نیست و از قلب بینا و بصیر نویسنده نشئت می‌گیرد و ادبیاتی را پدید می‌آورد که با جان مخاطب به نحو عمیقی پیوند می‌خورد. به‌طور کلی، مولانا از دو دسته آثار سخن می‌گوید: آثار «قلم» و آثار «قدم»^۱. «آثار قلمی» را دانشمندانی تولید می‌کنند که بیشتر به علوم کوششی و شنیداری گرایش دارند. ولی «آثار قدمی» هنر عارفانی است که علم جوششی و دیداری را برگزیده‌اند. در این علوم، نقش محوری برعهده قلب سلیم است که خاصیت نوردهی و حق‌نمایی دارد.^۲ مثنوی مولانا از نمونه‌های بارز این دسته از علوم است که وجودی صیقل‌یافته، آن را پدید آورده است.^۳ ناگفته نماند که انتخاب شکل و صورت مناسب هم اهمیت خود را دارد. از این‌رو، «تمثیل و نظم»^۴ ظرف مناسبی برای حمل حقایق عالی به شمار می‌آیند که استفاده از آنها در متون علوم انسانی بر کارایی این علوم می‌افزاید.

در علوم انسانی متعالی، ترکیب حلاوت صورت و صلابت محتواست که تعالی‌بخش است. «همین‌که تأثیر معنا بر لفظ فزونی می‌گیرد، صورت ظاهری شفاف‌تر می‌شود و معنای باطنی را راحت‌تر عیان می‌کند. با شعر یا زبان شاعرانه به‌طور کلی این جریان به برترین حد خود می‌رسد؛ تا جایی که در شعر الهامی، «معنا» کاملاً بر «صورت» سیطره می‌یابد و صورت خارجی را به‌طور

۱. زاد دانشمند، آثار قلم/ زاد صوفی چیست؟ آثار قدم (دفتر دوم، بیت ۱۶۰).

۲. آینه‌ت دانی چرا غماز نیست/ زآنکه زنگار از رخس ممتاز نیست (دفتر اول، بیت ۳۴).

۳. هر کسی اندازه روشن‌دلی/ غیب را ببند به قدر صیقلی

هر که صیقل بیش کرد او بیش دید/ بیش‌تر آمد بر او صورت پدید (دفتر چهارم، ابیات ۲۹۰۹ و ۲۹۱۰).

۴. این مَثَل چون واسطه‌ست اندر کلام/ واسطه شرط است بهر فهم عام

اندر آتش کی رود بی‌واسطه/ جز سمندر کو رهید از رابطه

واسطه حمام باید مر تو را/ تا ز آتش خوش کنی تو طبع را (دفتر پنجم، ابیات ۲۲۸ و ۲۲۹).

کامل از درون متحول می‌سازد، بی‌آنکه قواعد شعری را تخریب کند» (نصر، ۱۳۸۸: ص ۲۰). اما نکته‌ای مهم در اینجا وجود دارد؛ اینکه ادبیات اثربخش، به «زبان علم» محدود نمی‌شود بلکه «زبان عالم» را هم در بر می‌گیرد. به بیان دیگر، زبان زنده تنها شکل کتبی و نوشتاری ندارد، بلکه هنر تدریس عالم و «دَمِ احیاگر او» در برانگیختن روان‌ها تأثیرات تربیتی و اخلاقی عجیبی دارد؛ حتی بسیار بیشتر از تأثیرات حاصل از متون.^۱ زبان زنده استاد در علوم انسانی به اندازه‌ای مهم است که حتی نقص محتوایی علوم را نیز جبران می‌کند. این امر از اساسی‌ترین تفاوت‌ها میان علوم انسانی متعالی با علوم انسانی سکولار است؛ بنابراین برای تولید علمی با ادبیات اثربخش، باید هم به علم و هم به عالم اندیشید و این دو را در کنار هم معنا کرد.

۳-۶. مولود عقل و وحی

رابطه علم و عقل، بی‌شبهت به رابطه والد و مولود نیست. هر مولودی صفات و ویژگی‌هایی را از والد خود به ارث می‌برد که منجر به شباهت‌های خَلقی و خُلقی میان آنها می‌شود. این رویداد در مورد «عقل والد» و «علم مولود» هم رخ می‌دهد. به عبارتی، هندسه علوم (صورت و محتوا) برگرفته از سطح و مرتبه‌ای است که عقل در آن قرار دارد. اگر فعالیت عقل به نظام بسته‌ای از واقعیت‌ها محدود شود و هویت مستقل آن به هر دلیلی انکار شود، علمی با مختصات خاص متولد می‌شود. مشخصه بارز چنین علمی روی آوردن به گزینشی هدفمند است. به این معنا که گزاره‌های مرتبط با حوزه فضیلت‌ها و مفاهیم متافیزیکی، خارج از دایره علم و علمی بودن قرار می‌گیرند و لاجرم دیواری میان معرفت و فضیلت کشیده می‌شود. همچنین، جهت‌گیری تحلیل‌های انسان‌شناختی به سمتی می‌رود که انسان به مثابه موجودی قدرتمند معرفی می‌شود که همه چیز با اراده او رقم می‌خورد. اما اگر عقل هدیه‌ای الهی تعریف شود که انسان را در وادی نظر و عمل به سوی حقیقت راهنمایی می‌کند، معماری بنای علم طور دیگری خواهد بود. بی‌شک، تولد علم آزاد و تعالی‌بخش، مولود عقل مستقل و آزاد از هر نوع تعلق و وابستگی است. این آزادی عقل نیز، فقط با اقتدا به وحی به دست می‌آید و بس.

۱. طیبیم فصیحیم که شاگرد مسیحیم/ بسی مُرده گرفتیم در او روح دمیدیم
طیبیان الهیم ز کس مزد نخواهیم/ که ما پاک‌روانیم نه طماع و پلیدیم
طیبیان الهیم که قاروره نگیریم/ که ما در تن رنجور، چو اندیشه دویدم (غزل ۱۴۷۴).

مولانا تعبیر جالبی درباره رهبری مقتدرانه عقل مطرح می‌کند. او می‌گوید: هر خطای انسانی ناشی از بی‌توجهی به هشدارها و دشنام‌های عقل است و نشان می‌دهد که عقل در هیچ زمانی از انسان غافل نیست؛ با اینکه عکس آن، یعنی غفلت از حضور عقل، به کرات اتفاق می‌افتد.^۱ نتیجه آنکه علوم انسانی تعالی بخش، با عقل بریده از وحی سازگار نیست بلکه حاصل تعامل عقل و خرد است؛ زیرا صرفاً در این صورت موفق به کشف و استخراج می‌شود. «زیرا هنر کشف، یعنی نامعلومی را معلوم کردن، امتیاز کسانی است که به منبع اصلی علم (وحی) دست یافته و آلت فعل عقل کل شده‌اند. عقل‌های جزوی ما، چون به حال خود گذاشته شوند، هیچ کاری نمی‌کنند جز آنکه مطالب دست‌دوم را که از حواس و خیال به آنان می‌رسد فراگیرند، حفظ کنند، هماهنگ سازند و به کمال رسانند» (نیکلسون، ۱۳۷۴، ج ۴: ص ۱۵۰). پیام مولوی هم این است که علوم بشری، بنیان وحیانی دارند و در نقش استادی هستند که علمی را به شاگردان انتقال می‌دهند و این‌طور نبوده که بشر با ذهن خالی و بدون هیچ‌گونه پشتوانه معرفتی، علمی را از جانب خود تولید کرده باشد و از این بابت ریشه علوم و فنون، به خصوص علوم انسانی را، باید نزد انبیای الهی دید و جست‌وجو کرد.^۲

۴. نتیجه‌گیری

از مجموع یافته‌های این پژوهش، معلوم شد که علوم انسانی متعالی ترکیب آشنا و معناداری است که برای اقامه آن، ادله محکمی می‌توان ارائه داد. این دسته از علوم، از قواعدی مایه می‌گیرد که در گفته‌ها و نوشته‌های ادیبان و حکیمان مسلمان به شیواترین وجهی بیان شده است. جناب مولانا، از جمله عارفانی است که با ارائه اندیشه لطیف و درعین حال کاربردی، سرنخ‌های خوبی برای تأسیس علوم انسانی متعالی در اختیار اندیشمندان این حوزه قرار می‌دهد. برای سهولت در این کار، لازم است میراث علمی و معنوی این سرزمین، به‌خصوص گنجینه ارزشمند ادبیات عرفانی، بازخوانی و بر مبنای آن، دلالت‌های روشی و محتوایی این علوم استخراج شود.

۱. از خرد غافل شود بر بد تند/ بعد آن، عقلش ملامت می‌کند
تو شدی غافل، ز عقلت، عقل نی/ کز حضورستش ملامت کردنی
گر نبودی حاضر و غافل بُدی/ در ملامت کی تو را سیلی زدی (دفتر چهارم، ابیات ۳۶۸۱ تا ۳۶۸۳).
۲. این نجوم و طبّ وحی انبیاست/ عقل و حس را سوی بی‌سو، ره کجاست
عقل جزوی، عقل استخراج نیست/ جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهم‌ست این خرد/ لیک صاحب‌وحی، تعلیمش دهد
جمله حرفت‌ها، یقین از وحی بود/ اول او، لیک عقل آن را فزود (دفتر چهارم، ابیات ۱۲۹۴ تا ۱۲۹۷).

کتابنامه

۱. ابی‌یعقوب، احمد. ۱۳۷۱. تاریخ یعقوبی. ترجمه محمدابراهیم آیتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ ششم.
۲. بکار، عثمان. ۱۳۷۳. «وحدت علم و معرفت معنوی در اسلام». ترجمه فاطمه ولیانی. نامه فرهنگ. شماره ۱۳.
۳. جعفری، محمدتقی. ۱۳۷۷. پیام خرد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار علامه جعفری.
۴. _____ . ۱۳۸۶. شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار علامه جعفری.
۵. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: مؤسسه اسراء. چاپ سوم.
۶. داوری اردکانی، رضا. ۱۳۸۶. درباره علم. تهران: هرمس.
۷. زمانی، کریم. ۱۳۸۱. شرح جامع مثنوی معنوی. دوره شش جلدی. تهران: اطلاعات. چاپ ششم.
۸. _____ . ۱۳۸۲. میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی. تهران: نشر نی.
۹. _____ . ۱۳۹۳. شرح جامع فیه مافیه. تهران: معین. چاپ چهارم.
۱۰. شریفی، احمدحسین. ۱۳۹۳. مبانی علوم انسانی اسلامی. تهران: آفتاب توسعه.
۱۱. شولتس، دوآن. ۱۳۸۸. روانشناسی کمال. ترجمه گیتی خوشدل. تهران: پیکان. چاپ شانزدهم.
۱۲. شوماخر، ای. آف. ۱۳۷۲. کوچک زیباست. ترجمه علی رامین. تهران: سروش. چاپ دوم.
۱۳. کاتسینگر، جیمز. آس. ۱۳۸۸. تفرج در باغ حکمت: تأملاتی بر تعالیم معنوی شووان. ترجمه سیدمحمدحسین صالحی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۴. کرکگور، سورن. ۱۳۸۱. «انفسی بودن حقیقت است». ترجمه مصطفی ملکیان. سیری در سپهر جان: مقالات و مقولاتی در معنویت. تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۵. کمپانی زارع، مهدی. ۱۳۹۶. تعالیم شمس. تهران: نشر نگاه معاصر. چاپ دوم.
۱۶. علم‌الهدی، جمیله. ۱۳۷۵. «بررسی اندیشه تعالی نزد مولانا و یاسپرس». نامه فرهنگ. شماره ۲۳.
۱۷. فرانکل، ویکتور. ۱۳۹۷. انسان در جست‌وجوی معنا. ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی. تهران: درسا. چاپ چهل و چهارم.

۱۸. فروم، اریک. ۱۳۷۹. به نام زندگی. ترجمه اکبر تبریزی. تهران: فیروزه. چاپ چهارم.
۱۹. محبتی، مهدی. ۱۳۸۸. دانش و دانشمند در ادبیات اسلامی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۰. نصر، سیدحسین. ۱۳۸۲. آموزه‌های صوفیان. ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی. تهران: قصیده‌سرا.
۲۱. _____ . ۱۳۸۵. اسلام و تنگناهای انسان متجدد. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی. چاپ دوم.
۲۲. _____ . ۱۳۸۸. گلشن حقیقت. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
۲۳. نیکلسون، رینولد الین. ۱۳۷۴. شرح مثنوی معنوی. دوره شش جلدی. ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

