

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۲

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## معرفت شناسی دینی در اندیشه مولوی: برداشتی روش‌شناسانه از اولین حکایت مثنوی

احمد بدری\*

### چکیده

مثنوی معنوی اثری گران سنگ است. انسان متفکر می‌تواند با تعمق در این کتاب علاوه بر مفاهیم بلند عرفانی، منابع سرشاری از حکمت و فلسفه و جهان‌بینی‌های مترقی بشری را جستجو کند. یکی از زوایای پنهان اندیشه مولوی، توجه دقیق او به روش‌شناسی است که یکی از شاخه‌های اصلی معرفت‌شناسی به‌شمار می‌آید. هدف این مقاله ورود به موضوع روش‌شناسی در اندیشه مولوی است که به نظر می‌رسد تاکنون به آن پرداخته نشده است. برای نیل به این مقصود، اولین حکایت مثنوی در دفتر اول، با نگاهی متفاوت مورد تحلیل قرار گرفته است. نتایج این بررسی مؤید یافته‌های پیش‌روست؛ نخست اینکه در نگاه مولوی، معرفت‌شناسی دینی از حیث روش جامع‌نگر است و تمامی شیوه‌های رایج شناخت را به رسمیت می‌شناسد. دوم اینکه، آنچه امروز شیوه علمی در روش‌شناسی نامیده می‌شود، به دقت تمام در مثنوی معرفی و توصیف شده است. سوم، محدود کردن اعتبار روش‌های پژوهش در علوم انسانی به شیوه تجربی، نادرست بوده و راه صواب، به‌کارگیری روش عام و ترکیبی است. چهارم، رعایت اخلاق علمی در فرایند پژوهش یک ضرورت است. امانت‌داری و صداقت دو ویژگی مهم اخلاق علمی است و پنجم اینکه، اگرچه عقل و تجربه دو ابزار قدرتمند شناخت است و

a\_badri@sbu.ac.ir

\* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۰/۲ تاریخ پذیرش: ۹۲/۱/۳۰

در نتیجه هر دو رویکرد خردگرایانه و علمی‌دارای جایگاهی رفیع و ارزشمند می‌باشد، اما در عین حال دارای محدودیت‌های قابل تأملی در شناخت کامل انسان و جهان هستی است.

**کلیدواژه‌ها:** معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی دینی، روش‌شناسی، شیوه‌های خردگرایانه، شیوه‌های علمی، مولوی، مثنوی.

### مقدمه

در نگاه بسیار اجمالی، در تاریخ معرفت‌شناسی دو مکتب عمده فکری وجود داشته است. مکتب عقل‌گرایی که منشأ اصلی معرفت را در تعقل می‌جوید و مکتب تجربه‌گرایی که منشأ اصلی معرفت را ادراک می‌داند. در نزد عقل‌گرایان الگوی معرفت، ریاضیات و منطقی است که در آنها حقایق ضروری در پرتو استنتاج عقلانی به دست می‌آید. الگوی تجربه‌گرایان، همه علوم طبیعی‌اند که در آنها مشاهده و تجربه قوه اصلی پژوهش‌اند (کریلینگ، ص ۱۲).

واژه معرفت امروزه دارای آن‌چنان مفهوم وسیعی است که به هر نوع ایده و اندیشه‌ای دلالت می‌کند و به این تعبیر معرفت را با علم و دانش می‌توان یکی دانست. در باره معرفت و رابطه آن با علم، نظرات مختلفی بیان شده است که به رغم گونه‌گونی در یک چیز مشترک‌اند و آن اینکه علم، صورت ابتدایی و مقدماتی معرفت است که از ظواهر پدیده‌ها تجاوز نمی‌کند ولی معرفت، آگاهی و بصیرتی است که به تجربه مستقیم - اما شخصی - حقایق تعلق می‌گیرد و به همین دلیل به خلاف علم، انتقال آن به دیگری گاه ممکن نیست (صمصام، ص ۲).

علامه محمد تقی جعفری در باب دو مفهوم علم و معرفت معتقد است: معرفت عبارت از درک و دریافت واقعیات به معنای آن است که محصولی از درک علمی و دریافت‌های حدسی و ابداعی و الهامی و شهودی است. این درک و دریافت بدان جهت که از طرق و موضع‌گیری‌های متنوع حاصل می‌گردد، ممکن است روشنایی و فروغ آن عالی‌تر از روشنایی حاصل از یک قضیه علمی در باره واقعیاتی بوده باشد (جعفری، متن خطابه علامه در دانشگاه انگلستان، ص ۴۴)

### معرفت پیشین و معرفت پسین

واژه‌های پیشینی (A priori) و پسینی (A posteriori) توسط کانت وارد فلسفه شد. براساس دیدگاه کانت، معرفت پیشینی، پیش از تجربه و مستقل از آن به دست می‌آید. حقایق ریاضی و هندسی از این قبیل هستند؛ مثلاً گزاره "مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه یک گزاره پیشینی است" زیرا در بررسی درستی آن نیازی به تجربه نیست و اصولاً معرفت پیشینی از راه تجربه، غیر قابل اثبات است و نه قابل رد. اما معرفت پسینی، از طرق تجربه حاصل می‌شود. مانند گزاره برگ درختان سبز است. اثبات و رد این گونه از معرفت از طریق تجربه امکان‌پذیر است. در فلسفه غرب بین فیلسوفان اختلاف است که آیا معرفتی داریم که هم ترکیبی باشد و هم پیشینی. پاسخ فیلسوفان عقل‌گرا، مثبت است، اما تجربه‌گرایان وجود چنین معرفت‌هایی را منکرند (حیدری، ص ۵۶).

### مراتب سه گانه معرفت

علامه جعفری مراتب سه گانه معرفت را این گونه تشریح می‌کند:

الف. معرفت ابتدایی و درجه اول آن، با نمودهای مشخص کننده اشیا به وجود می‌آید، بدون اینکه انسان توانایی یا نیازی به درک همان موجود مورد معرفت در حال ارتباط با سایر اشیا را داشته باشد. انسان‌های ابتدایی و کودکان تا دوران جوانی که هنوز به رشد مغزی نرسیده و روابط اشیا را درک نکرده‌اند، تنها از این درجه معرفت برخوردار می‌گردند. آنان بدون اینکه ضد و تضاد را بفهمند، با اشیا تماس می‌گیرند و معرفتی به دست می‌آورند.

ب. معرفت درجه دوم، در این مرحله ارتباط اشیا با همدیگر تا حدودی آشکار می‌گردد و انسان درک می‌کند بعضی از اشیا با بعضی دیگر رابطه علت و معلول دارند، یعنی بعضی لازم و ملزوم یکدیگرند. انسان در این مرحله از شناسایی، بدون اینکه آگاهی علمی به روابط اشیا داشته باشد، آنها را می‌شناسد و به طور خام و ساده در زندگانی مادی و معنوی خویش از آنها بهره برداری می‌کند.

ج. معرفت درجه سوم، این کامل‌ترین مرحله معرفت در مقابل دو مرحله گذشته است. در این مرحله، انسان تا حدود امکان‌ات خود به روابط آگاهی داشته و می‌تواند با

شناسایی‌های غیر مستقیم معرفت خود را تکمیل کند. مثلاً با شناسایی لازم، ملزومش را درک می‌کند؛ با شناخت علت، معلول آن را هم می‌فهمد و با شناسایی عمیق‌تر و گسترده‌تر، ضد آن را هم می‌شناسد. پس در حقیقت، معرفت درجه سوم که شناسایی انسان در آن به کمال نسبی می‌رسد، تنها شناخت حقیقت با ضد خود نیست، بلکه روابط موجود میان اشیا به طور عموم، باعث می‌شود که مغز رشد یافته، از هر موجودی، موجود مربوط به آن را با هر رابطه‌ای که میان آن دو شناخته شده است، درک کند، خواه پیوستگی میان آن دو، رابطه عرض و معروض بوده باشد، یا علت و معلول، ضد با ضد، مثل با مثل و .. (فیضی، ص ۲۵۷-۲۵۶).

در حکمت اسلامی، اساس همه چیز به ویژه دانش‌ها، معرفت دانسته شده است. معرفت‌شناسی روشن می‌کند، انسان چگونه می‌تواند به معرفت از جهان اطراف خود دست یابد. انواع شناخت کدام‌اند، مؤلفه‌های معرفت اعم از صدق، باور و توجیه (مبنا گرایی و انسجام گرایی) چگونه شناخت ما را به حقیقت امکان پذیر و سازگاری منطقی محتوای باورها را ممکن می‌کند، تا به ذات چیزها چنان که هستند بنگریم و از تضادهای موجود و برزخ صور ذهنی فاصله بگیریم. تقسیم و طبقه‌بندی علوم به معرفت‌شناسی نیازمند است. در معرفت‌شناسی لازم است، حدود شناسایی روشن شده و در محدوده آن نظامی از علوم ترتیب داد. معرفت‌شناسی در کنار این وظایف باید بررسی کند که روش‌ها و شیوه‌های این علوم چه تمایزی نسبت به یکدیگر می‌توانند داشته باشند (جلالی، ص ۲).

### ضرورت هماهنگی دو روش تحلیلی و کل نگری ترکیبی در معرفت

علامه جعفری معتقد است: روش تجزیه‌ای و تحلیلی در قلمرو علوم و روش کل نگری ترکیبی در قلمرو فلسفه و هستی‌شناختی چنان شیوع پیدا کرده که وقتی اصطلاح "روش علمی" را می‌شنویم فوراً روش تحلیلی و تجزیه‌ای به ذهن ما تبادر می‌کند و به مجرد شنیدن "بینش فلسفی و نگرش هستی‌شناختی" فوراً روش کل نگری ترکیبی به ذهن ما خطور می‌کند. به نظر می‌رسد که ترجیح هر یک از دو روش بر دیگری در معرفت بشری، به انحراف از قانون اساسی معرفت، که عبارت است از ضرورت هماهنگی دو

روش تحلیلی و کل نگری ترکیبی می‌انجامد؛ لذا باید به خاطر بسپاریم که هر روش تجزیه‌ای و تحلیلی مخصوص قلمرو علم نیست، چنانکه هر روش ترکیبی مخصوص قلمرو فلسفه و هستی شناسی کلی نیست (جعفری، تحقیقی در فلسفه علم، ص ۸۹).

شیوه‌های شناخت مختلف است، در یک نگاه کلی چهار رویکرد متمایز را می‌توان برشمرد: (ساروخانی، ص ۱۷-۱۵)

- الف. شیوه‌های مبتنی بر حجیت (Authoritarian modes)
- ب. شیوه‌های مبتنی بر رموزراز (Mystical modes)
- ج. شیوه‌های خرد گرایانه (Rationisidtic modes)
- د. شیوه‌های علمی (Scientific modes)

در توضیح روش‌های فوق به اختصار می‌توان گفت که در رویکرد "حجیت" استناد به نظر عالمان مسلم مدنظر است. مثل اینکه می‌گوییم ارسطو معلم اول معتقد است که... در رویکرد مبتنی بر "رمز و راز" صحبت از نیروهای ماورالطبیعه یا قدرت‌های متافیزیکی است که منشأ کسب شناخت است. در رویکرد "خرد گرایانه" آنچه مهم است منطق قوی و استدلال درست است، فراگرد "قیاسی" روش غالب در رویکرد خرد گرایانه است و نهایتاً رویکرد "علمی" که با تأکید بر علم تجربی، شیوه "استقرایی" دارد و متکی بر مشاهده، تجربه و آزمایش است. به نحوی که بسیاری از مکاتب فلسفه علم را عقیده بر این است که "دانش" صرفاً از این شیوه حاصل می‌شود و در توصیف آن می‌گویند: دانش عبارت از مطالعه منظم (Systematic) و عینی (Objective) پدیده‌های تجربی است.

بحث در حوزه اعتبار شیوه‌های شناخت بسیار است، اما آنچه در این نوشتار مورد تأکید است ویژگی‌های روش‌شناسی در علوم انسانی است. روش‌شناسی از جمله شاخه‌های اصلی معرفت‌شناسی است. روش‌شناسی پژوهش رابطه تنگاتنگی با جهان‌بینی و فلسفه پژوهشگر دارد. این رابطه در علوم انسانی<sup>۱</sup> پررنگ‌تر است، نه به آن معنی که در علوم سخت، چنین رابطه‌ای وجود ندارد. بلکه این علوم نیز تحت تأثیر پیش فرض‌هایی مستخرج از جهان‌بینی و فلسفه است (گیلیس، ص ۱۲). پژوهشگر علوم انسانی با موجودیتی متشکل از ماده و معنا مواجه است. انسان آمیزه‌ای از جسم و جان است. جسم بخشی از موجودیت است که می‌توان آن را به طور تجربی مطالعه کرد، اما ارزش‌ها، اندیشه و

روح انسان را نمی‌توان فقط به طور تجربی مطالعه کرد. این واقعیت مورد غفلت برخی مکاتب فلسفه علم به ویژه پوزیتیویست‌ها قرار گرفته است. به بیانی ساده، ندیدن دلیل کافی برای نبودن نیست.<sup>۲</sup>

### مولانا و روش‌های شناخت

"مولوی" از معدود اندیشمندانی است که توانسته است نه "منازعه" بلکه "همگرایی" آنچه آن را روش‌های شناخت می‌نامیم، به زیبایی تصویر کند. مثنوی جلال‌الدین بلخی، اثری شگرف و زائیده اندیشه انسانی خارق‌العاده است. پهناوری و ژرفای مفاهیم نهفته در این اثر به اندازه‌ای است که به جرئت می‌توان گفت امروز و پس از گذشت قرن‌ها هنوز هم آثار صدها متفکر و پژوهشگر برجسته در تبیین مفاهیم آن توفیق کافی به دست نیاورده‌اند. جمع شدن شخصیت یک فیلسوف کامل، یک عارف تمام و یک عالم دقیق در هیچ اثر دیگری مثل مثنوی مشهود نیست. یکی از مظاهر خضوع جدی علامه جعفری در مقابل مولوی، در قدرت او در استفاده از تشبیه و تمثیل و تنظیر است، چرا که جلال‌الدین در تشبیه محسوسات به محسوسات و محسوسات به معقولات و بالعکس، چنان قدرت و زبردستی از خود نشان داده که اگر بگوییم از این جهت در تاریخ فرهنگ بشری بی‌نظیر بوده است، مبالغه نکرده‌ایم (فیضی، ص ۷۱).

لایه‌های تودرتوی مفاهیم عمیق نهفته در حکایت‌های مثنوی به گونه‌ای است که گویی هیچ انتهایی بر شرح آن متصور نیست. بحث در مورد مفاهیم بلند فلسفی و عرفانی این اثر در سخنان و نوشته‌های اساتید بزرگ بسیار رفته است. اما هدف این مقاله نگاهی نو به این اثر از زاویه روش‌شناسی به ویژه در حوزه علوم انسانی است. اگرچه برخی محققین معتقدند مثنوی حاوی تأملاتی در سایر حوزه‌های علم از جمله علوم سخت نیز می‌باشد.<sup>۳</sup>

علامه جعفری در کتاب تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی می‌نویسد: ما نمی‌گوییم جلال‌الدین مسائل و اصول علم امروزی را مشروحاً و از روی روش‌های اختصاصی این علوم می‌دانسته، بلکه می‌گوییم: در کتاب مثنوی، مقدار فراوانی از حقایق با جملات و مفاهیمی گفته شده است که می‌توان آنها را با مفاهیمی از حقایق علمی امروز

تطبیق کرد. وی می‌افزاید نکته دیگری که در روش علمی و فکری مولوی حائز اهمیت بوده این است که در سراسر مثنوی، به ندرت اتفاق می‌افتد که در حکمت الهی و فلسفه انسانی، به یک نظریه معین تأکید کند. روش جلال‌الدین در معرفت، به هیچ وجه تابع اصول و اصطلاحات فنی نبوده، بلکه مفاهیم را در حالات متنوعی که برایش مطرح می‌شوند، در راه مقاصدش استخدام می‌کند (فیضی، ص ۶۹).

به جرئت می‌توان گفت تمام حکایات مثنوی که در شش دفتر گرد آمده است، در بردارنده ظریف‌ترین واقعیت‌ها و توصیف حالات ادراکی و احساسی انسان است. اما به نظر می‌آید اولین حکایت مثنوی در دفتر اول، آغازی هوشمندانه در معرفی و به کارگیری شیوه‌های شناخت؛ از جمله رویکرد علمی است.

پیش از ورود به موضوع از دیدگاهی که اشاره شد، ضروری است نظر برخی شارحان مثنوی در شرح این حکایت را به اختصار مرور کنیم. مولوی شناسان در شرح حکایت "عاشق شدن پادشاه بر کنیزک"، دیدگاه‌های متفاوتی را ارائه کرده‌اند، از جمله علامه جعفری (جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ص ۱۴۰)، محمد علی اسلامی‌ندوشن (ندوشن، ص ۱۳۵) و نیکلسون (نیکلسون، شرح مثنوی مولوی، ص ۲۸)، این حکایت را تمثیلی می‌دانند<sup>۴</sup> و غرض مولانا از آن را بیان اصول اخلاقی و عرفانی می‌بینند. استاد فروزانفر نظر دیگری دارد و با استناد به قول حکیم سبزواری، شارح مثنوی، معتقد است: "عقل شاه است و "نفس" کنیزک که معشوقه اوست و "تن" معشوقه کنیزک است و "معالج حقیقی"، مرشد کامل است و "زرگر" نیز دنیاست (فروزانفر، ص ۵۰).

همچنین نیکلسون در توضیح بیشتر می‌گوید: "شاه" روح متجسد در آدمی است که به نفس "کنیزک" عشق می‌ورزد و کشمکش بین این دو به صورت بیماری ظاهر می‌شود و طبیبان مدعی را کنایه از "عقل" می‌دانند و چون شاه عدم کارایی عقل را می‌بیند، به درگاه الهی متوسل می‌شود و حق تعالی، فرستاده خود را مأمور از میان برداشتن زرگر "نفس اماره" و درمان نفس (کنیزک) و تبدیل آن به نفس مطمئنه می‌کند (نیکلسون، شرح مثنوی مولوی، ص ۳۶).

به این ترتیب ملاحظه می‌شود، رویکرد اغلب شارحان مثنوی در تفسیر این حکایت از زوایای عرفانی و اخلاقی بوده است، اما همان‌گونه که اشاره شد، این مقاله درصدد است

تا از زاویه‌ای متفاوت، به این موضوع پردازد آنچه در پی می‌آید رویکردی معرفت‌شناسانه با تأکید بر روش‌شناسی خردگرایانه و علمی‌به‌این حکایت است.

### حکایت اول، دفتر اول

#### حکایت عاشق شدن پادشاه بر کنیزک

بود پادشاهی در زمانی پیش از این  
یک کنیزک دید شه بر شاهراه  
مُلک دنیا بودش و هم مُلک دین  
شد غلام آن کنیزک جان شاه  
(مثنوی / ۳۸/۱-۳۶)

ماجرا از آنجا آغاز می‌شود که پادشاهی برخوردار و دارنده مُلک دنیا و مُلک دین برخلاف آنچه به نظر می‌آید، انسانی نیازمند است که جانش غلام کنیزکی می‌شود و مرغِ جانش در قفس می‌تپد:

مرغِ جانش در قفس چون می‌تپد داد مال و آن کنیزک را خرید  
(همان / ۳۹)

و پس از آن اما:

چون خرید اورا و بر خوردار شد آن کنیزک از قضا بیمار شد  
آن یکی خرداشت پالانش نبود یافت پالان، گرگِ خر را در ربود  
(همان / ۴۱-۴۰)

گویی توصیف حکایت ناتوانی و عجز بشر بی‌انتهاست و همواره چیزی کم دارد، یک روز "خر بی پالان" و دیگر روز "پالان بی خر". کنیزک سخت بیمار می‌شود و پادشاه دست به دامان حکیمان و طبیبان می‌شود برای نجات آنچه جانِ جان اوست. خزانه پادشاهی را به تمام وقف مداوای کنیزک می‌نماید و طبیبان دنیا طلب اما کم مایه و تهی از معرفت الهی، مامور انجام این امر خطیر می‌شوند:

شه طبیبان جمع کرد از چپ و راست گفت جان هردو در دست شماست  
جمله گفتندش که جان بازی کنیم فهم گرد آریم و انبازی کنیم  
(همان / ۴۶-۴۳)



مولانا اولین تلنگر معرفت‌شناسی را در این جای قصه به ضمیر خفته‌عالمان بی معرفت می‌زند؛ یعنی که آغاز با اوست و هم اوست که منشأ هر قدرتی است و علم بریده از او هرگز راه به جایی نمی‌برد:

"گر خدا خواهد" نگفتند از بَطَرِ      پس خدا بنمودشان عجز بشر  
هرچه کردند از علاج و از دوا      گشت رنج افزون و حاجت نـاروا  
آن کنیزک از مرض چون موی شد      چشم شه از اشکِ خون چون جوی شد

(همان / ۴۸-۵۲)

آنچه طیبیان کردند، نه تنها افاقه‌ای نکرد که برعارضه بیمار افزود و او را رنجورتر کرد. سرکنگبین که علاج صفراست، صفرافزود و روغن بادام خشکی و اینجاست که پادشاه دارندهٔ مُلک و دین، خسته از طیبیان سُبک سر، دست به‌دامان خدای رحمان می‌شود:

شه چو عجز آن حکیمان را بدید      پابـرهنه جانب مسجد دوید  
چون به خویش آمد ز غرقاب فنا      خوش زبان بگشاد در مدح و ثنا  
ای همیشه حاجت ما را پناه      بـار دیگر ما غلط کردیم راه

(همان / ۵۵-۵۹)

پادشاه زاری بسیار کرد و هم استغفار از راه غلطی که پیموده، در اینجا دومین درس را از حضرت مولانا می‌آموزیم در توصیف رحمانیت خداوند:

چون برآورد از میان جان خروش      اندرآمد بحرِ بخشایش به جـوش  
در میان گریه، خوابش در رُبود      دید در خواب او که پیری رو نمود  
گفت ای شه مژده حاجات رواست      گر غریبی آیدت فردا زمـاست

(همان / ۶۰-۶۳)

خداوند به او مژده می‌دهد که حاجت روا شد و باید منتظر عالم کاملی باشد که به‌زودی خواهد آمد. توصیف و تبیین ویژگی‌های "عالم کامل" سومین درس جلال‌الدین است:

چونکه آید او حکیمی حاذق است      صادقش دان کاو امین و صادق است

(همان / ۶۴)

یکی از ظریف‌ترین و بی‌بدیل‌ترین ابعاد فکری مولوی در انتخاب واژه‌ها و ترتیب کاریست آنهاست. او مهم‌ترین و اولین ویژگی عالم را حاذق بودن می‌داند، یعنی برخوردار از دانش ناب اولین شرط است که مولانا با استفاده از واژه "حاذق" به توصیف آن می‌پردازد و پس از آن به سراغ دو ویژگی ثانویه یعنی "صداقت" و "امانت‌داری" می‌رود. دو صفت اخیر بدون اولی، اساساً کارساز نیست و عالم بودن صرف هم اگر همراه با صداقت و امانت‌داری نباشد، معلوم نیست نتیجه را به کدام سمت و سو می‌برد و همین جاست که "اخلاق" با علم "مرتبط می‌شود. دانشمند غیرصادق و او که امانت‌داری در علم را فهم نکرده است، می‌تواند تمایلات و خواسته‌هایش را در فرایند کشف علمی دخیل کند و نتیجه را به سویی ببرد که می‌خواهد نه آنچه حقیقت دارد. ذکر نکته ظریفی در اینجا ضروری می‌نماید که مقصود از ورود اخلاق به حوزه علم، خلط مباحث ارزشی و علمی نیست، بلکه منظور اصلی رعایت "اخلاق علمی" است که موضوعی متفاوت و مورد توافق اکثر فلاسفه علم است.<sup>۵</sup>

به حکایت باز می‌گردیم و اینکه وعده الهی محقق شده و حکیم حاذق از راه می‌رسد:

بود اندر منظره شـهـه منتظر      تا ببیند آنچه بنمودند سـر  
دید شخصی، فاضلی، پُرمایه‌ای      آفتابی در میان سـایه‌ای  
شه به جای حاجبان واپیش رفت      پیش آن مهمان غیب خویش رفت  
هر دو بحری آشنا آموخته      هر دو جان بی دوختن بردوخته  
گفت معشوقم تو بوده سـتی نه آن      لیک کار از کار خیزد در جهان

(همان / ۷۶-۷۳ و ۶۸-۶۶)

انسان در حیرت می‌ماند از مفاهیم بلندی که در این چند بیت به تصویر کشیده است. نکته اول اینکه وعده الهی در موعد معین بی هیچ تردیدی محقق می‌شود و اما نکته دوم، می‌بینیم که مولانا نقطه اصلی را نشانه می‌رود و می‌گوید که خداوند عالمی فاضل و پُرمایه را برای حل مسئله روانه کرده است، یعنی تکیه بر "علم" و "قداست علم" و اینکه هم او مقدر نموده است که مسائل بشر به دست انسان‌های عالم و به روش علمی گشوده شود که اگر غیر از این باشد، قدرت بی حد خداوندی قادر است به یک آن، نه یک مسئله بلکه تمام مسائل و مشکلات بشر را حل کند. تشبیه عالم به "آفتاب" در میان

"سایه" تشبیهی نغز و پر معنی است یعنی "علم" نقطه مقابل "جهل" است و از این روست که علم قادر به حل مسئله است. نکته سوم، مفاهیم بلند عرفانی را روایت می‌کند و اینکه شاه به یک باره درمی‌یابد که گمشده واقعی او کیست و چگونه عمری را به سرگشتگی سپری نموده است؛ "گفت معشوقم تو بودستی نه آن" در ابیات بعدی جلال الدین، دوباره یکی از مفاهیم ناب عرفانی را پیش می‌کشد که بیت اول آن به تنهایی مجالی طولانی برای بحث می‌طلبد:

از خدا جوئیم توفیق ادب      بی ادب محروم گشت از لطف ربّ  
بی ادب تنها نه خود را داشت بد      بلکه آتش در همه آفاق زد

(همان / ۷۸-۷۹)

سپس در توصیف بی معرفتی بشر، به سراغ داستان قوم موسی و گستاخی و قدرناشناسی آنان می‌رود، که از آن می‌گذریم و خواننده مشتاق را به مرور آن در متن مثنوی و سایر متونی که به تفصیل به شرح آن پرداخته‌اند ارجاع می‌دهیم. مولوی در ادامه به خلوت پادشاه با آن "ولی" می‌پردازد.

پُرس پرسان می‌کشیدش تا به صدر      گفت گنجی یافتم آخر به صبر

(همان / ۹۵)

اما ادامه داستان و رفتن طیب بر سر بیمار:

چون گذشت آن مجلس و خوانِ کرم      دست او بگرفت و برد اندر حرم

(همان / ۱۰۱)

از اینجا داستان به مقصود اصلی این نوشتار نزدیک می‌شویم که همانا توصیف تمثیل گونه و درعین حال دقیق و بی بدیل مولانا در "معرفت‌شناسی" و پس به دست دادن تصویری گویا از "روش‌شناسی" است. حکیم کار را با یک "بررسی اکتشافی" (به زبان امروز) و با هدف کسب "شناخت مقدماتی" آغاز می‌کند که شنیدن ماجرا از زبان پادشاه است و سپس به سراغ بیمار می‌رود:

قصه رنجور و رنجوری بخواند      بعد از آن در پیش رنجورش نشاند  
رنگ و رو و نبض و قاروره بدید      هم علامتش هم اسبابش شنید

گفت هر دارو که ایشان کرده اند آن عمارت نیست ویران کرده اند

(همان/ ۱۰۴-۱۰۲)

بیت اول و دوم به وضوح اولین مرحله در حل مسئله به روش علمی را بازگو می کند، "کسب شناخت" و "تعریف مسئله" بر اساس "مبانی نظری و عقلی" و نیز منطبق بر "شواهد تجربی". شنیدن ماجرا و آنچه تاکنون گذشته است درک اولیه ای را برای حکیم فراهم می نماید که بتواند تصویری منطبق با عقل از موضوع ترسیم کند. دربیت سوم، آشکارا به اعتبار و ارزش "شواهد تجربی" در کسب شناخت و بیان دقیق مسئله می پردازد.

"رنگ و رو، نبض و قاروره" امروز و پس از گذشت قرن ها هنوز هم از اسباب و علائم طب بالینی در تشخیص اولیه علم پزشکی است:

رنگ و رو و نبض و قاروره بدید هم علامتش هم اسبابش شنید

در آخر بیت دوم حکیم به پرسش گری درمورد مداوایی که طبیبان تاکنون انجام داده اند می پردازد و اولین نتیجه گیری او در قالب یک فرضیه شکل می گیرد و این همان است که امروز می گوئیم، "فرضیه حدس زیرکانه محقق است".

گفت هر دارو که ایشان کرده اند آن عمارت نیست ویران کرده اند

یعنی طبیبان بی صلاحیت و درس علم و اخلاق نخوانده، بدون تشخیص بیماری و با اتکای صرف به روش "آزمون و خطا" درپی مداوای بیمار بوده اند.

براساس آنچه بر کنیزک بیمار گذشته و با تطبیق و تحلیل نظری و تجربی روش های آزمایش شده روی بیمار، حکیم کامل فاضل به جمع بندی اولیه ای می رسد که نقطه آغازین جستجوی عالمانه اوست که امروزه به آن مسئله شناسی اطلاق می شود.

از اینجا قصه حکیم حاذق صادق امین، به رغم برخورداری از اسرار و رموز پنهان، درصدد برمی آید تا با توسل به "شیوه علمی" در حل مسئله بکوشد و مولانا با هوشمندی تمام فرایند این روش را به تصویر می کشد:

دید رنج و کشف شد بر وی نهفت لیک پنهان کرد و با سلطان نگفت

رنجش از صفا و از سودا نبود بسوی هر هیضم پدید آید ز دود

دید از زاریش کوزار دل است تن خوش است و او گرفتار دل است

علت عاشق زعلتها جُداست عشق اَصْطِرلابِ اسرارِ خُداست  
چون قلم اندر نوشتن می‌شافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت  
(همان، ۱۱۴-۱۰۶)

تلفیق بی بدیل مولانا از فلسفه، عرفان، علم و هنر را می‌توان در ادبیات فوق به روشنی دید، اما به دلیل تحدید موضوع از بقیه ابعاد به اشاره می‌گذریم و تمرکز را بر بُعد روش‌شناسی آن می‌نهمیم و نکات قابل تأمل را از زاویه‌ای که اشاره شد بر می‌شماریم. نکته اول؛ عالم چیره دست حدس خود را تا آزمون کامل آن و زدنش بر "محک تجربه" به عنوان نتیجه بر ملا نمی‌سازد.

نکته دوم؛ تأکید بر "رابطه علت و معلولی" و اینکه هرگاه علت بر ما معلوم نشود، مداوای معلول یک عمل ناقص و غیر علمی است. مولانا به زیبایی این واقعیت را تبیین می‌کند که هر معلولی را علتی است: "بوی هر هیزم پدید آید ز دود" و اینکه به دلیل پی نبردن به علت، همه سعی و خطاها طریق باطل می‌پیماید.

گویی قصه همچنان قصه زمانه ما نیز هست. امروزه در دانش پزشکی، به‌رغم اینکه دو حوزه "تن" و "جان" از هم تفکیک شده است و دانش "روان‌شناسی" حوزه متفاوتی از "تن‌شناسی" است، به کرات مشاهده می‌کنیم که برخی عالمان و طبیبان از سر کم‌دانشی قادر نیستند این دو را از هم تمیز دهند و چه سختی‌های مادی و روحی بر بیماری می‌رود که اسیر طبیبان ناصالح و کم‌حوصله‌ای می‌شود که از فقر علمی هم رنج می‌برند. نکته سوم؛ علاج بیماری روان بسیار سخت‌تر از بیماری تن است و تشخیص علت در روان‌شناسی بسی پیچیده‌تر:

علت عاشق زعلتها جُداست عشق اَصْطِرلابِ اسرارِ خُداست  
به دلایل بیش گفته از مفاهیم بلند عرفانی این ابیات به یک اشاره می‌گذریم که خود اقیانوسی است زرف در "خداشناسی" "خودشناسی" و "معرفت‌شناسی"، "عشق" قابل توصیف نیست، زبان قاصر از شرح آن است و قلم را تاب و توان نوشتن در باب آن نیست.

نکته چهارم؛ برخی محققان به استناد قول معروف مولانا: "پای استدلالیان چوبین بود/ پای چوبین سخت بی تمکین بود"، بر این نظرند که مولانا معتقد به روش استدلال نبوده

است (مصفا، ص ۸۶) لیکن مثنوی یک کل است و اگر نیک بنگریم این رأی سست می‌شود، به عنوان نمونه ابیات زیر:

چشم اگر داری تو کورانه میا	ورنداری چشم، دست آور عصا
آن عصای حزم و استدلال را	چون نداری دید می‌کن پیشوا
ور عصای حزم و استدلال نیست	بی عصا کش بر سر هر ره مایست

(مثنوی/۳، ۲۷۸-۲۷۶)

استاد مطهری در ارتباط با جایگاه تعقل در اسلام معتقد است:

در هیچ دینی از ادیان دنیا به اندازه اسلام از عقل، یعنی از حجیت عقل و از سندیت و اعتبار عقل حمایت نشده است. مسیحیت در قلمرو ایمان، برای عقل، حق مداخله قائل نیست، می‌گوید آنجایی که انسان باید به چیزی ایمان بیاورد، حق ندارد فکر کند وظیفه یک مؤمن (مسیحی) مخصوصاً وظیفه یک کشیش این است که جلوی هجوم فکر و استدلال و عقل را به حوزه ایمان بگیرد. ولی در اسلام، قضیه درست برعکس است. در اصول دین اسلام، جز عقل هیچ چیز دیگری حق مداخله ندارد. بر این اساس، دینی که حجیت آموزه‌های آن عقل بوده و جز عقل هیچ چیز دیگری حق مداخله نداشته باشد؛ چطور ممکن است، آموزه‌های آن با علم در تعارض باشد. قرآن در سراسر آیاتش، بشر را به تعقل، استدلال و مشاهده عینی و تجربی طبیعت و مطالعه تاریخ و به تفقه و فهم عمیق دعوت می‌کند. اینها همه نشانه‌های ختم نبوت و جانشینی عقل و علم به جای وحی تبلیغی است (خسروپناه، رویکرد استاد مطهری به علم و دین، ص ۶۹ و ۹۴).

به اعتقاد نگارنده، اگر ابیات فراوانی را از قبیل آنچه بدان اشاره شد، در کنار هم بنگریم، روشن می‌شود که مقصود مولانا نشان دادن محدودیت استدلال در شناخت کامل است و نه نفی آن. این تناقض ظاهری را در رفتار سایر بزرگان نیز می‌توان دید. داستان معروف ملاقات ابوسعید ابوالخیر با ابن‌سینا به روایت عین‌القضات، شاهد مثال مناسبی است. پس از خلوت چند روزه ابوسعید با ابن‌سینا، ابوسعید در پاسخ مریدان خویش می‌گوید: هر جا ما با چراغ روشن می‌رویم و رفته‌ایم، این شیخ با عصای استدلال آمده است و در مقابل شیخ‌الرئیس در پاسخ شاگردان خود می‌گوید: هر جا ما با عصای استدلال می‌رویم، او پیشاپیش با چراغ روشن می‌رود (عین‌القضات همدانی، ص ۳۵).

از اینجای حکایت حکیم حاذق وارد مرحله تشخیص و مداوا می‌شود:

گفت ای شه خلوتی کن خانه را      دور کن هم خویش و هم بیگانه را  
خانه خالی ماند و یک دیار نی      جز طیب و جز همان بیمار نی

(مثنوی/۱، ۱۴۶-۱۴۴)

توأم کردن روش "قیاس" و "استقراء" در مکاشفه علمی، موضوعی است که اندیشمندان بسیار کوشیده‌اند تا با تمسک به شاهد مثال‌هایی آن را تشریح کنند. خاستگاه این پرسش از آنجاست که در نگاه نخست، روش قیاس و استقراء دو "رویکرد رقیب" به حساب می‌آیند و استفاده همزمان از آنها قدری پیچیده می‌نماید<sup>۷</sup> مولانا با ظرافت و دقت تمام، همراهی این دو روش را در جستجوی علمی در ابیات زیر و در ادامه حکایت به تصویر می‌کشد:

نرم نرمک گفت شهر تو کجاست      که علاج اهل هر شهری جداست  
واندر آن شهر از قرابت کیستت      خویشی و پیوستگی با چیستت  
دست بر نبضش نهاد و یک به یک      باز می‌پرسید از جور فلک

(همان / ۱۴۹-۱۴۷)

بیت اول، مقدمه ورود به موضوع است. حکیم "آزمودنی" (کنیزک) را برای گرفتن پاسخ‌های درست از وی آماده می‌سازد و در پی آن است که با ایجاد فضایی مناسب، پرسش شونده را مهبای عکس‌العمل نماید. به او می‌گوید اول باید بدانم از کدام شهری، زیرا که هم بیماری و هم علاج آن از شهری به شهر دیگر متفاوت است.

دو بیت بعدی مدخل ورود حکیم به یک "آزمون تجربی" با "رویکرد استقرایی" است. دست بر نبض بیمار نهادن و واکنش بیمار را در حین پرسش و پاسخ زیر نظر گرفتن یکی از دقیق‌ترین روش‌های طب بالینی به حساب می‌آید.

ادامه قصه به روشنی و با ظرافت "استقراء" را به "قیاس" پیوند می‌زند:

چون کسی را خار در پایش جهد      پای خود را بر سر زانو نهد  
وز سر سوزن همی جوید سرش      ور نیابد می‌کند بال لب ترش  
خار در پا شد چنین دشوار یاب      خار در دل چون بود واده جواب

(همان / ۱۵۲-۱۵۰)

کبرا، صغرا و نتیجه "قیاس" در ابیات فوق و ابیاتی که در پی می‌آید (۱۶۱-۱۵۸ و ۱۶۹-۱۶۶) به وضوح نمایان است: هرگاه خار در پای کسی رود، به طریقی واکنش او را در پی خواهد داشت به بیانی دیگر واکنش نشان از خلیدن خار دارد. چارچوب "دستگاه قیاسی" مورد اشاره به ترتیب زیر است:

خلیدن خار (در تن یا روان) موجب واکنش است. (کبرای قیاس)

اگر: بیمار با ورود محرک (توسط حکیم) واکنش نشان دهد. (صغرای قیاس)

پس: خاری (در تن یا روان) او خلیده است. (نتیجه یا حکم)

مولانا در بیت سوم مقایسه‌ای دارد در باب پیچیدگی موضوع، حسب اینکه به تن مربوط باشد یا به روان. پاسخ روشن است، یافتن محرک در روان آدمی به مراتب دشوارتر از جستجوی آن در تن است.

ابیات بعدی به ظرافت مدد جستن توأمان از "عقل" و "تجربه" را در علت‌یابی (به روش علمی) نشان می‌دهد:

کس به زیر دُم خَر خاری نهد      خَر ندادند دفع آن بر می‌جهد  
بر جهد وان خار محکمر زند      عاقلی باید که خاری بر کند

(همان / ۱۵۵-۱۵۴)

"خر" اشاره است به "نادان" و جهیدن او نشان "جهل" است، پس نادان نه تنها قادر به درمان خویش نیست بلکه هر حرکت او وضع را بدتر می‌کند و اینجاست که عقل چاره ساز است: "عاقلی باید که خاری بر کند"، عاقل به مدد عقل در صدد "کشیدن خار" برمی‌آید، برخلاف جاهلی که "جفتک می‌اندازد" و وضع را وخیم تر می‌سازد.

آن حکیم خارچین استاد بود      دست می‌زد جابه جا می‌آزمود

(همان / ۱۵۷)

جلال‌الدین با توصیف ویژگی‌های استاد حکیم در ادامه حکایت نشان می‌دهد که او به کمک "عقل" و "تجربه" و به زبان امروزی با استفاده از یک روش "آزمون تجربی" که متکی به یک "چارچوب مفهومی" است، چگونه در پی کشف مسئله برمی‌آید. اجرای دقیق و مرحله به مرحله آزمون را در ابیات زیر که گفتگوی استاد با بیمار است، می‌بینید:



زان کنیزک بر طریقِ داستان      باز می‌پرسید حالِ دوستان  
سوی قصه گفتنش می‌داشت گوش      سوی نبض و جستنش می‌داشت هوش  
تا که نبض از نام کی گردد جهان      او بُود مقصودِ جانش در جهان

(همان/ ۱۶۱-۱۵۸)

حکیم پس از آماده سازی بستر (آزمایش) که با جلب اعتماد کنیزک ممکن شده است با او ارتباط برقرار می‌کند و کنیزک با میل و رغبت و رضامندی به پرسش‌های او پاسخ‌های درست و روشن می‌دهد. "گوش" و "زبان" حکیم اسباب برقراری ارتباط و متوجه گفت و شنود است و با نهادن دست بر نبض کنیزک، ذهنش با هشیاری تمام متوجه "حرکت نبض" اوست تا ببیند در کدامین نقطه نبض جهان می‌شود (بر می‌جهد) و آنگاه که نبض جهید، مقصود حکیم حاصل می‌شود و این مقصود چیزی نیست جز همان مقصود جان کنیزک در جهان.

دوستانِ شهر او را بر شمرد      بعد از آن شهری دگر را نام بُرد  
نامِ شهری گفت و زان هم در گذشت      رنگِ روی و نبض او دیگر نگشت

(همان/ ۱۶۴-۱۶۲)

ایاتی که گذشت، ضمن "توصیف مرحله به مرحلهٔ آزمون"، نکتهٔ ظریف دیگری را هم به ما می‌نمایاند، صبر و حوصله در جستجوی علمی، عالم با انگیزه، سخت‌کوش است و خستگی ناپذیر. حکیم با حوصلهٔ تمام، نام شهرها و آشنایان را یک به یک بر زبان می‌آورد با این مقصود که "علامت" ظاهر شود، به جزء حرکت نبض، حکیم از رنگ رخساره و دگرگون شدن آن هم به عنوان علامت ثانوی بهره می‌جوید. به زبان امروزین دو "متغیر وابسته" مورد آزمون قرار می‌گیرد "نبض" و "رنگ رخسار" و البته تغییر در هر دوی آنها در چارچوب مفهومی ترسیم شده حکیم، هم جهت و در راستای تبیین یک مقصود است. تلاش‌ها تا این مرحله هنوز نتیجه‌ای به دست نداده است، اما حکیم همچنان مصرانه بدنبال نتیجه است. ادامه حکایت را می‌خوانیم:

شهر شهر و خانه خانه قصه کرد      نی رگش جُنید و نی رُخ گشت زرد  
نبض او بر حالِ خود بُدی گزند      تا پرسید از سمرقندِ چو قند  
نبض جَست و روی سرخ و زرد شد      کز سمرقندی زرگر فرد شد

چون زرنجور آن حکیم، این راز یافت اصل آن درد و بلا را باز یافت  
(همان / ۱۶۹-۱۶۶)

سرانجام حکیم حاذق با صبر و حوصله تمام به مقصود نزدیک می‌شود. در ادامه پرسش و پاسخ تا نام از شهر سمرقند به میان می‌آید، اولین علامت ظاهر می‌شود، اما سمرقند هدف غایی نیست، آنچه حکیم در پی آن است اهل سمرقند است، اما او کیست؟ لذا به پرسشگری ادامه می‌دهد تا می‌رسد به زرگر نامی سمرقندی و اینجاست که مقصود کنیزک که همان مقصود جستجوی حکیم است، آشکار می‌شود. حکیم در این مرحله، علت اصلی رنجوری بیمار را در می‌یابد و او کسی نیست جز زرگر نامی اهل سمرقند که کنیزک دلباخته او بوده و دوری از معشوق او را چنین زار و پریشان ساخته است.

چون زرنجور آن حکیم، این راز یافت اصل آن درد و بلا را باز یافت  
گفت دانستم که رنجت چیست زود در خلاصت سحرها خواهم نمود  
(همان / ۱۷۱-۱۶۹)

در اینجا بخش اول این حکایت پایان می‌پذیرد و حکیم حاذق در یک جستجوی عالمانه (استفاده توأمان از قیاس و استقراء) موفق به کشف "علت" می‌شود، بخش دوم، حکایت مداوای بیمار است و توصیف برخی ظرایف عرفانی که تا حدی از موضوع این بررسی فاصله می‌گیرد، اما در ادامه بحث، نظری اجمالی بر آن خواهیم داشت تا ذهن پرسشگر خواننده را رها نکرده باشیم ولی پیش از آن یک "جمع بندی" از مقصود اصلی این نوشتار ضرورت می‌یابد.

### جمع بندی بخش اول

اگر از حال و هوای عرفانی حکایت و ادبیات خاص آن فاصله بگیریم، با این هدف که با بیانی متفاوت و منطبق بر ادبیات جاری "روش‌شناسی علمی" نگاهی دوباره به آنچه گذشت بیفکنیم، تصویر خلاصه ماجرا به ترتیب زیر خواهد بود اما قبل از آن همان گونه که اشاره شد، شرح این حکایت در اولین دفتر از شش دفتر مثنوی به گمان نویسنده تصادفی نیست. به نظر می‌رسد جلال الدین محمد بلخی، عالمانه در پی آن بوده است که در ابتدای این اثر گران سنگ ضمن بیان مفاهیم بلند عرفانی نگاهی به "شیوه‌های

شناخت" و به ویژه "روش‌شناسی علمی" داشته باشد. نکات برجسته این مقصود را می‌توانیم فهرست وار مرور کنیم:

۱. ممکن است بسیاری بر این عقیده باشند که کتابی چون *مثنوی* عمدتاً دارای محتوای عرفانی است و اگر از دیدگاه "شناختی" به آن بنگریم قاعدتاً باید شیوه‌های آن را مبتنی بر "رمز و راز" بدانیم و این همان چیزی است که این نوشتار ضمن رد آن، می‌خواهد نشان دهد که مثنوی از جمله معدود آثاری است که می‌توان بهره‌گیری از هر چهار رویکرد مورد اشاره در شناخت را در آن دید. درعین حال تأکید این مقاله باتوجه به هدف آن عمدتاً بر دو شیوه "علمی" و "خردگرایانه" متمرکز است. نگاهی به حکایات مثنوی گواهی بر درستی این مدعاست. استناد به آیات و روایات قرآنی و سخن بزرگان را به کرات در مثنوی می‌بینید یعنی "رویکرد حجیت". علامه جعفری می‌گوید، جلال‌الدین قریب به نصف قرآن را در مثنوی مورد استناد قرار داده است (جعفری، *تحقیقی در فلسفه علم*، ص ۷۷۲) همچنین مفاهیم عرفانی بلند مثنوی که در سرتاسر کتاب موج می‌زند، حکایت از تمسک مولانا به شیوه‌های مبتنی بر "رمز و راز" دارد. اما همان‌گونه که اشاره شد، تاکنون کمتر به معرفی مثنوی از بُعد رویکرد "خردگرایانه" و نیز تمسک به "شیوه‌های علمی"، پرداخته شده است.

۲. گفته شد که قبل از ورود به شرح روش علمی، مولوی ویژگی‌های "عالم" را برمی‌شمرد، "حاذق" اولین صفت است و در پی آن "امین" و "صادق" می‌آید. پس از آن تأکید او را بر استفاده از شیوه علمی به وضوح می‌بینیم، آنجایی که نشان می‌دهد، خداوند به‌رغم قدرت بی‌انتهایش در "علت‌یابی" و "پاسخ به مجهولات"، مقدر نموده است که انسان مسائل خود را ترجیحاً به "روش‌های خردگرایانه" و علمی حل کند. و این تأکید تا بدانجاست که به فرستاده خود نیز فرمان می‌دهد به همین شیوه به کشف مجهول پردازد، درحالی که قادر است به یک اشاره به حل آن پردازد. لذا فرستاده خود را نه "اهل رمز و راز" که "فاضل و پرمایه" خطاب می‌کند.

۳. همان‌گونه که دیدیم حکیم حاذق نیز به‌رغم شخصیت چند وجهی‌اش نه با تأکید بر اسرار نهان و درکسوت یک اهل رمز و راز، بلکه در لباس یک دانشمند تمام عیار با تمسک به "خرد گرایی" و به مدد یک "آزمون تجربی" و به شیوه‌ای کاملاً علمی قدم

در راه می‌گذارد، با قدری تسامح می‌توان مراحل یک روش علمی به سبک امروز را در این حکایت مشاهده نمود:

- کسب شناخت اولیه (بررسی اکتشافی)
- تعریف مسئله
- تدوین چارچوب مفهومی و ساخت فرضیه
- طراحی دقیق مدل آزمون تجربی
- تجزیه و تحلیل و تفسیر نتایج

۴. غالب حکایات مثنوی در ظاهر امر نوعی "بررسی موردی" به نظر می‌رسد؛ اما همچنانکه دیدیم مولانا شیوه "بسط و تعمیم" را نیز به ما می‌آموزد. اگر چه در آزمون‌های تجربی او، سخنی از آزمون فرضیه به روش امروز به میان نیامده است که باتوجه به ظرف زمانی و مکانی، امری بدیهی است.

۵. اهمیت "مبانی نظری" و پیوند زدن "یافته‌های تجربی" به یک "مدل مفهومی" از ظریف ترین ابعاد یک تحقیق علمی است. به کرات نتایج حاصل از آزمون‌های تجربی را می‌بینیم که به دلیل ضعف مبانی نظری قابل استفاده و سودمند نیست، در "حکایت پیل" در دفتر سوم مثنوی، مولانا در داستانی متفاوت این واقعیت را شرح می‌کند که بدون داشتن یک "مدل جامع"، یافته‌ها تا چه اندازه می‌تواند نه تنها غیر مفید که گمراه کننده باشد. بخشی از آن حکایت را از نظر می‌گذرانیم:

پیل اندر خانه تاریک بود      عرضه را آورده بودندش هُنود<sup>۸</sup>  
 از برای دیدنش مردم بسی      اندر آن ظلمت همی شد هر کسی  
 دیدنش با چشم چون ممکن نبود      اندر آن تاریکی اش کف می‌بُسود  
 از نظر گه گفتشان شد مختلف      آن یکی دالش لقب داد این الف  
 در کف هر کس اگر شمعی بُدی      اختلاف از گفتشان بیرون شدی

(همان/ ۳-۱۲۶۸-۱۲۵۹)

خاصیت شمع، نورافکندن است که ما را قادر می‌سازد همه اجزای یک پدیده را در ارتباطی "تعریف شده" باهم ببینیم (چارچوب مفهومی) و گرنه اجزای بریده ازهم، فاقد خاصیت است. "چشم حس" مثل "کف دست" محدود است و برای رفع

محدودیت ناگزیر باید که آن را فروگذاریم و "چشم دریا" را که اشاره‌ای است به "جامع نگری" چراغ راه کنیم.

### بخش دوم حکایت

ادامه حکایت خود را به اختصار تا سرانجام آن پی می‌گیریم. پس از معلوم شدن علت رنجوری کنیزک، حکیم نزد پادشاه می‌رود:

شاه را زان شمه‌ای آگاه کرد	بعد از آن برخاست و عزم شاه کرد
حاضر آریم از پی این درد را	گفت تدبیر آن بود کان مرد را
با زر و خلعت بده او را غرور	مرد زرگر را بخوان زان شهر دور

(همان / ۱۸۴/۱-۱۸۲)

حکیم، پادشاه را می‌گوید که برای علاج بیمار، مرد زرگر را به هر طریق ممکن حاضر کند:

حاذقان و کافیان بس عُدُول	شه فرستاد آن طرف یک دو رسول
پیش آن زرگر ز شاهنشہ بشیر	تا سمرقند آمدند آن دو امیر
اختیارت کرد زیرا مهتری	نک فلان شه از برای زرگری
غره شد از شهر و فرزندان بُرید	مرد مال و خلعت بسیار دید
بی خبرکان شاه قصد جانش کرد	اندر آمد شادمان در راه مرد

(همان / ۱۹۱-۱۸۵)

فرستادگان پادشاه با وعده و وعید بسیار، زرگر را که در سودای سیم و زر، عقل از کف داده بود با خود به دربار پادشاهی می‌آورند، غافل از اینکه مقرر است جانش را در این راه بستانند.

تا بسوزد بر سر شمع طراز	سوی شاهنشاه بردنش به ناز
آن کنیزک را بدین خواجه بده	پس حکیمش گفت کای سلطان مه
آب وصلش دفع آن آتش شود	تا کنیزک در وصالش خوش شود

(همان / ۱۹۹-۱۹۴)

دانای حکیم که "علت" را به ظرافت یافته بود اینک در امر مداوا نیز "خرد ورزی" می‌کند و به پادشاه می‌گوید که کینزک را به زرگر بسپارد تا آتش برافروخته را به مدد آب فرونشاند.

مدت شش ماه می‌گذرد، مداوای حکیم افاقه می‌کند و کینزک سلامت کامل خود را باز می‌یابد. در این مرحله از حکایت مولانا، خواننده را وارد وادی دیگری می‌کند که حال و هوایی متفاوت دارد و از اسرار نهران با او سخن می‌گوید.

مدتِ شش ماه می‌راندند کام	تا به صحت آمد آن دختر تمام
بعد از آن بهر او شربت بساخت	تا بخورد و پیش دختر می‌گذاخت
چونکه زشت و ناخوش و رخ زرد شد	اندک اندک در دل او سرد شد
عشق‌هایی کز پی رنگی بُود	عشق نبود عاقبت رنگی بُود
این جهان کوه است و فعلِ ما ندا	سوی ما آید نداها را صدا
این بگفت و رفت دردم زیر خاک	آن کینزک شد ز عشق و رنج پاک

(همان / ۲۱۶-۲۰۱)

### جمع بندی بخش دوم

سخن جلال‌الدین چند وجهی است، همان گونه که ساختار ذهن او نیزهم، لذا با گذشتن از ابعاد عرفانی، صرفاً از زاویه یک مکاشفه علمی به موضوع می‌نگریم. "تعمیم" عالمانه و محکم از پدیده‌ای را می‌بینیم که نه "خردورزان" و نه "تجربه‌گرایان" را یارای مخالفت عقلی و تجربی با آن نیست. گویا بُعد زمان و مکان را در ابیات مثنوی جایی نیست، چه این سخنان امروز و پس از گذشت قرن‌ها نیز همان تازگی را دارد:

این جهان کوه است و فعلِ ما ندا سوی ما آید نداها را صدا  
 زرگر پس از خوردن شربت حکیم ساخته، جان به جان آفرین تسلیم می‌کند و کینزک نیز از رنج عشق مجازی رها می‌شود. در اینجا و قبل از آنکه ذهن معطوف چرایی تدبیر در کشتن زرگر شود، مولانا ضمیر پرسشگر ما را پاسخ می‌دهد:

او نگشتش از برای طبع شاه تا نیامد امر و الهم إله  
 آنکه جان بخشد اگر بکشد رواست نایب است و دست او دست خداست

(همان / ۲۲۶، ۲۲۳)

کشتن زرگر، نه به قصد برآوردن امیال شاه است که او خود در اولین ملاقات با حکیم از آن رها شده بود "گفت معشوقم تو بودستی نه آن". همچنین این تصمیم از ناحیه حکیم نیز نبوده که او عارفی بلند مرتبه و تسلیم امر الهی است. زرگر مخلوق خدا بود و هم به اشارت او جان باخت. تشبیه کار حکیم به کار حضرت خضر(ع) نیز در همین راستاست:

آن پسر را کش خضر ببرد حلق      ستر آن را درنیابد عام خلق

(همان/ ۲۲۴)

دایره عقل و تجربه آدمی را شعاعی است محدود و آنچه لایتناهی است علم خداوندی است. خداوند با اعمال دقیق‌ترین قوانین، حاکمیت و مشیت خود را بر تمامی هستی جاری می‌سازد. مولانا در جایی دیگر با اشاره به قرآن کریم "كذالك يفعل الله ما يشاء" (آل عمران/ ۴۰)، خداوند را حاکم قادر مطلق می‌داند:

حاکم است و يفعل الله ما يشاء      کاو زعین درد انگیزد دوا

(مثنوی/ ۱۶۱۹/۲)

### نتیجه

۱. در نگاه مولوی، معرفت‌شناسی دینی از حیث روش، جامع نگر است. همان گونه که ملاحظه شد، ذهن خلاق مولانا، چگونگی بهره جستن از تمام شیوه‌های شناخت - به ترتیبی که پیشتر به آن اشاره شد - را با ظرافت و ابداعی بی بدیل در یک حکایت به تصویر می‌کشد و نشان می‌دهد که این شیوه‌ها نه تنها تراحمی با یکدیگر ندارند، بلکه حلقه‌های مرتبط و متوالی فرآیند شناخت را تکمیل می‌کنند.

۲. آنچه تاکنون در آثار مولوی شناسان و مفسران مثنوی به رشته تحریر درآمده است، می‌توان در سه طبقه کلی شامل، نگاه دینی، نگاه عرفانی و نگاه فلسفی طبقه‌بندی نمود. آنچه در این مقاله مورد تأکید قرار گرفت. رویکرد خاص روش شناسانه است که به زعم نویسندگان تاکنون به آن پرداخته نشده است. درعین حال با تعمق بیشتر در آثار موجود از بعد روش‌شناسی، می‌توان نکاتی را در باب شیوه‌های حجیت، رمز و راز و خردگرایانه استخراج نمود، اما توجه به آنچه در روش‌شناسی امروزی "شیوه علمی" نامیده می‌شود مورد غفلت قرار گرفته است. در این مقاله نشان داده شد که مولانا

با دقت و ظرافت تمام، شیوه علمی را به عنوان یکی از روش‌های شناخت معرفی نموده و حتی فراتر از آن، گام‌های ضروری در فرایند یک تحقیق علمی شامل تعریف مسئله، تدوین چارچوب مفهومی و ساخت فرضیه، طراحی مدل آزمون تجربی و تجزیه و تحلیل و تفسیر نتایج را نیز مشخص کرده است.

۳. محدود کردن اعتبار روش‌های پژوهش در علوم انسانی به شیوه تجربی، نادرست است و راه صواب، به‌کارگیری روشی عام و ترکیبی است. بر این اساس، تمامی روش‌های کسب معرفت نظیر، مشاهده، آزمایش، تفکر منطقی، استدلال ریاضی و تحلیل عقلی در علوم انسانی معتبر است.

۴. در طبقه‌بندی امروزی، اخلاق و علم دو حوزه مستقل است. اخلاق ویژگی علم نیست، اما ویژگی عالم است. به بیان دیگر رعایت اخلاق علمی در فرایند پژوهش یک ضرورت است. در دیدگاه مولانا و از زاویه معرفت‌شناسی دینی، امانتداری و صداقت دو ویژگی مهم اخلاق علمی است.

۵. "عقل" و "تجربه" دو ابزار قدرتمند شناخت است و همچنین قیاس و استقراء هم به تنهایی و هم - به ترتیبی که نشان داد شد - توأماً می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند. بنابراین هر دو رویکرد خردگرایانه و علمی به تمام و کمال جایگاه ارزشمندی دارد. در عین حال، توجه به ظرفیت و محدودیت‌های این رویکردها نیز جای تأمل دارد. تاریخ علم نشان می‌دهد که بسیاری از اندیشمندان سترگ پس از طی مراحل تکامل عقلی و تجربی به محدودیت این ابزار در شناخت کامل انسان و جهان اعتراف می‌کنند. چنانکه بوعلی سینا می‌گوید؛ "علمم تا بدانجا رسید که دانستم هیچ ندانم" و مولانا این محدودیت را به گونه‌ای دیگر به تصویر می‌کشد:

ما همه شیران ولی شیر علم	حمله شان از باد باشد، دم به دم
حمله شان پیدا و نا پیدا است باد	آنکه نا پیدا است هرگز کم مباد

(مثنوی / ۶۰۴/۱ - ۶۰۳)

#### یادداشت‌ها

۱. منظور ما از علوم انسانی، دایره‌ای بسیار وسیع از اصول و مسائل است که انسان به عنوان موضوع کلی در مرکز آنها قرار می‌گیرد. اینکه گفتیم "اصول و مسائل" برای آن است



که بعضی از آنها هنوز به عنوان مجموعه تشکیل دهنده یک علم خاص، مشخص نشده‌اند ولی ضرورت را برای رسیدگی به عنوان مسائل انسانی دارند (علامه جعفری، جایگاه تحقیقات در علوم انسانی، ص ۲).

۲. میکائیل استینمارک (۲۰۰۱) در کتاب علم زدگی می‌گوید؛ علم زدگی روش شناختی عبارت است از تسری روش علوم طبیعی به تمام حوزه‌های معرفت. از نظر او اصول چهارگانه زیر نشانه علم زدگی است:

۱. تنها نوع معرفت قابل حصول، معرفت علمی است؛ ۲. تنها اموری می‌توانند وجود داشته باشند که علم قادر به کشف آنهاست؛ ۳. علم به تنهایی قادر است نیازهای اخلاقی ما را پاسخ داده، آنها را تبیین کند؛ ۴. علم به تنهایی قادر است پرسش‌های وجود شناسی ما را پاسخ داده و آنها را تبیین کند و جایگزین دین شود (مهدوی آزادینی، ص ۱۲).

۳. محسن فرشاد در مقاله‌ای با عنوان فیزیک کوانتوم و مکاشفات مولانا، با استناد به برخی ابیات مثنوی معتقد است: برخی از اشعار مولانا با مبانی علمی مانند تئوری کوانتوم، کیهان شناسی، تئوری تکامل و اصل تقارن ها، سازگاری فوق العاده‌ای دارد (فرشاد، ص ۴۶).

۴. علمای منطق، استدلال را در سه طبقه ۱. قیاس؛ ۲. استقرا؛ ۳. تمثیل طبقه‌بندی می‌کنند. به لحاظ فراوانی، تمثیل در مثنوی بیشتر به کار گرفته شده است. زرین کوب در چرایی این موضوع می‌گوید: از آنجا که مخاطبان مثنوی لزوماً افرادی نیستند که با علم نظری آشنا باشند (و از آنجایی که فرایند قیاسی پیچیده‌تر است و تمثیل به طبع عوام نزدیک‌تر است)، مولوی بیشتر به تمثیل تمسک جسته است (زرین کوب، ص ۲۵۲). البته مولانا گاهی نیز استدلال تمثیلی را با لحن تحقیر آمیزی "قیاسک" خطاب کرده و مبدع این نوع قیاسک‌ها را ابلیس معرفی نموده است.

اول آن کس کین قیاسک‌ها نمود پیش انوار خدا ابلیس بود

(مثنوی / ۱ / ۳۳۹۶)

۵. جدا کردن دایره "علم" از آنچه فلاسفه علم آن را "ارزش‌ها" می‌نامند و در دایره "متافیزیک" قرار می‌دهند، در بسیاری از مکاتب فلسفه علم مطرح است، به ویژه اثبات

گرایان به شدت بر جدایی این دو اصرار ورزیده اند. بدون وارد شدن در این بحث که در این مکتوب فرصت آن نیست، به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که با فرض قبول تمایز مورد اشاره، رعایت اخلاق علمی که مولانا آن را با ویژگی "صادق بودن" و "امانت داری" به گونه‌ای عملیاتی توصیف می‌کند، موضوعی قابل قبول و فراگیر در غالب مکاتب علمی است.

۶. قاروره، شیشه‌ای را می‌گویند که ادرار بیمار را در آن نگهداری می‌کنند، هم آنکه امروز نیز در آزمایشگاه‌های تشخیص طبی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۷. در منطق حملی، استدلال غیر مباشر یعنی استدلالی که بیش از یک مقدمه دارد، بر سه قسم است: قیاس، استقرا و تمثیل. استدلال قیاسی بخش اصلی و عمده منطق حملی است و سایر استدلال‌ها یعنی استقرا و تمثیل اعتبار منطقی قیاس را ندارند. هدف اصلی منطق حملی، یافتن صورت‌ها و قالب‌های قیاس می‌باشد. لذا منطق حملی را منطق قیاسی نیز می‌نامند. در منطق ارسطویی استدلال قیاسی این گونه تعریف می‌شود: قیاس مجموعه‌ای از گزاره‌های تألیف یافته است که تنها به دلیل صورت تألیف آنها اگر آن گزاره ها صادق فرض شوند، صدق گزاره دیگری بالضروره لازم می‌آید بنابراین، قیاس، مجموعه حداقل دو گزاره است که مقدمات نام دارند و ترکیب آنها به گونه‌ای است که فرض صدق آنها مستلزم صدق گزاره سوم است که نتیجه نام دارد. در این تعریف نتیجه مولود و حاصل قیاس است و نه جزء آن، اما برخی از منطق دانان غربی قیاس را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که نتیجه جزء قیاس است. همین امر سبب می‌شود که معانی برخی اصطلاحات مربوط به قیاس در این دو دیدگاه اندکی متفاوت باشد. یکی از تقسیم‌های اساسی قیاس به این صورت است: قیاس ابتدا به دو نوع اقترانی و استثنایی تقسیم می‌شود. قیاس اقترانی خود شامل دو قسم، قیاس اقترانی حملی و قیاس اقترانی شرطی است. قیاس اقترانی، قیاسی است که عین یا نقیض آن بالفعل در مقدمات نباشد. حال اگر در قیاس تنها گزاره‌های حملی به کار رفته باشد، آن را قیاس اقترانی حملی می‌نامند و اگر حداقل یکی از مقدمات شرطی باشد، به آن قیاس اقترانی شرطی گفته می‌شود. (حیدری، ص ۲۰۱-۱۹۹).

۸. جماعتی اهل هندوستان

## منابع

قرآن کریم.

- جعفری، محمد تقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، تهران، نشر دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲.
- \_\_\_\_\_، متن خطابه علامه محمد تقی جعفری در دانشگاه شفلید انگلستان، فصلنامه علوم اجتماعی، ۱۳۶۸.
- \_\_\_\_\_، تحقیقی در فلسفه علم، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۹.
- جلالی، غلامرضا، "طبقه بندی علوم با رویکرد اسلامی ایرانی"، نشریه مشکوه، شماره ۱۱۵، ۱۳۹۱.
- حیدری، داود، منطق استدلال، مشهد، دانشگاه علوم رضوی، ۱۳۸۹.
- خسروپناه، عبدالحسین، "چیستی فلسفه علوم انسانی"، فصلنامه آینه معرفت، شماره ۳۱، ۱۳۹۱.
- \_\_\_\_\_، رویکرد استاد مطهری به علم و دین، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰.
- زرین کوب، عبدالحسین، بحر در کوزه، تهران، علمی، ۱۳۶۶.
- ساروخانی، باقر، روش های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- صمصام، حمید و فرشید نجار همایونفر، "نظری بر معرفت شناسی از منظر مولوی"، مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال سوم، پاییز ۱۳۸۴.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران، چاپخانه تهران، ۱۳۴۱.
- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، تهران، نشر زوار، ۱۳۸۶.
- فیضی، کریم، مولوی معنای مثنوی، تهران، یاران علوی، ۱۳۸۴.
- کریلینگ، ای.سی و همکاران، ترجمه امیر مازیار، تهران، حکمت، ۱۳۹۰.
- گیلیس، دانالد، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسین میاننداری، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
- مثنوی معنوی، مطابق نسخه تصحیح نیکلسون، تهران، پروان، ۱۳۸۸.
- مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمد علی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷.

مهدوی آزادینی، رمضان، "علم زدگی و بحران در علوم انسانی"، مجله مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، سال شانزدهم، شماره اول - بهار ۹۱.  
نیکلسون، رینولد.الن، منتخباتی از دیوان شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، نامک، ۱۳۸۶.

\_\_\_\_\_، شرح مثنوی مولوی، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.