



آیا آثار کلاسیک عرفانی و تعلیمی ادبیات ایران می‌تواند خاستگاهی برای تدوین فلسفه آموزش و پرورش باشد؟

بابک شمشیری^۱، شیدا ریاضی هروی^۲

چکیده

تعیین جایگاه ادبیات و بررسی پیوند آن با تعلیم و تربیت یکی از کارهای اساسی در حوزه‌ی فلسفه‌ی تعلیم و تربیت است. از آنجا که آثار ادبی هر سرزمینی تجلی آرمانها و ارزشهای فکری، معنوی و انسانی آن سرزمین است در این نوشتار بر آن شدیم تا با تکیه بر آثاری چون منطق الطیر عطار نیشابوری در حوزه‌ی ادبیات عرفانی و نیز قابوس‌نامه عنصرالمعالی در حوزه‌ی ادبیات تعلیمی روشن کنیم که آیا این آثار می‌تواند خاستگاهی برای فلسفه‌ی تعلیم و تربیت باشد یا خیر؟ اگر تربیت را همان هدایت انسان به سوی ارزشهای معنوی معنا کنیم، از آنجا که آثار ادبیات کلاسیک ایران به‌ویژه آثار عرفانی و تعلیمی، حاوی ژرف‌ترین مفاهیم و مبانی ارزشی انسانی و اخلاقی هستند می‌توانند در تربیت آدمی تأثیر به‌سزایی داشته باشند. سوق دادن انسان به سوی ارزشهای معنوی از یک سو موجب خردورزی و از سوی دیگر به فعل اخلاقی برخاسته از خرد منجر می‌گردد؛ بر اساس چنین نگرشی به مفهوم تربیت، پژوهش حاضر به این نتیجه رسید که آثار عرفانی و تعلیمی ادبیات فارسی می‌تواند خاستگاهی برای فلسفه‌ی تعلیم و تربیت باشد؛ اما برای آنکه ادبیات بتواند کارکردی صحیح در حوزه‌ی تعلیم و تربیت داشته باشد، بایستی با رویکردی جدید مورد احیاء و بازبینی قرار بگیرد.

واژه‌های کلیدی: ادبیات کلاسیک ایران، آثار عرفانی و تعلیمی، فلسفه‌ی تعلیم و تربیت، ارزشها، تربیت

مقدمه و خلاصه مبانی نظری:

ادبیات هر سرزمین ترجمانی از اندیشه‌ها، آداب و سنن اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و تربیتی آن سرزمین است. هر ملتی در طول تاریخ پر فراز و فرود خود بینش‌های نظری و عملی خود را به صورت آرمان‌های و ارزش‌های انسانی در قالب مفاهیم و زبان مشترک می‌ریزد و این چنین، خویشتن خویش را درمی‌اندازد و به خود و سایر جوامع معرفی می‌کند. این بیان خویشتن در قالب آرمانها و ارزشهای انسانی بی‌گمان از مسیر تاریخ و شرایط مختلف اجتماعی، سیاسی و فرهنگی هر دوره‌ی تاریخی عبور می‌کند و از آن تأثیر می‌پذیرد. آنچه در مورد حرکت ادبیات به عنوان بخشی بزرگی از میراث فرهنگی هر سرزمین می‌توان گفت آنست که هیچگاه حرکت

۱. دانشگاه شیراز، گروه مبانی تعلیم و تربیت، شیراز، ایران. Bshamshiri@rose.shirazu.ac.ir

۲. دانشگاه شهید چمران اهواز، گروه فلسفه تعلیم و تربیت، اهواز، ایران. Sriazi.heravi@yahoo.com



افتان و خیزان تاریخ به لحاظ مهیا بودن فضای فکری و فرهنگی جامعه برای رشد مفاهیم، آرمانها و ارزشهای انسانی بر آن تأثیری نداشته و از غنا و پویایی آن نکاسته است. به عبارت دیگر حتی در تاریک‌ترین دوران‌های تاریخی سرزمینی شاهد تبلور و شکوفایی عمیق‌ترین اندیشه‌ها اخلاقی و آرمانهای انسانی هستیم؛ لذا ادبیات یکی از گنجینه‌های تجلی روح بیداری معنوی هر قوم و سرزمین می‌باشد که ورود آن به مباحث مرتبط با انسان از اهمیت و ضرورت برخوردار است.

اگر تربیت حقیقی را به «کشاندن انسان به سوی ارزشهای معنوی»، معنا کنیم؛ این معنا از تربیت از آن‌رو ژرف و ویژه‌ی انسان است که جهان انسان از قلمرو جهان فیزیکی و محیط طبیعی فراتر می‌رود تا بدانجا که می‌توانیم بگوئیم: جهان انسان، جهان ارزش‌ها است؛ و تربیت چون روندی است که آدمی را به مقام برخوردار از فرهنگ می‌رساند؛ همانا راهی است برای گذر از قلمرو زیست حیوانی به سپهر زندگانی انسانی. به سخن دیگر آنچه انسان را از دیگر جانوران متمایز و ممتاز می‌کند؛ امکان دستیابی او به فرهنگ است و فرهنگ – که ارزش‌های پذیرفته شده و به‌کار بسته شده است- در جلوه‌هایی چون دین، ادبیات، عرفان، هنرهای زیبا، آداب اخلاقی، علم و فلسفه نمایان شده و در حوزه‌های گوناگون زندگانی فردی و اجتماعی واقعیت می‌یابد. اما آنچه به این ارزش‌ها واقعیت می‌بخشد همانا تربیت است. فلسفه‌ی تربیت در معنای ژرف و گسترده‌ی خود همان رو کردن به پرسش‌های بنیادین است درباره‌ی انسان، تکامل و سرنوشت او؛ در این معنی، هر فلسفه‌ای را که تکیه‌ی آن بر انسان است می‌توانیم گونه‌ای از فلسفه‌ی تربیت بشماریم. در این معنی، هم تربیت در گسترده‌ترین کاربرد خود مطرح است زیرا همه‌ی دوره‌های زندگانی را دربرمی‌گیرد و هم فلسفه در ژرف‌ترین معنای خود، که همانا رو کردن به حقیقت «انسان» و «بودن» است (نقیب زاده، ۱۳۶۸: ۱۷-۱۴).

بر اساس چنین معنایی از تربیت و فلسفه‌ی تربیت انسان، پیوند تربیت آدمی با فرهنگ و ارزشها پیوندی لازم و ناگسستنی است؛ لذا تکیه بر میراث فرهنگی و نموده‌های مختلف آن از جمله ادبیات- که مظهر ارزشهای حقیقی هر ملت است- شرط لازمی در ترسیم مقاصد و مسیر پرورش انسان و به تبع آن تکامل معنوی جامعه به‌شمار می‌آید. لذا در این نوشتار برآن هستیم تا با روش تحلیلی- استنتاجی توانایی آثار عرفانی و تعلیمی ادبیات کلاسیک ایران را در تدوین فلسفه‌ای برای آموزش و پرورش، بررسی کنیم. به سخن دیگر به دنبال پاسخ این پرسش هستیم که آیا آثار عرفانی و تعلیمی ادبیات کلاسیک به دلیل داشتن ماهیت ارزشی می‌تواند خاستگاهی برای فلسفه آموزش و پرورش باشد؟ یا آنکه تدوین چنین فلسفه‌ای تنها از دل فلسفه‌ی محض و اقسام آن قابل استنتاج است؟

ادبیات کلاسیک ایران شامل کلیه‌ی آثار منظوم و منظوری است که پس از استیلای اعراب مسلمان بر ایران و دگرگونی‌هایی که طی آن بر زبان و ادبیات فارسی ایران پیش از اسلام صورت گرفت؛ نگارش یافته است. در هر



دوره شاعران بر اساس بینش شخصی یا عوامل محیطی هر کدام به یک شاخه ادبی پرداخته‌اند که از این رهگذر انواع ادبی پدید آمد؛ لذا آثار کلاسیک ادبیات ایران را می‌توان به پنج نوع تقسیم کرد: (۱) حماسی (۲) غنایی (۳) عرفانی (۴) تعلیمی (۵) نمایشی (شمیسا، ۱۳۷۳: ۹-۳۸). هر کدام از این انواع ویژگی‌های خاص خود را دارند که در آثاری که در آن نوع ویژه به کار رفته نمایان است و آگاهی از این ویژگی‌ها ما را در بررسی و شناخت هر چه بهتر این آثار یاری می‌کند.

در میان آثار بزرگ نگارش یافته در همه‌ی این انواع ادبی چه آثاری که مشخصاً با هدف تعلیم و تربیت تحریر شده مانند گلستان سعدی و قابوس نامه کی‌کاووس، چه آثار عرفانی که هدف آنها نشان دادن سیر تعالی معنوی انسان بوده است مانند منطق‌الطیر عطار نیشابوری، مثنوی معنوی مولانا، چه آثار حماسی مانند شاهنامه‌ی فردوسی و حتی اشعار غنایی مانند لیلی و مجنون و خسرو و شیرین نظامی گنجوی و غزلیات حافظ، آنچه بن‌مایه و جان کلام تمامی این آثار را تشکیل می‌دهد بیان ارزشهای انسانی و معنوی به شیواترین و ژرف‌ترین صورت ممکن است. این ارزشها از یک سو بر تربیت عقلانی انسان تکیه دارند زیرا شناخت را نخستین گام در درک و دریافت ارزشهای معنوی می‌دانند و از سوی دیگر به تربیت اخلاقی توجه می‌کنند از آن‌رو که شناخت عقلانی موجب کردار و فعل اخلاقی می‌شود و در این هماهنگی میان شناخت و عمل است که ارزشها محقق می‌شوند.

روش‌شناسی:

در این نوشتار برآن هستیم تا با روش تحلیلی - استنتاجی توانایی آثار عرفانی و تعلیمی ادبیات کلاسیک ایران را در تدوین فلسفه‌ای برای آموزش و پرورش، بررسی کنیم. به سخن دیگر به دنبال پاسخ این پرسش هستیم که آیا آثار عرفانی و تعلیمی ادبیات کلاسیک به دلیل داشتن ماهیت ارزشی می‌تواند خاستگاهی برای فلسفه آموزش و پرورش باشد؟ یا آنکه تدوین چنین فلسفه‌ای تنها از دل فلسفه‌ی محض و اقسام آن قابل استنتاج است؟ برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها از میان متون عرفانی منطق‌الطیر عطار نیشابوری و در میان متون تعلیمی قابوس نامه کی‌کاووس را برگزیدیم. یعنی اسناد مورد پژوهش این دو اثر می‌باشند.

بیان مسأله:

هدف اصلی تربیت در همه‌ی زمانها، پرورش اخلاق و کردار افراد بوده است؛ لازمه‌ی این امر آشنایی با ارزش‌هاست؛ بنابراین تابع کردن برنامه‌های آموزشی و تربیتی بر مبنای ارزش‌های معین و مورد تأکید فلسفه‌ی تربیتی هر جامعه امری اساسی است (نلر، ۱۳۸۰: ۱۳). امروزه و به خصوص در جامعه‌ی دینی ما این مبنای فلسفی اهمیت خاصی دارد؛ چرا که جامعه‌ی ما بر پایه‌ی ارزش‌ها قرار دارد. لزوم آموزش ارزش‌ها به بهترین گونه، چه در



شکل آموزش رسمی و چه از راه آموزش‌های غیر رسمی، امری واضح و اساسی است. این نکته بخصوص در تربیت دینی به دلیلی ارزشی بودن آن مهمتر است و باید به آن توجه بیشتری شود. تربیت دینی بدون توجه به جنبه‌های اخلاقی و تربیتی ناقص است؛ به عبارت دیگر ارتباط تنگاتنگی بین اخلاقیات و تربیت دینی وجود دارد (تقوی نسب و دیگران، ۱۳۸۸: ۳۶). از سوی دیگر، یکی از وظایف تعلیم و تربیت از منظر جامعه‌شناسی انتقال فرهنگ گذشته و یا به عبارتی میراث فرهنگی به نسل جدید است؛ تربیت باید بتواند ارزش‌های سنتی و میراث فرهنگی گذشتگان را انتقال دهد. حفظ و انتقال این ارزش‌ها اهمیت ویژه‌ای دارد (قلی‌زاده، ۱۳۷۷: ۸۵) زیرا در اثر تحولات سریع زندگی و تأثیر همه جانبه در عرصه‌های گوناگون فرهنگی ممکن است دانش‌آموزان و نسل جوان از میراث فرهنگی و اجتماعی فاصله بگیرند که این امر باعث تضاد و گسست بین دو نسل می‌شود (تقوی نسب و دیگران: ۱۳۸۸: ۴۰).

چگونگی رویارویی گفتمان‌ها ادبی با مشربهای فکری و فلسفی معاصر، مسائلی است که طرح آن ضروری می‌نماید علت آن نیز وجود بحرانهایی است که بشر معاصر را در بر گرفته است. بحران‌هایی که علت آنها را می‌توان در غفلت از ساحت‌های متعالی انسانی، پوچ‌گرایی، عصبیتهای نژادی مدرن، بی‌توجهی به معنویت، اصالت سود و سرمایه و فردگرایی افراطی جستجو کرد (قبادی و دیگران، ۱۳۹۰: ۸۷). بنیادی‌ترین علت رنج بشر امروز آن است که حلقه‌های واسط خود را با دنیای آرمانی خویش از یاد برده است. حلقه‌هایی همچون اسطوره، حماسه، معنویت و آموزه‌های دینی و اخلاقی و بدین سبب گام به گام از مدار مهر، قداست، زیبایی‌شناسی ادبی و میراث‌های معنوی دور شده است. فرو شدن در ژرفای آثار ادبی، مبین آن است که ادبیات می‌تواند انسان را از گیرودار روزمرگی‌ها رها سازد و روح او را در کیهان معنوی به پرواز درآورد، زیرا ادبیات ناب به‌ویژه ادبیات عرفانی، از بارقه‌های عمیق خودشناسی سرشار است. رفتار غیرواقع‌گرایانه و رنج‌فزای انسان معاصر نیز محصول همین غفلت از خویش است (هکسلی، ۱۳۸۶: ۱۳۸).

از مشخصات بارز شعر کهن فارسی با همه تنوعی که از لحاظ اندیشه و احساس و مشرب گویندگانش در آن وجود دارد، ارزش‌های اخلاقی و انسانی است که چونان گوهرهای تابناک، جان و دل فضیلت‌جویان هنردوست را تاکنون از فروغ معنوی خود روشنی بخشیده و نوازش کرده و در طول حیات هزارساله خود راهنمای نسل‌ها و پرورش دهنده قرائح و استعدادهایی بسیار بوده است. با نظری گذرا به درون‌مایه آثار ادبی گذشته آشکار می‌شود که در این قلمرو وسیع، ذوق و اندیشه، هرچه مقدس و محترم و والا و زیباست، ستایش شده و از تمامی ناشایست‌ها و رذایل و آنچه موجب سقوط اخلاقی انسان می‌شود، نکوهش و تقبیح به عمل آمده است. تجلی روح انسان‌دوستی، اعتقاد به خداوند و مقدسات مذهبی و گرایش به نیکی‌ها و سجایای حمیده‌ای نظیر آزادی، عدالت‌خواهی، ظلم‌ستیزی، جوانمردی، مناعت‌طبع، راستی و واقع‌بینی، احترام به حقوق هم‌نوع، دانش‌آموزی، ایثار و بخشندگی،



شکیبایی، شجاعت و ... خلاصه، همه آرمان‌های بلند بشری، از ویژگی‌های معنوی شعر کهن و از مقوله‌ی روشنایی‌های آن به شمار می‌رود.

بر این اساس آثار ادبی هر سرزمینی تجلی آرمانها و ارزشهای فکری، معنوی و انسانی آن سرزمین است و بخش بزرگی از میراث فرهنگی یک جامعه را تشکیل می‌دهد؛ منبع بزرگی در تعیین ارزشهای اخلاقی و تربیتی جامعه به‌شمار می‌آید که در حفظ و تداوم دستاوردهای فرهنگی و معنوی آن نیز نقش به‌سزایی دارد. اهمیت و ضرورت انجام این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که در دوران معاصر با دشواری‌های ناشی از بداخلاقی‌های اجتماعی مواجه هستیم؛ بسیاری از ناهنجاریهای موجود در جامعه‌ی فعلی ما به دلیل ناشناخته ماندن آثار مکتوب تربیتی و در اثر بی‌توجهی به مضامین و ارزشهای اخلاقی و تربیتی آن‌ها، به وجود آمده است. اگر نسل جدید به نکات تربیتی و اخلاقی این آثار به نحو شایسته‌ای آشنا گردند؛ می‌توان به کاهش این ناهنجاری‌های اخلاقی و تربیتی بیشتر امیدوار بود؛ لذا بررسی این آثار و تعیین جایگاه ادبیات و بررسی پیوند آن با تعلیم و تربیت یکی از کارهای اساسی در حوزه‌ی فلسفه‌ی تعلیم و تربیت می‌باشد؛ برای نیل به این مهم در این نوشتار ادبیات عرفانی و تعلیمی را مورد مذاقه و تأمل قرار می‌دادیم و به‌طور خاص در میان متون عرفانی منطق‌الطیر عطار نیشابوری و در میان متون تعلیمی قابوس نامه را برگزیدیم.

از میان مثنوی‌های عرفانی و دل‌انگیز عطار، آنکه از همه مهم‌تر و شیواتر است و باید آن را تاج مثنوی‌های عطار دانست، منطق‌الطیر است که منظومه‌ای رمزی بالغ بر ۴۶۰۰ بیت است و موضوع آن بحث طیور و صحبت از یک پرنده‌ی داستانی به‌نام «سیمرغ» است. مراد از طیور در اینجا سالکان راه حق و مراد از سیمرغ وجود حق است. از میان انواع طیور، «دهد» سمت راهنمایی یا پیر مرشد را پذیرفت و آنانی را که هر یک به عذری متوسل می‌شدند، با ذکر دشواری‌های راه و تمثیل به داستان شیخ صنعان، در طلب سیمرغ به حرکت درآورد. بعد از طی هفت وادی صعب - که اشاره است به هفت مرحله از مراحل سلوک، یعنی طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا- بسیاری از آنان به علل گوناگون از پای درآمدند و از آن همه مرغان تنها سی مرغ رنجور باقی ماندند که به حضرت سیمرغ راه یافتند (صفا، ۱۳۷۳: ۳۲۳).

قابوس‌نامه کتابی است پندنامه‌ای در آیین زندگی است که عنصرالمعالی کی‌کاووس ابن اسکندر برای فرزندش گیلان‌شاه در ۴۴ فصل نوشته است و از این طریق رسوم لشکرکشی، مملکت‌داری، آداب اجتماعی و دانش و فنون متداول را به وی آموزش داده است.



بحث اصلی:

معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی در منطق‌الطیر عطار

در زمان حمله‌ی مغول به دلیل اوضاع نامساعد و عدم علاقه‌ی حاکمان مغول به مدح، شاعران در پيله‌ی تنهایی خود فرو رفتند و متوجه معبود الهی شدند؛ از این قرن به بعد، شاعران عارفی چون عطار، سیف فراغانی و عراقی هستند که به تعلیم مسائل عرفانی می‌پردازند و نوع جدیدی از ادبیات تعلیمی رواج می‌یابد (محسنی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۰۵). از آنجا که در جهان‌بینی عرفانی، انسان کامل، محور عالم به‌شمار می‌رود با شناخت درست انسان و ابعاد گوناگون وجود اوست که می‌توان به بهره‌برداری صحیح از استعدادها و ارضای نیازهای او پرداخت؛ به بیان دیگر با شناخت انسان می‌توان استعدادهای او را شکوفا کرد. لذا با مطالعه‌ی دقیق آثار عطار، به‌عنوان یک شاعر عارف، می‌توانیم با شیوه‌ی فکری، جهان‌بینی و انسان‌شناسی وی بیشتر آشنا شویم. عطار در چارچوب داستان اصلی منطق‌الطیر و همچنین در حکایت‌های تمثیلی پراکنده‌ای که در ضمن بیان داستان اصلی می‌آورد، چهره‌ی عاشقان راستین یا همان انسان کامل را از نگاه عرفان اسلامی- ایرانی ترسیم می‌کند.

در منطق‌الطیر عطار سیمرغ به‌عنوان مظهر ذات خداوندی یا انسان کامل و پادشاه مرغان معرفی شده است و مرغان که خود سالکان وادی کمال هستند، باریابی به حضور پادشاهشان که در قاف حقیقت جای دارد، به رهبری هدهد فرزانه هفت وادی را پشت‌سر می‌گذارند تا سرانجام از خیل عظیم این مرغان فقط سی‌مرغ می‌توانند از هفت وادی پرخطر جان سالم به دربرند و به قاف رسند و حضور سیمرغ را درک کنند (رزمجو، ۱۳۸۷: ۱۸۸). عطار سیمرغ را آن‌طور وصف می‌کند که اهل معرفت خدا را وصف می‌کنند و می‌گویند: خدا را به خرد نتوان یافت و وصف او کار جان نیست و خلق بدو راه ندارد (فروزانفر: ۱۳۷۴: ۳۵۴). بنابراین در منطق‌الطیر عطار، سیمرغ، خداوندگار عالم و آفریننده‌ی جان و جهان است.

منطق‌الطیر عطار هسته مرکزی آن مسئله وحدت وجود است که سالک در راه طریقت به پیرو پیرو طریقت و راه‌شناسی به نام هدهد راه عرفان را طی می‌کند و چراغ این راه عشق است نه عقل که راه پر از خطر و رهن جواس تعلقات دنیوی شهوت است. منازل این راه بر حسب تقسیم عطار عبارت‌اند از: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، فقر و فنا. در این منظومه که در واقع، یک نوع حماسه عرفانی است و در آن ذکر مخاطر و مهالک روح سالک است که طی مراحل هفت‌گانه سلوک- که بی‌شبهت به هفت‌خوان رستم و اسفندیار نیست- پیش می‌آید و روح‌های مختلف که به تقریب اخلاقی به صورت موسیچه و طوطی و کبک و باز و دراج و عندلیب و طاووس و تذرو و قمری فاخته چرغ و مرغ زرین درآمده‌اند، همه این هفت‌خان را در پیش دارند و بدین‌گونه منطق‌الطیر حماسه مرغان روح، حماسه ارواح خداجوی و حماسه طالبان معرفت است که سالکان در پایان سلوک و در هنگام وصول به درگاه مطلوب ازلی خویش دریافتند که «سیمرغ» حقیقت چیزی جز همان «سی‌مرغ» سالک نیست و



بدین گونه حقیقت اتحاد و معنی واقعی آنچه نزد عرفا «وحدت وجود» خوانده می‌شود، در طی این قصه حصول می‌یابد. (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۶۶).

سیروس شمیسا می‌گوید: «نخست انگیزه‌ای ایجاد می‌شود و سپس عشقی آتشین جان سالک را فرا می‌گیرد. بعد از مرحله شناخت است. سپس باد بی‌نیازی معشوق می‌وزد و سالک را به پس می‌راند. بعد از آن مرحله یکی دیدن او و همه دیدن اوست. سالک در دریای بی‌کران حیرت فرو می‌رود و آخرین مرحله مرحله فنا شدن در او و جاودانه شدن (بقابلله) است. سالک در طی سلوک خود دچار احوال مختلف می‌شود (قبض و بسط...) که نمی‌پایند. برخی از این احوال در او باقی می‌مانند (رضا، توکل و...) و صفت او می‌شوند (مقام) (شمیسا، ۱۳۷۹: ۲۰۷). منشأ عشق از دیدگاه شیخ عطار «درد» است. درد کلمه‌ای است که هرگز از زبان عطار نمی‌افتد. این درد دردی روحانی و دردی کیهانی است که در همه اجزای عالم وجود دارد اما انسان، انسان ظلوم و جهول، بیش از تمام کائنات به آن شعور دارد. همه اجزای عالم به آن انگیزه در پویه‌اند و پویه آن‌ها به سوی کمال است. درد شوق طلب و رؤیت غایت است، بنابراین درد نیست؛ درمان است. درمان نقص و دورافتادگی از کمال است. درد در انسان اندیشه طلب برمی‌انگیزد و او را در خط سیر عشق، که متضمن از خود رها شدن و در واقع اولین مرحله کمال انسانی است، می‌اندازد. با این درد است که انسان می‌تواند تن را به جان و جان را به جان جان تبدیل کند. (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۱۶۸).

در ابتدای این داستان مرغان شیوهی راهروی را از هدهد باز می‌پرسند و او می‌گوید تنها از طریق عشق می‌توان این راه را طی کرد؛ زیرا عشق از کفر و ایمان برتر است و عشق مرکز کائنات است: (ثروتیان، ۱۳۸۴: ۴۳).

درد و خون دل نباید عشق را قصه‌ای مشکل ببايد عشق را

عشق مغز کائنات آمد مدام لیک نبود عشق بی‌دردی تمام (عطار، ۱۳۸۴: ۲۸۵).

از منظر عرفان، عشق یک ودیعه الهی است؛ امانتی الهی که خدا آن را فقط به آدمی سپرده است؛ دلیل آفرینش هستی و اساس هستی عشق می‌باشد. خداوند می‌فرماید: «من یک گنج مخفی بودم که دوست داشتم شناخته شوم، دوست داشتم مرا ستایش کنند و ستایش‌کنندگانی داشته باشم و انسان‌ها را آفریدم که ستایشم کنند.» همان‌طور که دیده می‌شود، هستی بر دو ستون «محبت و معرفت» بنا نهاده شده است و این دو لازم و ملزوم یکدیگر و دو بال پرواز انسان‌اند. خداوند می‌گوید: هیچ موجودی حاضر به پذیرش امانت عشق نشد ولی انسان آن را به دوش کشید؛ چراکه انسان آن قدر محو جمال خدا شده بود که بدون در نظر گرفتن پیامدهای آن، عشق را پذیرفت. بنابراین، با توجه به ازلی و قدیمی بودن عشق و اینکه عشق از مفاهیم بسیار مهمی است. این واژه در عرفان و ادبیات ما بسیار دیده می‌شود. عشق در ادبیات منظوم فارسی دو جلوه بزرگ دارد که جلوه نخستین آن عشق جسمانی (انسانی) و جلوه دوم آن عشق عرفانی (روحانی) است. می‌توان گفت عشق با خلقت بشر و دمیدن



روح، در وجود آدمی نهاده شده است و انسان از ابتدای حیات خویش این ودیعه الهی و لطف خدایی را با خود به همراه دارد. این عشق وابسته به همان روح مقدسی است که خدای تعالی آن را در وجود آدمی دمید و فرمود: «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي». این عشق همان عاملی است که انسان را به سوی معبود ازلی و معشوق حقیقی می‌کشانند (جان پرور، ۱۳۹۴: ۱۸).

از دیدگاه معرفت‌شناختی عارفان، نیل به حقیقت و اتحاد با آن و فنای در آن است؛ وقتی که عارف با قدم مجاهده و سیر و سلوک مراحل را طی کرد، به حکم آیهی «لَتَرْكَبَنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ»^۱ تدریجاً بالا رفته تا اینکه به مقصد نهایی که مقام وصال پروردگار است می‌رسد «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»^۲ و این شهود جمال مطلق، که کمال نفس ناطقه‌ی انسانی است به واسطه‌ی همان عشق و اشتیاق ممکن‌الحصول است. (خلیلی، ۱۳۸۲: ۵۷) به هر تقدیر این مضمون و معنا در کلمات اهل معرفت و نیز در ادبیات عرفانی ما به تمام و کمال و به طرز بسیار نغز و دلنشین نمودار شده که اگر حرکت حسی و انگیزش عشقی آن حقیقت مطلق نبود، آدمی و کل صحنه‌ی هستی و کارزار خلقت که تراوش‌های تجلیات ذات و صفاتند پدید نمی‌آمدند، لذا عرفا خداوند را «فاعل بالحب» و «فاعل بالعشق» می‌نامند که به اقتضای حب ذاتی و جلوه‌ی جمال جمیل خود می‌خواست که از کنز مخفی که همان مرتبه‌ی غیب‌الغیوبی است به مرتبه‌ی معروفیت اسماء و صفات برسد، پس تجلی ذاتی یافت و با فیض اقدس خود، ماهیت ممکنه و از جمله «عشق» را پدید آورد (همان: ۶۰). از نظر عطار نیز، اصل معرفت، شناخت خداوند است؛ معرفت صفت کسی است که خدای را به اسماء و صفاتش شناسد و تصدیق او در تمام معاملات کند و نفی اخلاق رذیله و آفات آن نماید و او را در جمیع احوال ناظر داند (عطار، ۱۳۶۵: ۳۳۶). معرفت وادی بی‌انتهایی است، راه در آن مختلف می‌آید؛ زیرا سلوک تن و جان متفاوت است و هم این تن و جان از جهت کمال و نقصان در ترقی و زوال هستند؛ راه هر کس در حد خود اوست و سیر و سلوک هر کس تا کمال خاص وی و قرب هر کس نیز بر حسب حال او صورت می‌گیرد (فروزانفر، ۱۳۷۴: ۳۸۴).

عطار نیشابوری شاعری عارف است. او هم‌چون دیگر عارفان معتقد است عاشق تا زمانی که به خود مشغول است، به معشوق نخواهد رسید. او باید از خود بی‌خبر شود و خود را گم کند تا به حضرت معشوق راه پیدا کند. عطار همچنین عشق را ودیعه و لطفی از سوی خداوند می‌داند. عشق از دیدگاه او مدار عالم است. او همچون مدار هستی که همه چیز به گرد آن می‌چرخد، بر گرد عشق می‌چرخد. می‌خواهد آنچه را خود چشیده در قالب قصه و حکایت و شعر بیان کند. او عشق را با کفر و ایمان و بهشت و دوزخ غریبه می‌داند و می‌گوید عاشق آن است که از همه عالم تنها پروای معشوق را دارد و بس. عاشق از آن جهت که ناقص است و می‌خواهد به معشوق، که کمال

۱. که همه شما پیوسته از حالی به حال دیگر منتقل می‌شوید تا به کمال برسید (انشقاق: ۱۹).

۲. که همه امور به پروردگارت منتهی می‌گردند؟! (نجم: ۴۲).



محض است، واصل شود باید ترک جان کند. لازم است که وجود عاشق در معشوق مستغرق گردد و در واقع به اتحاد با او برسد. او شرط وصال را فنا می‌داند و معتقد است که عاشق تا از خویش فانی نشود، معشوق، خود را به او نمی‌نمایاند. این فنا تا حدی پیش می‌رود که به اتحاد می‌انجامد. او در تأکید سخنش می‌فرماید: «اصل و مغز عشق آن است که معشوق عین وجود عاشق باشد و وحدت بر آن‌ها حکم فرما شود.» (جان‌پرور، ۱۳۹۴: در نتیجه-گیری).

عشق مبنای فلسفه‌ی تربیتی برخاسته از عرفان

با توجه به آنچه پیشتر در مورد مضمون و محتوای منطق الطیر عطار گفته شد به نظر می‌آید که عشق تعلق به حوزه‌ی مباحث انسان‌شناسی یا ارزش‌شناسی دارد، اما با کمی تأمل و دقت بیشتر روشن می‌شود که این موضوع در عرفان اسلامی از جمله مباحث بنیادین هستی‌شناسی تلقی می‌شود. اصولاً سرمنشأ عشق از هستی است. به تعبیر دیگر در این نوع جهان‌بینی، عشق از صفات لاینفک هستی محسوب می‌شود و نه اعراض ماهیت. همانطور که می‌دانیم، بنا به دیدگاه غالب عرفای مسلمان چون هستی یکی است؛ یعنی اصل وحدت بر آن حاکم است. به دیگر سخن، عشق از جمله تجلی‌های هستی به حساب می‌آید. از آنجا که کمال و مطلق هستی، خداوند است، به تبع کمال زیبایی نیز از آن خداوند می‌باشد. در نتیجه، عشق، زیبایی و کمال هر سه وجهی از هستی بوده و همگی در توحید معنای کامل می‌یابند. اخلاق نیز که از آن به حسن تعبیر می‌شود، یک نوع زیبایی معنوی یا به تعبیری زیبایی کرداری است؛ بنابراین عشق نیز به سمت آن گرایش دارد. اخلاق از آن رو زیبایی تلقی می‌شود که میل به کمال دارد و کمال نیز ویژگی هستی مطلق یا توحید است. در نتیجه خداوند، اخلاق مطلق که همان کمال مطلق است، تلقی می‌گردد. برای همین است که در حدیث آمده است: «تخلقو به اخلاق الله» یعنی به اخلاق خداوندی آراسته شوید (شمشیری، ۱۳۸۵: ۲۵-۲۱).

از منظر عرفان اسلامی عشق که تجلی هستی است، ذات انسان را نیز تشکیل می‌دهد چرا که ذات انسان نیز تجلی هستی و مرتبه‌ای از وجود مطلق است. بنابراین منبع عشق درون انسان است. همانطور که منبع زیبایی و کمال نیز درون انسان قرار دارد، جایگاه و مرکز بروز عشق در دل انسان قرار دارد چرا که دل مرکز جان و روح انسانی است به تعبیر دیگر از منظر عرفان اسلامی جنبه‌ی عاطفی انسان جنبه‌ای کاملاً مستقل و جدا از حیطة‌ی شناختی وی نمی‌باشد بلکه عواطف انسانی سرمنشأ شناخت و معرفت تلقی می‌گردند. این دیدگاه از آنجا نشأت می‌گیرد که در این مکتب دل انسان به عنوان مرکز عواطف جایگاه ذات و حقیقت وجود انسانی یعنی روح وی می‌باشد و این روح نیز به نوبه‌ی خود از جنس ذات جهان هستی است. از این رو شناسایی حقیقی که عبارتست از یکی شدن عالم و معلوم در دل انسانی که مرکز روح است؛ البته این نوع شناسایی که با عشق و دل سروکار دارد



به لحاظ ماهیتی از شناسایی‌ها عقلانی کاملاً متمایز است چرا که شناخت عقلانی اکتسابی بوده و در دایره‌ی عالم مادی و ساحت کثرت رخ می‌دهد در حالی که شناخت قلبی و ناشی از عشق، حضوری بوده و تعلق به حوزه‌ی وحدت دارد. ممکن است به نظر آید جبری بودن عشق به معنای عدم نیازمندی انسان به تربیت است؛ اما بایستی توجه داشت که این جبری بودن به معنای استعدادی ذاتی و بالقوه در انسان است که مسیر رشد و تکامل خود را به روشنی درک نمی‌کند. به تعبیر دیگر به نظر می‌آید که عشق در مسیر بالیدن خویش از «خودآگاهی» لازم برخوردار نبوده و به همین دلیل ممکن دچار کجروی و اشتباهاتی جبران‌ناپذیر شود. به همین دلیل است که از منظر عرفان اسلامی وجود پیر یا مرشد به عنوان «مربی» در امر هدایت فرد در مسیر تعالی و تربیت ضروری تام دارد. اصرار به وجود پیر و مرشد هم دلالت بر لزوم تربیت عشق و عشق‌پروری دارد و هم نشان‌دهنده‌ی این است که عشق تربیت‌پذیر می‌باشد. برخی از صاحب‌نظران معاصر غربی نیز بر این باورند که عشق‌پروری به عنوان یک ضرورت است و نبایستی آن را به حال خود رها کرد. به عنوان نمونه فروم بر این باور است که گرچه عشق ورزیدن یک نوع هنر است اما این هنر به مثابه‌ی دیگر هنرها نیاز به تعلیم و تربیت دارد تا شکوفا شده و به بالندگی برسد. علاوه بر آن که عشق نیازمند تربیت است، به نوبه‌ی خود در تربیت سایر ابعاد انسانی نیز نقش بسیار مثبت و مؤثری ایفا می‌کند. اصولاً عشق در عرفان اسلامی مانند رشته‌ای سخت و محکم است که هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی و حتی دیدگاه‌های تربیتی را به هم پیوند می‌زند و این از ویژگی‌ها برجسته‌ی عرفان اسلامی تلقی می‌شود. از دیگر ویژگی‌های بارز مکتب عرفان اسلامی، عبارتست از نقش عشق در شناخت و معرفت. در واقع عشق معرفت‌آفرین است. انسان به وسیله‌ی عشق می‌تواند به معرفت به‌ویژه شناسایی‌های حقیقی که تعلق به سپهر وحدت دارند نایل شود. برخی از نویسندگان و محققان معاصر، جهت این رابطه را به خوبی تشخیص نداده و نتیجه گرفته‌اند که عشق محصول ادراک، علم و معرفت است (همان: ۵۳-۲۵).

فلسفه‌ی تربیتی منطق‌الطیر عطار

عطار از شاعرانی است که عقیده دارد افق دید انسان به علت سرگرم شدن به خیالات بی‌ثمر، دچار محدودیت و تنگنا شده است. از این رو کوشش‌های وی باید معطوف به رهانیدن خود از تنگناها و غبارهای تیره‌کننده باشد تا بدین وسیله به افق‌هایی فراخ‌منظر و نامحدود پرواز کند. انسان در مرحله‌ی ادراک حسی جز به محسوسات دسترسی ندارد؛ همانگونه که در مرحله‌ی خیال نیز نمی‌تواند جز به مخیلات اتکا کند و همین امر موجب می‌شود که از ابتکارات و نوآوری‌ها، غافل از درک رموز آفاق معنوی، بی‌بهره بماند (ابراهیمی دینانی، ج ۳، ۱۳۸۳: ۹۲). از تدقیق و بازکاوی در «منطق‌الطیر» چنین برمی‌آید که عطار، تشخیص درد و نیاز و رسیدن به خودآگاهی برای



یافتن گمشده‌ای ازلی را بنیاد و محور اندیشه‌ی خود قرار داده است؛ همان گوهری که شاعران پیشین، برای یافتن آن افق‌های زمینی و زمانی را طی می‌کرده‌اند؛ اما در منطق‌الطیر آشکار می‌شود که این کیمیای گمشده را باید از ساحتی بالاتر جستجو کرد و همین است که بر تمام موانع و مشکلات روحی، فکری و جسمی تفوق می‌یابد (قبادی و دیگران، ۱۳۹۰: ۹۳).

جهد کن تا در این راه دراز تو به یک ذره نمایی بسته باز (عطار، ۱۳۶۵: ۶۴).

بنابراین می‌توان گفت منطق‌الطیر عطار نیشابوری به عنوان یکی از متون عرفانی حاوی فلسفه‌ی تربیتی ژرفی است که مفهوم عشق روحانی زیربنای آن را تشکیل می‌دهد؛ این مفهوم خود پی‌رنگ هستی‌شناسانه، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی منسجمی را درمی‌اندازد که از آن می‌توان فلسفه‌ی تربیتی مدونی را استخراج کرد. عشق الهی که ذاتی و اصل وجود انسان است خود عامل تربیت آدمی است؛ علاوه بر آن این عامل خود قابلیت تربیت‌پذیری هم دارد و اگر در جریان هدایت شایسته‌ای قرار بگیرد موجب تعالی معنوی و اخلاقی انسان می‌شود. به تعبیر دیگر این عشق درونی اگر در مسیر تربیت و هدایت صحیح قرار گیرد سبب تنظیم رابطه‌ی انسان با خودش، جهان‌هستی، انسانها و سایر موجودات هستی و در نهایت خداوند می‌شود. نیل انسان به خودآگاهی به معنای کشف لایه‌های زیرین و باطنی‌اش می‌باشد؛ در نتیجه‌ی این کشف، تعارضات و تناقض‌های ظاهری بین لایه‌های گوناگون ظاهری و باطنی نفس رخت برمی‌بندد، این مهم که خود از طریق تزکیه و پرورش فضایل اخلاقی ممکن می‌شود، ماحصل آن، رسیدن به مقام انسان کامل و به تبع آن حصول انسجام و وحدت شخصیتی می‌باشد. انسان خودآگاه نه تنها خود را به ارزشها و فضایل اخلاقی آراسته است بلکه این ارزشها و فضایل اخلاقی را مبنایی برای برقراری ارتباطش با جهان هستی و انسانها و سایر موجودات نیز قرار می‌دهد؛ به سخن دیگر تربیت اخلاقی، مکمل تربیت عاطفی تلقی می‌گردد و تربیت عاطفی نیز به نوبه‌ی خود با عشق‌پروری سروکار دارد. انسان عالم اصغر است و جهان هستی عالم اکبر لذا هویت واقعی انسان با مجموعه‌ی جهان‌هستی یکی می‌باشد، بدین معنی که آگاهی انسان نسبت به گوهر باطنی خویش، به‌طور طبیعی منجر به آگاهی حضوری به باطن جهان هستی و مهریزی او با انسانها و سایر موجودات می‌شود. اتحاد با خداوند یا به تعبیر دیگر وصال و فناء فی الله چیزی نیست جز درک کامل و مطلق پیوند با او یا به تعبیری دیگر یگانگی که این مهم نیز حاصل خودآگاهی انسان است.

با عنایت به نکات یاد شده کارکردهای منطق‌الطیر عطار را برای تدوین فلسفه‌ی تربیتی می‌توان در چهار طبقه جای داد:

(۱) شعر عطار با بهره‌گیری از زیبایی‌شناسی و هنر می‌تواند مکمل کارکردهای دین و فلسفه در پاسخ به خلأ معرفتی باشد و بشر امروز باید از نگاه عینیت‌گرایی و مادی به ضرورت کارکرد ادبیات توجه کند.



۲) ادبیات عرفانی عطار آموزنده است؛ به انسان قدرت مشاهده می‌بخشد و متانت و خودشناسی به او می‌آموزد.

۳) شعر عطار می‌تواند به مهرورزی و مداراهای افراد نسبت به یکدیگر و یکپارچگی آنها کمک کند.

۴) شعر عطار مفسر حیات و زندگی بشری است و می‌تواند عاملی مناسب برای تفسیر زندگی و تعبیر و تغییر دنیای اخلاقی باشد (قبادی و دیگران، ۱۳۹۰: ۹۴).

قابوس‌نامه و مضامین تربیتی آن

نثر تعلیمی عبارتست از نثر راست، آموزنده، هدف‌دار که شامل معارف اسلامی و انسانی از قبیل فلسفه، اخلاق، تربیت و امثال آن است. در این نوع نثر نویسنده حکم معلم را دارد و معمولاً سادگی و روشنی بیان، قوت تعبیر، ایجاز غیر مخمل و اطناب غیر ممل و همه‌ی امکانات لفظی و معنوی و جاذبه‌ی تصویر را به کار می‌گیرد تا بتواند در اذهان مستعدان تأثیر و جاذبه‌ای قوی گذارد، نکته‌ای را بیاموزد و امری را در اذهان جایگزین سازد (رستگار فسایی، ۱۳۸۰: ۲۷۳). از میان آثار منثور تعلیمی قابوس‌نامه جایگاه ویژه دارد عنصرالمعالی کیکاووس ابن اسکندر در کتاب گرانسنگ خویش شیوه‌های تعلیم و تربیت عملی فرزندان را بیان کرده است. وی پندنامه‌ی خود را برای فرزندش گیلانشاه نوشته است. این اثر گذشته از ارزش ادبی دارای ارزش آموزشی و پرورشی بسیار سودمندی است. شخصیت نویسنده و اثر ماندگارش از چند جنبه اهمیت دارد: نخست احاطه‌ی کامل وی به فنون و آداب زمان خویش و قبل از آن است؛ چنانکه در کتاب خود از اکثر طبقات مردم آن زمان و صنعتگران و درباریان و جنگجویان و ندیمان و حتی خنیاگران سخن رانده است. دوم اینکه نویسنده در دامان خاندانی اصیل یعنی آل زیار که از سال ۳۱۶ تا ۴۳۴ ه.ق بر قسمت وسیعی از کشور ایران حکومت می‌کرده‌اند پرورش یافته است و بسیاری از علوم و عادات و آداب و رسوم را از خاندانش به ارث برده و از روش تعلیم و تربیت اصناف و طبقات مختلف آگاهی داشته است. دیگر آنکه کیکاووس در این کتاب داد سخن داده است و از آوردن مطالب بسیار سودمند اخلاقی و حکمتهای عملی دقیقه‌ای فروگذار نکرده است و علاوه بر فواید عظیمی که از حیث شناسایی تمدن قدیم و معیشت ملی و علم زندگی و دستور حیات در کتاب مذکور است باید او را مجموعه‌ی تمدن اسلامی پیش از مغول نامید؛ همچنین سرمشق بزرگی است از بهترین انشاء و زیباترین نثر فارسی و به جرأت می‌توان قابوس‌نامه را در صف نخستین از طراز اول نثر سلیس و کامل و زیبای مطبوع فارسی گذاشت (بهار، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۲۸-۱۲۷). به سخن دیگر انگیزه‌ی اصلی عنصرالمعالی از تألیف این کتاب، ابتدا نیک‌خواهی و سپس بهره‌مندی دیگر جویندگان است که به زیبایی در آغاز کتاب به آن اشاره می‌کند: «اگر تو از گفتار من بهره‌ی نیکی نجویی، جویندگان دیگر باشند که شنودن و کاربستن نیکی غنیمت دارند» (عنصرالمعالی، ۱۳۵۲: ۴-۳).



نویسنده با ژرف‌نگری، با رویکردی روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و رفتارشناختی نسبت به مباحث تربیتی دارد. موضوعات این کتاب را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

(۱) تعلیم و تربیت عمومی: همگان برای رسیدن به سعادت و تعالی دنیا و آخرت و بنا نهادن جامعه نیک انسانی آن دسته از موضوعات تعلیم و تربیت را که جنبه‌ی عمومی و همگانی دارد را می‌پذیرند و عمل می‌کنند. از قبیل شناختن ایزد تعالی و تقدس، آفرینش و ستایش پیغامبران، سپاس داشتن خداوندان نعمت، فزونی طاعت، شناختن حق پدر و مادر، پاسداشت خرد و هنر، پیری و جوانی، خویشنداری و ترتیب خوردن، آداب مهمان کردن و مهمان شدن، دوست گرفتن، امانت نگاه‌داشتن، و...

(۲) تعلیم و تربیت خصوصی: آن دسته از موضوعات که مختص طبقه‌ی خاص است و هر دسته از مردم به فراخور شغل و کارشان بهتر است فراگیرند تا بتوانند به شایستگی از عهده‌ی انجام وظیفه و مسئولیت‌هایی که به دوش آنها واگذار می‌شود برآیند؛ نظیر: آئین و رسم شاعری، آئین و شرط وزارت، خدمت کردن پادشاه، آداب دبیری و شرط کاتب، آئین و شرط پادشاهی و حکومت و... (خاتمی و رفیعی، ۱۳۹۰: ۶-۵).

رویکرد عنصرالمعالی به حکمت عملی و آنچه فیلسوفان مشاء و علمای اخلاق در آراء و نظریات خود بدان پرداخته‌اند، در این اثر حائز اهمیت و ارزش فراوان است. نویسنده برای هر یک از مباحث حکمت عملی موضوعاتی را در نهایت اختصار و ایجاز طرح می‌کند. سپس برای فهم آنها و نیز تنوع بخشیدن به بحث حکایتی بیان می‌کند. گاه برای هر موضوع بیش از یک حکایت می‌آورد. حجم حکایات معمولاً بیشتر از موضوع اصلی است و این خود شگردی در روش تربیتی اوست تا مخاطب خسته و آزرده نشود و از طرفی فهم موضوع اصلی برایش آسان‌تر شود (همان).

حکمت از نظر ارسطو و پیروان او به دو بخش تقسیم می‌شود: حکمت نظری و حکمت عملی. حکمت نظری شامل ریاضیات، حکمت طبیعی و حکمت الهی است و حکمت عملی شامل اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن است (مصاحب، ۱۳۷۰: ۸۶۰). گرچه عنصرالمعالی در اندرزنامه‌ی خود قصد ساختن مدینه‌ی فاضله ندارد، با این حال در قابوسنامه مباحث سه‌گانه‌ی حکمت عملی مفصل بیان شده است. عنصرالمعالی در بحث تهذیب اخلاق به بیان مباحثی چون شناخت خداوند، لزوم ارسال پیامبر، لزوم فراگیری علم و هنر، راستگویی و پرهیز از دروغ، میانه‌روی و تعادل در کارها، صبر و بردباری، خوش‌خویی، آداب سخن‌گفتن، دوست یافتن می‌پردازد. سیاست مدن شامل فنون و روش‌هایی است که در امور کشورداری و اداره‌ی امور جامعه به کار گرفته می‌شود مانند: خصوصیات حاکم، رفتار حاکم با مردم، روش کشورداری، روش قضاوت، رفتار با دیگر پادشاهان، تعامل با دشمن و...؛ تدبیر منزل شاخه‌ای از حکمت عملی است که موضوع آن چگونگی اداره‌ی امور خانه و نحوه‌ی مشارکت اعضای یک خانواده است که عنصرالمعالی در کتاب خود به بیان مواردی از آن می‌پردازد، مانند: آئین زن خواستن، تعلیم و تربیت



فرزندان، قناعت و اعتدال، آئین مهمانی، آگاهی از رسم خرید و فروش، آئین مهمانی، آئین گرمابه رفتن (خاتمی و رفیعی، ۱۳۹۰: ۱۳-۷).

همچنین ویژگی‌های خاص عنصرالمعالی چون صمیمیت، صداقت پاکی سخن، فروتنی و آزاداندیشی از یک سو و ابزار کلامی وی چون به‌کارگیری ضرب‌المثل‌های رایج فارسی و عربی، استفاده از تمثیل و آوردن داستان‌های جذاب و مناسب با موضوعات متن، بهره‌گیری از آیات و احادیث، برخورداری از سخنان بزرگان، تعبیر و تفسیر سخن و کاربرد اشعار فارسی از جمله عوامل مهمی است که به غنای تعلیمی این اثر قوت بخشیده و از این حیث آن را جاوید و ماندگار کرده است (الهامی، ۱۳۹۱: ۱۳۵). او با صراحت و صمیمیت به فرزندش می‌گوید: «هیچ پسر پند پدر خویش را کاربند نباشد... و اگرچه این سخن مرا معلوم بود مهر پدری و دل‌سوزگی پدرانه مرا نگذاشت که خاموش باشم.» (عنصرالمعالی، ۱۳۵۲: ۴). در باب شراب‌خواری صادقانه به خطای روزهای جوانی خود اقرار می‌کند: «به حدیث شراب خوردن نگوییم که شراب خور و نیز نتوانم گفتن که مخور که جوانان به قول کسی از جوانی بازنگردند. مرا نیز بسیار گفتند و نشنیدم تا از پس پنجاه سال ایزد تعالی رحمت کرد و توفیق توبه ارزانی داشت.» (همان: ۵۷). منتهای درست‌گویی و صراحت گفتار اوست وقتی که می‌گوید: «اگر نیز چیزی دانم، گفتار من چه فایده دارد؟ اکنون تو از من هم چندان شنوی که من از پدر خویش شنودم. پس تو را جای ملامت نیست که من خود داد از خویشتن بدهم تا به داور حاجت نباشد» (همان: ۱۵۶). صمیمیت و راست‌گفتاری او نشان‌دهنده‌ی روشن‌بینی و واقع‌گرایی او نسبت به مسائل زندگی است. این خصوصیت بارز در رفتار عنصرالمعالی علاوه بر اینکه باعث ستایش و تمجید خواننده نسبت به او می‌شود، به شیوه‌ی غیرمستقیم به مخاطب می‌آموزد که نه تنها اندرزهای او را از این طریق بهتر و بیشتر پذیرا شود، بلکه راستی گفتار و صمیمیت در سخن را همواره پیشه‌ی خود سازد که در نهایت این ویژگی به ایجاد نوعی ارتباط صمیمانه میان او خواننده کتابش می‌انجامد (الهامی، ۱۳۹۱: ۱۳۶).

در سخنان این نویسنده‌ی بزرگ و آگاه، با همه‌ی وسعت اطلاعات و دانایی‌اش اثری از فضل‌فروشی نیست «وقتی با راستی و فروتنی خاص خود سخن می‌گوید، گویی دوستی مهربان است که نامه نوشته نه ناصحی ملامتگر و خودفروش و به همین سبب گفتار او تلخی نصایح آمرانه را به همراه ندارد» (یوسفی، ۱۳۷۰: ۶۳) «خواستم که علم اولین و آخرین من دانی که تو را بیاموختی و معلوم تو گردانیدی تا به وقت مرگ بی‌غم تو از این جهان بیرون شدمی و لکن چه کنم که من خود در دانش پیاده‌ام.» (عنصرالمعالی، ۱۳۵۲: ۱۵۶-۱۵۵).

ژرف‌بینی‌ها و نکته‌سنجی‌های خردمندانه‌ی این نویسنده‌ی بزرگ طبیعتاً سخنانی سنجیده و شیوا را می‌طلبد و این امر از ویژگی‌های خاص وی می‌باشد که خود به شیوه‌ی آموزش غیرمستقیم اثرگذاری بیشتری بر مخاطب دارد. پاک‌ی سخن و خیراندیشی او آنجا که پادشاه را به مشورت با خردمندان، مدارا کردن، رعیت‌پروری و داد و



دهش (همان: ۲۷۷). و وزیر را به دادگری و آبادانی سفارش می‌کند (همان: ۲۱۶) به خوبی جلوه‌گر است. اندرزه‌های او در این مورد مؤید منش خیرخواهانه اوست: «سخن که به مردم نمایی بر روی نیکوترین نمای تا مقبول بود و مردمان درجه‌ی تو بشناسند که بزرگان و خردمندان را به سخن دانند» (همان). در اندرزه‌های کمترین نشانی از «برتری‌طلبی، ملامت‌گری و معصوم‌نمایی به چشم نمی‌خورد؛ بلکه وی به آسانی خطاها و لغزشهای گذشته‌ی خویش را یاد می‌کند و از سر مهرورزی، حاصل آن تجربیات پیش روی فرزند می‌گذارد تا وی را از تکرار آنها بازدارد (روان‌پور، ۱۳۷۶: ۷). به نظر می‌رسد در بیان تواضع و فروتنی به آنچه می‌گوید واقعاً اعتقاد دارد و آن را بهترین عادت مردم می‌داند: «از عاداتهای مردمان، بهترین عادت متواضعی است که متواضعی نعمت ایزدی است که کس بر او حسد نبرد» (عنصرالمعالی، ۱۳۵۲: ۷۹).

فلسفه‌ی تربیتی قابوس‌نامه

قابوس‌نامه را می‌توان به حق کتابی اخلاقی قلمداد کرد؛ زیرا آغاز و انجام آن با اخلاقیات است (افتخاری، ۱۳۷۸: ۷۱). اما در باب مفهوم اخلاق به نظر می‌رسد این واژه در قابوس‌نامه معنایی گسترده دارد و گاه جنبه‌ای دوسویه می‌یابد به گونه‌ای که گاه همسو با تعالیم و رهنمودهایی دینی است و از ارزشهای مثبت در جامعه مایه می‌گیرد؛ مانند برخی از نصاب و پندهای آن درباره‌ی موضوعات ارزشی از قبیل دعوت به راستی و درستی، تحصیل هنر، اهمیت خرد، ارزش سخن و سخندانی، تواضع و فروتنی، جوانمردی، دوستی و محبت، میانه‌روی در کارها و ... در این جنبه دنیای ارزشی او با مردمی و جوانمردی رونق می‌یابد و با اصالت و هنر پیوند می‌خورد و با خلق و خوی معتدل تداوم می‌یابد. حتی گاه در ذکر این جنبه از مبانی اخلاق تا آنجا پیش می‌رود که خواهان انسانی کمال‌یافته در جهانی آرمانی است. اما آن وجوهی از گفتار او که مصلحت‌جویانه به نظر می‌رسد و بعضاً به دلیل تناقض با تعالیم دینی گاه غیر اخلاقی قلمداد می‌شود مانند: احکام صادره در خنیاگری، خوردن شراب، در مزاح و نرد و شطرنج، خرید و فروش برده و ... روی آوردن نویسنده به این موضوعات دلیل آن نیست که می‌خواهد از مرزهای اخلاقی پافرازر نهد بلکه توجه او به زندگانی عملی و تجارب بسیار، او را وامی‌دارد تا بنا به ضرورت و مصلحت هر نکته‌ای را بیان کند. این ویژگی نیز تا حدی به صراحت سخن و واقع‌بینی او نسبت به حقایق زندگی اشاره دارد، زیرا به حقیقت می‌داند که دنیا ترکیبی از خوبیها و بدیهاست (الهامی، ۱۳۹۱: ۱۴۴-۱۴۳).

در واقع در طرح اندیشه‌هایش، تکیه‌ی او بر تجارب زندگی است و این امر پندها و نصاب او را ملموس‌تر و قابل قبول‌تر می‌کند. به عبارت دیگر «نوشته‌های وی از آنگونه آراء نظری و خیالات خام نیست که در شنونده انکاری پدید آورد؛ بلکه اکثر از واقعیتی سرچشمه می‌گیرد» (یوسفی، ۱۳۷۰: ۶۳). که بعضاً مورد تأیید و قبول خواننده



نیز واقع می‌شود. اشاره‌ی او به همه‌ی زوایای زندگی نشان از تجربه‌ی عمیق و کنکاش او در تمامی مسائل زندگی دارد به همین دلیل بیشتر ارشادات او در حوزه‌ی اخلاق عملی و کاربردی است. به تعبیر امروز می‌توان عنصرالمعالی را پیرو فلسفه «اصالت عمل» یا «پراگماتیسم» دانست زیرا جهان‌بینی او بیشتر مربوط به رویه‌های عملی او در زندگی است و اندیشه‌ها و اعمال را از روی نتایج تجربی و فواید عملی آنها ارزشیابی می‌کند (روان‌پور، ۱۳۷۶: ۸).

عنصرالمعالی برخلاف رویکرد اساسی پندنامه‌های فارسی که در جهت تعلیم و تربیت طبقات خاصی از اجتماع چون امیران، اشراف‌زادگان و نظامیان نگارش یافته است؛ به تعلیم و تربیت عمومی نظر دارد و حتی می‌توان گفت گسترده‌ی مفهوم تربیت از منظر او تا به آنجاست که به تربیت زنان نیز عنایت دارد. در واقع عنصرالمعالی به تربیت در مفهوم کلی یعنی تربیت برای انسان به ما هو انسان قائل است و این نکته‌ی مهمی در فلسفه‌ی تربیتی برخاسته از آراء او می‌باشد و از این نظر قابوسنامه را از دیگر آثار اندرزی و تعلیمی متمایز می‌کند (خاتمی و رفیعی، ۱۳۹۰: ۲۰).

نتیجه‌گیری:

ادبیات کلاسیک ایران حاصل اندیشه‌های ادیبان و شاعرانی است که رسالت خود را تربیت انسان در مفهوم ماهوی آن می‌دانستند؛ از این‌رو انسان‌محوری آثار ادبی با توجه به نوع جهت‌گیری ادیبان و شاعران، سبب شده است که تمام مضامین و مفاهیم مربوط به انسان در مرکز توجه آن قرار بگیرد. لذا در ادبیات کلاسیک ایران با انسانی که دارای ابعاد و نیازهای گوناگون است مواجه هستیم؛ این تنوع نه تنها در قالب بیان جلوه می‌کند بلکه در طرح مضامین و محتوای افق‌های گوناگونی را شامل می‌شود. چنان‌که گذشت از فردی‌ترین عرصه‌های تربیت یعنی پالایش نفس، تزکیه و خودسازی که در آثار عرفانی وجود دارد، تا برونی‌ترین حوزه‌ی انسانی یعنی ابعاد سیاسی و اجتماعی را در برمی‌گیرد؛ مانند آنچه که به‌طور خاص در ادبیات تعلیمی آمده است. فلسفه در ژرف‌ترین معنای خود، رو کردن به حقیقت «انسان» و «بودن» است؛ فلسفه در این معنا پیوند عمیقی با ادبیات دارد زیرا هر دو مقصد واحدی را جستجو می‌کنند که همانا تعالی معنوی و اخلاقی انسان است؛ از میان کارکردهای ادبیات نقش تعلیمی آن بارزتر است آن‌طور که می‌توان گفت ادبیات کلاسیک می‌تواند خاستگاهی برای تدوین فلسفه‌ی آموزش و پرورش باشد. البته آنچه در دنیای معاصر حائز اهمیت است بازخوانی و تحلیل کارکردی متون ادبی به شیوه‌ای تازه می‌باشد؛ شرایط جدید انتظارات تازه‌تری را ایجاد کرده و همزمان فرصت‌های جدیدتری را در اختیار ادبیات قرار داده است تا در عرصه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی، تربیتی، سیاسی، هنری و... وارد شود و دامنه‌ی کارکردی خود را گسترش دهد. برای آنکه ادبیات بتواند کارکردی صحیح در هر یک از این عرصه‌ها داشته باشد



بایستی از جهت نحوه‌ی حضورش، به شیوه‌ی نوینی مورد احیاء و بازبینی قرار بگیرد؛ به این معنا که در عین حفظ محتوا و مضامین ارزشی خود در ساختارها و قالب‌های نوینی ظهور یابد که متناسب با دگرگونیها، نیازها و مقتضیات زمان است و می‌تواند پاسخ‌گوی آنها باشد.

Abstract:

Determining the status of literature and its link to education is a fundamental issue in the philosophy of education. The literary works of each nation are the expression of the intellectual, spiritual, and humanistic values and aims of the people. This paper aims to clarify whether such works as Attar Neyshabouri's *Manteghotteyr* in the area of mystical literature and Onsorol-Maa'li's *Ghabousnameh* in the area of educational literature can be the origin for the education policy or not. If we interpret education as the guidance of human towards spiritual values, the Iranian literary classics, particularly educational and mystical works, can greatly influence the human education as far as they contain the deepest humanistic and ethical values, concepts, and principles. Leading human beings towards spiritual values may lead to wisdom, on one hand, and the ethical act originated from that wisdom, on the other hand. Based on such a viewpoint towards the concept of education, the present study concludes that the mystical and educational works of Iranian literature can be the origin for the philosophy of education, there must be a new approach to reconstruct and reconsider it.

Keywords:

Iranian classical literature, mystical and educational works, the philosophy of education, values, education.

فهرست منابع:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۳). *دفتر عقل و آیت عشق*. تهران: انتشارات طرح نو.
- افتخاری، اصغر (۱۳۷۸)، «مروری اجمالی بر ساختار اندیشه‌ی سیاسی عنصرالمعالی در قابوسنامه»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)*، ش ۹، ص ۶۵-۱۰۱.
- الهامی، فاطمه (۱۳۹۱)، «جایگاه قابوس‌نامه در قلمروی ادبیات تعلیمی»، *پژوهشنامه ادبیات تعلیمی*، ش ۴، ص ۱۹، ۱۵۸-۱۳۱.
- بهار، محمدتقی (۱۳۸۱)، *سبک‌شناسی*، تهران: انتشارات زوار.
- تقوی نسب، سیده نجمه، میرشاه جعفری، ابراهیم، نجفی محمد (۱۳۸۸). «ضرورت نوآوری در روش‌های تربیت دینی از منظر مبانی علمی، دینی و فلسفی»، *دو فصلنامه تربیت اسلامی*، ش ۴، ص ۲۵-۴۵.
- ثروتیان، بهروز (۱۳۸۴)، *شرح راز منطق الطیر عطار*. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- جان‌پرور، یوسف (۱۳۹۴)، «سیمای عاشقان حقیقی در منطق الطیر عطار نیشابوری»، *مجله‌ی رشد آموزش زبان و ادب فارسی*، تابستان ۹۴، ش ۱۱۴.



- خاتمی، احمد، رفیعی، غلامرضا (۱۳۹۰)، «اندرزهای عنصرالمعالی در قابوس‌نامه و مقایسه‌ی آن با نظرات تربیتی ژان ژاک روسو»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، س ۳، ش ۱۲، ص ۲۴-۱.
- خلیلی، محمد حسین (۱۳۸۲)، مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملاصدرا، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- رزمجو، حسین (۱۳۸۷)، انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- رستگار فسایی، منصور (۱۳۸۰)، انواع نثر فارسی، تهران: انتشارات سمت.
- روان‌پور، نرگس (۱۳۷۶)، گزیده‌ی قابوس‌نامه، تهران: نشر قطره.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸)؛ صدای بال سیمرغ (درباره‌ی زندگی و اندیشه‌ی عطار)، تهران: نشر سخن.
- (۱۳۶۲)، با کاروان حُلّه، تهران: انتشارات جاویدان.
- شمشیری، بابک (۱۳۸۵). تعلیم و تربیت از منظر عشق و عرفان. تهران: انتشارات طهوری.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۹)، سبک‌شناسی شعر، تهران: انتشارات فردوس.
- (۱۳۷۳)، انواع ادبی، تهران: انتشارات فردوس.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۳)، تاریخ ادبیات ایران (خلاصه‌ی جلد اول و دوم)، تهران: انتشارات ققنوس.
- عنصرالمعالی، کیکاوس بن اسکندر (۱۳۵۲)، قابوس‌نامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۶)، دیوان عطار، تهران: انتشارات نگاه.
- فریدالدین، عطار نیشابوری (۱۳۸۴)، منطق‌الطیر، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
- (۱۳۶۵). منطق‌الطیر، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران: انتشارات علمی-فرهنگی.
- قبادی، حسینعلی، طاهری، قدرت‌الله، قاسم‌زاده، علی، فولادی، علیرضا (۱۳۹۰). «پیام‌های جهانی عطار برای مشکلات فکری انسان معاصر»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، س ۳، ش ۱۱، ص ۸۷-۱۱۰.
- قلی‌زاده، آذر (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی آموزش و پرورش. کاشان: انتشارات محتشم.
- محسنی‌نیا، ناصر، برزگر خالقی، محمدرضا، نوروز زاده چگینی، وحیده (۱۳۹۰)، «پژوهشی درباره‌ی جایگاه ادبیات تعلیمی در قصاید پارسی»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، س ۳، ش ۱۰، ص ۱۲۲-۱۰۳.
- مصاحب، غلامحسین (۱۳۷۰)، دایره‌المعارف فارسی، تهران: انتشارات فرانکلین.
- نقیب‌زاده، میر عبدالحسین (۱۳۶۸). درآمدی به فلسفه. تهران: انتشارات طهوری.



هفتمین همایش ملی انجمن فلسفه تعلیم و تربیت ایران

فلسفه تعلیم و تربیت و قلمرو علوم اجتماعی و انسانی

دانشگاه شیراز

۳۰ و ۳۱ اردیبهشت ۱۳۹۵



نر، جی اف (۱۳۸۰)، آشنایی با فلسفه‌ی آموزش و پرورش. ترجمه‌ی فریدون بازرگان دیلقمانی، تهران: سمت.

هکسلی، الدوس (۱۳۸۶)، خودشناسی، ترجمه‌ی مصطفی ملکیان، تهران: انتشارات نگاه معاصر.

یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۰)، گزیده‌ی قابوس‌نامه، تهران: انتشارات سخن.