

ارسال: ۱۴۰۴/۹/۱۴

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۸

doi 10.22.34/nf.2026563516.1491

بررسی و تحلیل زمینه‌های فکری-اجتماعی پذیرش شعر مولانا در آمریکا و انگلستان

کریم لویمی مطلق^۱ (استادیار گروه زبان انگلیسی دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران)

چکیده: در سده بیستم میلادی، رنگ باختن «قرائت‌های بزرگ» مسیحیت در مقام تکیه‌گاه سنتی و غلبه روایت مدرنیته با نقدهای پسامدرن به مفهوم «سوژه» و عقلانیت ابزاری موجب بحران معنوی عمیقی در جوامع غربی شد. در این فضای فکری، انسان غربی با احساس بی‌پناهی فکری و خلاء معنوی روبه‌رو شده و در پی منبع جدیدی برای معنابخشی به زندگی بود. در همین زمان، ترجمه شعر مولانا با محوریت عشق فرامذهبی، نفی خود محدود (اگو) و جست‌وجوی امر متعالی در زندگی روزمره به این نیازها پاسخ داد. استقبال از سروده‌های مولانا در این دوره را باید واکنشی به ناتوانی گفتمان‌های مسلط در تعریف تسلی‌بخش از فردیت و پاسخ‌گویی به نیازهای معنوی انسان معاصر دانست. ترجمه کلمن بارکس از سروده‌های مولانا، که در واقع اقتباسی آزاد از ترجمه‌های پیشین بود، در این اقبال گسترده نقش اساسی داشت. بارکس، با زبانی شاعرانه و امروزی، مفاهیم عرفانی مندرج در این سروده‌ها را بازآفرید و آنها را نه تنها برای نخبگان که در دسترس عموم مخاطبان قرار داد. این سروده‌ها برای مخاطبان غربی همچون مرهمی بر زخم‌های معنوی و نویدی برای یافتن معنویت در جهانی متکثر بود. پژوهش حاضر به بررسی سیر دگرگونی در زمینه‌های فکری مسلط این دوره می‌پردازد و می‌کوشد تا این اقبال را ریشه‌یابی کند.

کلیدواژه‌ها: مولانا، کلمن بارکس، ترجمه، جهان انگلیسی‌زبان، پسامدرنیسم، معنازایی، معنویت

۱. مقدمه

سروده‌های مولانا جلال‌الدین بلخی، از پیشگامان عرصه اندیشه‌ورزی انسان‌گرایانه و منادی ارزش‌های متعالی، در دو دوره از تاریخ، که جهان آنگلوساکسون گرفتار بحران اندیشه و فروپاشی

1) klmutlaq@scu.ac.ir

معنویت بود، تسلی‌بخش آن مردمان شد. این سروده‌ها در جهانی که به قول جان کیِتس^۱ (۱۷۹۵-۱۸۲۱) اندیشیدن در آن جز غم و اندوه حاصلی به بار نمی‌آورد معنایی کرد و افق تازه‌ای از نگرش به انسان و هستی را نشان داد. آشنایی شرق‌شناسان و متفکران آنگلوساکسون با این سرچشمه جان‌افزای اندیشه و سپس ترجمه و نشر آن از اوایل سده هجدهم میلادی آغاز شد اما به ویژه در سده بیستم میلادی تأثیرگذاری آشکارتری یافت.

محو شدن تدریجی نگاه قرائت بزرگ^۲ (مسیحیت) حاکم بر اندیشه، فرهنگ، تمدن و ساختار سیاسی - اجتماعی دنیای غرب، که قرن‌های متمادی تکیه‌گاه معنوی جامعه آنگلوساکسون بود، از یک سو، و نیز بی‌اعتباری تعریف غالب انسان به مثابه سوژه^۳ در دوره مدرنیته از جانب اندیشمندان پسامدرن، از سوی دیگر، سبب شد که انسان آنگلوساکسون به شعر مولانا روی آورد. به بیانی دیگر، در نیمه دوم سده بیستم میلادی، با ظهور نهضت پسامدرن که بنیان‌های فکری مدرنیته و به ویژه نگاه آن به سوژه را هدف قرار داده بود، انسان آنگلوساکسون، بیش از هر زمان دیگر، احساس خلاء فکری و معنوی و در نتیجه غربت و تنهایی می‌کرد. روی آوردن به شعر مولانا و پذیرش دیدگاه‌های او در فضایی صورت گرفت که شوق به حضور معنویت در زیست روزانه احساس می‌شد اما قرائت بزرگ پشامدرن (مسیحیت) و، پس از آن، قرائت مدرنیته و حتی پسامدرنیته دیگر توان ارائه تعریفی تسلی‌بخش از فردیت انسان و پاسخ‌گویی به نیازهای معنوی انسان آنگلوساکسون را نداشتند. در این روزگار پسامدرن، ترجمه کلمن بارکس^۴ (زاده ۱۹۳۷) از شعر مولانا در حکم احیای تعریف هستی‌شناسانه انسان بر مبنای نگاه حکمی - معنوی مولانا به شمار می‌رفت.

سیروس مسروری، ضمن اشاره به تأثیر روزافزون مولانا بر غرب در زمانه‌ای سرشار از شک و بی‌اعتمادی، این تأثیر را ناشی از نگاه متفاوت مولانا به مفهوم تساهل و تسامح می‌داند. او ضمن رد این نظریه که تساهل و تسامح از راه‌آوردهای نهضت روشنگری است می‌نویسد: «مولانا شواهد محکمی در اختیار ما قرار می‌دهد که نشان می‌دهد برخی ایده‌های مدارا (الف) «خیلی پیش‌تر از عصر روشنگری»، (ب) در خارج از غرب و (ب) توسط یک فرد عمیقاً مذهبی مطرح شده است. مسروری، برخلاف نگاه منفعت‌طلبانه غرب به تساهل و تسامح معتقد است که «مولانا از تساهل به دلیل ارزش ذاتی آن دفاع می‌کند و کمتر به منافع سودگرایانه آن توجه دارد.» (Masroori, 2010, p.224)

امیر صداقت به ترجمه کلمن بارکس با این استدلال حمله می‌برد که پذیرش مولانا در غرب اساساً بر مبنای ترجمه‌های گزینشی و واسطه‌گری فرهنگی شکل گرفته است و حاصل آن اغلب مولانای بومی شده، بی‌محتوا و از منظر معنوی جهانی شده‌ای است که به طور قابل توجهی از بافت اصیل ایرانی - اسلامی فاصله گرفته است. صداقت معتقد است که پذیرش غربی‌ها از مولانا با

1) John Keats

2) Grand Narrative

3) subject

4) Coleman Barks

فرایندی از دگرگونی زبانی و تصاحب فرهنگی تعریف شده و از سوی مترجمانی هدایت می‌شود که نقش واسطه را بازی می‌کنند. این فرایند شامل بومی‌سازی، غیراسلامی‌سازی و جهانی‌سازی‌ای است که مولانا را عارف عشق غیرفرقه‌ای تصویر می‌کند و این تصویر از زمینه اصیل اسلامی-ایرانی و صوفیانه او فاصله بسیار گرفته است. محبوبیت عظیم این نسخه فرایندهای معنوی غرب را نشان می‌دهد اما پیچیدگی اصیل آثار مولانا را پنهان می‌کند. (Sedaghat, 2023, p.102)

نگارنده بر آن است که کلمن بارکس شاعر و ادیب از تمام کاستی‌هایی که صداقت برمی‌شمارد آگاه است اما در آن زمانه، فرایند عمل و هدف ترجمه کاملاً متفاوت بوده است. پیش از ترجمه کلمن بارکس، ترجمه‌هایی از سروده‌های مولانا، که همگی دغدغه‌های منتقدان ایرانی از جمله امیر صداقت را لحاظ کرده بودند وارد بازار نشر شده بود اما به گواه متقن، بیشتر در دایره خواص پذیرفته شد و مخاطب عام نیافت، به گونه‌ای که رابرت بلائی^۱ (۲۰۲۱-۱۹۲۶)، در توصیف این دایره محدود خوانندگان، تعبیر «در قفس بودن شعرها» را به کار برد و به بارکس توصیه کرد که آنها را آزاد کند (Rumi, 2004, p.xvi). بارکس فرزند عصر پرتش و پرچالش سرمایه‌داری و منتقدان پسامدرن آن در امریکا است. پسامدرنیسم بسیاری از آرمان‌ها و مبانی مدرنیته را، که خاستگاه سرمایه‌داری است، به حق به چالش می‌کشد اما رویکرد آن به مفاهیمی چون «سوژه» و «حقیقت» مترجمی مانند کلمن بارکس را وامی‌دارد به بازتعریفی از انسان با تکیه بر نگاه مولانا پردازد و این نگاه را در قالب ترجمه اشعاری با نام مولانا به انسان ناامید آن دیار و روزگار عرضه کند تا این بار نه خواص بلکه خوانندگان عام نیز به ترجمه مذکور اقبال بسیار نشان دهند.

۲. بررسی پیش‌زمینه‌های فرهنگی - اجتماعی

نگاه پشامدرن به انسان

قرون وسطی به مدت هزار سال، از حدود ۴۰۰ تا ۱۴۰۰ میلادی، بر غرب تسلط داشت. در مرکز ذهنیت قرون وسطایی، این باور جا گرفته بود که هویت و تجربه انسانی پیوند جدایی‌ناپذیری با خدا خورده است. انسان مؤمن یا «عبد» همچون مخلوق خدا پنداشته و زندگی‌اش با تدبیرات الهی تفسیر می‌شد. آگوستین قدیس (۳۵۴-۴۳۰م)، از تأثیرگذارترین متکلمان قرون وسطی، این دیدگاه را در اعترافات (حدود ۴۰۰م) بیان می‌کند: «ما را از بهر خود خلق کرده‌ای و دل ما تا در تو قرار نگیرد همچنان بی‌قرار می‌ماند» (Augustine, 1997, p.3). متفکران قرون وسطی اغلب تجربه‌ها و احساسات فردی را با نگاهی الهیاتی تفسیر می‌کردند؛ به عنوان مثال، احساس گناه یا شادی نه حالت‌های روانی بلکه بازتابی از وضعیت روحی در نظر گرفته می‌شد. در این دوره، اندیشمندان

1) Robert Bly

اغلب به واقعیت بزرگ‌تری که باید با آن ارتباط برقرار کنند متوسل می‌شدند؛ به عنوان نمونه، در سده سیزدهم میلادی، سنت فرانسیس^۱ (۱۱۸۲-۱۲۲۶م) خانواده و زندگی اشرافی‌اش را رها می‌کند زیرا به تعبیر خودش بی‌اساس بودن آن زندگی را احساس کرده و در پی مفهومی اصیل‌تر است تا خود را کامل و بی‌قیدوشرط به خدا بسپارد. (Hall, 2004, p.7)

از سوی دیگر، جامعه قرون وسطایی براساس سلسله‌مراتبی انعطاف‌ناپذیر و ثابت تعریف می‌شد که خدا در رأس آن بود و تا پایین‌ترین شکل‌های آفرینش امتداد داشت. این نظام هستی، که اغلب در هنر و ادبیات قرون وسطی همچون «زنجیره بزرگ هستی»^۲ به تصویر کشیده می‌شود، انسان‌ها را درون نظام مقدر الهی قرار می‌دهد، البته نه به نیت نشان دادن خودمختار بودنشان، بلکه برای آنکه نقش خود را در این سلسله مراتب ایفا کنند (Lovejoy, 1936, p.59)؛ برای نمونه، هویت یک دهقان به کار و خدمت او به اربابش گره می‌خورد و هویت یک روحانی با وظایف معنوی او در قبال کلیسا تعریف می‌شد. این جهان‌بینی سلسله‌مراتبی را، که روابط اجتماعی را برحسب تعهدات و وابستگی‌ها ساختار می‌داد، نظام فنودالی تثبیت کرده بود.

هویت جمعی نیز نقشی اساسی در شکل‌دادن به ذهنیت انسان قرون وسطایی داشت. انسان قرون وسطایی کاملاً خود را با نقش اجتماعی‌اش به عنوان عضوی از جمع اشراف، روحانیت یا دهقانان یکی می‌دید و اغلب خود را در قالب همین هویت‌های جمعی توصیف می‌کرد. کارولین واکر باینوم^۳ بیان می‌کند که افراد قرون وسطایی «خود را همچون بخشی از یک بدن بزرگ‌تر می‌دیدند، خواه بدن مسیح، بدن کلیسا، یا بدن پادشاه» (Bynum, 1982: 82). این گرایش جمعی به این معنی بود که تجربیات شخصی اغلب برحسب اهمیت آنها برای جمع تفسیر می‌شد و نه همچون نمودی از منحصربه‌فرد بودنشان. خلاصه اینکه در جهان‌بینی قرون وسطایی، «شکل‌ها و سنت‌هایی که فرد را در قفسی از انتساب‌ها به دام می‌انداختند نیز آنها را در نقش‌های اجتماعی مشخصی تثبیت و به جایگاه معینی در جهان می‌خکوب می‌کردند» (Hall, 2004, p.2). در کنار این، البته اعتقاد بنیادین به گناه اولیه نیز مجال را برای هرگونه خودآگاهی بسته بود.

اومانیسزم، پروتستانیسزم و نهضت روشنگری: انسان به مثابه سوژه

پیش از ادامه بررسی سیر ظهور انسان به عنوان سوژه، شایسته است در باب معنی واژه «سوژه» تأمل شود. ساده‌ترین تعریف سوژه همان «من» متفکر به معنای فردی است که به واسطه خودآگاهی، نقش یا مسئولیت خاصی در ایجاد «خویشتن» خود دارد (ibid, p.6). البته همواره مفهوم دیگری نیز در تعریف سوژه دخیل است و آن مفهوم هویت است:

1) Francis of Assisi

2) Great Chain of Being

3) Caroline Walker Bynum

سوژه دلالت بر درجه‌ای از تفکر و خودآگاهی درباره‌ی هویت دارد و در این راه البته محدودیت‌های بی‌شمار و اغلب ناشناخته و اجتناب‌ناپذیری بر توانایی ما در درک کامل هویتمان تأثیر دارد. هویت هر فرد را می‌توان مجموعه‌ای خاص از ویژگی‌ها، باورها و تعلقاتی دانست که در کوتاه‌مدت یا بلندمدت به فرد شخصیت و شیوه‌ی هستی اجتماعی ثابتی می‌بخشند. سوژگی بر این اساس، به عنوان مفهومی انتقادی، ما را به بررسی این پرسش فرامی‌خواند که هویت چگونه و از کجا پدید می‌آید، تا چه حد درک‌شدنی است و ما تا چه حد بر آن تأثیر می‌گذاریم یا تسلط داریم. (ibid, pp.3-4)

نگاه به سوژه متفکر و خودآگاه، که در پی شناخت هویت و عوامل دخیل در ساخت آن است، پدیده‌ای است کاملاً مدرن. در واقع، مورخان و منتقدان بر همین اساس است که دوران پیشامدرن (یا همان قرون وسطی) و مدرن را از هم متمایز می‌کنند زیرا این تحول در نگاه به انسان برگرفته از تغییرات چشمگیر در ساختارهای اجتماعی و معناسازی اجتماعی است. (ibid, p.6)

برداشت قرون وسطایی از انسان، که شرح آن رفت، با وزیدن نسیم انسان‌گرایی و احیای اندیشه‌ی یونان و روم باستان، که سبب‌ساز تغییراتی در ساختارهای فکری، اجتماعی، روان‌شناختی و زیبایی‌شناختی حاکم بر ساخت هویت‌ها بود، متزلزل شد. تغییرات و شرایط بیرونی اروپا فضا را برای ظهور نهضتی فراهم کرد که می‌توان آن را نقطه‌ی آغاز تزلزل پایه‌های مرجعیت فکری، سیاسی و معنوی کلیسای کاتولیک قلمداد کرد. نهضت اومانیزم که به دنبال مذاقه و احیای میراث کهن یونان و روم باستان شکل گرفت، به‌رغم اعتقاد برخی از مورخان مبنی بر آنکه دوره‌ی نوزایی «هدفی عمل‌گرایانه برای ارائه‌ی بستری به منظور پیشرفت شغلی، به‌ویژه آماده‌سازی مردان برای حکومت، داشت» (Brotton, 2006, p.51)، باعث تزلزل در اساس جهان‌بینی کلیسای آن زمان شد که به انسان به چشم موجودی مطیع، وابسته و حامل گناه اولیه می‌نگریست و با همین نگاه بر روح و جسم او سیطره پیدا کرده بود. اومانیزم‌هایی مانند پترارک و جووانی پیکو دلا میراندولا بر کرامت و توانایی انسان تأکید کردند و دیدگاه قرون وسطایی انسان به مثابه‌ی تابع اراده‌ی الهی را به چالش کشیدند. آنان بر توانایی شخص برای خودسازی، ابراز وجود و موفقیت فکری تأکید می‌ورزیدند. پیکو استدلال می‌کرد که انسان‌ها در توانایی خود برای شکل دادن به سرنوشت منحصر به فرد هستند: «انسان سازنده و شکل‌دهنده‌ی خود است» (Pico della Mirandola, 2012, p.7). این برداشت از خودسازی بازتاب‌دهنده‌ی درک جدیدی از انسان به مثابه‌ی فرایندی از خلق فردی است و نه وضعیتی ثابت در سلسله‌مراتب الهی یا اجتماعی. همان‌طور که چارلز تیلور خاطر نشان می‌کند، «اومانیزم‌های عصر نوزایی، با تأکید بر استقلال و خلاقیت شخص، زمینه را برای مفاهیم مدرن فردیت فراهم کردند» (Taylor, 1989, p.127)؛ بنابراین، اومانیزم خواستار اصلاح همه‌جانبه‌ی فرهنگ و گذار از جامعه‌ی منفعل و جاهل دوران تاریک به جامعه‌ای با نظم جدید بود که بزرگ‌ترین ظرفیت‌های انسانی را بازتاب دهد و تشویق به رشد آن کند. (Grudin, 2024)

اساس اندیشه اومانیست‌ها بر کارآمدی عقل بشری و اتکا به شواهد تجربی و عقلانی بود اما به تدریج این مفهوم گسترش یافت و نه تنها به مطالعه فرهنگ‌های پیش از مسیحیت پرداخت بلکه از ارزش‌ها و دستاوردهای آن فرهنگ‌ها دفاع کرد. اومانیست‌ها معتقد بودند مطالعه علوم انسانی، به‌ویژه فرهنگ اروپای باستان، بهترین راه برای پرورش جنبه‌های فردی، فکری، فرهنگی و اجتماعی انسان است؛ به عبارت دیگر، اومانیست‌ها به پژوهشگر علوم انسانی اطلاق می‌شد، بلکه نماینده این دیدگاه بود که برنامه‌های درسی مبتنی بر علوم انسانی می‌توانند به بهترین شکل رشد و توسعه جامع انسان را در ابعاد فردی، فکری، فرهنگی و اجتماعی تضمین کنند. این دیدگاه را که انسان را در مرکز توجه قرار می‌داد و بر توانایی‌ها و ظرفیت‌های او برای پیشرفت و تعالی تأکید می‌کرد می‌توان نخستین مرحله در ظهور و ساخت سوژه مدرن دانست. پس در این دوره، به دنبال اندیشه اومانیستی، «تغییری در ساختارهای فکری، اجتماعی، روان‌شناختی و زیباشناختی حاکم بر تولید هویت‌ها رخ داد و شاید ساده‌ترین برداشت این باشد که به نظر می‌رسد در سده شانزدهم میلادی، خودآگاهی فزاینده‌ای درباره شکل‌دهی به هویت انسانی به عنوان فرایندی مصنوعی و قابل دستکاری وجود داشته است.» (Greenblatt, 1980, pp.1-2)

نهضت مذهبی پروتستانیسم از دل نگاه اومانیستی زاده نشد اما محیط فکری مناسبی را برای ظهور آن ایجاد کرد. در واقع، ظهور نگاه اومانیستی در درون کلیسا باعث تحولات بنیادینی شد که راه را برای رویداد جدایی‌بزرگی هموار کرد: «تلاش‌های لوتر برای اصلاح کلیسای کاتولیک در نهایت منجر به اصلاحات و ایجاد پروتستانیسم شد و به سلطه مذهبی کلیسای کاتولیک بر اروپا پایان داد» (Law, 2011, p.44). مذهب جدید، ضمن انکار سلطه مرجعیت کلیسا بر رابطه معنوی میان انسان و خدا، در نمایندگی پاپ از جانب خدا و سلسله‌مراتب کلیسا نیز تردید وارد کرد. تکیه پروتستانیسم بر اولویت نقش وجدان فردی بر مرجعیت مستقر به پیامدهای شگرفی برای بستر فکری، سیاسی و اجتماعی انجامید. مفهوم «سولا فید» («ایمان به تنهایی») لوتر و ترجمه کتاب مقدس به زبان‌های محلی به مخاطبان این قدرت را داد تا کتاب مقدس را برای خود تفسیر و احساس مسئولیت فردی و استقلال معنوی را در خود تقویت کنند. این تغییر پیامدهای عمیقی در درک سوژه داشت زیرا اشخاص را تشویق می‌کرد تا مسئولیت زندگی معنوی خود را بر عهده گیرند و در سلسله‌مراتب مذهبی سنتی تردید روا دارند. به بیان استیون اوزمنت، «اصلاحات لوتر به دموکراتیزه شدن معنویت انجامید و وجدان فردی را داور نهایی حقیقت ساخت» (Ozment, 2020, p.45). این تأکید بر وجدان فردی و خودآزمایی موجب شکل‌گیری پایه و اساس مفاهیم مدرن هویت فردی و تحول در تعریف سوژه شد.

از پیامدهای این تحولات و دیگر رویدادهای اجتماعی، آگاهی فزاینده و ملموس فرد از «خود» به عنوان وجودی بود که به صورت الهی و ایستا شکل نگرفته است بلکه قابل تغییر و

1) sola fide (faith alone)

احتمالاً قابل پرورش از طریق تلاش‌های همه‌جانبه خود فرد است (Hicks, 2004, p.17). فلاسفه این دوره از پیشگامان شکل‌دهی این خودآگاهی و نظریه‌پردازی درباره سوژه بودند که به سبب رویکرد طبیعت‌گرایانه در فلسفه و اعتماد عمیق به توانایی عقل در حل مسائل اجتماعی، فکری و علمی، آغازگر عصر جدیدی در تمدن غرب به نام عصر مدرن شدند. آنها به جای شروع با ماوراء الطبیعه، که نقطه آغاز فلسفه پیشامدرن و قرون وسطی بود، مبنای تفکر را طبیعت قرار دادند و اظهار کردند که ابزار انسانی شناخت طبیعت درک و عقل است و نه سنت، ایمان و عرفان. متفکران این نهضت، از یک سو، برخلاف دیدگاه رایج کلیسا که انسان را موجودی وابسته و حامل گناه اولیه می‌دانست، بر خودمختاری و ظرفیت انسان در شکل دادن به شخصیت خود تأکید می‌ورزیدند و، از سوی دیگر، برخلاف نگاه فئودالی که انسان را تابع و فرمانبر مرجعیت‌ها و واقعیت‌های سیاسی، مذهبی و اجتماعی مافوق می‌پنداشت، بر فردیت انسان انگشت نهادند و او را معیار [سنجش] حقیقت فرض کردند. آنان باور داشتند که ذهن انسان مستقل است و هموست که معیار ارزش‌هاست. (ibid, p.7)

سوژه جدید، شکل‌گیری طبقه متوسط و چالش‌های پیش‌رو

اومانیسم، پروتستانیسم و خردگرایی، با تعریف سنت‌شکن از انسان به مثابه سوژه متکی بر عقل، زمینه‌ساز ظهور شکل جدیدی از جامعه شدند که بعدها با عنوان «جامعه مدنی»^۱ شناخته شد. نظریه‌ها و اکتشافات انقلابی اسحاق نیوتن در علوم طبیعی، نقش بسزایی در ترویج مفهوم جامعه مدنی داشت. نیوتن از مذاقه در عالم طبیعت نتیجه گرفت که خداوند جهان و طبیعت را بر اساس قوانین مشخصی آفریده است؛ جهان مانند ساعتی کوکی است که پس از ساخت و کوک شدن به دست سازنده - خالق، بدون حضور او به کار خود ادامه می‌دهد. این دیدگاه ضرورت حضور مداوم سازنده - خالق (و نماینده او یعنی کلیسا) در اداره جهان را نفی کرد و، از سویی، مؤید نگاه جنبش خردورزی به انسان یا سوژه شد و، از دیگر سو، الهام‌بخش پژوهشگران علوم اجتماعی شد تا از این نظریه برای شکل‌دهی جامعه مدنی استفاده کنند. بدین‌گونه، در سده هجدهم میلادی، فلسفه پیشامدرن قرون وسطی از نظر فکری رد شد و فیلسوفان به تکاپو افتادند تا جامعه را بر اساس فلسفه جدید و مدرن تغییر دهند (ibid, p.8). آنان به دنبال ترویج استفاده نظام‌مند از عقل برای کشف دانش مرتبط با زندگی بشری و بهبود شرایط انسان با توسعه نظام‌ها و نهادهای جدید اجتماعی - سیاسی بودند. این رویکرد گامی اساسی برای پایان دادن به سلطه کلیسا بر جهان سکولار محسوب می‌شد. پس جامعه مدنی همچون فضایی شکل گرفت که در آن، خردگرایی، که از ویژگی‌های اصلی سوژه جدید است، جایگزین انسان بی‌نام‌ونشان قرون وسطی شد و بستری برای پیشرفت او در عرصه‌های مختلف فراهم آورد.

1) civil society

در انگلیس، مفهوم جامعه مدنی و تأکید بر ظرفیت عقلانی سوژه بستری برای رشد و بالندگی طبقه‌ای جدید به نام طبقه متوسط فراهم کرد؛ به دیگر بیان، سوژه جدید بازیگر اصلی عصر جدید شد. همزمان، مذهب پروتستان، با پرداختن به منزلت این طبقه، تکیه‌گاه دینی و معنوی قدرتمندی به سوژه سازنده آن بخشید. در سده هجدهم میلادی، طبقه متوسط با تکیه بر دستاوردهای جنبش خردورزی و علوم تجربی، به تدریج جایگاه خود را در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی تثبیت کرد و خواهان سهمی در ساختار قدرت شد. در این دوران، طبقه متوسط نه تنها همچون نیروی پیشرو در اقتصاد و سیاست مطرح شد بلکه در حوزه‌های فرهنگی و فکری نیز تأثیرات عمیقی بر جا گذاشت و نقشی محوری در شکل‌دهی به جامعه مدنی انگلیس ایفا کرد. قابل توجه است که هر دو جهان‌بینی پروتستانیسم و روشنگری، که نقش بسزایی در ظهور و رشد سوژه خوداستوار داشتند، در شکل‌گیری و پیشرفت طبقه متوسط سهم یکسانی داشتند و بعدها باعث برخورداری این طبقه از نوعی برتری هژمونیک و سلطه آن بر فرهنگ، سیاست و دستاوردهای اقتصادی و استعماری آن دوره شدند. این دو جهان‌بینی و سلطه به این طبقه احساس آرامش، ثبات فکری و خودمحقق‌پنداری بخشیده بود.

وضعیت مذکور پایدار نماند و طبقه متوسط خیلی زود با چالش‌های نوظهوری از درون جامعه انگلیس مواجه شد. در مرحله نخست، احساس ثبات و معنایی که جهان‌بینی پروتستان برای سوژه به ارمغان آورده و به تمام عرصه‌های حیات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و حتی اقتصادی تعمیم یافته بود، با رویکردهای سکولار و یافته‌های علمی جدید به چالش کشیده شد (Purchase, 2006, p.120). بحران شک و تردید مذهبی، که ناشی از تحقیقات انتقادی درباره کتاب مقدس و اکتشافات علمی بود، به شدت به جهان‌بینی دینی و جایگاه آن در جامعه طبقه متوسط ضربه زد (Damrosch, 2003, p.1016). از سوی دیگر، نگاه هنجارشکن داروین در کتاب در باب منشأ انواع اصول بنیادی جهان‌بینی مسیحی مانند داستان آفرینش، مفهوم زمان از دیدگاه مسیحیت و حتی وجود خدا را متزلزل کرد (Purchase, 2006, p.120). پس از داروین، اندیشمندانی مانند کارل مارکس، فریدریش نیچه و زیگموند فروید، که هر یک به گونه‌ای تحت تأثیر نظریات داروین بودند، بنیان‌های دینی، فکری و معنوی طبقه متوسط را بیش از پیش تضعیف کردند. بدین ترتیب، با ظهور و گسترش اندیشه‌های بنیان‌افکن، ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی که از پروتستانیسم سرچشمه می‌گرفتند کارایی خود را در معنابخشی و ایجاد نظم و انضباط در زندگی طبقه متوسط از دست دادند. به بیان دیگر، سوژه‌ای که تا آن زمان با تکیه بر جهان‌بینی معنوی پروتستانیسم از یک سو و اندیشه روشنگری از سوی دیگر سربلند و پیروز در مسیر جدید حیات دنیوی به پیش می‌رفت به ناگاه یکی از مشوق‌های خود را از دست داد. در چنین فضای ملتهبی، که حاصل افول جهان‌بینی دینی و استیلای شک و اضطراب و سرگشتگی معنوی بر طبقه متوسط بود، جهان‌بینی روشنگری و

گفتمان علمی به مرجعیت فکری اصلی در جهت‌دهی به زندگی انسان انگلوساکسون تبدیل شد. این مرجعیت، که از ابتدای پیدایش تعریفی تازه از حقیقت ارائه داده بود، به دنبال ترسیم نقشه‌ای برای زندگی انسان انگلوساکسون بود تا بدون اتکا به مفاهیم ماوراءالطبیعه، راهی برای فهم حقیقت هستی پیدا کند؛ این حقیقت با عقل عینی‌گرا و توانمند انسان و نیز روش علمی مبتنی بر حواس پنج‌گانه به دست می‌آمد و منجر به بهبود شرایط زندگی دنیوی سوژه می‌شد. این تفکر بر مرجعیت عقل نقاد سوژه برای شناخت حقیقت با راستی‌آزمایی تجربی تأکید داشت و اساساً مرجعیت انجیل و الهیات طبیعی را به حاشیه می‌راند (Turner, 1978, p.357). در آغاز، دستاوردهای این مرجعیت جدید، در عرصه‌هایی مانند فناوری و حمل‌ونقل و ارتباطات، تحول چشمگیری در شکل زندگی انسان انگلوساکسون پدید آورد؛ به عنوان مثال، قطار از دیدگاه برخی نویسندگان این دوره نماد «نوآوری، سرعت و تغییر در روابط اجتماعی» به شمار می‌رفت (Tew & Murray, 2009, p.5) این تحولات نه تنها زندگی مادی بلکه نگرش و روابط اجتماعی را نیز دگرگون کرد و نشان داد علم و فناوری چگونه می‌توانند، همچون نیروهای پیشران تغییر، جامعه را به سوی آینده‌ای جدید پیش برند.

پیشتازی علم و مولد آن، یعنی سوژه مدرن، در عرصه حیات انسان انگلوساکسون تا دهه اول سده بیستم ادامه یافت. «درحالی که فناوری تغییر قابل‌توجهی در بسیاری از روابط اجتماعی و فرهنگی ایجاد کرد، این جنگ جهانی اول بود که ماهیت پویای زندگی مدرن را به وضعیتی وحشتناک و دراماتیک رساند. تلفات بی‌سابقه انسانی و استفاده از نوآوری‌های فناوری برای هدف‌های مخرب مفاهیم پیشرفت و تمدن را با چالش روبه‌رو کرد» (ibid, p.7). جنگ جهانی اول، که انتظار می‌رفت تا کریسمس همان سال نخست به پایان برسد، چهار سال با رونمایی از سلاح‌های پیشرفته، از جمله سلاح‌های شیمیایی، به طول انجامید. پس از جنگ، تقریباً هر کسی تجربه مستقیم از دست دادن و سوگواری برای یکی از نزدیکان خود را داشت. در سال‌های پس از جنگ، در خانواده‌ها و مکان‌های عمومی، حضور مردانی که تجربه جنگ داشتند و از نظر جسمی یا روحی زخم‌خورده بودند نه تنها یادآوری خوفناک از هزینه‌ها و هدررفت‌های جنگ بود بلکه آن باورها و سلسله‌مراتب طبقاتی و اخلاقیات متعارفی را نیز زنده می‌کرد که باعث جنگ شده بود (ibid, p.27). به این ترتیب، اعتقاد اروپای سده نوزدهم میلادی به پیشرفت، علم و فناوری، تمدن و به طور کلی این باور که سنت اروپایی مصداق بهترین‌های این مفاهیم است با رویداد دهشتناک پیش‌آمده در هم شکست. البته برخی از اروپاییان همچنان چنین باورهایی داشتند اما به‌ویژه در میان هنرمندان، نویسندگان و شاعران پس از جنگ، تردید و بدبینی شدیدی نسبت به آن پدید آمده بود. واکنش‌ها در عرصه هنر و ادبیات به این تحولات در ظهور جنبش مدرنیسم ادبی متبلور شد که هدف از آن، «تلاش برای تبیین جایگاه بشر در دنیای مدرن بود، دنیایی که در آن، دین و ثبات اجتماعی و اخلاق همه به چالش کشیده شده بود.» (Carter & Macrae, 1997, p.350)

پسامدرنیسم و فروپاشی سوژه مدرن

در نیمه دوم سده بیستم میلادی و پس از تجربه دو جنگ خانمان‌سوز، انسان غربی دیگر خود را سوژه خودتصمیم‌گیر، مستقل و عقل‌گرا نمی‌دید. فضای روشنفکری تحت سیطره اندیشمندان پسامدرن بود که حقیقت موردنظر مدرنیته و راه دستیابی به آن، یعنی عقل سوژه، را رد می‌کردند. «پسامدرنیست‌ها ضدواقع‌گرا بودند و باور داشتند که سخن معنادار درباره واقعیت مستقل موجود ممکن نیست. آنان منکر این بودند که عقل یا هر روش دیگری بتواند وسیله‌ای برای دستیابی به دانش عینی از آن واقعیت باشد» (Hicks, 2004, p.6). دانشوران پسامدرن به آورده‌های فلسفه روشنگری، از سرمایه‌داری و شکل‌های لیبرال حکومت گرفته تا علم و فناوری، حمله کردند و قرائتی ساختارشکنانه از عقل، حقیقت و واقعیت مورد توجه مدرنیته عرضه داشتند زیرا معتقد بودند تمدن غربی، به نام همین عقل و حقیقت و واقعیت، سلطه و ظلم و نابودی برای انسان به ارمغان آورده است (ibid, p.14). آنان جهان را تحت سلطه منطق سرمایه‌داری و مصرف‌گرایی می‌دیدند که هیچ توجهی به حقوق کارگران ستم‌دیده یا ویران شدن طبیعت نداشت. از منظر پسامدرن‌ها، فرهنگ مصرف‌چنان در تاروپود اندیشه انسان غربی رخنه کرده بود که تمام واقعیت‌ها براساس منطق ارزش مبادله و تبلیغات محاسبه می‌شد. اتکای فزاینده بر فناوری‌هایی که ما را از دیگران و نیز از دنیای طبیعت جدا کرده‌اند مایه‌ای می‌شوند برای احساس ذره‌گرایی، دلهره و نگرانی ما (Purchase, 2006, p.234). پسامدرنیسم، علاوه بر عقل، در فردگرایی و سوژه‌نیز، که کل جهان روشنگری به آنها وابسته است، تردید روا می‌دارد. مدرنیته بر توانایی عقل انسان در کشف حقیقت جهان تأکید داشت و جهانی از حقایق پایدار و تغییرناپذیر را مطرح کرد که با عقل و علم به دست می‌آید و در این راه، سوژه انسانی کمال‌پذیر و قابل شناخت است اما پسامدرنیسم سوژه را چندپاره‌ای تصور می‌کند که فاقد هرگونه اصل و جوهره‌ای است و فقط مجموعه‌ای از تصاویر را در خود جای داده است. فردریک جیمسون استدلال می‌کند که خود ساده و تقسیم‌ناشدنی «من» زمانی در دوره سرمایه‌داری کلاسیک و خانواده هسته‌ای وجود داشته اما در دوران پست‌مدرن به پایان رسیده است. پسامدرن چندپاره و بی‌مرکز است و نوعی یکنواختی یا بی‌عمقی عاطفی دارد. سوژه برساخته گفتمان‌های گوناگون حاضر در بستر آن دوره است که هیچ استقلال و قوه تصمیم‌گیری‌ای ندارد. (Jameson, 1984, p.85)

باید اذعان کرد که اگرچه این رویکرد ظاهراً اندیشه را از قیدوبند قرائت‌های بزرگ آزاد کرد اما در عمل به بحران وجودی پوچ‌گرایی و چشم‌انداز معنوی آشفته و عاری از معنا منجر شد. مردم در جوامع پست‌مدرن اغلب احساس می‌کنند که از چهارچوب‌های مذهبی سنتی جدا شده‌اند، درحالی که آرزوی احساس ارتباط، وحدت و انسجام معنوی دارند. در این خلاء اشتیاق معنوی،

مولانا گام می‌گذارد تا با پیام عشق متعالی، وحدت و تسلیم پادزهری برای این احساس یأس و بیهودگی عرضه کند. ترجمه (در واقع اقتباس آزاد از ترجمه‌های پیشین) کلمن بارکس از اشعار مولانا را می‌توان در مان فرهنگ‌ی و معنوی برای گسست و چندپارگی وجودی مرتبط با پست‌مدرنیسم دانست.

۳. کلمن بارکس و ترجمه‌ای نو (اقتباس آزاد) از سروده‌های مولانا

پس از فروریختن مفهوم سوژه مدرن به توسط پسامدرنیست‌ها، انسان انگلوساکسون با سرگشتگی‌های معنوی و فکری ناشی از کشمکش‌های دینی و ناامیدی از دین رسمی برای رفع نیازهای معنوی دست‌به‌گریبان بود. در این شرایط، کلمن بارکس نگاه مولانا به انسان و حقیقت را در قلمرو سترون غرب شناساند. پیش از او، مترجمان برجسته‌ای مانند نیکلسون (۱۸۶۸-۱۹۴۵)، آربری (۱۹۰۵-۱۹۶۹) و شیمل (۱۹۲۲-۲۰۰۳) مولانا را به جامعه انگلیسی‌زبان معرفی کرده بودند اما ترجمه آنها، به سبب تأکید بر رعایت امانت‌داری در انتقال متن اصلی، در میان مخاطبان عام چندان اقبالی نیافت و این ترجمه بارکس بود که علاقه‌مندان به مولانا را پرشمار کرد. بارکس فارسی نمی‌دانست و مترجم نبود اما مزیت برجسته‌ای نسبت به دیگر پژوهشگران و مترجمان اشعار مولانا داشت: از سوئی، شاعر بود و مجموعه شعرهای اندیشورزانه و غنایی‌اش جوایزی دریافت کرده بود و، از دیگر سو، در بطن عصر پسامدرن می‌زیست و نبض زمانه و نیاز به معنویت عصر خویش را درک کرده بود. بارکس نخستین بار نام مولانا را در اواخر دهه ۱۹۷۰ از شاعر دیگری به نام رابرت بلای شنید. بلای نسخه‌ای از ترجمه‌های آربری را به بارکس داده و از او خواسته بود: «اینها را از قفس آزاد کن!» به عبارت دیگر، او از بارکس خواسته بود این شعرها را مطابق با حال و روز آن زمان جامعه آمریکا درآورد. بارکس، مانند دیگر شاعران آمریکایی، با بستر فرهنگی اجتماعی زمانه کاملاً آشنا بود و می‌دانست انسان آمریکایی ناامید از روایت‌های بزرگ رسمی چگونه در پی چشمه معنویت دیگری می‌گردد. او، برای سیراب کردن این مخاطبان تشنه، از چشمه‌زار شعر مولانا جرعه‌هایی به فراخور برداشت و به تناسب حال، به هموطنان دردمند خویش نشان داد که در فقدان معنویت از دیگر منابع سنتی معنویت‌زای آن دوران قطع امید کرده بودند. اما چنانکه در مقدمه ذکر شد، اصلی‌ترین دلیل اقبال خوانندگان این دوره به ترجمه بارکس همان بازسازی و عرضه تعریفی متفاوت و در عین حال جذاب از انسان برای مخاطبان هم‌روزگارش بود که نه با انسان مقهور کلیسای دوران پیشامدرن سنخیت داشت و نه همچون سوژه مدرنیته فریفته عقل خویش بود و با آن به دنبال دستیابی به حقیقت دنیوی. این انسان در تقابل با انسان بی‌هویت و سرگردان تصویر شده پسامدرن‌ها قرار می‌گرفت.

خاستگاه تصویر انسان آرمانی مولانا، که بارکس از اشعار او گرفته و به مردم انگلوساکسون عرضه کرده است، دیدگاه متفاوت بارکس با دو قرائت غالب در دین و مدرنیسم است که او در مقاله‌ای آن را شرح می‌دهد. بارکس می‌نویسد که از منظر شریعت‌مداران، «اسلام حقیقت نازل‌شده الهی است» و این حقیقت در شریعت متبلور شده و «تنها فقها در مسائل شرعی صاحب نظر هستند؛ بنابراین، فقها تنها کسانی هستند که حقیقت اسلام را می‌شناسند». او معتقد است که مولانا «در مثنوی بارها این اندیشه را رد می‌کند که حقیقت را می‌توان با پیروی از یک مرجع اقتدار تحقق بخشید و به ماهیت خطرناک پیروی کورکورانه از کسانی که ادعای شناخت حقیقت دارند اشاره می‌کند». به بیانی دیگر، از منظر مولانا، این دیدگاه معرفت‌شناختی که حقیقت مطلق را تنها می‌توان از طرق مورد تأیید شریعت شناخت مردود است. «او پیوسته برای مبارزه با اقتدارگرایی فضل‌فروشانه برخاسته از این بینش قانونی‌گرایانه و انحصاری از دین مبارزه کرده است». مولانا، به‌ویژه در مثنوی، مشروعیت و اقتداری را رد می‌کند که براساس آن، افراد یا طبقات خاص سعی در تحمیل کردن نسخه خود از اسلام، به‌عنوان تنها حقیقت، داشتند. یکی از دلایل پذیرش ترجمه بارکس از مولانا در امریکا و غرب تعمیم همین ضدیت مولانا با قرائت بزرگ مسیحیت است زیرا در آنجا نیز «حقیقت از نگاه گفتمان مسیحی در کلام خداوند متجلی است و لایتغیر است» و کلیسا خود را تنها مرجعی می‌دانست که به این حقیقت دسترسی دارد. «نقد مولانا با ادعای کسانی که به روایتی مطلق‌گرایانه از حقیقت پایند هستند مقابله می‌کند و نوعی فروتنی معرفتی ارائه می‌دهد که در پیچه‌ای به مدارا می‌گشاید.» (Aminrazavi, 2011, p.48)

از سوی دیگر، نگاه مولانا با نگاه فلاسفه عصر مدرنیته و تعریف آنها از سوژه متکی به عقل و این‌که حقیقت تنها با این عقل تجربه‌مدار متکی بر حواس پنج‌گانه قابل حصول است مخالف است. مدعیان این نظریه معتقدند که با تأمل در واقعیت خارجی ظواهر از طریق حواس می‌توان به موضوع شناخت دست یافت اما مولانا می‌گوید عقلی که فیلسوفان به کار می‌برند به سبب تکیه بر برهان‌های تجربی با وحی بیگانه است. این وابستگی به شیوه‌های تقسیم‌بندی‌شده شناخت به رد هر چیز دیگری منتهی می‌شود که به شکل عینی با حواس پنجگانه بیرونی یا با قدرت تحلیل محدود خویش قابل تأیید نیست. بنابراین، فیلسوفان اعتبار علم شهودی صوفیان و وحی الهی را رد می‌کنند. مولانا در سراسر مثنوی و دیوان شمس اعتبار حواس را نقد می‌کند و اعتبار ادعاهای حقیقت را که براساس ادراک حسی مطرح می‌شود به چالش می‌کشد: «حتی اگر حواس به ما معرفت بدهند، این معرفتی نیست که بتواند به هیچ حقیقت روحی و وجودی جدی منتهی شود؛ زیرا صرفاً علم به جهان خارج است که اگرچه در حوزه کاربرد خودش مفید است در دستیابی به حقیقت غایی ناکام است.» (ibid, p.49)

در ترجمه بارکس از اشعار مولانا، دیدگاهی از انسان ارائه می‌شود که با نگاه پسامدرن به انسان با ذهنیتی تکه‌تکه و شکاک تفاوت بسیار دارد. پسامدرن‌ها اغلب مفهوم سوژه خوداستوار، منطقی و منسجم مورد توجه مدرنیست‌ها را ساختارشکنی می‌کنند. پسامدرن‌ها انسان را موجودیتی نه پایدار بلکه تکه‌تکه می‌بینند که بر ساخته نظام‌های فرهنگی، زبانی و ایدئولوژیک است. اندیشه پسامدرن در برابر روایت‌های تمامیت‌خواه پشامدرن و مدرن مقاومت می‌کند، در امکان تعالی یا حقیقت جهان‌شمول تردید روا می‌دارد و سوژه را محصولی از گفتمان و ساختارهای قدرت و فاقد جوهر ذاتی یا جهان‌شمول می‌داند. این نگاه، همان‌گونه که منتقدان پسامدرنیسم به‌درستی اشاره کرده‌اند، اغلب به احساس بیگانگی یا فقدان تکیه‌گاه ثابت معنوی برای معنابخشی به زندگی منجر می‌شود.

انسانی که بارکس بر اساس فلسفه عرفانی مولانا نشان می‌دهد به دنبال یکی شدن با ملکوت و هستی است و این، در نظر انسان انگلوساکسون، جایگزینی شگفت‌انگیز برای نگاه پست‌مدرن به انسان (سوژه) است. فلسفه مولانا، که در ترجمه‌های بارکس متبلور شده، سوژه را عمیقاً در ارتباط با عشق الهی و وحدت وجود تصویر می‌کند. این منظر بازآفرینی سوژه به مثابه وجودی لایتناهی و عمیقاً رابطه‌ای است. مولانا سوژه را نه منزوی یا تکه‌تکه بلکه اساساً رابطه‌ای تعریف می‌کند که در اشتیاق به امر الهی شکل می‌گیرد. برای مثال، در ترجمه بارکس:

You are not a drop in the ocean.
You are the entire ocean in a drop.

مولانا با بیان این‌که هر انسان بازتابی از کل بی‌نهایت الهی است سوژه را فراتر از «خویش‌تن» تکه‌تکه و نامتمرکز پسامدرنیسم دانسته است. در حالی که پسامدرنیسم خود را بر ساخته گفتمان‌های فرهنگی می‌داند، جوهر سوژه، از منظر مولانا، در وحدت ذاتی و معنوی آن با امر قدسی تعریف می‌شود و این وحدت متعالی زیربنای کثرت‌های ظاهری است. دیدگاه مولانا درباره سوژه بر دگرگونی و خودشناسی به مثابه سفری درونی به سوی وحدت الهی نیز تأکید دارد. بارکس این نگاه را در شعر زیر بیان می‌کند:

Try not to resist the changes that come your way.
And do not worry that your life is turning upside down.
How do you know that the side you are used to
is better than the one to come?

از منظر مولانا و برخلاف نظر پسامدرنیست‌ها، سوژه به توسط نیروهای بیرونی تکه‌تکه نمی‌شود بلکه پیوسته، از طریق رشد معنوی و تسلیم در برابر اراده الهی، در حال شدن است. این نگاه در تضاد با سوژه پسامدرن است که هویتش، اغلب به واسطه نیروهای اجتماعی و زبانی بیرونی، تکه‌تکه، سیال یا دائماً بی‌ثبات تلقی می‌شود. یکی از مشهورترین ابیات مولانا را بارکس این‌گونه ترجمه کرده است:

Out beyond ideas of wrongdoing and rightdoing,
there is a field. I'll meet you there.
When the soul lies down in that grass,
the world is too full to talk about.
Ideas, language, even the phrase "each other"
doesn't make any sense.

در این قطعه، تفکر دوگانه رایج در دوران پسامدرن (راست/غلط، درست/نادرست) به صراحت رد می‌شود. تمرکز مولانا بر فراتر رفتن از دوگانه‌ها و مواجهه با یک واقعیت معنوی واحد و بیانگر اشتیاق برای وحدت در جهانی تکه‌تکه است. بارکس با تأکید بر وحدتی فراتر از تقسیم‌بندی‌های اجتماعی این خرد سده سیزدهم میلادی را برای مخاطبی که به واسطه نسبی‌گرایی پسامدرن از خود بیگانه شده است احیا می‌کند.

مولانا بر فردیت همچون ریشه‌ای در عشق الهی و نیرویی وحدت‌بخش تمرکز می‌کند که تکه‌تکه شدن‌های ناشی از خودخواهی را از بین می‌برد. بارکس این اندیشه را چنین بیان می‌کند:

When I am with you, we stay up all night.
When you're not here, I can't go to sleep.
Praise God for these two insomnias!
And the difference between them.

به بیان دیگر، از دیدگاه مولانا، سوژه منزوی نیست بلکه از طریق عشق پیوندی عمیق با دیگران و با الوهیت دارد. این دیدگاه متعالی از سوژگی، با معرفی عشق همچون فرایند نهایی برای ادغام و انحلال خود، مفهوم چندپاره سوژه پسامدرنیسم را به چالش می‌کشد.

پست‌مدرنیسم اغلب بر محدودیت‌های زبان تأکید می‌کند و سوژه را موجودی گرفتار در چهارچوب‌های گفتمانی به تصویر می‌کشد اما مولانا سوژه‌ای ارائه می‌دهد که از محدودیت‌های زبان فراتر می‌رود. بارکس، گویی در تقابل با نظر پسامدرنیست‌ها، این اندیشه مولانا را در شعر زیر نشان داده است:

Silence is the language of God,
all else is poor translation.

در حالی که پسامدرنیسم زبان را محور ساخت سوژه می‌داند، مولانا هسته «خود» را در رابطه‌ای تجربی و وصف‌ناپذیر با امر قدسی قرار می‌دهد که فراتر از درک زبانی یا فکری است. این رهایی از زبان جایگزینی برای جبرگرایی زبانی پست‌مدرن ارائه می‌دهد و درحالی که پست‌مدرنیسم اغلب کثرت‌گرایی و تنوع را به بهای از دست دادن وحدت برجسته می‌کند، مولانا این دورا از طریق درک سوژه از امر کلی با هم آشتی می‌دهد. این دیدگاه نیز در یکی از ترجمه‌های بارکس بیان شده است:

"I belong to no religion.
My religion is love.

Every heart is my temple.

سوژه مولانا در تنوع شکوفا می‌شود اما در عشق به دنبال وحدت می‌گردد. این دیدگاه متعالی با تجلیل پسامدرنیسم از کثرت بدون انسجام بنیادی متفاوت است. رابرت دار^۱ (زاده ۱۹۵۱) منشأ این نگاه مولانا به انسان را در روان‌شناسی صوفیانه‌ای می‌داند که در آموزه و عمل استعلایی نهفته است. در این روان‌شناسی، «نفس چیزی مصنوعی است و در واقع توهم وجود شخصی مستقلی است که به توسط ادراکات حسی تداعی و تداوم یافته است. درهم شکستن این توهم هدف روان‌شناسی صوفیانه است که باور دارد ماهیت نامتناهی شخص با انحلال هویت محدود و خودآگاه او در گستره وسیع آگاهی الهی آشکار می‌شود. در این روان‌شناسی، رجعت به عدم، به مثابه قلمرو احدیت ناآشکار همه آنچه منشأ ما است، توصیه شده است.» (Darr, 2014, p.75)

دیدگاه مولانا درباره حقیقت، برای سرخوردگی‌ای که اغلب با نسبی‌گرایی پسامدرن همراه است، جایگزینی بسیار مورد نیاز ارائه می‌دهد. پسامدرنیسم معمولاً وجود مفهوم حقیقتی واحد و مطلق را نقد می‌کند و به جای آن بر نسبی‌گرایی تأکید دارد. از منظر پسامدرنیسم، حقیقت برساخته‌ای فرهنگی و اجتماعی و متکی بر بستر خویش و تفسیرهای آن در نظر گرفته می‌شود. به بیان دیگر، هیچ حقیقت غایی و عینی وجود ندارد و در عوض «حقایق» متعددی وجود دارند که هرکدام به گفتمان یا روایت خاصی گره خورده‌اند. پسامدرن‌ها به همه فراروایت‌ها به دیده شک می‌نگرند. آنها «روایت‌های بزرگ» فراگیری را رد می‌کنند که ادعای تبیین تجربیات انسانی مانند دین، علم یا ایدئولوژی دارند. از منظر آنها، ادعای دستیابی به حقیقت چیزی نیست جز ابزار قدرت برای سلطه‌جویی بر دیگری یا حذف او. حقیقت از منظر پسامدرنیست‌ها چندپاره است و آنان به جای جست‌وجوی وحدت یا انسجام به ستایش تنوع و تناقض در تفاسیر واقعیت می‌پردازند. این نگاه منتهی می‌شود به تأکید بر تجربیات ذهنی حقیقت، در برابر حقیقتی عینی و وحدت‌بخش. در مقابل، فلسفه شاعرانه مولانا، حقیقت را نیرویی متعالی و وحدت‌بخش در قلب وجود انسان می‌داند. از دید او، حقیقت همان واقعیت الهی است که مترادف با خدا یا امر الهی است. حقیقت غایی و جهان‌شمول و فراتر از محدودیت‌های دانش بشری است. این مفهوم به‌زیبایی در ترجمه بارکس تصویر شده است:

Don't try to explain the Truth.
Once you do, you lose it.
Turn toward it. Live it.

مولانا حقیقت را چیزی می‌داند که نمی‌توان آن را به زبان یا منطق تقلیل داد. حقیقت از گفتمان فراتر می‌رود و به الوهیت همچون واقعیتی تجربی اشاره دارد که باید احساس شود نه اینکه به

تحلیل یا توضیح درآید. از منظر مولانا، حقیقت با عشق و احساس وحدت با تمام آفرینش به دست می‌آید. این مفهوم را بارکس چنین برای مخاطب انگلیسی‌زبان بیان می‌کند:

The Truth was a mirror in the hands of God.
It fell, and broke into pieces.
Everybody took a piece of it,
and they looked at it and thought they had the Truth.

در توضیح این ترجمه می‌توان گفت که اگرچه مولانا به چندپارگی برداشت‌های انسانی از حقیقت اذعان دارد این پاره‌ها را حقایق نسبی معرفی نمی‌کند بلکه آنها را بارقه‌هایی از حقیقتی واحد و بزرگ‌تر می‌داند که تنها با فراتر رفتن از نفس و اتصال مجدد به وحدت الهی دست‌یاب می‌شوند.

از دید مولانا، حقیقت صرفاً یک مفهوم نیست بلکه واقعیتی زنده است که انسان را دگرگون می‌کند:

Let yourself be silently drawn
by the strange pull of what you really love.
It will not lead you astray.

حقیقت عمیقاً شخصی است، به این معنا که هر شخص باید آن را با سلوک منحصر به فرد عشق، اشتیاق و تسلیم خود کشف کند. برخلاف نسبی‌گرایی پست‌مدرن، این کثرت از حقایق به یک اندازه معتبر نیست بلکه مسیری فردی به سوی حقیقتی یکسان و جهان‌شمول است. مولانا خردورزی را همچون مانعی در برابر حقیقت نقد می‌کند:

The minute I heard my first love story,
I started looking for you, not knowing
how blind that was.
Lovers don't finally meet somewhere.
They're in each other all along.

در حالی که پسامدرنیسم بر شالوده‌شکنی ادعای حقیقت تمرکز دارد، مولوی تجربه مستقیم را تشویق می‌کند. از نظر او، حقیقت با تحلیل انتقادی یا بحث کشف نمی‌شود بلکه با مواجهه عرفانی و زیسته با الوهیت به دست می‌آید.

بنابراین، در حالی که پسامدرنیسم حقایق را در چهارچوب‌های بی‌نهایت نسبی تجزیه می‌کند، مفهوم حقیقت جهان‌شمول مولانا اصلی محوری به خوانندگان ارائه می‌دهد: عشق و وحدت الهی. از سوی دیگر، شک‌گرایی پسامدرن مروج پوچ‌گرایی است اما شعر مولانا از حقیقت همچون نیرویی دگرگون‌کننده سخن می‌گوید که زندگی را با هدف و معنا درمی‌آمیزد. برای مخاطبان انگلیسی‌زبان که از چندپارگی و تناقض به ستوه آمده‌اند، دیدگاه مولانا درباره حقیقت، به مثابه امری که در نهایت کامل و الهی است، دیدگاهی شفاف‌بخش محسوب می‌شود.

۴. نتیجه‌گیری

انسان غربی پیش از مدرنیته، یعنی دوره استیلای کلیسای کاتولیک بر ساختار سیاسی، اجتماعی، فکری و فرهنگی جامعه، انسانی بی‌دغدغه و بی‌اضطراب بود زیرا ملزم به اندیشیدن برای تصمیم‌گیری و انتخاب مسیر زندگی خود و دیگران نبود؛ مسئولیت این امر خطیر را کلیسای کاتولیک بر عهده داشت. براساس آموزه‌های این کلیسا، هدف زندگی مادی ممارست در رسیدن به رستگاری در آن دنیاست. کلیسا برنامه‌راه را برای انسان مؤمن به تفصیل طراحی کرده بود اما مشکلی که برای انسان غربی پس از فروپاشی سلطه کلیسا پدید آمد و مدرنیته آن را تشدید کرد این بود که آرامش خاطر و راحتی پیشین او گرفته شد و به سوژه متفکر خودآگاه و مسئول زندگی خود بدل شد. پیچیدگی زندگی علم‌زده و صنعت‌زده پس از انقلاب صنعتی مسئولیت تفکر و تصمیم‌گیری را به انسان داد. در نظر نخست، این برای انسان غربی رهیده از سلطه کلیسا خوشایند و مبارک بود و احساس خوش‌بینی زائدالوصفی به آینده را به ارمان آورد اما جنگ‌های جهانی اول و دوم، که نتیجه همین تعریف از انسان در مقام سوژه بود، او را گرفتار انواع ناهنجاری‌های روحی و روانی (اضطراب) کرد. جنبش پسامدرن در تقابل با رویکرد مدرنیته به انسان (در مقام سوژه) در نیمه دوم سده بیستم ضربه نهایی را به سوژه زد و به کلی منکر وجود انسان در مقام سوژه و نیز منکر چیزی به نام حقیقت بر ساخته مدرنیته و توانایی سوژه در نایل شدن به آن از طریق عقل و علم شد اما به‌رغم همه حملات به مراجع معنویت‌زای سنتی، انسان غربی هنوز نمی‌توانست از نیاز به دین و معنویت صرف‌نظر کند. انسان انگلوساکسون به دنبال معنویت‌عاری از هرگونه آیین و مناسک خاص بود که برخلاف کلیسا «نهاد رسمی» نباشد، از قید و بند معنویت کلیسا رها باشد و در دنیای حاصل از حاکمیت گفتمان مدرنیته، که گوشه‌گوشه آن را جنگ‌افروزان برای اهداف ایدئولوژیک، سیاسی و اقتصادی به آشوب کشیده‌اند، منادی تساهل و تسامح، صلح کل و آشتی با جهان خلقت باشد. این دغدغه‌های انسان انگلوساکسون متعلق به دنیای پسامدرن در کلام و اندیشه مولانا، که با ترجمه و اقتباس آزاد کولمان بارکس عرضه شد، برطرف می‌شد. به بیان دیگر، «روح زمانه» پسامدرن پذیرای چنین اثری بود.

از دید نگارنده، نکته‌ای که در بحث پذیرش اندیشه مولانا در غرب تاکنون مورد توجه قرار نگرفته این است که علاوه بر علل پیش‌زمینه‌ای مذکور، و مهم‌تر از آنها، تصویر ارائه‌شده از سوژه در ترجمه اقتباسی بارکس، که با روایت غالب پسامدرنیست‌ها در تضاد آشکار بود، موجب اقبال انسان انگلوساکسون به این سروده‌ها شد. در واقع، کلمن بارکس مبنای اقتباس آزاد خود از اشعار مولانا براساس ترجمه‌های پیشین را بر استخراج جوهره پیام مولانا و نه پابندی به متن اصلی قرار داد. این جوهره بر مضمون عشق جهانی و همبستگی و تعالی نفس تأکید داشت و بدین جهت با مخاطبانش در جوامع ازهم‌گسیخته معنوی ارتباط برقرار کرد. هم فیتز جرال (۱۸۰۹-۱۸۸۳م) (مترجم رباعیات خیام) و هم بارکس، شاعرانی بودند که نخست برای تسکین دردهای شخصی خود شیفته سروده‌های خیام و عطار شدند. برداشت آنها از شعر این دو

شاعر برای آنها نوعی درمانگری شخصی بود که آن را سپس وارد عرصه‌های فرهنگی و ادبی معاصر خویش کردند و در واقع، برداشت آنها به نوعی درمانگری اجتماعی تبدیل شد و این هنر آنها بود.^۱

منابع

- Aminrazavi, M. (2011), "Rūmī on tolerance: A philosophical analysis", *Mawlana Rumi Review*, No. 2, pp.47–60.
- Augustine (1997), *Confessions*, tr. by H.Chadwick, Indianapolis, Hackett.
- Brotton, J. (2006), *The Renaissance* (A very short introduction), Oxford, Oxford University Press.
- Bynum, C.W. (1982), *Jesus as Mother* (Studies in the Spirituality of the High Middle Ages), Oakland, University of California Press.
- Carter, R., & J.Macrae (1997), *The Routledge History of Literature in English* (Britain and Ireland), London & New York, Routledge.
- Damrosch, D. (2003), *The Longman anthology of British literature*, London, Longman.
- Darr, R.A.H. (2014), "Rumi and Individuality", *Mawlana Rumi Review*, No.5, pp.73–87.
- Greenblatt, S. (1980), *Renaissance self-fashioning* (From More to Shakespeare), Chicago, University of Chicago Press.
- Grudin, R. (2024), "Humanism", *Encyclopedia, Britannica*.
<https://www.britannica.com/topic/humanism> 20.05.2024
- Hall, D. E. (2004), *Subjectivity*, New York, Routledge.
- Hicks, S.R.C. (2004), *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*, Tempe, New Berlin, Scholarly Publishing.
- Jameson, F. (1984), "Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, No.146, pp.53–92.
- Law, S. (2011), *Humanism* (A very short introduction), Oxford, Oxford University Press.
- Lovejoy, A.O. (1936), *The great chain of being* (A study of the history of an idea), Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Masoori, C. (2010). "An Islamic language of toleration: Rumi's criticism of religious persecution". *Political Research Quarterly*, No. 63 (2), pp.243-256.
- Ozment, S. (2020), *The age of reform, 1250-1550* (An intellectual and religious history of late medieval and Reformation Europe), New Haven, Yale University Press.
- Pico della Mirandola, G. (2012), *Oration on the Dignity of Man* (A new translation and commentary), Cambridge, Cambridge University Press.
- Purchase, S. (2006), *Key concepts in Victorian literature*, London, Palgrave Macmillan.
- Rumi, Jalal-al-Din (1995), *The Essential Rumi*, trans. C. Barks (with J. Moyne, A.J. Arberry, & R.Nicholson), San Francisco, HarperOne.
- Sedaghat, A. (2003), *Translating Rumi into the West* (A linguistic conundrum and beyond), Abingdon, New York, Routledge.
- Taylor, C. (1989), *Sources of the self* (The making of the modern identity), Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Tew, P. & A.Murray (2009), *The Modernism Handbook*, London & New York, Continuum.
- Turner, F.M. (1978), "The Victorian Conflict Between Science and Religion: A Professional Dimension", *Isis*, vol. 69, No. 3 (September), pp.356-376.



۱. علل اقبال به سروده‌های خیام در پژوهش دیگری با عنوان «ترجمه رباعیات خیام فیترجالد: از درمانگری شخصی تا درمانگری اجتماعی» از همین نویسنده در فصل‌نامه جستارهای نوین ادبی، دوره ۵۷، ش ۴ (پیاپی ۲۲۷) (اسفند ۱۴۰۳)، ص ۴۹-۷۲، بررسی شده است.