

بازخوانی برخی از آرای تربیتی مولانا و پیش فرض‌های فلسفی آن*

نرگس سجادیه^۱

چکیده

بازخوانی آرای اندیشمندانی که در گذشته تاریخ ما بوده‌اند، به دلیل پیوند نزدیک‌شان با فرهنگ بومی کشور، می‌تواند در طراحی‌های تربیتی نقشی پررنگ ایفا کند. به‌ویژه اگر این بازخوانی در فضای امروزین جامعه و با نگاهی به مسائل و شرایط زمان حال صورت گیرد، گره‌گشای این مسائل نیز خواهد بود.

نوشتار حاضر در راستای این هدف، آرای مولانا جلال‌الدین بلخی اندیشمند قرن هفتم هجری، را بازخوانی می‌کند؛ ابتدا پیش فرض‌های فلسفی در آرای تربیتی مولانا بیان می‌شوند. این پیش فرض‌ها عبارتند از: وحدت وجود، اتصال دائم به مبدء - مقصد و شعور هستی در بخش جهان‌شناسی، نمادین بودن عالم، قبول عقل کلی، تحقیر عقل جزئی و انتقاد به محصور ساختن عقل در استدلال‌های منطقی در بخش معرفت‌شناسی، اصالت نفس در رابطه نفس و بدن، تأکید بر اختیار آدمی و اصرار بر موضع میانه، وحدت مبدء و مقصد در حرکتی فرارونده، نهادینه بودن غفلت و نسیان در آدمی و چند لایه بودن وجود او در بخش انسان‌شناسی، در نظر گرفتن خداوند به عنوان مبدء و مقصد همه ارزش‌ها و نیز توجه به انگیزه اعمال در بخش ارزش‌شناسی.

مولانا در بخش آرای تربیتی، حرکت به سوی خداوند را غایت تربیت بر می‌شمارد؛ اصول تربیتی او در سه بخش کلان، میانی و خرد مورد بررسی قرار گرفته است.

اصول تربیتی کلان: مسئولیت آدمی در جریان تربیت خویش، تنظیم جریان تربیت متناسب با توانایی و وسع افراد، تقدم تحول باطن بر تغییر ظاهر، توجه به تربیت روان در برابر تربیت جسم و چندگانگی راه‌های شناخت؛ اصول میانی: خود ارزیابی مداوم، اعتماد به مربی و تقدم ترکیه بر معرفت؛

اصول تربیتی خرد یا روش‌های تربیتی: تحمیل به نفس، ارائه بیش دربارہ خویش، و موقعیت خویش و روش عاشقی.

کلید واژه‌ها: مولانا، وحدت وجود، اختیار انسانی، عالم نمادین، تعلیم و تربیت

مقدمه

زیستن در دنیای امروز و رویارویی با چالش‌ها و مسائل جدید، بشر را به ارائه راه حل‌های جدید و فوری وامی‌دارد. درنگ در مقابل چالش‌ها و مسائل و تسلیم شدن در برابر آن‌ها موجب می‌شود آدمی در گردونه این آشوب‌ها گم شود و تأثیرگذاری خویش را در جریان زندگی از دست بدهد. در این میان، یکی از راه حل‌های کارآمد، بازنگری آرای گذشتگان با نگاهی نو است؛ نوعی نگاه مسئله‌مدار که در این آرا، به دنبال راه گم‌گشته خویش است و متاع خویش را جستجو می‌کند. چنین نگاهی به متون، اگر با نگرش‌های تازه و خلاقیت‌های اصیل همراه شود، به طرح‌های عملی و عمیق برای حل معضلات منجر خواهد شد.

نگاهی تازه به دیدگاه‌های تربیتی مطرح در میان فیلسوفان، مربیان و حکیمان مسلمان در راستای نیازهای بشر امروز، می‌تواند راه حل برخی چالش‌های اساسی را نشان دهد و ما را به نگرشی جدید در مورد ماهیت انسان، جهان و تربیت رهنمون باشد. پژوهش حاضر در پی آن است تا با بازخوانی آرای تربیتی و فلسفی مولانا جلال‌الدین رومی، زمینه لازم را برای صورت‌بندی جدید نظریات گذشته فراهم آورد.

انتخاب این اندیشمند به چند دلیل صورت گرفته است. اول آن‌که نظر او غنای فلسفی لازم را دارد و می‌تواند مبنای نظامی تربیتی قرار گیرد. دلیل دوم آن‌که مولانا خود، در مقام معلم، تجربه‌های تربیتی ویژه‌ای اندوخته است که همین امر نزدیکی نظر و عمل او را رقم می‌زند؛ بنابراین پرداختن به نظر او، علاوه بر فراهم آوردن زمینه‌های فلسفی غنی، موقعیت‌های عملی تربیتی را نیز هدایت خواهد کرد.

بدین منظور، ابتدا دیدگاه‌ها و پشتوانه‌های فلسفی آرای تربیتی مولانا بیان خواهد شد و سپس آرای تربیتی او مورد بحث قرار خواهد گرفت. باید توجه داشت به دلیل قالب خاصی که این اندیشمند در بیان افکار خویش به کار برده است، استنباط افکار و آرای او به صورت غیر مستقیم صورت می‌گیرد.^۱

۱- در این جالازم است از سرکار خانم دکتر ایروانی که این نوشتار و امدار نظر عمیق و دقیق ایشان است، تشکر کنم.

۱- پیش فرض‌های فلسفی مولانا در باب تربیت آدمی

پس از آن‌که شمس مولانا را دگرگون کرد، به سرودن اثر عمیق خویش، مثنوی معنوی همت گماشت و بهتر دید که قصه عاشقی خویش را از زبان قصه زندگی دیگران بیان کند^۱. دیوان کبیر نیز مجموعه‌ای از غزلیات و رباعیات عرفانی اوست. این دو اثر بزرگ بیش از دیگر آثار مولانا دیدگاه ویژه فلسفی - تربیتی او را در بر دارد و بنابراین مبنای این پژوهش قرار گرفته‌اند.

باید توجه داشت سخن گفتن مولانا در قالب شعر و داستان موجب شده است تا دغدغه طراحی نظام فلسفی همه‌جانبه‌ای را نداشته باشد و در میان قصه‌های خویش، گاه‌گاهی اشاراتی فلسفی نیز به کار برد. بر همین اساس آن‌چه در ادامه می‌آید، نوآوری‌های مولانا و تأکیدهای ویژه او در هر حوزه است و نه چارچوب‌های کلی فلسفی که ساخته و پرداخته او هستند.

پیش فرض‌های فلسفی مولانا را می‌توان مبانی نوع اولی خواند که ما را در انتخاب اهداف تربیت رهنمون می‌شوند و خود، مبنای مبانی نوع دوم (مبانی راهنمای اصول تحقق بخش اهداف) و مبانی نوع سوم (مبانی معطوف به روش‌ها) قرار می‌گیرند^۲.

۱-۱- پیش فرض‌های جهان‌شناختی

در این بخش دیدگاه‌های مولانا به نظرگاه‌های عرفانی وحدت وجود نزدیک می‌شود، اما در عین حال تمایزهایی نیز دارد. اشارات جهان‌شناختی او در مثنوی در عنوان زیر خلاصه می‌شوند:

۱- خوشتر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران.

۲- این برداشت از مبانی مبتنی بر فلسفه آموزش و پرورش جمهوری اسلامی (۱۳۸۰) نوشته دکتر خسرو باقری است که آن نیز به نوبه خود از الگوی فرانکنا - به صورت تصحیح شده - استفاده کرده است.

۱-۱-۱- وحدت وجود

مولانا در سراسر مثنوی می‌کوشد پرده از ظاهر کثیر عالم بردارد و وحدت باطنی آن را آشکار کند. تلاش او در داستان‌های مختلف و با تشبیه‌های گوناگون جامه عمل می‌پوشد:

ده چراغ از حاضر آری در مکان	هر یکی باشد به صورت غیر آن
فرق بتوان کرد نور هر یکی	چون به نورش روی آری بی‌شکی
اطلب المعنی من الفرقان و قل	لا نفرق بین آحاد الرسل
گر تو صد سیب و صد آبی بشمری	صد نماند یک شود چون بفشری

(دفتر اول، ۶۷۸-۶۸۱)

...

منبسط بودیم و یک گوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره

(دفتر اول، ۶۸۷-۶۹۰)

البته باید توجه داشت که میان عرفا و فلاسفه تقریرهای گوناگونی از وحدت وجود مطرح است که مولانا نیز به تناسب، در موقعیت‌های مختلف از آن‌ها استفاده می‌کند. مسلم است که آن، حقیقتی واحد و بسیط است که البته در نحوه وحدت و یگانگی وجود، اختلاف نظرهایی دیده می‌شود (دینانی، ۱۳۷۹).

تفاوت عمده میان دو تقریر عرفا و فیلسوفان آن است که میان عرفا، وحدت وجود به «وحدت موجود» منجر می‌شود. به دیگر سخن، عرفا معتقدند در تمام عالم وجود، یک موجود بیش نیست و آن، وجود حق است که در آئینه‌های رنگارنگ و تعینات و مظاهر گوناگون ظاهر شده است (همایی، ۱۳۵۵). این نوع وحدت وجود، گونه‌های مختلفی دارد؛ وحدت شخصی^۱،

۱- این تقریر از وحدت وجود، به وحدت شخصیه معروف است و معنای آن این است که حضرت واجب بالذات، شخص واحد منحصر به فرد در وجود است و برای وجود و مفهوم هستی، مصداق دیگری نیست (رفیعی قزوینی، به نقل از دینانی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۵).

سنخی^۱، شخصی طولی^۲ و یارفعی^۳ که هر یک به گونه‌ای خاص، هستی را به هم می‌پیوندند. (جعفری، ج ۱، ۱۳۶۳).

مولانا وحدت وجود را به دو معنای عرفانی و ظاهری بیان می‌کند. در معنای نخست، وحدت به «عالم همه اوست» تعبیر می‌شود:

جمله تصویرات، عکس آب جوست چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست
(دفتر ششم، ۱۰۶۲)

او هم چنین به این معنای وحدت، بسنده نمی‌کند و به معنای دوم نیز می‌پردازد. وحدت وجود در معنای دوم، به «عالم همه از اوست» تعبیر می‌شود:

باد ما و بود ما از داد توست هستی ما جمله از ایجاد توست
(دفتر اول، ۳۰)

۱- این نوع وحدت وجود که وحدت را سنخیه می‌داند نه شخصیه، بر آن است که مراتب موجودات از واجب گرفته تا ضعیف‌ترین ممکنات، در سنخ اصل و حقیقت وجود، متحد هستند و تفاوت در شدت و ضعف و نقص و کمال است. این معنا در کتب حکمای الهی، اشتراک معنوی وجود نیز خوانده شده است. (رفیعی قزوینی، به نقل از دینانی، ۱۳۷۹: ۲۲۶). به دیگر سخن، در این منظر، همه موجودات از جنبه دارا بودن وجود، سنخیت دارند؛ یعنی وجود یک سنخ است، این موجوداتند که با یکدیگر مختلف هستند. تمام جهان هستی از خدا تا کوچک‌ترین موجود و پدیده، همه در سنخ وجود با همدیگر مشترک‌اند، تنها تفاوتی که میان آن‌ها وجود دارد مربوط به اندازه بهره و سهمی است که از وجود دارند، خداوند اکمل و اتم موجودات است، در حالی که یک دانه شن هم موجود است ولی از وجود کمترین بهره را دارد (جعفری، ج ۱، ۱۳۶۳).

۲- این نوع تقریر از وحدت وجود نیز نوع دیگری از وحدت شخصیه است. اما در این تقریر باید وحدت را طوری فرض کرد که با کثرات مشهود در موجودات، مخالف نبوده باشد. کثرت در موجودات و شئون و آثار آن‌ها را پذیریم، ولی در عین حال، وجود که یک واحد ساری در تمام آن کثرات است، یکی است. مانند نفس انسانی که در عین وحدت، شامل تمام قوای درونی بوده، بلکه در حقیقت با همان قوای درونی متحد است (رفیعی قزوینی، به نقل از دینانی، ۱۳۷۹ ص ۲۲۶).

۳- مراد از وحدت وجود، در این تقریر، وحدت در نظر مردم بیدار است که از خوابگاه طبیعت و نفس و هوی بیدار شده، به عوالم کثرت و تعینات بیشمار عالم امکان واقعی نمی‌گذارند. در این نوع نگاه، بدون شبهه و تردید، کثرت و تعدد و اختلاف انواع و اصناف و افراد، همه را می‌دانیم و می‌بینیم، اما از سوی دیگر معتقدیم حضرت حق در ایجاد و تکوین ممکنات مختلف به علم و اراده و حیات ظهور کرده و تجلی کرده است. به نظر می‌رسد معنای خالی از اشکال وحدت وجود همین معنا باشد که موحد حقیقی، از تمام اعیان ممکنات و حقایق وجودات امکانیه فقط ظهور قدرت و صفات کمالیه را می‌بیند و جهات خلقیه خود ممکنات را در نظر نمی‌گیرد (همان، ص ۲۲۷).

بنابراین می‌توان گفت وحدت وجود برای مولانا، در دو سطح معنا دارد که سطح دوم، به گونه‌ای استوارتر، تبیین شده است.

۲-۱-۱- فاعلیت خداوند در جهان: اتصال دائم هستی به مبداء - مقصد

اتصال دائم به مبداء، به معنای تجدید لحظه به لحظه فیض هستی از مبداء فیض بر موجودات است؛ خواه این موجودات مجرد باشند یا امور مقارن به ماده.

عارفان معتقدند اگر این تجدید فیض لحظه‌ای قطع گردد، همه عالم از هستی ساقط می‌شود، اما دلیل غفلت آدمیان از آن، استمرار و اتصالی بودن آن و نیز پیوستگی خود ممکنات - و از جمله خود آدمیان - به یکدیگرست (همایی، ۱۳۵۵). باید توجه داشت که این اتصال دائم به مبداء، همه ماسوی الله را شامل می‌شود و همه ممکنات اعم از مادی و مجرد را در بر می‌گیرد. می‌توان گفت این اتصال دائمی از امکان فقری موجودات - همه موجودات اعم از مادی و مجرد - ناشی شده است.

امکان فقری بدین معناست که همه موجودات غیر از حق تعالی، فقیرند و به اصطلاح فقر وجودی دارند و نمی‌توانند قائم به خویش باشند. بنابراین، رابطه علی میان موجودات و وجود حضرت حق، رابطه تعلقی، ربطی و اضافی خواهد بود؛ اگر وجود خداوند نباشد، آن‌ها نیز وجود نخواهند یافت. بنابراین موجودات دیگر معلول‌هایی هستند که وجودشان عین ربط به وجود علت (خداوند) است و از این رو، در مقابل او و متباین از او نیستند. صدرا در «شواهد» این رابطه را اینگونه توصیف کند: «آن وجودی را که ما علت نام نهادیم، آن وجود اصل و مبداء و حقیقت وجود است و معلول شأنی است از شئون او و در حقیقت علیت و تأثیر، به معنی تطور علت و تفتن وی به فنون وجود مبدل گردیده به معنی انفصال معلول وجودی از وی که منقطع و منفصل از وجود او و مستقل در وجود خویش باشد» (صدرالدین شیرازی، ترجمه صالحی، ۱۳۷۵ ص ۸۳).

مولانا نیز با تأکید بر فقر وجودی موجودات و امکان فقری آن‌ها، همه عالم را به وجود حق تعالی گره می‌زند و وابسته بدان می‌بیند.

ما همه شیران ولی شیر علم
حمله مان از باد باشد دم به دم
(دفتر اول، ۳۰)

مولانا با تأکید بر ربط عالم هستی به خداوند، معتقد است هستی، لحظه به لحظه از منشأ و

مبدأ خویش سیراب می‌شود و لحظه به لحظه در حال نو شدن است :

صورت از بی صورتی آرد برون	باز شد کانا الیه راجعون
پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است	مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بیخبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی، نو نو می‌رسد	مستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیری مستمر شکل آمده است	چون شرر کش تیر جنبانی به دست

(دفتر اول، ۱۱۶۷-۱۱۷۱)

هم چنین مولانا در بیان فاعلیت خداوند در همه هستی این گونه بیان می‌دارد که خداوند در قضیه طوفان حضرت نوح علیه السلام به زمین خطاب می‌کند که ای زمین آبی که روی تو را فرا گرفته است فرو خور، ای آسمان تو هم از ریزش آب جلوگیری کن؛ مولانا استدلال می‌کند که انجام گرفتن تحولات در عالم طبیعت، مانند صدور اثر طبیعی از یک جسم طبیعی نیست، زیرا خداوند جسم نیست و همچنین توسط وسایل مادی رفتار نمی‌کند، زیرا او احتیاجی به وسیله ندارد، بلکه او آفریننده وسیله‌هاست.

حال با این فرض، چون ذات پاک خداوندی بالاتر و بی‌نیازتر از دخالت مستقیم در جهان مادی است، باید پذیرفت که تصرف او، از مشیت او ناشی می‌شود و کافی است که بخواهد. نمونه‌هایی از تصرف الهی در آیات زیر قابل ملاحظه است :

جمله ذرات زمین و آسمان	لشگر حوَّاند گاه امتحان
باد را دیدی که با عادن چه کرد؟	آب را دیدی که در طوفان چه کرد؟
آنچ بر فرعون زد آن بحر کین	و آن چه با قارون نموده است این زمین

(دفتر چهارم، ۷۹۱-۷۹۳)

هستی همواره در حال تحول، در راه رسیدن به اصل و مبدأ خویش است و عین ربط به اوست، در عین تثبیت هدف، کل جریان هستی را پرشتاب و متغیر نشان می‌دهد. به دیگر سخن، مقصد هستی، همان مبدأ حیات بخش اوست. شیمیل با فرارونده بودن این حرکت، آن را چنین توصیف می‌کند: «مولانا حیات را حرکتی بی وقفه به سوی تعالی می‌داند؛ استکمال تمامی آفرینش، از فروترین مظاهر تا برترین تجلی» (شیمیل، ترجمه لاهوتی و شمس، ۱۳۷۰ ص ۴۰۳). چنین نگرشی به هستی، دلالت‌های ویژه خود را در تربیت دارد.

۳-۱-۱- شعور و اراده هستی

مولانا مانند بسیاری از عرفای دیگر به استناد به آیات قرآن کریم معتقد است تمام عالم هستی علاوه بر حیات، نوعی شعور و اراده نیز دارد. استدلال او در این ادعا آن است که طبیعت، فرمان خدا را می‌پذیرد و مطابق مشیت او رفتار می‌کند (جعفری، ج ۴، ۱۳۶۳).

رجف کرد اندر هلاک هر دعی فهم کرد از حق که یا ارض ابلعی
خاک و آب و باد و نار با شرر بی‌خبر با ما و با حق با خبر
(دفتر دوم، ۲۳۹۳ و ۹۵)

به جریان افتادن موجودات مادی مستلزم آن است که این موجودات مشیت و خواست الهی را بپذیرند تا مطابق آن به جریان بیفتند؛ این پذیرش، بدون درک این مشیت امکان ندارد و همچنین از نوع اثر مادی معمول در موجودات نیز نیست. بنابراین در درجه نخست این درک باید صورت پذیرد و در درجه دوم، باید بر اساس این مشیت رفتار شود و همین امر، شعور و اراده موجودات - غیر انسان - را اثبات می‌کند. آیات زیر در دفتر سوم مثنوی، گوشه‌ای از دیدگاه مولانا را در این باب بیان می‌دارد:

عالم افسرده ست و نام او جماد جامد افسرده بود ای اوستاد
باش تا خورشید حشر آید عیان تا ببینی جنبش جسم جهان
چون عصای موسی اینجا مار شد عقل را از ساکنان اخبار شد
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم
فاش تسبیح جمادات آیدت وسوسه تاویل‌ها نربایدت
(دفتر سوم، ۱۰۰۸-۱۰۲۲)

به سخن درآمدن موجودات در داستان‌های مثنوی، شاهی استوار بر اعتقاد وی به حیات، شعور و درک اجزای عالم به شمار می‌آید. استدلال‌هایی که مولانا در میان صحبت‌های این موجودات و از زبان آن‌ها بیان می‌کند، بر شعور آن‌ها صحنه می‌نهد. برای مثال در داستان نخودها، می‌خوانیم:

در نخود بنگر که اندر دیگ چون می‌جهد بالا چو شد ز آتش زبون
هر زمانی می‌برآید وقت جوش بر سر دیگ و برآرد صد خروش
که چرا آتش به من در می‌زنی چون خریدی چون نگونم می‌کنی
(دفتر سوم، ۴۲۰۶-۴۲۰۹)

هم چنین گفتگوی موجوداتی هم چون آب با انسان تشنه نیز می تواند گواهی بر شعور آن‌ها باشد:

آب می‌زد بانگ یعنی هی تو را فایده چه زین زدن خشتی مرا
(دفتر دوم، ۱۲۰۵)

شعور هستی، می تواند وجه دیگری به جهان هستی ببخشد و تبیینی متفاوت از تبیین‌های مادی در ارتباط با هستی مطرح نماید. هم چنین شعور هستی، به آدمی نوعی امنیت می بخشد و فضای زندگی او را به فضای گفتگوی تبدیل می کند؛ گفتگویی که میان آدمی و مؤلفه های جهان شکل می گیرد.

۱-۲- پیش فرض‌های معرفت شناختی

مولانا در معرفت شناسی نیز به تناسب موقعیت، گاه گاه از دیدگاه‌های ویژه بهره گرفته است. در این میان مهم ترین دیدگاه‌های مولانا که بیشتر از آن اوست، عبارتند از:

۱-۲-۱- نمادین بودن عالم

به اعتقاد مولانا، عالم هستی لایه‌های متعددی دارد و آدمی باید حجاب‌ها و لایه‌های ظاهری را کنار زند و به باطن و گوهر آن دست یابد. در نظر او، گوهر عالم که همان توحید است، زیر ظاهر فریبنده عالم، مکنون است و آدمی باید بکوشد تا این گوهر ارزشمند را از زیر این نقاب‌های ظاهر بیرون کشد و دریابد. نمادین بودن عالم، معرفت انسانی را از سادگی به پیچیدگی سوق می دهد و موجب می شود تا آدمی به شناخت‌های ظاهری، اعتماد و بسنده نکند و در پی درون یابی و حقیقت طلبی باشد. مولانا اعتقاد دارد شرط فهم زبان جهان، در نظر داشتن شعور هستی و همراه شدن با این شعور است:

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید محرم جان جمادان چون شوید
از جمادی عالم جان‌ها روید غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت وسوسه تاویل‌ها نربایدت

(دفتر سوم، ۱۰۱۹-۱۰۲۲)

بنابراین می توان گفت، بسنده کردن به عالم جمادات و نگاه نکردن به آن سوی جماد،

جهانی خالی از هیاهو و مملو از سکوت را برای آدمی تصویر خواهد کرد. در حالی که دریافتن شعور پنهان در پس این جمود، غلغل اجزای عالم را به او نشان خواهد داد.

عالم مولانا عالمی رمزآلود است که به آسانی خویش را بر هر کس آشکار نمی‌کند. فهم و دیدن آن، نیازمند بزرگ شدن قلب و روح آدمی و مستلزم تلاش‌های معرفتی گوناگون اوست. هستی، شکاری نیست که آسان تن به دام دهد و در دستان آدمی قرار گیرد، بلکه باید در پی آن روان شد و با پیچ و تاب‌های آن رفت تا بتوان جلوه‌هایی از آن را دریافت. مولانا می‌گوید:

کاشکی هستی زبانی داشتی تا زهستان پرده‌ها برداشتی
هرچه گویی ای دم هستی از آن پرده دیگر بر او بستی بدان
(دفتر سوم، ۴۷۲۵ و ۴۷۲۶)

او هم چنین بر آن است که راه کشف این رازها، تصفیه باطن و نوعی تهی شدن از خودی خویش است:

از درون خویش این آوازا منع کن تا کشف گردد رازها
رنگ‌ها بینی به جز این رنگ‌ها گوه‌ران بینی به جای سنگ‌ها
(دفتر دوم، ۷۵۸ و ۷۶۲)

۲-۱- قبول عقل کلی و تحقیر عقل جزئی

موضع مولانا در مثنوی مواضع گوناگونی در قبال عقل دارد و اگر همه آن‌ها را در یکجا جمع کنیم، می‌توان اینگونه استنباط کرد که عقل در نگاه او، مراتب مختلفی دارد؛ مولانا گاه در مقام عقل می‌گوید:

تا چه عالم‌هاست در سودای عقل تا چه با پنهان‌هاست این دریای عقل
(دفتر اول، ۱۱۰۹)

و گاه با نگاهی فیلسوفانه، عقل را زیربنای تمام هستی می‌انگارد:

کل عالم صورت عقل کل است اوست بابای هر آنک اهل دل است
(دفتر چهارم، ۳۲۸۱)

این جهان یک فکر است از عقل کل عقل را شه دان و صورت‌ها رسل
(دفتر دوم، ۹۸۵)

یا در جایی که می‌گوید:

عقل پنهان است و ظاهر عالمی صورت ما موج یا از وی نمی
(دفتر اول، ۱۱۱۲)

مولانا در بسیاری موقف‌های مثنوی نیز چنان عقل را از درجه اعتبار ساقط می‌کند که گمان می‌رود مایه همه تیره بختی‌ها و ناکامی‌های آدمی عقل او بوده است:

عقل بند رهروان است ای پسر آن رها کن، ره عیان است ای پسر
(دیوان شمس، ۱۰۹۷)

محمد تقی جعفری معتقد است اگر دلایل هر یک از این مواضع را جستجو کنیم، می‌توانیم دیدگاه‌های مولانا را به شکل واحدی تبیین کنیم (جعفری، ج ۱، ۱۳۶۳). این تبیین واحد می‌تواند اینگونه بیان شود که عقل مذموم مولانا، عقلی جزئی است که در سطح نمودهای طبیعت حرکت می‌کند، فراتر از آن‌ها نمی‌رود و می‌خواهد با وسایل معمولی خود - زمان و مکان و کمیت و کیفیت - تمام مسائل هستی را حل و فصل کند؛ به دیگر سخن، عقلی که می‌خواهد با وسایلی از همین جهان مادی و با همین حواس محدود به آن، همه حقایق هستی را کشف کند؛ این عقل در نگاه مولانا کوتاه بین و مطرود است:

عقل بند رهروان است ای پسر آن رها کن، ره عیان است ای پسر
عقل بند و دل فریبا جان حجاب راه ازین هر سه نهان است ای پسر
(دیوان شمس، ۱۰۹۷)

به دیگر سخن، عقل در جایی مذموم است که با افق کوتاه نگاهش، آدمی را از افق‌های بلند باز دارد و بند راه او شود؛ اما در نگاهی دیگر و هنگامی که عقل مساوق با کل شخصیت ملکوتی آدمی است، مرتبه عقل رفیع می‌شود و بالاتر از آن، در نگرشی فلسفی که تا حد زیادی نزدیک به فلسفه هگلی است، عقل کلی پایه و اساس عالم قرار می‌گیرد و تمام نمودهای دیگر در مقابل آن، صورتی بیش نمی‌شوند:

صورت ما اندرین بحر عذاب می‌دود چون کاسه‌ها بر روی آب
کل عالم صورت عقل کل است اوست بابای هر آنک اهل دل است
عقل پنهان است ظاهر عالمی صورت ما موج یا از وی نمی
این جهان یک فکر است از عقل کل عقل را شه دان و صورت‌ها رسل
(دفتر اول، ۱۱۱۰-۱۱۱۳)

علامه جعفری در این باب می‌نویسد: «این عقل کل که زیر بنای جهان هستی است، به منزله دریایی است که صورت‌های مادی در سطح آن مانند کاسه‌هایی هستند که مادامی که خالی اند روی آن در حرکت ند و همین که پرگشتند در دریا فرو می‌روند، یعنی پس از آن که هر موجودی راه تکامل خود را سپری کرد، به عقل کل می‌پیوندد» (جعفری، ج ۱، ۱۳۶۳، ص ۵۰۹).

عقل جزئی را که مولانا از آن انتقاد می‌کند، می‌توان با عقل ابزاری هابرماس (۱۹۷۱) مقایسه کرد. عقلانیت در این معنا، ابزاری یا وسیله - هدفی^۱ است و بهترین وسیله را برای نیل به هدف انتخاب و تهیه می‌کند. این عمل، از علایق تکنیکی انسان یا همان علاقه به مهار طبیعت، نشأت می‌گیرد و کمتر به علائق سطح بالا و رهایی بخشانه آدمی معطوف است. به دیگر سخن، نقش عقل در این معنا، نه انتخاب هدف، بلکه تهیه کردن وسایلی برای نیل به هدف است.

۳-۲-۱- انتقاد به محصور ساختن عقل در استدلال‌های منطقی

یکی دیگر از اصول معرفت شناختی مولانا، انتقاد سرسختانه او به محصور کردن عقل در استدلال‌های منطقی است. این نکته را نیز باید تذکر داد که حمله مولانا به روش عقل جزئی در منطق و استدلال برای دست‌یابی به شناخت، نمی‌تواند چندان مقبول به نظر آید. اگر معرفت و شناخت را در طول مسیر و زندگی آدمی یکی از لوازم ضروری به شمار آوریم، نمی‌توانیم ابزار گوناگون این شناخت را زیر سؤال ببریم. هرچند که جهان ماورای مادی بسیار فراختر و عظیم‌تر از جهان مادی است و فهم پدیده‌های آن - به دلیل تفاوت آن‌ها با پدیده‌های مادی - مستلزم عبور از دستاوردهای ظاهری حواس و توقف نداشتن در آن‌هاست، اما هیچ انسانی نمی‌تواند این حقیقت را منکر شود که افراد در تثبیت روابط علی در ذهن خویش، قوانین منطقی را برای ربط مقدمات و استنتاج نتایج از آن‌ها به کار می‌گیرند. مولانا می‌گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
(دفتر اول، ۲۱۲۸)

نکته ظریفی در اینجا وجود دارد که خود مولانا هم بدان توجه نکرده است؛ علامه جعفری می‌گوید، مولانا در اثبات بی‌تمکین بودن پای استدلال و استدلالیان، از نوع اول قیاس بهره گرفته است؛ بدین شکل که در مقدمه صغری، پای استدلالیان را چوبین می‌داند و در مقدمه کبری هر

پای چوبین را بی تمکین می خواند و در نتیجه می خواهد بگوید بنابراین پای استدلالیان بی تمکین بود (جعفری، ج ۲، ۱۳۶۳). این مسئله نشان می دهد آدمی را از قوانین منطق گزیری نیست و نمی توان به کلی آن را طرد کرد؛ چنان که خود مولانا نیز در جای دیگر، عقل جزئی را عصای راه می داند و می گوید:

این عصا چه بود؟ قیاسات و دلیل آن عصا که دادشان؟ بینا جلیل
او عصاتان داد تا پیش آمدید آن عصا از خشم هم بر وی زدید
(دفتر اول، ۲۱۳۶ و ۲۱۳۸)

نکته ای که این انتقاد مولانا را تا حدی موجه سازد، منظر نگاه او به عقل منطقی و جایگاه آن در یافتن سعادت انسانی است. از آن جا که هدف والای مولانا دستیابی به عشق معبود و فنا شدن و قربانی گشتن در این عشق است^۱، کارکرد عقل منطقی (عقل هدف - وسیله) را نیز در این بازار و از این منظر مورد تأمل قرار می دهد. در این میان، روشن است که منطق صوری در عین کارکردهای ویژه خویش و کمک به صحت و سلامت تلاش های فکری آدمی، نمی تواند و نباید تنها مؤلفه مجموعه نگاهبان های فکر به شمار آید.

عوامل بازدارنده شناخت از اشتباه را می توان سه مؤلفه علم، کفایت ادله و کنترل حب و بغض دانست که فروکاستن این عوامل به کفایت ادله و بزرگنمایی آن هم چون تنها عامل بازدارنده فکر از خطا، خود، خطایی بزرگ است. حمله مولانا به استدلالیان می تواند نقد رویکرد تمامیت خواهانه آنان به شمار آید. در عین حال به نظر می رسد در بحث تقابل با عقل جزئی، حمله مولانا به استدلالیان هم وزن دفاع او از عقل نیست و جانب تعادل از دست رفته است.

۳-۱ - مفروضات انسان شناختی

نقطه تمرکز مولانا در مثنوی، انسان است و از همین روی، مبانی فلسفی او در مورد انسان، بیش از سایر حیطه هاست. البته باید توجه داشت نه مولانا خود را در مثنوی، یک انسان شناس معرفی کرده است و نه باید چنین تفکری در مورد او داشت. این مبانی را می توان تحت عناوین زیر بیان کرد.

۱- خویش فربه می نمایم از پی قربان عید کان قصاب عاشقان بس خوب و زیبا می کشد (دیوان شمس، ۷۲۸)

۱-۳-۱- اصالت نفس در رابطه میان نفس و بدن

مولانا معتقد است نفس، منشائی روحانی و نه جسمانی - دارد؛ او در قدیم بودن زمانی نفس با افلاطونیان هم‌داستان است (همایی، ۱۳۵۴: ۱۱۲) و نفس را هم‌چون دیگر مثل افلاطونی، قدیم زمانی می‌داند، اما با قدمت ذاتی نفس موافق نیست. مولانا در داستان طوطی و بازرگان می‌گوید:

طوطی کاید ز وحی آواز او پیش از آغاز وجود آغاز او
در درون توسل آن طوطی نهان عکس او را دیده تو بر این و آن
(دفتر اول، ۱۷۱۸ و ۱۷۱۹)

او در جای جای مثنوی می‌کوشد با تمثیل‌ها و تشبیه‌های گوناگون رابطه میان نفس و بدن را تبیین کند. البته باید توجه داشت موضع مولانا در این تبیین، موضعی اثباتی و فیلسوفانه نیست، بلکه در موضع آشنا ساختن ذهن با رابطه نفس - روح و بدن است.

تشبیه روح به پرندۀ ای که در قفس تن اسیر است، یا مجنونی که بر ناقه نشسته و قصد رفتن به دیار لیلی را دارد و مثال‌هایی از این دست، نمونه‌هایی است که مولانا با استفاده از آن‌ها، رابطه میان نفس و بدن را تبیین می‌کند و اصالت نفس (روح) را نشان دهد. این تأکید بر باطن آدمی به نوبه خود، جریان تربیت را به باطن آدمی معطوف می‌کند.

هم‌چنین یکی از بهترین نمونه‌هایی که در آن، رابطه تعاملی نفس و بدن تأکید می‌شود، جایی است که مولانا بیدار شدن حواس باطنی را به بستن دهان ظاهری منوط می‌کند^۱.

۱-۳-۲- تأکید بر اختیار آدمی و اصرار بر موضع میانه

مولانا در سراسر مثنوی می‌کوشد تا بر اختیار آدمی تأکید ورزد و آن را به عنوان مؤلفه‌ای مهم در انسان‌شناسی مطرح کند. او در خلال داستان‌های مختلف و با استفاده از مثال‌های گوناگون به مسئله اختیار می‌پردازد. او با پرداختن به علت افعال انسانی و بیان تفاوت‌های آن‌ها، میان افعال اختیاری و اجباری تمایز قائل می‌شود و در تلاش است تا از این راه، اختیار را اثبات می‌کند:

یک مثال ای دل پی فرقی بیار تا که دانی جبر را از اختیار
دست کان لرزان بود از ارتعاش وان که دستی را تو لرزانی ز جاش

۱- تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی جوهر خود را نبینی فربهی (دفتر دوم، ۲۶۶).

هر دو جنبش، آفریده حق‌شناس
 زین پشیمانی که لرزانی‌دیش
 لیک نتوان کرد این با آن قیاس
 چون پشیمان نیست مرد مرتعش
 (دفتر اول، ۱۴۹۶ تا ۹۹)

او همچنین تردید آدمی در امور را نیز نشانه‌ای از وجود اختیار بر می‌شمارد:
 این که فردا این کنم یا آن کنم
 این دلیل اختیار است ای صنم
 در تردد مانده این اندر دو کار
 این تردد کی بود بی اختیار
 (دفتر پنجم، ۳۰۲۴ و ۳۰۲۵)

مولانا هم چنین به تبیین ارتباط این اختیار با مشیت و خواست الهی می‌پردازد. او این ارتباط را ارتباطی طولی می‌داند و معتقد است، سرچشمه اراده آدمیان نیز اراده خداوند است و باطن همه این خواستن‌ها، مشیت اوست:

ما همه شیران ولی شیر علم
 حمله‌مان از باد باشد دم به دم
 حمله‌مان پیدا و ناپیدا است باد
 جان فدای آنکه ناپیدا است باد
 (دفتر اول، ۶۰۳ و ۶۰۴)

اما در عین حال گرایش به جبرگرایی را نیز مردود می‌شمارد و اعمال و افعال آدمی را به خود او نسبت می‌دهد:

خلق حق، افعال ما را موجد است
 لیک هست آن فعل ما، مختار ما
 فعل ما، آثار خلق ایزد است
 زو جزا، گه مار ما، گه یار ما
 (دفتر اول، ۱۴۸۱ و ۱۴۸۲)

تبیین مولانا از اختیار آدمی به گونه‌ای نیست که آن را در عرض مشیت الهی قرار دهد، بلکه «مختار بودن انسان هم در حد امر بینا لامرین از صقع مشیت و قضای الهی خارج نیست» (زرین کوب، ۱۳۷۴، ص ۵۹۷). توجه مولانا به توکل^۱ نیز از همین نکته نشأت می‌گیرد. تأکید بر اختیار و اراده آدمی در آرای تربیتی مولانا، نقشی محوری دارد. مولانا با این تأکید، جهت جریان تربیت را از محیط به فرد متوجه می‌سازد و به همین دلیل، تربیت را قائم بر فرد می‌داند.

۱- موافق کردن تدبیرهای آدمی با تقدیرات الهی (علم الهدی، ۱۳۸۶).

۳-۱-۳-۱ وحدت مبدأ و مقصد در حرکتی فرارونده

مولانا در جای جای مثنوی، از آدمی به مثابه نی بریده شده‌ای سخن می‌گوید که آهنگ دیار خویش را دارد و در غربت دنیا اسیر است. آغاز مثنوی با چنین مضمونی، از جمله مهمترین شواهد این ادعاست:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند
از نیستان تا مرا بریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
(دفتر اول، ابیات نخستین)

علامه جعفری معتقد است تمام مثنوی را می‌توان در دو عبارت پر مغز خلاصه کرد: «انا لله و انا الیه راجعون» (جعفری، ۱۳۶۳) و همین بیان اهتمام مولانا به مبدأ و مقصد آدمی را نشان می‌دهد.

۳-۱-۳-۲ نهادینه بودن غفلت و نسیان در آدمی

مولانا، آدمی را موجودی فراموشگر می‌داند، موجودی که حالات و اطوار مختلفی دارد و این گوناگونی احوال موجب می‌شود تا نتواند همواره نسبت به حقایق در حال حضور باشد. آدمی از نظر او موجودی دوگانه است که رویی به خاک و سویی به افلاک دارد. از نظر مولانا، علت همه غفلت‌های آدمی، تن خاکی اوست:

غفلت از تن بود چون تن روح شد بیند او اسرار را بی هیچ بد
(دفتر سوم، ۳۵۶۶)

شرط رهایی از این غفلت‌ها نیز رستن او از بند تن و رستن به عالم افلاک است، زیرا غفلت، ویژگی زندگی مادی و مؤلفه لاینفک هبوط به عالم دنیاست. هم‌چنین مولانا معتقد است هر امری برای آدمی مهم باشد و انسان آن را در سرنوشت خویش مؤثرتر بباید، کمتر از آن غافل خواهد بود.

وقت غارت خواب ناید خلق را تا نرباید کسی زو دلق را
(دفتر پنجم، ۴۰۹۹)

مولانا که یکی از راه‌های رهایی از غفلت را اندیشیدن در کنه مسئله و توجه به اهمیت آن بر می‌شمارد. رفت و برگشت‌های متوالی حقایق در درون آدمی و وقوع نسیان‌های مکرر

در وجود او، نیاز به مربی را در جریان تربیت اجتناب‌ناپذیر می‌کند. بنابراین می‌توان گفت، نخستین مأموریت مربی، یادآوری این حقایق فراموش شده یا رنگ پریده به متربی است و نه آموزش دانش‌های تازه.

۵-۳-۱- چند لایه بودن وجود آدمی

مولانا وجود آدمی را محل تنازع نیروهای متعدد می‌داند و معتقد است باید در برخورد با این عرصه احتیاط کرد. به دیگر سخن «در نهان‌خانه روح و پشت پرده تو در توی جان انسانی، احساسات و عواطف و قوای مرموزی مستور است که انسان از آن‌ها غافل است» (همایی، ۱۳۵۵، ص ۱۹۳).

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق
بلکه گردونی و دریای عمیق
(دفتر سوم، ۱۳۰۲)

از یک سو، مولانا در وجود آدمی نفسی را می‌بیند که مادر همه بت‌ها می‌خواندش و معتقد است آدمی پیش و بیش از شکستن همه بت‌های بیرونی، باید سراغ او رود و مراقب او باشد:

مادر بت‌ها، بت نفس شماسست
زانکه آن بت مار و این بت اژدهاست
(دفتر اول، ۷۷۲)

باید توجه داشت که واژه نفس در اشعار مولانا مترادف نفس اماره است. نفس اماره که جنبه غریزی آدمی در آن قوت دارد، نفسی است که مولانا بر مراقبت از آن تأکید ویژه‌ای دارد. او این نفس آدمی را به اژدهایی تشبیه می‌کند که در سرمای ریاضت می‌میرد، اما به محض آن که به آفتاب ناز و نعمت آورده شد، بیدار می‌شود و با آدمی آن می‌کند که می‌کند:

نفس اژدهاست او کی مرده است
از غم بی آلتی افسرده است
اژدها وادار در برف فراق
هین مکش او را به خورشید عراق
(دفتر سوم، ۱۰۵۳ و ۱۰۵۷)

از سوی دیگر، روی دیگر وجود آدمی، نفس مطمئن‌های است که با خویش نفخه‌ای از دیار الست دارد. مولانا این جنبه را با کلماتی همچون جان و روح بیان می‌کند؛ چنان‌که در حکایتی در وصف ناقه حضرت صالح (ع)، روح انسانی را به صالح و تن را به ناقه او تشبیه می‌کند که در حرکت به سوی دوست این چنین اند:

روح هم چون صالح و تن ناقه است روح اندر وصل و تن در فاقه است

(دفتر اول، ۲۵۱۵)

بنابر این مولانا معتقد است آدمی برای آغاز مسیر کمال خویش باید به دقت درون خویش را مورد کنکاش قرار دهد و لایه‌های متعدد وجود خویش را کشف کند:

هر که نفس خویش را دید و شناخت اندر استکمال خود دو اسبه تاخت

(دفتر اول، ۳۲۱۲)

چندلایگی وجود آدمی، موجب می‌شود تا آدمی، علاوه بر برخورداری از مربیان بیرونی، در درون خویش نیز مربیانی داشته باشد. این دیدگاه در کنار تأکید بر اختیار آدمی، موجب می‌شود تا فرد در جریان تربیت خویش، نقشی کلیدی ایفا کند.

۴-۱- مفروضات ارزش‌شناختی

امر تربیت علاوه بر انسان، معرفت و جهان، با حیطه ارزش‌ها نیز تعاملات زیادی دارد و به همین دلیل، برای روشن کردن موضع تربیتی مولانا باید دیدگاه ارزش‌شناختی او را نیز مورد بررسی قرار داد. در حوزه ارزش‌شناسی، دو مؤلفه اساسی مورد نظر مولانا که اولی نظر همه اندیشمندان اسلامی و دومی به نحوی با تأکید مولانا است، به صورتی ویژه درآمده است:

۱-۴-۱- مبدأ و مقصد همه ارزش‌ها: خداوند

مولانا هرم ارزش‌شناختی خویش را متناظر با هرم جهان‌شناختی‌اش ترسیم می‌کند؛ در نتیجه چون مبدأ هستی و وجود خداست، مبدأ ارزش نیز خداوند است. حیطه ارزش‌ها، دو گونه ارزش‌های توصیفی مانند زیبایی‌ها و خیرها و نیز ارزش‌های هنجاری را شامل می‌شود و خداوند مبدأ هر دوی این حیطه‌هاست. در نگاه مولانا از آن‌جا که خداوند مبدأ همه ارزش‌ها به شمار می‌رود، منشأ همه خوبی‌ها، ارزش‌ها و زیبایی‌ها هم اوست و اوست که جریان لطف و خوبی را در سراسر عالم ایجاد کرده است:

هرکجا لطفی ببینی از کسی سوی اصل لطف رهیابی بسی

این همه خوش‌ها ز دریایی است ژرف جزء را بگذار و بر کل دار طرف

(دفتر سوم، ۹۸۷ و ۹۸۸)

از سوی دیگر، خداوند مقصد عالم هستی نیز هست و ارزش‌هایی کسب رضای او و

تقرب اوست. بنابراین، در عین حال که مبدأ همه ارزش‌های توصیفی خداوند است، مبدأ همه تجویزها و هنجارها نیز اوست. به اعتقاد مولانا شرط رسیدن به مطلق زیبایی‌ها - خداوند - آن است که آدمی خویش را زیبا کند و از درون زیبا شود:

چون شوی زیبا به آن زیبا رسی کو رهاند روح را از بی کسی
(دفتر ششم، ۳۱۰۳)

مقصد بودن خداوند در نظام ارزشی به معنای جهت دار بودن این نظام و حرکت به سوی خداوند و رضای اوست. بنابراین آن دسته از ارزش‌های تجویزی ارزش واقعی نیز دارند که می‌خواهند رضای الهی را به دست آورند.

۲-۴-۱- ملاک ارجمندی عمل انسانی: انگیزه و نیت پشتیبان آن

مولانا برای ارزشیابی افعال انسانی، معیاری را بیان می‌کند که از حیطه ظاهر فراتر می‌رود و هم‌چون دیگر دیدگاه‌های او، رو به سوی باطن اعمال دارد. نکته قابل توجه در این بخش آن است که او از میان نتایج عمل و انگیزه انجام دادن آن، به انگیزه‌ها وزن بیشتری می‌دهد و بیشتر بر آن‌ها تأکید می‌کند. به دیگر سخن، به اعتقاد مولانا، معیار ارزشمندی عمل، ارزشمندی نیت و تفکری است که آن را پشتیبانی می‌کند.

گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی ور بود خجاری تو هیمة گلخنی
(دفتر دوم، ۲۷۸)

در این نگاه، باطن عمل اصالت دارد و ظاهر آن پوست‌های بر باطن است که می‌ریزد و به‌شمار نمی‌آید. مولانا در داستان موسی و شبان از زبان حضرت حق می‌گوید:

ما برون را ننگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را
(دفتر دوم، ۱۷۵۹)

در نظر مولانا، آدمیان در دنیا هم‌چون جان‌هایی هستند که در طبله‌هایی نهانند و روز قیامت، این طبله‌ها شکسته شده، نهان افراد آشکار می‌شود:

طبله‌ها بشکست و جان‌ها ریختند نیک و بد در همدگر آمیختند
حق فرستاد انبیا را با ورق تا گزید این دانه‌ها را در طبق
(دفتر دوم، ۲۸۳ و ۲۸۴)

۲- نظرات تربیتی مولانا

در این بخش می‌کوشیم بر اساس مفروضات فلسفی استنتاج شده، و بیانات دیگری از مولانا، نظام تربیتی او و مؤلفه‌های آن را ترسیم و تبیین کنیم. این مهم در سه بخش اهداف و غایت، مبانی و اصول کلی ناظر بر کل جریان تربیت و مبانی و اصول روشی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۱-۲- غایت تربیت: حرکت به سوی الله و توسعه وجود آدمی

غایت تربیت و نهایت زندگی از نظر مولانا حرکت به سوی اوست (با توجه به مبانی پیش گفته از جمله مبنای ۱-۳، ۳-۳ و ۱-۴). همان‌گونه که در بخش‌های پیش نیز بیان شد، کلام مولانا را می‌توان در تذکر نسبت به مبدأ-انا لله- و آهنگ اصل خویش کردن- انا الیه راجعون- خلاصه کرد:

کز جهان زنده ز اول آمدیم	باز از پستی سوی بالا شدیم
جمله اجزا در تحرک در سکون	ناطقان کانا الیه راجعون
(دفتر سوم، ۴۶۳ و ۴۶۴)	

در نگاه مولانا، وجود آدمی می‌تواند عالم کبیری باشد که جامع جمیع مراتب هستی- از مجردات و مادیات- است (همایی، ۱۳۵۴، ص ۱۸۹). بنابراین نگاه عرفانی که مولانا نیز بر آن پای می‌فشرد، هر جزئی از عالم هستی، مظهر اسمی مخصوص از اسماء و صفات خداوندی است و در این میان، تنها انسان مظهر همه صفات و اسماء الهی به شمار می‌آید.^۱ و بنابراین وجود او، مظهریت تامه است و همه مراتب هستی را دارد؛ مولانا می‌گوید:

این تو کی باشی که تو آن اوحدی	که خوش و زیبا و سرمست خودی
مرغ‌خویشی، صیدخویشی، دام‌خویش	صدرخویشی، فرش‌خویشی، بام‌خویش
جوهر آن باشد که قائم با خود است	آن عرض باشد که فرع او شده است
گر تو آدم زاده‌ای، در او نشین	جمله ذرات را در خود بین
چیست اندرخم، کاندرا بحر نیست	چیست اندرخانه کاندرا شهر نیست

۱- بر اساس این آیه از قرآن که می‌فرماید: و علم آدم اسماء کل هاء بقره، آیه

این جهان خم است و دل چون جوی آب این جهان حجره است و دل شهر عجب

(دفتر چهارم، ۸۰۶-۸۱۱)

هم چنین مولانا بر این دیدگاه تأکید می‌ورزد که بر خلاف نظر حکما و موافق با دیدگاه عارفان، آدمی عالم اصغر نیست، بلکه عالم اکبری است که اصل هستی اوست و مابقی به خاطر او موجود شده‌اند. او در دفتر چهارم چنین می‌گوید:

پس به صورت، عالم اصغر تویی پس به معنی، عالم اکبر تویی
ظاهراً آن شاخ اصل میوه است باطناً بهر ثمر شد، شاخ هست
(دفتر چهارم، ۵۲۱ و ۵۲۲)

البته تنها در وجود انسان کامل است که مظهریت تامه الهی به تمامه رخ می‌دهد:
آن دلی کز آسمان‌ها برتر است آن دل ابدال یا پیغمبر است
کیست ابدال آنکه او مبدل شود خمرش از تبدیل یزدان خل شود
(دفتر سوم، ۲۲۴۸ و ۴۹)

باید توجه داشت که عالم کبیر بودن وجود آدمی، به نحوی جریان تربیت را به درون معطوف می‌کند و به اهمیت درون آدمی در برابر برون او می‌افزاید.

۲-۱-۲- اهداف واسطی

هم چنین می‌توان اهدافی را در راه رسیدن به این غایت مطلوب، در نظر گرفت که همگی رو به سوی آن غایت والا دارند. این اهداف را می‌توان در ابیات مذکور در بخش‌های قبل نیز یافت؛ اهدافی از قبیل راه یافتن به باطن هستی^۱ و دریافت معنای آن، پاک نمودن وجود از ناپاکی‌ها^۲، توجه به درون^۳ و روح و روان^۴. هم چنین اهدافی هم چون دوری از نسیان و غفلت، تخلیه از ناپاکی‌ها و پیوستن به ارزش‌ها و نیکی‌ها از جمله اهدافی است که مطرح در ابیات مثنوی مطرح می‌شود (علم الهدی، ۱۳۸۶).

۱- ما که باطن بین جمله کشوریم دل بینیم و به ظاهر ننگریم (دفتر چهارم، ۲۱۷۴)

۲- چشم دل از مو و علت پاک دار وانگهان دیدار قصرش چشم دار (دفتر چهارم، ۱۳۹۴).

۳- ما برون را ننگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را (دفتر دوم، ۱۷۵۹).

۴- لب فروبند از طعام و از شراب سوی خان آسمانی کن شتاب (دفتر پنجم، ۱۷۳۰).

یکی از مهم‌ترین اهدافی که زمینه‌ساز تعالی آدمی خواهد شد، دستیابی به اکسیر «عشق» است. عشق که از امتزاج فیض متعال و طلب پوینده، متولد می‌شود، اهرم بنیادین حرکت فرارونده آدمی به شمار می‌آید (همان).

نکته مهمی که مولانا آن را مورد تأکید قرار می‌دهد، تعاملی بودن عشق است. از نظر مولانا، عشق حاصل جذبه معشوق و طلب عاشق است و جذبه الهی نیز برای همه روی نمی‌دهد؛ اما دریافت آن، نیازمند همت و طلب راهروست و زمانی روی خواهد داد که فرد بدون چشم‌داشت به آن جذبه، بکوشد:

اصل خودجذبست، لیک‌ای خواجه‌تاش کارکن، موقوف آن جذبه مباش
(دفتر ششم، ۱۴۸۰)

۲-۲- اصول ناظر بر غایات و کل جریان تربیت: اصول کلان

در این قسمت ابتدا با مبنا قرار دادن مفروضات فلسفی مولانا و با در نظر گرفتن غایت کلی - حرکت به سوی مبدأ و فیض - اصولی استنباط می‌شوند. این اصول، ما را در تحقق غایت و اهداف واسطی راهنمایی خواهد کرد (باقری، ۱۳۸۰) و می‌توان از آن‌ها با عنوان اصول کلان یاد کرد.

اصل ۱ - مسئولیت آدمی در جریان تربیت خویش

این اصل که می‌تواند از مبنای انسان‌شناختی اختیار، مبنای انسان‌شناختی چندلایگی وجود آدمی و نیز مبنای ارزش‌شناختی انگیزه استنباط برآمده باشد، بر اختیار و مسئولیت انسان تأکید دارد. از نظر مولانا، آدمی مختار است و این امر از جمله مبانی اساسی است که باید در جریان تربیت مورد توجه قرار گیرد. اصالت دادن به اختیار، مسئولیت را پررنگ می‌کند. نقطه تمرکز در جریان تربیت، اصلاح خویشتن است و تربیت مربی نیز در نهایت باید به خودسازی مربی منتهی شود، در غیر این صورت نمی‌توان آن را تربیت نامید. مولانا در سراسر مثنوی با در نظر داشتن قوه اختیار آدمی می‌کوشد با ارائه بینش به انسانی مختار، تنها او را آگاهی بخشد و متذکر شود. در جریان تربیت، خود انسان در نهایت، مسئول است و باید وجود خویش را ارتقا بخشد و در جهت رسیدن به او - خداوند تلاش کند و مربی بیرونی، فقط حقایقی را متذکر می‌شود که ممکن است آدمی از آن‌ها غفلت کرده باشد. به همین دلیل، مولانا از قول و در مطابقت با قرآن، وظیفه پیامبران را تنها ابلاغ پیام الهی برمی‌شمارد و معتقد است، انتخاب راه

درست تنها با انتخاب و اختیار افراد محقق می‌شود^۱. اگر همه تلاش‌های دیگر به این خواست و طلب نینجامند و آدمی را به این اغنا و طلب درونی نرسانند، ناموفق بوده‌اند و در میانه راه از پیمودن بقیه مسیر بازخواهند ماند. مولانا معتقد است هنگامی که این طلب و تشنگی در جان آدمی خانه کرد و جریان تربیت، از درون آدمی آغاز شد، سرچشمه‌های حکمت از درون او خواهد جوشید:

آب کم جو، تشنگی آور به دست تا بجوشد آبت از بالا و پست
(دفتر سوم، ۳۲۱۲)

هم‌چنین در داستان نحوی و کشتیان، انسانی که تسلیم امر الهی شده است به مرده‌ای تشبیه می‌شود که روی سطح دریا آمده، نجات می‌یابد:

آب دریا مرده را بر سر نهد ور بود زنده ز دریا کی رهد؟
(دفتر اول، ۲۹۰۴)

اصل ۲- تنظیم جریان تربیت متناسب با توانایی و وسع افراد

این نوع نگاه که می‌توان آن را برآمده از نگاه جهان‌شناختی وحدت و تشکیک وجود دانست، بر گوناگونی وسع وجودی آدمیان و شدت و ضعف‌های آنان تأکید می‌ورزد. از نگاه مولانا، آدمیان با یکدیگر متفاوتند. مولانا برخلاف معتزله، اختلاف عقل افراد را به محیط و تعلیم و تربیت مربوط نمی‌داند و معتقد است این تفاوت، تفاوتی وجودی به شمار می‌آید که از ابتدا وجود داشته است:

این تفاوت عقل‌ها را نیک دان در مراتب از زمین تا آسمان
(دفتر پنجم، ۴۵۹)

تکالیف و نوع آموزش و تربیت و نیز نوع روش‌هایی که در جریان تربیت به کار گرفته می‌شود، باید با توانایی‌های فردی افراد و وسع آن‌ها متناسب باشد. نگاه کارخانه‌ای به تعلیم و تربیت که در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ و در آموزش و پرورش مدرن رواج یافته است می‌تواند در تقابل با این اصل قرار گیرد. توجه به چندگانگی راه‌های شناخت (مهرمحمدی، نیکنام، سجادیه، ۱۳۸۷)، چندگانگی هوش و نیز چندگانگی توانایی‌های حسی (آیزنر، ۱۹۸۲) از جمله عواملی است که می‌تواند جریان تربیت را از حالت کارخانه‌ای به در آورد و آن را از ایجاد تغییرات رفتاری

به سمت قابلیت ایجاد تغییرات عمیق وجودشناختی سوق دهد.

اصل ۳. معطوف بودن جریان تربیت به درون و باطن آدمی

براساس این اصل، که از مبنای انسان شناختی اصالت نفس به دست آمده است، حقیقت وجود آدمی در روح اوست و تن او هم چون مرکبی برای روح و یا پوسته‌ای برای آن به شمار می‌آید. البته در نگاه مولانا، باطن همان عمق ظاهر است نه در مقابل آن؛ چنان که او به تأثیر ظاهر بر باطن نیز اذعان دارد، اما هنگام اولویت بخشی در جریان تربیت، باطن را درجه نخست قرار می‌دهد این نگاه مولانا در جای جای مثنوی به چشم می‌خورد؛ از جمله:

این بدن خرگاه آمد روح را یا مثال کشتی‌ای مر نوح را
(دفتر دوم، ۴۵۵)

بنابراین، از نظر مولانا تحول باطن رتبه بالاتری نسبت به تغییر ظاهر دارد و هدف تربیت نیز باید اولی باشد نه دومی. به کارگیری این اصل در تربیت موجب می‌شود مربی - یا خود فرد در جریان اصلاح خویش - به تغییرات ظاهری دل خوش ندارد و راهکارهایی را برای دست‌یابی به باطن متربی بیابد و به تغییر بینش‌ها و نگرش‌ها توجه کند، این نوع نگاه را می‌توان در تقابل با رفتارگرایی اسکینری دانست. توجه مولانا به نیت‌ها می‌تواند در بخش ارزش‌شناسی مبنای دیگری برای این اصل به شمار آید.

هم‌چنین براساس همین مبنای اصالت روح در اصل قبل بیان شد، باید ملاحظات دیگری نیز در تربیت صورت گیرد. براساس این اصل، تربیت جسمی به خودی خود اصالت و اهمیت ندارد و تربیت روح و روان، در مرکز توجه قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد، نگاه بدبینانه مولانا به تن آدمی و تمایل ناپیدای او به سوی ریاضت‌های صوفیانه و نیز تمرکز بر تربیت بزرگسالان، به اتخاذ این موضع منجر شده باشد.

چون که کشته گردد این جسم گران زنده گردد هستی اسرار دان
(دفتر دوم، ۱۴۴۲)

اصل ۴. متحول بودن جریان تربیت در مسیر دستیابی به غایتی یگانه

دیدگاه جهان‌شناسی مولانا در عین این که از نگاهی «از اویی» دارد به تحول مدام هستی

نیز معتقد است، و جریان تربیت را فرایندی پر تب و تاب و پرافت و خیز می‌داند. از نگاه مولانا، جریان تربیت به دلیل تحول پیوسته هستی، نمی‌تواند از تغییر برکنار باشد و باید به گونه‌ای موقعیتی، مدیریت و اجرا شود. اما در عین حال باید توجه داشت که غایت نهایی در این افت و خیزها گم نشود و سراب‌های نزدیک جای آن را نگیرد. بنابراین، جریان تربیت از نگاه او، در عین تغییر و تحول، رو به سوی غایتی یگانه دارد و این غایت باید در همه اجزای آن جاری شود. منظر تخصصی این دیدگاه به تربیت و برنامه درسی که برخی اندیشمندان در سال‌های اخیر و در تربیت امروزی مورد بسط و تفصیل قرار داده‌اند، به جریان نومفهوم‌گرایی موسوم است. نومفهوم‌گرایان در نظر دارند ساختارهای ایستای گذشته را فرو ریزند و مفاهیم و ساختارهای جدیدی ارائه کنند که پویا و مناسب با زندگی افراد باشد (آیزنر، ۱۹۹۰).

اصل ۵. چندگانگی راه‌های شناخت

هستی، حالتی نمادین دارد و همه اجزای آن باید در نهایت به توحید الهی منجر شوند (مبنای لایه لایه بودن عالم)، بنابراین مری باید بکوشد تا از راه‌های گوناگون به هستی نزدیک شود و در سطوح متمایز آن را بررسی کند تا بتواند در بطن همه این سطوح به اندیشه توحیدی دست یابد. مولانا معتقد به هستی لایه لایه و نمادین است و وجود آدمی را نیز پیچیده می‌داند:

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق بلکه گردونی و دریای عمیق
(دفتر سوم، ۱۳۰۲)

هم‌چنین از نگاه او، هر یک از نمادها در مراحل گوناگون و نیازمند رازگشایی متفاوت هستند؛ مراحل که در تفکر منطقی خلاصه نمی‌شوند:

هست زان سوی خرد صد مرحله عقل را واقف میدان زان قافله
(دفتر پنجم، ۱۳۰۶)

امروزه چنین نگاهی در مقابل نگاه انحصاری علم‌گرا (Science) قرار می‌گیرد و معتقد است تنها لایه‌ای از لایه‌های عالم با نور علم - تجربی - بالا می‌رود و تنها یک سطح از نمادهای آن آشکار می‌شود. جان اشتاینر نیز معتقد است در امر تربیت استفاده از راه‌های شناخت دیگری هم چون هنر، ریاضی، عرفان و شهود و دیگر راه‌ها می‌تواند به شناخت‌های دیگری منجر شود و در مجموع، شناخت جامع‌تری را به فرد ارائه کند (جان اشتاینر، ۱۹۹۵).

۲-۳- اصول میانی ناظر بر روند و روش‌های تربیت

این اصول که آن‌ها را اصول خُرد می‌نامند، می‌توانند مربی را در به‌کارگیری روش‌ها هدایت کنند و او را به گونه‌ای جزئی‌تر در عرصه تربیت راهنما باشند. هر یک از این اصول، از چند مبنا برگرفته شده‌اند که در درون هر اصل بیان شده است، اما چون مبتنی بر مبنای جدیدی - غیر از مبانی مطرح در بخش‌های پیشین - نیستند، به صورت مستقل ذکر نشده‌اند. اصل اول ناظر به بعد اخلاقی و معرفتی تربیت است، اصل دوم به بُعد اخلاقی و اصل آخر به بعد معرفتی می‌پردازند.

اصل ۱- خود ارزیابی مداوم

این اصل از مبنای هستی‌شناختی اتصال دائم به مبدأ- مقصد و مبنای انسان‌شناختی غفلت و نسیان به دست می‌آید و به پویایی جریان تربیت اشاره دارد؛ این اصل بر این مهم تأکید می‌ورزد که فرد در طول مسیر باید همواره خویش و اندوخته‌هایش را ارزیابی کند و هیچ‌گاه مطمئن نباشد که سلامت او تضمین شده است.

مولانا در بررسی مسئله نعمت و شکر معتقد است، هر نعمتی همراه نوعی غفلت همراه دارد و شکرِ نعمت می‌تواند در عین حال که نعمت‌های بعدی را به سوی آدمی گسیل دارد، او را از آن غفلت به در آورد و بیدار کند:

نعمت آرد غفلت و شکر انتباه صید نعمت کن به دام شکر شاه
(دفتر سوم، ۲۸۹۷)

هم‌چنین او در داستان ناقه و مجنون، وقتی از تعارض خواسته‌های مجنون - لیلی - و ناقه - فرزندش - سخن می‌گوید، بر ارزیابی و مراقبت دائم تأکید می‌ورزد و بیان می‌دارد لحظه‌ای غفلت مجنون، موجب می‌شود ناقه به سوی فرزند خویش رود و مجنون از معشوق بازماند:

یک دم ار مجنون زخود غافل بدی ناقه گردیدی و واپس‌تر شدی
(دفتر چهارم، ۱۵۳۵)

تأکید بر وجود آدمی در جریان تربیت او و تأکید بر مسئولیت او در این روند، در عین اذعان به چند لایبگی وجود او و نسیان و غفلت ذاتی‌اش، موجب می‌شود تا این جریان، به ارزیابی و تصحیح مداوم نیازمند باشد. از این رو، آدمی باید همواره خویش را در موضع اتهام قرار دهد

و مسحور لایه‌های فریبده نفس خویش نشود و نگاهی واقع‌گرایانه به خویش و حرکت خویش داشته باشد.

اصل ۲- اعتماد مربی به مربی

این اصل که از مبنای معرفت‌شناختی تحقیر عقل جزئی و انتقاد به محصور ساختن عقل در استدلال‌های منطقی و نیز مبنای جهان‌شناختی نمادین بودن عالم استنباط می‌شود، گویای آن است که به دلیل اصالت نداشتن استدلال و امکان گمراهی توسط آن و نیز به دلیل نمادین بودن و رمز آلود بودن هستی و وجود باطن‌هایی که مربی از آن‌ها آگاه نیست، لاجرم باید در طول جریان تربیت در موقعیت‌هایی خاص، به مربی خویش اقتدا و تکیه کند.

این اصل که در ابیات گوناگون مطرح شده است، می‌تواند در ظاهر با مسئولیت آدمی در تربیت خویش در تضاد داشته باشد. اما با دقتی مضاعف می‌توان گفت، در اصل مذکور - مسئولیت آدمی در تربیت خویش - بر مسئولیت انسان تأکید می‌شود و نه کفایت داشته‌های شخصی او برای پیمودن طریق؛ به دیگر سخن، یکی از مسئولیت‌های فرد در امر تربیت، انتخاب مربی است، اما پس از انتخاب، باید تا حد زیادی به او اعتماد کند، زیرا چندلایگی و نسیان وجودش مانع می‌شود تا همه واقعیت‌ها را به گونه‌ای بدون اعوجاج بنگرد.

توجه به این نکته ضرورت دارد که مولانا این اصل را در مورد مربیان وحیانی - پیامبران - مطرح می‌کند و البته آن را به اولیای الهی نیز گسترش می‌دهد. در مورد انبیا می‌توان به تشبیه داستان هدایت انبیا به داستان برخورد سوار نیک خواه و خفته مارخورده اشاره کرد که در آن، خفته در ابتدا از شلاق‌های سوار در رنج و فغان بود، اما پس از قی کردن و دیدن مار عظیمی که در شکم داشت، زبان به تشکر گشود.^۱

مولانا بسیاری از سختی‌هایی که دین و پیامبران به افراد تحمیل می‌کنند را از همین سنخ بر می‌شمارد و معتقد است، لب به شکایت گشودن، خطاست؛ باید اعتماد داشت و صبر بر معیت - معیت با خضر(ع) - پیشه کرد.

البته هنوز این چالش در برابر این اصل قرار دارد که آیا به هر مربی می‌توان اعتماد کرد و اگر نه، چه ویژگی‌هایی، مربی را قابل اعتماد می‌کند. به علاوه این روند چگونه با مسئولیت مربی در ارزیابی مدام او، همساز می‌شود؟

اصل ۳- تزکیه، مقدمه و شرط معرفت

این اصل از مبنای معرفت‌شناختی انتقاد به محصور کردن عقل در استدلال‌های منطقی برآمده است و بر این نکته تأکید می‌ورزد که معرفت حقیقی وارد دل بیمار و آلوده نمی‌شود و شرط ورود معرفت در دل، پاکی و تزکیه آن است. مولانا در ابیات زیادی به این مسئله اشاره می‌کند؛ برای مثال درباره دوستی با انسان خبیث می‌گوید:

زانکه نفسش گرد علت می‌تند معرفت را زود فاسد می‌کند
(دفترسوم، ۲۶۹۱)

مولانا هم‌چنین معتقد است، تزکیه نفس و ریاضت دادن به تن، آدمی را آماده می‌کند تا اسرار جهان را دریافت کند. بنابراین تزکیه از نظر او نه تنها بر تعلیم مقدم است، بلکه شرط آن به شمار می‌آید. به بیان دیگر، معرفتی که بدون تزکیه به دام فرد می‌افتد، معرفت حقیقی و نجات بخش نیست و وبالی بر گردن او خواهد شد؛ معرفت کاذبی که نمی‌تواند فرد را متحول سازد و مسیر سعادت او را هموار کند.

نکته قابل توجه در این اصل، تعریفی است که مولانا از معرفت ارائه می‌دهد. او معرفت را ورای معرفت‌های ابزاری و معطوف به زندگی مادی قرار می‌دهد و در نظام تربیتی او، تزکیه، مقدمه و شرط چنین معرفت‌هایی است. بنابراین، نمی‌توان در آموزش‌های امروزی این اصل را بدون در نظر گرفتن این قید، به کار گرفت.

۲-۴- اصول خرد ناظر بر روش‌های تربیتی

اصول خرد یا روش‌های تربیتی که مولانا در مثنوی بر آن‌ها اصرار می‌ورزد و خود در جای جای آن، به کار می‌گیرد عبارتند از:

۱-۴-۳- روش تحمیل به نفس

این روش برای تحقق اصل ۳ میانی (تزکیه) به کار گرفته می‌شود و بر مبنای اصالت نفس و چند لایه بودن نفس استوار است؛ با تحمیل سختی‌ها به بدن - و در حقیقت بر نفس اماره - و عادت دادن آن به سختی‌ها، نفس اماره را در برف فراق نگاه می‌دارد و او را از طغیان باز می‌دارد.

۲-۴-۳- روش ارائه بینش نسبت به خویش و موقعیت خویش

این روش برای تحقق اصل ۱ میانی (خودارزیایی) به کار گرفته می‌شود و بر مبنای انسان‌شناختی چند لایه بودن وجود آدمی و وحدت مبدأ و مقصد تکیه دارد؛ این اصل بر تحول باطن تأکید می‌کند و این کار را بیشتر از طریق بینش دادن درباره موقعیت و وجود آدمی انجام می‌دهد. این روش موجب می‌شود تا غبار نسیان از دل و جان آدمی کنار رود و شرایط برای خودارزیایی واقع‌گرایانه او فراهم باشد.

۳-۴-۳- روش عاشقی

این روش از مبنای معرفت‌شناختی تحقیر عقل جزئی و نیز مبنای انسان‌شناختی وحدت مبدأ و مقصد برآمده، برای تحقق هدف‌های تربیتی تدوین شده است؛ این روش در زندگی خصوصی مولانا نیز نتیجه‌بخش بوده است و لب کلام مولانا در دیوان شمس را تشکیل می‌دهد. عشق با جذب روحانی که درون آدمی ایجاد می‌کند می‌تواند تمام وجود او را متحول کند و او را برای حرکت در مسیر کمال مهیا سازد (سروش، ۱۳۷۹).

هم‌چنین از آن‌جا که به اعتقاد مولانا، مهم‌ترین مانع دستیابی به هدف غایی، خودخواهی آدمی است، روش عاشقی می‌تواند با آتش زدن به خودخواهی آدمی و ذوب آن در خویش، این مانع اساسی را از پیش پای او بردارد و وصال به هدف را تسهیل کند.

۳- نقد و نظر

سه مؤلفه اساسی تفکر فلسفی - تربیتی مولانا در این بخش مورد توجه قرار می‌گیرد. در این میان، دو مؤلفه به عنوان نقطه قوت و یک مؤلفه به عنوان نقطه ضعف اساسی دیدگاه‌های او مطرح می‌شود. با توجه به مبانی فلسفی اندیشه‌های مولانا و نتایج تربیتی آن، می‌توان گفت مفهوم انسان و عاملیت وی در آرای این اندیشمند نقشی کانونی ایفا می‌کند.

مولانا با تأکید بر اختیار و انتخاب انسانی و نیز سست نشان دادن سنت‌های رایج اجتماعی، به انسان مخاطب خویش آزادی عمل می‌بخشد؛ عاملیتی که در آن فرد خویشتن را بر سرنوشت خویش مؤثر می‌بیند و به همین دلیل برای ساختن آن احساس مسئولیت می‌کند.

نتیجه اعطای عاملیت به آدمی، نگاهی خودفرمانانه به تربیت است. در این طرح آدمی

باید به تنظیم و مدیریت فرایند تربیت خویش پردازد و در نهایت نیز تربیت باید به خودسازی یا خود آفرینی او منجر شود. چنین نگاهی به تربیت و هدف قرار دادن خودفرمانی، نگاه‌های جامعه‌پذیرانه را محو خواهد کرد. البته باید دانست توجه کافی نداشتن به پیچیدگی‌های سازوکارهای اجتماعی و میزان تأثیر آن‌ها در شکل‌گیری هویت آدمی از معضلات عاملیتی است که مولانا باید در طراحی‌های تربیتی بدان توجه شود.

نکته قابل توجه دیگر در آرای مولانا آن است که دیدگاه تربیتی او، نظام جامع تربیتی ایجاد نمی‌کند، بلکه نظام تربیتی افراد بالغ را سامان می‌دهد. بسیاری از اصول تربیتی مولانا را نمی‌توان برای تربیت کودکان به کار برد و او برای تربیت در مراحل اولیه زندگی، سخن‌چندانی ندارد. مؤلفه دیگر در آثار مولانا، نگاه چندسطحی او به آدمی است. در این نوع نگاه، تطورات وجود آدمی در نظر گرفته می‌شود و نوع برخورد با او در عرصه تربیت متناسب با این تطورات تنظیم شود.

هنگامی که مدیریت درون آدمی در دست نفس اوست، مولانا آدمی را به مبارزه با خویش فرا می‌خواند، اما وقتی روح او در اهتزاز است، آدمی را به هم‌نوایی با آن دعوت می‌کند. به دیگر سخن، براساس نظر مولانا، عکس‌العمل آدمی نسبت به تمایلات و خواسته‌ها، عکس‌العملی یگانه نیست، بلکه طراحی این عکس‌العمل به شناخت منشأ تمایلات و حالات او منوط است. شناختی که توسط مربی و حتی خود فرد قابل حصول خواهد بود. این نوع نگاه موجب می‌شود تا مربی در جریان تربیت، قدرت مانور بیشتری داشته باشد و بتواند با موقعیت‌شناسی دقیق به بهترین اقدام دست بزنند.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، تهران: انتشارات طرح نو.
- باقری، خسرو (۱۳۸۰). پژوهش برای دستیابی به فلسفه آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران، مؤسسه پژوهشی برنامه‌ریزی درسی و نوآوری‌های آموزشی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)، حدیث بندگی و دلبردگی، انتشارات صراط، تهران.
- مهرمحمدی، محمود، نیکنام، زهرا؛ سجادی، نرگس (۱۳۸۷) اشکال بازنمایی

و شناخت در برنامه درسی: بازکاوی نظریه کثرت‌گرایی شناختی، فصلنامه تعلیم و تربیت، تهران: صص ۲۹-۵۳.

جعفری، محمد تقی. (۱۳۶۳) تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، انتشارات اسلامی، تهران.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴). سرنی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
شیمیل، آن ماری (۱۳۷۰). شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.

صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۷۵). الشواهد الربوبیه، ترجمه محمد جواد صالحی، الشواهد الربوبیه، انتشارات سروش، تهران:
علم الهدی، جمیله (۱۳۸۶). تعالی انسان از دیدگاه مولانا و یاسپرس، انتشارات عابد، تهران.

همایی، جلال الدین (۱۳۵۵)، مولانانامه، تهران. انتشارات دانشگاه تهران، تهران.

Eisner, E.W. (1982). *Cognition and Curriculum*. Teacher College Press, New York.

Eisner, E. W (1990). *The Educational Imagination*. Teacher College Press. New York:

John-Stainer, (1995). Vera. *Cognitive Pluralism, Mind, Culture and Activity* Volume 2, No.1, P. 211.

Habermas, J. (1971). in Shapiro(trans.), *Knowledge and Human Interests*, Beacon Press, Boston.