




تأملی تحلیل گرایانه به ژانر تمثیلی فیل و خانه تاریک مولانا

با تکیه بر نظریه نومن و فنومن کانت

اسماعیل نرماشیری^۱  اسحاق میربلوچ زائی^۲

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ولایت - ایرانشهر، ایران (نویسنده مسئول، ایرانشهر، ایران) 

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ولایت - ایرانشهر، ایران

اطلاعات مقاله:	چکیده:
نوع مقاله: علمی-پژوهشی	مقوله‌های نومن و فنومن یا «بود» و «نمود» از جمله مبانی مهم در نظام فلسفی امانوئل کانت تلقی می‌شوند. وی از رهگذر این مسائل، پیامد اندیشه‌های فلسفی خود را در مورد اثبات ناپذیری نومن و شناسایی و معرفت جهان، تبیین کرده است. مولانا در گفت‌وگو با ژانر تمثیلی فیل و خانه تاریک در پی این بوده تا از مجاری مفاهیم ادراک حسی و شناخت‌گرایی تجربی به موازات بهره‌گیری از شکل‌وارگی و شاکله‌سازی تخیل به تفهیم ابعاد پدیداری و ناپدیداری پردازد. از آنجاکه بین سرشت قدرت درک بی‌واسطه عرفان و وجه استدلالی عقلانی فلسفه تفاوت و تمایزی وجود ندارد، این مقاله می‌کوشد تا با تکیه به همین استدراک علمی، به واکاوی و تحلیل این گفتمان تمثیلی عمل نماید. مسئله اساسی پژوهش این است: مولانا چگونه توانسته تا از طریق میانجی‌سازی تخیل و مفاهیم حسی ادراکی و تجربی ادراکی به شناخت‌شناسی شیء فی‌نفسه و پدیدارها دست یابد؟ داده‌های این پژوهش که با شیوه تحلیلی تفسیری به روش مطالعه کتاب‌خانه‌ای گردآوری شده است به‌طور کلی نشان می‌دهد مولانا از روی آگاهی و با استفاده از منظومه فکری عرفان در راستای اثبات ابعاد شناخت‌شناسی نومن و فنومن مبادرت ورزیده است. البته به فراوانی تلاش کرده تا فهم و درک زمان را در ماهیت موضوع، با ایجاد سیری منطقی و منسجم نیز رعایت کند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۹	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۱/۱۲	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۸	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱	
شاپا چاپی ۲۲۵۱-۷۹۷۹	
شاپا الکترونیکی ۶۷۷۹-۲۶۷۶	

کلیدواژه‌ها: نومن و فنومن، فیل و خانه تاریک، تعین انسانی، شناخت‌گرایی تجربی، ادراک حسی.

ارجاع به این مقاله: نرماشیری، اسماعیل؛ میربلوچ زائی، اسحاق (۱۴۰۲)، تأملی تحلیل گرایانه به ژانر تمثیلی فیل و خانه تاریک مولانا با تکیه بر نظریه نومن و فنومن کانت. *زبان و ادب فارسی (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)*، (۲۴۷) ۷۶، ۸۱-۷۱.

DOI: 10.22034/PERLIT.2023.52159.3340



©. نویسندگان

ناشر: دانشگاه تبریز

۱. مقدمه

یکی از دل‌مشغولی‌های عمده نظریه‌ها و مکاتب ادبی و فلسفی تمهیدات لازم برای تغییر نحوه نگرش در متناسب سازی مطالعات و تحقیقات علمی قاعده‌مند است. علی‌الاصول نظریه‌های نوین ادبی و فلسفی از حیث روش و ماهیت نوعی خوانش موشکافانه و متفکرانه مفاهیمی هستند که به هر دلیلی تاکنون مغفول مانده‌اند. این خصلت علمی قطعاً در پویاسازی اندیشه‌ها و افکار عقلانی که در عصر حاضر ضرورتی انکارناپذیر است بسیار مهم و جدی تلقی می‌شود. مسئله ادراک و شناخت و چگونگی درهم‌تنیدگی مبانی از ایدئال‌های التقاطی و انطباقی این نظریه‌هاست. صرف نظر از فرض‌های ماهیتی و به کنار گذاشتن جنب‌داری‌های غیر واقعی معمول، آنچه می‌تواند در راه غایت‌اندیشی و کاربردی کردن دانش‌های بشری در این مورد خاص مؤثر واقع شود لزوماً شناخت‌شناسی انگاره‌های عقلانی عرفان و فلسفه است.

پپچیدگی‌ها و دشواری‌های علمی این دو تفکر از جمله مؤلفه‌هایی است که هنگام پژوهش‌های هم‌پوشان، تأمل درخور توجهی را مطالبه می‌کند. از همین روی، تماماً نباید از سر التذاذاندیشی و گاه ارزش‌گذاری‌های متعارف به متون و آثار ادبی دل‌بست. مطلوب آن است که گاهی بر اساس استفهام ذائقه علمی و وفق انتظارات دانشی زمان، به مواضع اصولی آثار و متون بدون کمترین تسامح و خوش‌داشت مبادرت ورزید و مبادی و مفاهیم مقرون به گزاره‌های محتوایی آن‌ها را متبلور و آشکار ساخت. این نظام‌های علمی همواره از حد و حیطة توصیفات قاموسی و بعد بیرونی زبانی به دور هستند؛ بر همین پایه نمی‌توان به تجربه‌های ذوقی بسنده کرد. پس آنچه به صرافت طبع درست به نظر می‌رسد این است تا با اندکی تأمل علمی و ایجاد گرایش شناختی با «بازنگری جامع‌و‌مانع در جمع مقوله‌هایی که با آن‌ها تحلیل و خوانش ادبی را فهم می‌کنیم» (استاک ول، ۱۳۹۳: ۲۲) یافته‌های قابل‌اعتنایی را پدید آورد.

امروزه با نگاه عمیق به رویکرد مکاتب و نظریه‌ها، عرفان نوعی احوال‌خلسگی درونی صرف نیست بلکه مفاهیمی از سنخ یافته‌های ادراکی احوالی‌اند که علی‌الظاهر در تعاریف انفسی و گاه آفاقی در قالبی از نشانه‌های زبانی فشرده ظهور داده می‌شوند. در حال حاضر عقیده بر این است «تمامی متون عرفانی جهان هشدارمان می‌دهد که بین عرفان و عقل، رابطه‌ی یکه و یگانه‌ای هست که به آن معنا، هیچ مجموعه و منظومه فکری چنین رابطه‌ای با عقل نمی‌تواند داشته باشد» (استیس، ۱۳۸۴: ۲۶۴). قدر مسلم همه آثار عرفانی از جمله مثنوی مولانا در این قاعده و تفکر مفهومی می‌گنجند و اصالتاً نمی‌توانند از این دایره اندیشه مجزا باشند. نباید اصطلاح شهود و یا حقیقت شاعرانه، ما را به بی‌راهه بکشاند که شعر و حتی هنر چندان سرشتی منطقی با عقل و اندیشه ندارد. پس اگر باور داشته باشیم که شهود همان قدرت درک بی‌واسطه حقایق، بدون امعان نظر و تفکر استدلالی و تفصیلی است، این قدرت نه فقط طبع شاعران بلکه در دانش‌مندان، ریاضی‌دانان، فلاسفه و کمابیش در اکثر انسان‌ها نیز وجود دارد. شاید، به این ترتیب وجود شیوه‌ای از حقیقت‌جویی (یعنی شیوه شهودی) که متفاوت از شیوه معهود دانش‌مندان و دیگران است (شیوه استدلال گام‌به‌گام) مطرح می‌شود ولی به هیچ وجه وجود نوع متمایز و جداگانه‌ای از حقیقت را که با نوع علمی و عقلانی فرق داشته باشد، پیش نمی‌کشد (رک. همان: ۱۹۱). همین اهمیت است که اصالت عرفان و فلسفه، عرفان و تفکر، در مبانی اندیشگانی مولانا و کانت معناداری خاص خود را می‌یابند.

به هر حال، این مقاله با تکیه بر مفروضات علمی می‌کوشد تا دو تفکر از دو جهان فلسفه و عرفان کانت و مولانا را از زاویه دید نومن (=بود، شیء فی‌نفسه) و فنومن (=نمود، ناپدیدارها) در ژانر تمثیلی فیل و خانه تاریک مورد تحلیل و واکاوی قرار دهد. مسئله علمی این پژوهش با رعایت اصول شیوه تحلیلی به روش مطالعه کتاب‌خانه‌ای این است: مولانا چگونه توانسته از طریق شکل‌وارگی تخیل و استفاده از ابعاد حسی ادراکی و تجربی ادراکی به شناخت‌شناسی و تبیین مقوله‌های نومن و فنومن کانتی دست یابد؟

۲. پیشینه پژوهش

امانوئل کانت از آن دسته فیلسوفانی است که میان محققان و مترجمان ایرانی از اقبال فراوانی برخوردار است. بنابراین علاوه بر ترجمه آثار، کتابها و مقالات نسبتاً زیادی درباره اندیشه و نظریه‌های وی نوشته شده است. اما تاحال مقاله و اثری که عنوان و موضوعی مشابه با این مقاله داشته باشد، نوشته نشده است. باین حال، بعضی از مقالات در مورد نومن و فنومن و همچنین انطباق نظریه والای کانت در غزلیات و مثنوی مولانا نوشته شده‌اند که عمده‌ترین‌ها عبارت‌اند از:

۱. «تحلیل امر والا در غزلیات شمس و مثنوی مولانا با الهام از نظریه کانت در باب امر والا»، نوشته فرزاد بالو. این مقاله سال ۱۳۹۹ در ۳۰ صفحه و در مجله متن‌پژوهی/ ادبی در شماره ۸۴ سال ۲۴ انتشار یافته است. نویسنده در این مقاله عقیده دارد که امر والا در شیء بی صورت یافت می‌شود که در بی‌کرانگی قابل‌تصور است. در مثنوی و غزلیات شمس عناصر بی‌کران و پر عظمت هستی مانند آفتاب، دریا، کوه و... بسامد فراوانی دارند. مولانا با این امور با نوعی احساس و احترام و تحسین و درعین حال عجز و هراس مواجه می‌شود.

۲. «مقایسه معرفت‌شناسانه وجود و ماهیت در فلسفه ملاصدرا با نومن و فنومن در فلسفه کانت»، نوشته قاسم کاکایی، محمد بنیانی و مر ضیه اعتمادی‌فر. این مقاله سال ۱۳۹۷ در ۲۴ صفحه و در نشریه پژوهش‌های معرفت‌شناختی شماره ۱۶ انتشار یافته است. نویسندگان در این مقاله تبیین می‌کنند طبق اصالت وجود، وجود امری اصیل و محقق در خارج و ماهیت امری اعتباری است. از نظر ملاصدرا انطباق بین ذهن و عین به نوعی به مسئله ماهیت و وجود بازگشت می‌کند. در نظام فکری کانت انطباق بین ذهن و عین وجود ندارد. آنچه در ذهن ماست و ما آن را می‌شناسیم تنها فنومن و پدیدار اشیاست و ذهن ما راهی برای دسترسی به حقیقت اشیا و یا نومن ندارد.

۳. «نگرشی نوین به جایگاه شیء فی‌نفسه در کانت و هگل بر اساس مبانی متافیزیکی فیزیک کوانتوم دیوید بوهم»، نوشته عیسی نجم‌آبادی، ستار طهماسبی و مهدی دهباشی. این مقاله سال ۱۳۹۹ در ۲۰ صفحه و در نشریه پژوهش‌های فلسفی کلامی شماره ۸۴ انتشار یافته است. آنچه در این مقاله قابل‌طرح است این است که کانت با تلقی زمان و مکان و مقولات به‌عنوان شرط شناخت، به تمایز میان پدیدارها و شیء فی‌نفسه می‌پردازد. و این موضوع در مکتب ایدئالیسم استعلایی وی به این معنی است که شیء فی‌نفسه به شناخت در نمی‌آید.

۴. «نومن و فنومن در فلسفه کانت»، نوشته منصور نصیری. این مقاله سال ۱۳۸۷ دوره ۱۳ در ۲۳ صفحه در نشریه نقد و نظر پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی شماره ۴۹-۵۰ انتشار یافته است. نویسنده در این مقاله تبیین کرده است که مسئله نومن و فنومن یکی از مسائل مهم در نظام فلسفه امانوئل کانت است. پیامدهای این مسئله عبارت‌اند از: ۱. تأثیر آن در اتخاذ موضع درباره اصل‌شناسایی و معرفت به جهان خارج، ۲. تأثیر آن در بحث اثبات‌ناپذیری خدا از طریق ادله رایج در فلسفه و نحوه تلقی کانت از خدا، ۳. تأثیر آن در فلسفه اخلاق کانت.

۳. بحث و بررسی

۳.۱. سیر ادراکی مولانا و کانت در پیش‌آگاهی نومن و فنومن

اصولاً نباید سرانجام کلیت آنچه را که بعدها مولانا و کانت در سیر تحول ادراکی خود به آن دست یافته‌اند دفعتاً و امری ارتجالی تصور کرد. آن‌گونه که به تواتر نقل شده و نیز مقرر است «مولانا از اوان کودکی تحت تعلیم پدر خود قرار گرفت... و در سراسر عمر دراز پدر، همواره در کنار وی بود و از اندیشه‌های فقیهانه صوفیانه وی بهره‌ها می‌گرفت... و شاهد و ناظر اعمال و رفتار

اجتماعی سیاسی پدرش بود و از آن درس‌ها می‌آموخت» (بیانی، ۱۳۸۴: ۲۱-۲۸) و هنگامی که «در حلب و دمشق بود با فلسفه و بینش افلاطونی آشنا شد ولی تا هنگامی که با شمس تبریزی آشنا نشده بود گام عملی در راه آن بینش که به دنبال شهود بود برنداشت» (رسولی بیرامی، ۱۳۸۷: ۱۱۰) اما پس از آن «او جهان و هرآن چه را در آن است رها کرد و از محسوسات و ظواهر گریزان شد و آن‌ها را حقیر شمرد. از کثرت گریخت و به دنبال وحدت رهسپار شد و به جهان ایده‌ها و مثل اعتقاد پیدا کرد» (همان) و این سروده به وجهی بیان گر خاستگاه همین روند ادراکی است:

چند قبا بر قــــــد دل دوختم	چند چــــراغ خــــرد افروختم
پیر فلک را که قــــراریش نیست	گردش بس بوالعجب آموختم
گنج کرم آمد مهــــمان من حاصل از این	وام فقــــیران ز کــــرم توختم
سه ســــخنم بیش نیست	ســــو ختم و ســــو ختم و سو ختم

(غزلیات، ش: ۱۷۶۸)

بر همین اساس نیز «روال اندیشیدن کانت نه نتیجه یک کشف و شهود بود، نه نتیجه یک بینش قطعی، نه حاصل نبوغ آفریننده وی و نه محصول یک ماه یا سال خاص؛ بلکه چنان خود و صف می‌کند نتیجه یک گرایش بنیادی بود آن‌گونه گرایش بنیادی که به بینش‌های او امکان تحول داد. آن روندی سیستماتیک بود که چون به کار آمد، همه گام‌های لازم به‌خودی‌خود در پی آن برداشته شدند» (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۲۱۹). این شباهت هم‌سو و وجه مقترنی است تا بتوانیم آگاهی پدیدارشناختی را به موازات فرآینداری وجود اصالی از طریق جهان نومن و فنومن حاصل کنیم. این طریقه به‌طور مشخص هم در آثار مولانا خصوصاً در گفتمان تمثیلی روایی فیل و خانه تاریک و هم در آثار و برون داده‌های فلسفه تحلیلی کانت کاملاً متبلور است که در بخش‌های دیگر به شواهد اثباتی آن‌ها خواهیم پرداخت.

۲.۳ شناخت‌گرایی تجربی و ادراک حسی در تبیین نومن و فنومن

بر اساس تاریخ فلسفه افکار می‌توان اظهار داشت که شناخت آدمی برآیند تجربه است؛ پس شناخت در همه ابعاد، محصول تجربه است. چه بسا همین نگرش بنیادین باعث شده تا بگویند «هرگونه کاربرد خرد که با اصل‌های تجربی سازگار نباشد پندار باطل است» (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۲۰۳). همین مطلب در حوزه هستی‌شناختی مبین این است که «هر نوع ادراک تجربی مستلزم دریافتن رابطه وجود با موجود است» (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۸۶) به عبارتی یعنی «هر نوع فهمی از موجود مستلزم فهمی از وجود است» (همان: ۸۴). البته به صورتی و در مراتبی عالی‌تر، کانت بر این عقیده است «آگاهی من از وجود خودم در عین حال آگاهی بی‌واسطه از وجود چیزهایی دیگر خارج از من است این امر واقعیتی تجربی است» (کورنر، ۱۳۶۷: ۲۱۳).

چنین دریافتی در مبانی انسان‌شناسی عرفانی مولانا این‌گونه است که وی «آدمی را دارای ماهیتی متعین و مشخص نمی‌داند. آنچه انسان‌شناسی عرفانی در باب آدمی می‌گوید مبتنی بر نوعی تجربه خاص از وجود انسان و نوعی معرفت پیشینی نسبت به سرشت و حقیقت او در پیوند با امری متعالی است» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۳۸). به‌هر حال، این دو مبنای شناخت‌گرایی تجربی همان مقوله‌ای است که در ساحت استدراکی نومن (بود یا شیء فی‌نفسه) و فنومن (نمود و پدیدار) قابل توجه است. از یاد نبریم که ادراک حسی همچون ادراک تجربی «از منابع اولیه شناخت هستی است. به نظر می‌رسد که ما امور واقع را با حواس خود ادراک می‌نماییم و آنگاه معنایی به آنچه ادراک نموده‌ایم نسبت می‌دهیم و آن را به‌صورت واژگان تصویر می‌کنیم» (هکر، ۱۳۸۵: ۴۷).

با این تفصیل، همین مشرب شناخت‌شناسی با دیدگاه‌های متفاوت و مقترن در ابتدای ژانر تمثیلی فیل و خانه تاریک مولانا قابل تأمل و پیگیری است. به این شواهد متنی توجه فرمایید:

پیل اندر خانه‌ای تاریک بود	عرضه را آورده بودندش هنود
از برای دیدنش مردم بسی	اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکی اش کف می‌سود
آن یکی را کف به خرطوم او فتاد	گفت: هم چون ناودان است این نهاد
آن یکی را دست بر گو شش رسید	آن بر او چون بادبزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود	گفت: شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت: خود این پیل چون تختی بدست
هم چنین هر یک به جزوی کسه رسید	فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید
از نظر گه گفتشان شد مختلف	آن یکی دالش لقب داد، این الف
در کف هر کس اگر شمع بدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس	نیست کف را بر همه او دسترس

(مثنوی، دفتر سوم، ب: ۱۲۶۰-۱۲۷۰)

در ابتدا باید به درآمیختگی ادراک تجربی و ادراک حسی که مولانا در اضلاع این ابیات گنجانده است توجه کرد؛ اگرچه برداشت انگیخته و پنداشت بیرونی بر ادراک حسی متمرکز است. در این ابیات نسبت فاعل شنا با ابژه نسبتی تجربی و حسی است به همین دلیل معنایی را که هر یک از افراد ایجاد می‌کنند معنایی متصور فردی است که اصالتاً از درهم تنیدگی حس و تجربه پدید می‌آید. اما در این اثنا، غرض شناختی مولانا بیان ناتوانی و ناکارآمدی ادراک حسی به درک نومن است که دو بیت انتهایی به صراحت هرچه تمام‌تر این موضوع ادعایی را اثبات می‌کنند.

مولانا عمیقاً معتقد است «مطلق، امری متعین و جزئی نیست او هیچ‌یک از موجودات نیست و به‌مثابه شیء فی‌نفسه، همواره در فرا سوی پدیدارهاست. شناخت این خدا، تنها با تجربه عرفانی ممکن می‌گردد که راه به ساحت شیء فی‌نفسه می‌برد و از جهان پدیداری درمی‌گذرد» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۵۰). از نظر کانت «تجربه، به‌هیچ‌وجه تنها راه درک و علم نیست. تجربه فقط ما را به آنچه هست راهنمایی می‌کند نه به آنچه باید باشد و جز آن نمی‌تواند باشد. بنابراین از تجربه حقایق کلی به دست می‌آید» (دورانت، ۱۳۸۶: ۲۴۱). درباره حواس نیز معتقد است «اگر تمام معلومات از راه حواس و عالم خارج که چیزی از نظم و ترتیب از آن مفهوم نمی‌شود حاصل گردد یقین مطلق غیرممکن خواهد بود» (همان: ۲۴۰). باید اضافه کرد که «حواس محرکات نامنظم و غیر مترتب هستند» (همان: ۲۴۵).

مجموعه این مبانی و مفاهیم ما را به این درک و شناخت می‌رساند که مولانا ذات معقول و نومن را فراتر از یافت ادراکات تجربی و ادراکات حسی صرف می‌داند چون وی همانند افلاطون به سیاقی باور دارد که «هرگز نمی‌توان بر حواس و محسوسات تکیه کرد زیرا آن‌ها همیشه در حال گذر و تغییرند پس آن‌ها که بر این دو تکیه می‌کنند نمی‌توانند به حقیقت برسند» (رسولی بیرامی، ۱۳۸۷: ۹۰) و گاه چون کانت می‌پذیرد که ذات نومن از رهگذر ادراک تجربی قابلیت تجربه شدن را ندارد. زیرا «در حین تجربه در حال عبور از مجاری حواس و فکر ما تغییر شکل می‌دهد» (دورانت، ۱۳۸۶: ۲۴۶). پس به‌قول معروف اگرچه ادراکات تجربی و حسی در شرایطی قابل توجه و مفید به نظر می‌رسند ولی باید درک کرد که «هیچ تجربه خاصی با هیچ قضیه خاصی که در درون میدان است پیوندی ندارد» (کواپن، ۱۳۸۶: ۲۷۱). بر این پایه، مولانا به‌درستی واقف بوده که چگونه نومن غیر مدرک را

دور از دسترس حس و تجربه قرار دهد. بیت‌های مذکور خصوصاً این دو بیت بن‌مایه این حقیقت را به شکلی وافی به مقصود و قابل فهم بازگو می‌کنند:

چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه او دسترس
 ما چو کشتی‌ها به هم برمی‌زنیم تیره چشمیم و در آب روشنیم
 (ب: ۱۲۷۰-۱۲۷۳)

۳.۳ شکل‌وارگی تخیل در راستای نومن و فنومن ژانر تمثیلی فیل و خانه تاریک

یکی از شگردهای رایج و کاربردی مولانا برای تفهیم ایده وجودشناسی و حقیقت‌جویی در مثنوی امتزاج معناآفرینی آگاهانه تخیل و تمثیل است. این عنصر برای مولانا این فرصت و امکان را فراهم می‌آورد تا به سهولت قادر شود پیچیده‌ترین موضوعات معرفت‌شناختی زمانش را که از حیطة فهم و اراده ادراک افراد خارج است، بیان کند. آنچه مولانا با کاربرد تخیل پدید می‌آورد صرف تصویرسازی نیست. وی از سر درایت کاملاً می‌داند که «ما آدمیان مست تصویر و خیالیم و یادکرد ما از خداوند، آلوده به شوائب خیال و تصویر است. ما محاط و محصور خیالات خویشیم و لذا زمانی که از خداوند سخن می‌گوییم، کار ما قالب‌سازی و یادآوری صورتی از صور است و این امر، اجتناب‌ناپذیر است» (سروش، ۱۳۸۸: ۱۸۲).

برای تأمل و تأکید بیشتر، اجتناب‌ناپذیری مولانا در شکل‌وارگی تخیل از دو جهت قابل توجه است: یکی از این جهت که ابعاد دریافتی بسیاری از انسان‌ها فقط در سطح صورت‌آفرینی محصور و مقصور است و آنان بیرون از این سطح فنومن‌سازی تشبیهی قادر به فهم ذوات مجرد و معقول نخواهند بود. هم‌چنین پی برده «خدای هر کس به قدر قامت اوست. آری خدای خارجی واحد است اما آدمیان به اندازه ظرف وجود خویش و به تناسب اضلاع و ابعاد آن از خداوند پر می‌شوند» (همان: ۱۸۱). اضافه بر این، اگر در بعضی مواقع گفته می‌شود که «تخیل مستلزم بینش ژرف و دریافت جدی حقیقت‌های درونی به حساب می‌آید» (هارلند، ۱۳۸۵: ۴۰۱) اما به هیچ وجه تخیل حتی با این بعد کیفی نیز نمی‌تواند خارج از مشابهت‌سازی و شکل‌وارگی در عرصه ادراک نومن برآید. همواره چارچوب شکل‌وارگی فنومنی برای متناسب‌سازی حد استفهامی و تسهیل التذاذاندیشی مفید و معتتم است:

این جهان همچون درخت است ای کرام ما بر او چون میوه‌های نیم خام
 سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را زان که در خامی نشاید کاخ را
 چون بپخت و گشت شیرین لب گزان سست گیرد شاخ‌ها را بعد از آن
 چون از آن اقبال شیرین شد دهان سرد شد بر آدمی ملک جهان...
 گفت: بابا سال‌ها این گفته‌ای باز می‌گویی، به جهل آشفته‌ای
 چند از این‌ها گفته‌ای با هر کسی تا جواب سرد بشنودی بسی
 این دم سرد تو در گوشم نرفت خاصه اکنون که شدم دانا و زفت
 (ب: ۱۲۹۵-۱۲۹۸-۱۳۲۵-۱۳۲۷)

سه بیت انتهایی که به سیاقی گفتمانی بیان شده به صراحت تبیین می‌کند که هرکسی خدای درونی شده خودش را می‌شناسد و ظرف وجودی‌اش را با او پر می‌کند. هم‌چنین واضح است که «هیچ کس عالم درونی دیگران را مثل دنیای ذهنی خودش نمی‌شناسد» (هکر، ۱۳۸۵: ۲۵). یقیناً چنین برداشت و نگرشی بر مبنای انگاره‌های پلورالیستی بین همه افراد و ادیان وجود دارد. جان

هیچ بر همین پایه باور دارد که «دریافت‌ها و تجربه‌های متفاوت از خداوند در ادیان گوناگون (فنون‌های خدا) محصول تعامل بین خداوند (نومن خدا) و قوای ادراکی انسان است» (سروش، ۱۳۷۷: ۲۱۷).

علاوه بر این، اما اجتناب‌ناپذیری دیگر مربوط است به نوع نگرش روانی و تاملات مولانا با نگاه به انحصار متافیزیک دینی عصر. در بعد اثباتی «تاملات ایجابی مولوی معطوف است به خدایی که مولوی آن را در تجربهٔ زیستهٔ خویش می‌یابد» (همدانی، ۱۳۸۷: ۵۶) اما در بعد تاملات سلبی مولانا، این نکته قابل‌شناخت و دریافت است که «میان خدا و جهان از یک سو و خدا و انسان از سوی دیگر فاصله‌ای پرنشدنی وجود دارد» (همان: ۵۷) لذا با تکیه به همین الگوی شناخت، «آنچه او نیاز دارد عبارت است از شیوه‌ای برای فهم صحبت از خدا که از انسان‌انگاری پرهیزد و درعین حال به نحوی معنادار از او صحبت کند» (همیلتون، ۱۳۹۲: ۳۹). برای استفهام جنبه تاملات ایجابی، اضافه بر آنچه پیش‌تر ذکر شد به این نمونه‌های برگزیده از شواهد متنی نیز توجه کنید:

تو همی دانی که چونم با تو من	بسیست چندانم که باران با چمن
زنده از تو شاد از تو عایلی	مغتنی بی واسطه و بی حایلی...
ماهیانیم و تو دریای حیات	زنده‌ایم از لطف ای نیکو صفات...

(ب: ۱۳۳۹-۱۳۴۲)

و این جنبه‌های سلبی:

پیش از این طوفان و بعد از این مرا	تو مخاطب بوده‌ای در ماجرا
با تو می‌گفتم نه با ایشان سخن	ای سخن‌بخش نو و آن کهن
نه که عاشق روز و شب گوید سخن	گاه با اطلال و گاهی با دمن...
نگرم کس را و گهرم بنگرم	او بهمانه باشد و تو منظر

(ب: ۱۳۴۴-۱۳۶۰)

سرانجام وی از رهگذر این مطالب خواهان بازگو کردن این موضوع است تا بگوید «ذات نومن خود را به نحوی متجلی می‌سازد که در نظر فاعل شنا سا صرفاً به صورت پدیدار جلوه کند» (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۸۶). لزوماً برای درک این مبحث، این مسئله نباید نادیده گرفته شود که غرض، موقعیت امکان ادراکی فاعل شناسا در نحوهٔ ظهور نومن است. قدر مسلم اهمیت همین موضوع است تا بار دیگر برای ممانعت از در افتادگی در اشتباه و تشخیص نادرست مؤکداً نقل شود «تمایزی که کانت میان پدیدار و ذات (نومن) قائل شده است تمایز میان آنچه ظاهر می‌شود و آنچه احتمالاً در پس پرده می‌مانده نیست، بلکه این تمایز نسبت به امکانات ادراکی فاعل شناسا پیش می‌آید. موجود در شناخت، پدیدار می‌شود» (همان: ۸۷).

اکنون در این شرایط آنچه متناسب و مرتبط به شکل‌وارگی تخیل است این است که «تخیل مانند نوعی میدان جاذبه عمل می‌کند که ذهن، حافظه و هویت فرد را به واقعیت خارجی یا هر آنچه فرد از این واقعیت مراد کرده است پیوند می‌دهد و در مجموع هیئت یا برآیندی از فرد و جهان پیرامون می‌سازد» (قیصری، ۱۳۹۶: ۸۴). حال اگر ما متوجه کارکرد دیگری از بعد استعلایی تخیل باشیم آنگاه خواهیم فهمید که مقصود اصلی از «تخیل محض همان فاهمهٔ محض است» (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۱۴۳) زیرا «صورت ابژه از تخیل مشتق نمی‌شود، بلکه از فاهمه می‌آید» (دلوز، ۱۳۸۶: ۳۶) اگرچه به ظاهر، «شاکله‌سازی عملکرد اصلی تخیل است» (همان: ۴۱). اما بایستی این را نیز مدنظر داشته باشیم که «تخیل تنها در تمایل نظری شاکله‌سازی می‌کند. وقتی فاهمه پذیرای تمایل نظری می‌شود، یعنی وقتی تعیین‌گر می‌شود، آنگاه و تنها آنگاه که تخیل معین‌مجبور به شاکله‌سازی می‌شود» (همان).

با فهم دقیق این مفاهیم، هنگامی که به سیر ژانر تمثیلی فیل و خانه تاریک مولانا دقت می‌کنیم می‌توانیم چنین نگاه و نظری را از رابطه‌سازی فاهمه و شاکله‌سازی تخیل در تبیین مقولات نومن و فنومن بیابیم. آنچه در این باره مهم تلقی می‌شود این است که «ذات معقول را می‌توان از برکت خالصیتش و فرایند ذهنی‌ای که به آن توانا و متمایل است شنا سایی نمود» (قیصری، ۱۳۹۶: ۳۷). صرف نظر از این، حال اگر فردی به دلیل نوع و حد امکان ادراکی قادر نشد تا تماماً به جنبه‌های شاکله حقیقت وجود پی ببرد چندان عسر و حرجی نیست؛ اصولاً طبیعی و منطقی به نظر می‌رسد. چون «حقیقت موجود چنان که هست یعنی همان شیء فی نفسه در دسترس فاعل شناسایی کران‌مند قرار نمی‌گیرد» (همدانی، ۱۳۸۷: ۹۵).

به‌هرروی، به همین دلیل شکل‌وارگی و شاکله‌سازی تخیل و ترکیب شدگی آن با فاهمه در راستای جهان برآیندی بود یا نومن اهمیت معنایی پیدا می‌کند تا به این وسیله «آن ناشناخته مرموز نهفته در شیء فی نفسه نیز چونان تحریکی عصبی، سپس به صورت تصویر و سرانجام در هیئت صوت نمایان شود» (نیچه، ۱۳۸۵: ۱۶۴). به این نمونه‌ها از شواهد متنی در این راستا دقت کنید:

نوح گفت: ای پادشاه بردبار	مرمرا خـر مرد و سیلـت برد بار
و عـده کـردی مـرمر تو بارها	که: بیابد اهـلت از طـوفان رها
دل نهدام بر امیـدت من سلیم	پس چرا بـر بود سیل از من گلیم؟
گفت: او از اهل و خویشانت نبود؟	خود ندیدی تو سپیدی، او کبود؟
چون که دندان تو کرمش درفتاد	نیست دندان، برکنش ای اوستاد
تا که باقی تن نگردد زار از او	گرچه بود آن تو، شو بیزار از او
گفت: بیزارم ز غیر ذات تو	غیر نبود آن که او شد مات تو

(ب: ۱۳۳۲-۱۳۳۸)

۳. ۴ مفاهیم در نظام اندیشگانی کانت و مولانا با نگاه به نومن و فنومن

در داستان فیل و خانه تاریک، مولانا از دو مقوله قابل نمود زمان و مکان استفاده کرده است. چه بسا ممکن است به دلیل عادت رایج و معمول عصر مولانا، فکر کنیم که این دو مفهوم هستی‌شناسانه در سطح کاربرد متعارف است. اما براساس رویکرد پدیدارشناختی بایستی تبیین کرد که کانت «در بخش حسیات استعلایی اثبات می‌کند هر چیزی که بخواهد به شناخت درآید باید لباس زمان و مکان بپوشد و گر نه قابل درک نیست اصلاً زمان و مکان شرط‌های شهوندند» (کانت به نقل از کاکایی و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۰۷). گذشته از این، لازم است بدانیم «زمان و مکان اموری نیستند که از طریق تجربه انتزاع شده باشند و در خارج از ذهن ما هیچ موجودیتی ندارند بلکه جزء ساختار ذهن ما هستند... در ضمن هیچ شیئی در خارج، زمان‌مند و مکان‌مند نیست، این در حالی است که هیچ شیئی در ذهن خالی از مکان و زمان نیست» (رک. همان).

با استدراک ماهیت زمان و مکان، حال اگر در ژانر تمثیلی مولانا از همان بیت نخستین با مقولات زمان تاریک و مکان خانه سخن به میان آمده است این دو را باید جزو مفاهیم محض محسوب کنیم. اگرچه این دو گزاره به شکلی ترجمان احوال تجربی و ذهنی مولانا در تفسیر و بیان معرفتی‌اند اما مبانی مطرح‌شده درباره زمان و مکان در ذیل این مباحث نیز قرار می‌گیرد. برای درک معنای متضمن، در اینجا ضرورت دارد تا مسئله نومن و فنومن از دیدگاه کانت تبیین شود. از نظر وی «جهان دو قسمت است: انسان و آنچه در ذهن اوست در یک دسته جای می‌گیرد و ماسوای انسان در دسته دیگر. هرآن چه در ذهن آدمی می‌گنجد در محدوده فنومن قرار می‌گیرد و هر چیزی غیر از آن، در حوزه نومن‌ها جای می‌گیرد» (همان: ۱۱۸).

این تبیین به طور مشخص و متقن نشان می‌دهد که «فرض پدیدار و شیء فی‌نفسه در تفکر کانت نتیجه ذهنی دانستن زمان و مکان است. پس هر آنچه به شهود حسی درمی‌آید در قالب زمان و مکان است و این بدین معناست که ما صرفاً پدیدار اشیا را درک می‌کنیم» (نجم‌آبادی و دیگران، ۱۳۹۹: ۶۶). اکنون بر این اساس اگر بخواهیم ساحت ذهنیت مولانا را در این فرایند معین کنیم نباید تصور کنیم که دو مقوله زمان و مکان در این گفتمان تمثیلی در قالب نظام نشانه معناساختی معرفتی عرفانی صرف مقصور شده‌اند. رابطه دیالکتیکی تاریکی و روشنی شمع هرچند در روند فهم ادراکی سیر می‌کند اما بعد ملفوف دیگری نیز مدنظر است. مولانا به درستی می‌داند که شناخت و تجربه آدمی در ظرف زمان و مکان فراهم می‌آید اما این به آن معنا نیست که انسان قادر به ادراک و تصرف کامل و دقیق این دو مقوله فاهمه دارد. به عبارتی، مقصود این است همان‌گونه که «مکان و اشیا دیگر، طرح‌هایی از یک واقعیت بنیادین با بعد بالاتر هستند بنابراین نمی‌توانند آن واقعیت را به طور تام و تمام نشان دهند. پس ما مجوز عقلانی نداریم که زمان را از این قاعده مستثنا کنیم و زمان هم به عنوان یک نظم ویژه، خود طرحی از آن واقعیت با بعد بالاتر است ... بر همین اساس ظرفیت زمان و مکان هر دو برای نمایش کل محدود است» (همان: ۶۷).

هم‌روندی زمان و مکان در گفتمان روایی تمثیلی مولانا بی‌گمان سنجیده و معنادار انتخاب شده است. معنادار از این بابت که وی آگاهانه کوشیده تا حد شناخت‌شناسی مخاطب را رعایت کند و از سوی دیگر در پس این ساختار، فهمی از برداشت محتوای حسی مربوط به مفاهیم نومن و فنومن وجود دارد. چون کاملاً واضح است شناخت نومن و شیء فی‌نفسه از فهم و ادراک فردی که چندان آگاهی از جهان شرایط مقولات و مفاهیم محض ندارد به دور است. وقتی که ما «در تأملات خود درباره عالم خارج همیشه با شک و تردید دست‌به‌گریبانیم» (هکر، ۱۳۸۵: ۲۵) بنابراین یکی از طریقه‌هایی که می‌تواند نوعی رابطه مقرون به یقین بین دنیای ذهن و درون با دنیای بیرون ایجاد کند مفاهیم هستند. به دلیل اهمیت بار دیگر یادآوری می‌شود «همه چیزهایی که ما درمی‌یابیم فقط پدیدارهایی‌اند از شیء فی‌نفسه» (استراتون، ۱۳۹۴: ۵۶) از همین روی، اغلب توانایی ما در شهود حسی مقصور است و این شهود برای مفهوم نومن که سرشت حسی ندارد مقدور نیست. پس «آنچه به ادراک ما درمی‌آید دارای واقعیت نموداری است و نه واقعیت خود به خودی» (کاپلستون، ۱۳۹۰: ۱۲۴).

تأمل در اضلاع گفتمان تمثیلی مولانا ما را به این یقین می‌رساند که مفهوم زمان و مکان در این گفتمان نوعی فرایند هستند که ذهن مولانا یافته‌های حسی خود را از این مجاری تفسیر می‌کند و به منصفه ادراک می‌رساند. بر همین پایه، به طور مطلق ذهن آدمی فقط و فقط قادر به درک فنومن‌هاست تا سرانجام به منشأیی با عنوان نومن یا جهان بود که خارج از تجربه و دسترس حس است پردازد. این همان مسئله و موضوعی است که گفته شده «مقولات فقط در محدوده حسی کاربرد دارند و در خارج از حیطه تجربه، محتوای خود را از دست می‌دهند و تبدیل به صورت‌هایی بدون محتوا می‌شوند که کارایی نخواهند داشت» (یوستوس، ۱۳۹۰: ۱۰۸). پس علاوه بر آنچه ذکر شد می‌توان اظهار داشت مولانا به ظاهر برای استنباط زمان و مکان امر کلی از طرح‌واره‌های زمان و مکان در حیطه ادراک تجربی و حسی استفاده کرده است اما به هر میزان از آغاز گفتمان فاصله می‌گیریم محتوای عمیق‌تری از مقولات فاهمه زمان و مکان را بیان می‌کند:

دیدنش با چشم چون ممکن نبود اندر آن تاریکی‌اش کف می‌بسود...
چشم دریا دیگر است و کف دگر کف بهل وز دیده دریا نگر
جنبش کف‌ها از دریا روز و شب کف همی بیینی و دریا نه عجب...

(ب: ۱۲۶۱-۱۲۷۲)

علی‌الظاهر در این شواهد همان‌گونه که تصریح شد، روز و شب به عنوان یک معرفت‌پسینی که حاصل تجربه است برای اقناع مخاطب و ایجاب ادراک حسی برای امر محسوس کف با دو بیان متفاوت (= کف دست و کف دریا) به کار رفته است. اما باید

دانست که ساخت روز و شب امری اشمالی و فراگیر و مقوله‌ای پیشینی‌اند و از محدودۀ تجربه و حس فراتر. ارتباط پدیداری جنبش کف‌ها از روی دریا و آن‌هم در روز و شب قابلیت مفهومی را برای ذهنیت نومن‌ی زمان روز و شب و مکان دریا مهیا ساخته است. کانت معتقد است که «تجربۀ زمان را فقط می‌توان به صورت آفرینش ذهنی درک کرد» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۵۷). موضوع مهم‌تر اینکه «در فلسفۀ دین گفته می‌شود تجربه‌های دینی مطابق واقع نیستند، یعنی آنچه در یک تجربۀ دینی روی می‌دهد، این نیست که خداوند خودش را به شخص می‌نمایاند. باید تبیین دیگری برای آنچه روی می‌دهد وجود داشته باشد؛ این تبیین یک تبیین انسانی یا طبیعت‌گرایانه صرف خواهد بود» (همیلتون، ۱۳۹۲: ۱۱۱). بی‌تردید با وجود تغلیب احوال درونی، مسلماً این موضوع در دایره فهم و ذهن وقاد مولانا بوده است و زمان و مکان به روشی مدبرانه در این تمثیل روایی به کار رفته‌اند. چون همواره مفاد حسی از رهگذر مفاهیم محض سامان‌دهی می‌شوند:

ای تو در کشش‌تی تن رفته به خواب	آب را دیدی نگر در آب آب...
این سخن هم ناقص است و ابتر است	آن سخن که نیست ناقص آن سر است...
گر بگوید ز آن بلغزد پای تو	ور نگوید هیچ از آن، ای وای تو...
بسته پایی چون گیا اندر زمین	سر بجنبانی به بادی بی‌یقین
لیک پایت نیست تا نقلی کنی	یا مگر پا را از این گسل بر کنی
چون کنی پا را؟ حیانت زین گل است	این حیانت را روش بس مشکل است

(ب: ۱۲۷۴-۱۲۸۳)

قبلاً اشاره شد هر چه از آغاز گفتمان فاصله می‌گیریم مولانا می‌کوشد تا به طریقی به موازات حفظ تصور فهم حسی و تجربی، نشان دهد که می‌توان به نومن اندیشید اگرچه قادر نیستیم به معرفت آن دست یابیم. وی به درستی گوشزد می‌کند که انسان بایستی به آب آب بنگرد نه آب. زیرا مقصور ماندن در حد حس، حق مطلب ادا نمی‌شود و به گفته خودش فهم اصلی و منظور سخن ناقص و ابترها خواهد شد. نکته قابل‌اعتنا این است که مولانا واقف است که قادر به بیان موقعیت اصالی نومن نیست چون ذکر آن اولاً مقدور نیست و در ثانی اگر بگوید موجب سردرگمی و تحیر می‌شود. در هر صورت بیت‌های انتهایی که در واقع بیان‌گر روند و سیر منطقی تبیینی زمان و مکان‌اند به شکلی عذر ناگفتن و عدم فهم را با تمثیل ناگزیری گیاه و زمین بیان می‌کند تا حجتی برای نادانستگی و مدرک نبودن ورای پدیدارها باشد.

۵.۳ اصالت‌اندیشی تعین انسانی با رویکرد نومن و فنومن

یکی از بحث‌های قابل‌توجه در روند گفتمان تمثیلی مولانا اصالت‌اندیشی تعین انسانی است. بعد از اینکه وی در میانه گفتمان به این سرانجام دست می‌یابد که هر چه در مورد نومن بگوید بازهم قادر به عبور از فنومن‌ها نیست بنابراین چنین تبیین نظر می‌کند:

این سخن هم ناقص است و ابتر است	آن سخن که نیست ناقص، آن سر است
گر بگوید، ز آن بلغزد پای تو	ور نگوید، هیچ از آن ای وای تو...
چیز دیگر ماند، اما گفتش	با تو، روح القدس گوید بی‌منش

(ب: ۱۲۷۸-۱۲۹۹)

در اندیشهٔ کانت «شخص تنها جایگزین تعریف منطقی خودآگاهی یک فرد مقید به زمان و مکان نیست، بلکه شخص بودن فراتر از آن، یک تعین بنیادین اخلاقی است که انسان به واسطهٔ آن نسبت به وجود فرامحسوس یا ذاتی خود، نسبت به تعلق داشتنش به یک عالم معقول یا به تعبیری دیگر نسبت به شخصیت خود، آگاهی دارد» (دیرکس، ۱۳۸۴: ۱۳۲). چه بسا این طرز تلقی از انسان همان دیدگاهی است که مارتین هایدگر دارد. وی معتقد است انسان «موجودی است گشوده به ساحت وجود که درکی پیشامفهوم از وجود و به این ترتیب از حضور دارد. حضور، آن چیزی است که انسان را احاطه کرده است و خود را به سوی او می گستراند» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۱۴). البته در چنین جایگاه و حالتی از حضور، ناپستی از نظر دور داشت که «اصالت تصور استعلایی نه با نسبت‌های بین اعیان متعلق تجربه و ادراک سروکار دارد و نه با رابطهٔ میان خودآگاهی تجربی یا درون‌نگرانه و وجود اعیان در مکان خارج از من» (کورنر، ۱۳۶۷: ۲۲۹).

با تمرکز به برآیند مفهومی عبارت، می توان اظهار داشت که فهم استعلایی مولانا نیز مقرون به همین مبانی است و شواهد متنی به درستی این انگاشت را نشان می دهد. وی همچون هایدگر عقیده دارد که ساحت وجودی انسان، ساحتی پیشامفهوم برای وجود فرامحسوس است. به دلیل اهمیت، در اینجا باید بار دیگر تبیین کرد، نباید دریافت ادراک حسی و تجربی آغاز گفتمان ما را به اشتباه بیندازد که مولانا دچار تناقض در اندیشه و محتوا شده است. قبلاً به فراخور موضوع و مطلب گفته شد هرچه از ابتدای گفتمان فاصله می گیریم مولانا به بعد حقیقی منظور خود یعنی تعین اصالت انسانی از منظر پدیدارشناختی می پردازد:

نه، تو گویی هم به گوش خویشتن	نه من و نه غیر من، ای هم تو من
هم چو آن وقتی که خواب اندر روی	تو ز پیش خود به پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان	با تو اندر خواب گفته‌ست آن نهان
تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق	بل کوه گردونی و دریای عمیق
آن تو زفت که آن نه صد تو است	قلزم است و غرقه گاه صد تو است
خود چه جای حد بیداری ست و خواب	دم مزن، واللّه اعلم بالصواب

(ب: ۱۳۰۰-۱۳۰۵)

درحقیقت امر، هستی انسان، هستی ای است فرارونده و از خود گذرنده و هرگز در خود پایان نمی پذیرد و یا مقصور نمی گردد؛ به همین دلیل، او از حیث درون جهان اکبر است اما آنگاه که از هستی انسان سخن به میان می آید باید هر دو جهان وجودی انسان یعنی درون و برون، مدنظر قرار گیرد تا حق معنای هستی شناختی او ادا شود. هرچند این شواهد شعری مولانا گویی تماماً متوجه جهان درون انسانی است اما گزارهٔ «تو» علی‌رغم اینکه مرجع ضمیرش خداوند دانسته می شود ولی به دلیل شخصی شدگی در تقریب هم گونی یا یکی انگاری با ضمیر «من» تو سَع معنایی و وجودی پیدا می کند. این فهم در اصالت اندیشی، خود مبین حضور مدور و درهم تنیده و حکایت از گشودگی ساحت وجودی انسان دارد.

از جایگاه شناخت شناسی، انسان بنیان شناخت است و چون نمی توان خداوند را از طریق اعراض شناخت و خداوند «موجودی نیست که بتوان وجود او و صفاتش را اثبات کرد. شناخت او تنها به مثابهٔ تو ممکن است» (دیرکس، ۱۳۸۴: ۱۵۶) لزوماً در چنین نگاه و بعدی دیگر گونه دیدن و یا تفسیری اندیشیدن و عمل کردن، خالی از اشکال خواهد بود. حال قادر خواهیم شد تا بگوییم «رابطهٔ من - تو، رابطه ای است که در آن، من دیگری را به رسمیت می شناسم؛ رابطه ای مبتنی بر گشودگی و اصالت که در آن دیگری با طرف دیگر رابطه، نه به مثابهٔ شیء یا وسیله که به مثابهٔ غایت به شمار می آید» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۵۵) و مشابه این مطلب در مبانی فکری کانت نیز ذکر شده است. در افکار اخلاق کانتی آمده است که «با دیگران هرگز نه به عنوان وسیله، بلکه به مثابهٔ یک غایت

برخورد کنید» (دیرکس، ۱۳۸۴: ۶۸). نکته قابل تأمل در این عبارت‌ها به باور کانت این است که «جهان، خدا و نفس، به طور کلی سه امر متعالی هستند که خرد محض را یارای رهیافت به آن‌ها نیست» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۷۰).

بی‌گمان مولانا این سه امر متعالی را از خاطر نمی‌برد اگر در چنین شرایطی در نظام فکری مولانا، انسان را چون هایدگر دازاین «یعنی آن هستی که هم اینجا و هم آنجاست» (همان: ۷۱) بنامیم گزاف نگفته‌ایم. ژرف‌ساخت بیت‌ها با اندکی تمرکز و تفکر این ادعا را ثابت می‌کند. باید بار دیگر یادآوری کرد «جهانی که مضمون استعلاست از دازاین جدایی‌ناپذیر است و اساساً معنای آنجای دازاین است. بدون انسان این جهان وجود ندارد و با انسان حتی اگر جهان به معنای معمول آن وجود نداشته باشد، این جهان وجود دارد؛ زیرا هستی انسان یا به بیانی دقیق‌تر، شیوه هستی انسان هستی از خود فرارونده، برون‌خویشانه و گشوده است» (همان: ۷۵). نقطه ثقل فهم وجودشناسی در فهم هستی‌شناسی انسان، مقصور است. پس تفکر مفهومی انسان در این بیت‌های مولانا به درستی نمایانده شده است:

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق بل کوه گگردونی و دریای عمیق
آن تو زفت که آن نه صد تو است قلمز است و غرقه گاه صد تو است
(ب: ۱۳۰۳-۱۳۰۴)

اگر آدمی بر اساس آفاق فکری عرفانی، جهانی عظیم و درهم‌تنیده است و می‌تواند محل ظهور واقع شود و این ظرفیت را دارد تا مجلای ذات مطلق دانسته شود اما در چارچوب و قاعده نومن و فنومن یعنی بخش غیرادراکی و بخش ادراکی فقط ظرفیت حسی تجربی بخش ادراکی را دارد. مولانا شخصاً به این قضیه واقف است و اگر با این بیت:

خود چه جای حد بیداری ست و خواب دم مزن، واللله اعلم بالصواب
(ب: ۱۳۰۵)

این وقوف را ابراز می‌کند قدر مسلم به شکلی نمی‌خواهد بگوید فرضیه شناخت نومن از طریق این ژانر تمثیلی به تمام و کمال دانسته شد و حد یقف همین جاست و بس. جالب است بیت‌های پایانی گفتمان تمثیلی فیل و خانه تاریک بر این عقیده صحه می‌گذارد که هرچه گفته شده، برآیند حسی ادراکی و تجربی ادراکی است با میانجی‌سازی مقوله تخیل. گفتنی است این بیت پایانی را نیز نباید ختم کلام اطلاق کرد بلکه در حقیقت، گزاره‌ای است متفکرانه برای مدرکات و مقولات فاهمه‌ای که عقل محض هم بدان راهی ندارد.

۴. نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش آشکار می‌کند که سیر آگاهی و ادراکی مولانا مقرون به سیر ادراکی کانت است. وی از زمان کودکی در حضانت و پرورش پدر در تمامی مجالس فقیهانه، اجتماعی و حتی سیاسی حضور می‌یافت تا آنگاه که در حلب و دمشق با جهان ایده‌های افلاطون آشنا می‌شود. آن‌گونه که مشخص شد مراحل و روند تکوینی افکار فلسفی کانت به طرز سلسله‌مراتبی در نظامی کارآمد فراهم آمده است. این روش در تحکیم و تقویت گرایش و بنیان‌های فکری و فلسفی‌اش بسیار مؤثر بوده است. یکی از مقوله‌های نظام فلسفه استعلایی وی شناخت‌شناسی تجربی است و از بنیان‌اندیشی تجربه به ساحت مبانی نومن و فنومن به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی‌اش وارد می‌شود. مولانا نیز در ژانر تمثیلی فیل و خانه تاریک برای تبیین نومن و سایر پدیدارها از همین اندیشه و ابزار سود جسته است. در آمیختگی و هم‌پوشانی شناخت‌گرایی تجربی با ادراک حسی، امکانی بوده‌اند تا مولانا قادر شود در مورد اثبات‌پذیری و اثبات‌ناپذیری پدیده‌ها سنجیده‌تر سخن بگوید.

از جمله مواردی که در این تمثیل در راستای نظریهٔ نومن و فنومن به دست آمد، نقش میانجی تخیل و امتزاج آن با تمثیل است. تخیل در انگاشت ذهنیت فلسفی کانت به‌عنوان امکانی ادراکی در رابطه‌سازی فاهمه است و تخیل در مبانی نظری، به شاکله‌آفرینی می‌پردازد. مولانا از امکان شاکله‌سازی و شکل‌وارگی تخیل به صورتی مؤثر و منسجم استفاده کرده است. آگاهانه کوشیده است تا پیچیدگی موضوع را با میانجی تخیل قابل‌درک سازد. علاوه بر این، گزاره‌های زمان و مکان از عناصری هستند که در تمثیل نقش بسزایی دارند. این مقولات با رویکرد دیالکتیکی با گذر از شکل ترجمانی احوالی و تجربی ذهنی در گفتمان تمثیلی در مسیر فرایند هستی‌شناختی به کار گرفته شده‌اند. گذشته از این تبیین شد که زمان و مکان در این ژانر صرفاً در بعد نشانه‌های معرفت‌شناختی مقصور نشده‌اند و جزء مفاهیم و مقولات محض برای ادراک پدیدارشناختی تلقی شده‌اند.

سرانجام دربارهٔ اصالت‌اندیشی تعیین‌انسانی بایستی گفت که هستی انسان هستی فرارونده و از خود گذرنده و ساحتی گشوده از دیدگاه کانت و مولانا دانسته شده است. انسان در فلسفهٔ هستی‌شناختی، بنیان و کانون شناخت اطلاق شده است. مولانا با خلق بیت‌هایی مدرکانه در انتهای داستان به جایگاه انسان و نقش او در انگاره‌های وجودشناختی پرداخته است. کانت عقیده دارد که انسان در واقع یک تعیین‌بنیان اخلاقی است از همین روی به جهان فرامحسوس تعلق دارد و این تعلق موجب می‌شود تا از شخص خود، آگاهی داشته باشد. مولانا نیز اگرچه به‌ظاهر به جهان درون‌انگاری انسان توجه داشته اما از این ظرفیت در راستای مبانی استعلایی بهره برده است.

منابع

- استاک‌ول، پیتر (۱۳۹۳). *بوطیقای شناختی*. ترجمه محمدرضا گلشنی. تهران: علمی.
- استراتون، پل (۱۳۹۴). *آشنایی با کانت*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: مرکز.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۴). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش.
- بیانی، شیرین (۱۳۸۴). *دمساز دوصد کیش «دربارۀ مولانا جلال‌الدین»*. تهران: جامی.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۶). *فلسفۀ نقادی کانت (نظریه قوا)*. ترجمه مهدی پارسا. تهران: گام نو.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه*. ترجمه عباس زریاب خویی. تهران: علمی فرهنگی.
- رسولی بیرامی، ناصر (۱۳۸۷). *بررسی تطبیقی اندیشه‌های افلاطون و مولوی*. تهران: بهجت.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). *صراط‌های مستقیم*. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸). *قمار عاشقانه*. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- قیصری، علی (۱۳۹۶). *زمان از دیدگاه کانت و چند مقاله دیگر*. تهران: خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه از ولف تا کانت*. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: سروش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۹۰). *تاریخ فلسفه*. ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: سروش.
- کاکایی، قاسم، محمد بیانی و مرضیه اعتمادی‌فر (۱۳۹۷). «مقایسه معرفت‌شناسانه وجود و ماهیت در فلسفه ملاصدرا با نومن و فنومن در فلسفه کانت» *نشریه پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، پاییز و زمستان. شماره ۱۶. صص ۹۹-۱۲۳.
- کواپن، ویلرد (۱۳۸۶). «دو حکم جزئی تجربه‌گرایی». ترجمه منوچهر بدیعی. مجموعه مقالات فلسفه تحلیلی. *ارغنون*. شماره ۷/۸. صص ۲۵۱-۲۷۷.
- کورنر، اشتفان (۱۳۶۷). *فلسفه کانت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۷). *دونس اسکوتوس و کانت به روایت هایدگر*. تهران: سروش.
- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۶۹). *مثنوی*. محمد استعلامی. دفتر سوم. تهران: زوار.
- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۳). *کلیات دیوان شمس*. جلد اول. با مقدمه، اعلام و معانی واژگان و شرح و توضیح آیات و تلمیحات. به کوشش ابوالفتح حکیمیان. تهران: پژوهش.
- نجم‌آبادی، عیسی، ستار طهماسبی و مهدی دهباشی (۱۳۹۹). *نگرشی نو به جایگاه شیء فی‌نفسه در کانت و هگل براساس مبانی متافیزیکی فیزیک کوانتوم دیوید بوهم*. فصل‌نامه پژوهش‌های فلسفی کلامی. سال ۲۲. شماره پیاپی ۸۴. صص ۵۱-۷۱.
- نقیب‌زاده، عبدالحسین (۱۳۹۹). *فلسفه کانت (بیداری از خواب دگماتیسم)*. تهران: آگه.
- هارلند، ریچارد (۱۳۸۵). *درآمدی تاریخی بر نظریه ادبی از افلاتون تا بارت*. علی معصومی و دیگران. تهران: چشمه.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۷). *متافیزیک چیست*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
- هکر، پیتر (۱۳۸۵). *ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین*. ترجمه سهراب علوی‌نیا. تهران: هرمس.
- همدانی، امید (۱۳۸۷). *عرفان و تفکر (از تاملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر)*. تهران: نگاه معاصر.

همیلتون، کریستوفر (۱۳۹۲). فلسفهٔ دین (از کتاب فهم فلسفه). ترجمهٔ منا موسوی. تهران: علمی فرهنگی.

یاسپرس، کارل (۱۳۷۲). کانت. ترجمهٔ میر عبدالحسین نقیبزاده. تهران: کتابخانه طهوری.

یوستوس، هارتناک (۱۳۹۰). نظریه معرفت در فلسفه کانت. ترجمهٔ غلام‌علی حداد عادل. تهران: هرمس.

