

درآمدی بر ماهیت اندیشه در زبان صوفیانه و ادب عرفانی

سعید اکبری^۱، ابراهیم رحیمی زنگنه^۲، غلامرضا سالمیان^۳

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات پارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران
^۲ استادیار زبان و ادبیات پارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران
^۳ دانشیار زبان و ادبیات پارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران

نویسنده مسئول: abr99172@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۲ / تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۱

چکیده

جایگاه تصوف در جوامع اسلامی، همچنان محل تردید و بدگمانی است و زبان این مکتب، همواره عامل بنیادین این مناقشه‌ها بوده. از سوی دیگر، این باور نیز وجود دارد که آنچه از زبان صوفیانه برآمده، با اندیشه راستین سخیت ندارد. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی با بهره‌گیری از مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی با تمرکز بر ماهیت «بیان» اندیشه و تحلیل آن در نظریه «اندیشه‌کلامی ویگوتسکی»، «درون‌نگری پیاژه» و «بازی زبانی ویتگنشتاین»، و سنجش آن در زبان صوفیانه، پاسخی است به مناقشه‌های موجود در خصوص ماهیت اندیشه صوفیانه. دستاورد آن نیز اثبات می‌کند تصوف، گفتمانی اندیشه محور است که البته گزاره‌های معرفتی و هستی‌شناختی آن، اثبات ناپذیر و غیر ارجاعی‌اند، دلیل آن نیز علاوه بر پیوند ناگسستنی این گزاره‌ها با عنصر عاطفه، این است که اندیشه صوفیانه تنها راه رهایی‌بخش دین از هرگونه خوانش تک‌ساحتی و تعریف راستین جایگاه انسان در نظام هستی و رابطه او با خالقیت پروردگار است.

کلیدواژه: اندیشه، تصوف، زبان، ویگوتسکی، پیاژه، ویتگنشتاین.

۱. مقدمه

عرفان به عنوان ساز و کاری عاطفه‌محور، واکنشی در برابر هرگونه دیدگاه ظاهرگرایانه و اندیشه‌ای است که انسان و جهان ارتباطی او را با نظام هستی و خالقیت پروردگار، محدود کند. عرفان و تصوف در دستگاه معرفتی اسلامی، یک چیزند و جدایی‌ناپذیرند. البته کثرتی‌ها و نا به سامانی‌هایی که در قلمرو تصوف روی داده و چهره این جریان را خدشه‌دار کرده، باعث نمی‌شود تا واژه «صوفی» را از «عارف» جدا کنیم و حقیقت یگانگی این دو واژه را در فرهنگ اسلامی نادیده بگیریم. چنین می‌نماید که آنچه باعث شده تا این دو واژه در نظر کسانی، تفاوت معنایی بیابد و واژه «عارف» بار معنایی کامل‌تری نسبت به واژه «صوفی» داشته باشد نیز همین کثرتی‌ها و پیرایش‌هایی است که در دستگاه تصوف روی نموده و چهره آن را به راستی خدشه‌دار کرده است، لیکن این مسأله نباید به جداسازی این دو مفهوم از یکدیگر بینجامد، زیرا در پژوهش پیرامون جریان عرفان و تصوف، این حقیقت رخ می‌نماید که بنیان معرفتی آنها یکی است و زبان عارفانه و صوفیانه را نمی‌توان با ویژگی‌های مختلفی در دو مقوله جدا بخش‌بندی کرد. این جداسازی در نگاه نخست، هر اندازه وسوسه‌برانگیز باشد، در عمل، امکان‌پذیر نیست و اختلاف معرفتی و زبانی میان آن‌ها هرگز یافت نخواهد شد. گفتنی است که جایگاه تصوف در جوامع اسلامی، همچنان محل تردید و بدگمانی است و زبان این مکتب، همواره عامل بنیادین این مناقشه‌ها بوده. این مسأله در مورد شخصیت عارفان نیز دیده می‌شود و شخصیت و اندیشه‌های آنان از جهاتی، مورد رد و انکار است. آنچه بیش از پیش به این اختلاف‌ها و مناقشه‌ها دامن می‌زند، انتظار تطبیق زبان صوفیانه با زبان شریعت، یا به عبارت بهتر، زبان قرآن است. این که زبان صوفیانه چه اندازه می‌تواند این انتظار را برآورده کند نیز عامل اختلاف درباره سلامت یا بیماری اندیشه‌های برآمده از آن است.

۱.۱. بیان مسأله

با توجه به چنین حساسیت‌ها و اختلاف‌های موجود در این زمینه، در این پژوهش برآنیم تا به پرسش‌های زیر پاسخی شایسته دهیم: آیا به راستی، گفتمان تصوف، گفتمانی اندیشه‌محور است یا خیر؟ چنانچه پاسخ مثبت باشد، ویژگی‌های این اندیشه چیست و رابطه آن باز زبان چگونه است؟

۲.۱. فرضیه و چهارچوب نظری پژوهش

در پژوهش پیش رو فرض بر این است که گفتمان تصوّف، گفتمانی اندیشه محور است و مهمترین ویژگی آن، اثبات ناپذیری و ارجاعی نبودن آن است و رابطه آن با زبان نیز در پویایی عاطفی و گستره بیانی اش نهفته است که با درنگی بر نظریه های روانشناسانه و فلسفی، می توان به خوبی به تحلیل و تبیین آن پرداخت. چهارچوب نظری این پژوهش نیز علاوه بر گستره معرفتی زبان صوفیانه و گزاره های هستی شناختی و معرفت شناختی وابسته به آن، توجه به تعریف اندیشه از چشم انداز روانشناسی و فلسفه است که کوشیده شده به یاری مهمترین دستاوردهای این زمینه، از جمله تمرکز بر ماهیت «بیان» اندیشه و تحلیل آن در نظریه «اندیشه کلامی ویگوتسکی»، «درون نگری پیازه» و «بازی زبانی ویتگنشتاین»، تبیین و تحلیل مطلوبی از چگونگی آن در نگاه صوفیانه و ادب عرفانی ارائه شود.

۳.۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

از آنجا که زبان صوفیانه و عرفان به دلیل پیوند عمیق آن با عاطفه، همواره محل تردید و انکار است، و از سوی دیگر، این باور وجود دارد که گزاره های برآمده از زبان صوفیانه با اندیشه راستین سنخیت ندارد، این ضرورت را ایجاد می کند تا در این خصوص، به خوبی روشنگری شود. اهمیت این پژوهش نیز بدان خاطر است که با بهره گیری از نظریه های روانشناسانه و فلسفی، و سنجش آن در زبان صوفیانه، پاسخی روشن برای ابهام های یاد شده دارد.

۴.۱. پیشینه پژوهش

مؤدّتی (۱۳۹۷) به بازنشاسی مفهوم نطق و ارتباط با آن با اندیشه در مثنوی مولانا پرداخته است. سیف و اسکندری (۱۳۹۷) ماهیت تصوّف و زبان آن در دیدگاه مولانا را بررسی کرده اند. شفیع کدکنی (۱۳۹۲) به سبک شناسی نگاه عرفانی و ارتباط آن با زبان پرداخته. زرّین کوب (۱۳۸۶) به بررسی هایی پیرامون اندیشه و زبان مولانا دست یازیده. پورنامداریان (۱۳۸۴) به بررسی ساختار شکنی های زبان شعری صوفیانه در زبان مولانا پرداخته، و توکلی (۱۳۸۹) به فراخور بحث روایت شناسانه اش در مثنوی مولانا، جلوه هایی از زبان و اندیشه او را مورد بحث قرار داده است. ارزش پژوهش کنونی در این است که به گونه بنیادین، به وجه کیفیت و ماهیت اندیشه و زبان صوفیانه می پردازد و با بهره گیری از دیدگاه های روانشناسی و فلسفی، به روشنگری در خصوص آن می پردازد.

۲. بحث

قلمرو معرفتی صوفیانه، قلمرویی است که اندیشه های آن، وابستگی شدیدی به زبان عاطفی و هنرمندانه دارد. از این رو، زبان صوفیانه، تهی از اندیشه می نماید. تردید در این خصوص نیز موضوع تازه ای نیست. پرسش «امیر حسینی» از «شیخ محمود شبستری» و پاسخگویی وی، نشان از این دارد که از دیرباز، این مسأله مورد توجه بوده است که آیا تصوّف، شیوه ای اندیشگانی است یا پندارهایی شخصی و عاطفی برای باز تعریف دلخواه و سلیقه ای از دین.

کـزین معنی بماندم در تحیّر	چه چیز است آن که خوانندش تفکّر
به جزو اندر بدیدن کُلّ مطلق ...	سـر انجام تفکّر را چه خوانی؟
مرا گفتمی بگو چه بُود تفکّر	پس آنکه لمعه ای از برق تأیید
تفکّر رفتن از باطل سوی حق ...	ز استعمال منطبق هیچ نگشود
بُود فکر نکو را شرط تجرید	نخست از فکر خویشم در تحیّر
هر آنکس را که ایزد راه نمود	چه بود آغاز فکرت را نشانی؟

(شبستری، ۱۳۸۲: ۳۷-۳۶)

چنان که دیده می شود، پاسخ شیخ محمود شبستری به این پرسش، به طور قاطعانه، اندیشه خداجویانه عارفانه را اندیشه راستین می داند و اندیشه ای که حتی به یاری دانش منطقی، راه به سوی خداجویی نداشته باشد، از اصالت برخوردار نیست؛ به همین سبب، از این پس، بی درنگ به حکیمان فلسفی می تازد و حیرت آنان را بی ارزش می داند. باید افزود که حیرت در گفتمان تصوّف، عنصری ارزشمند است که البته سرمایه آن نیز به سیره

پیامبر(ص) بازمی‌گردد که بنابر آنچه نوشته‌اند، یکی از ذکرهای ایشان این بود: «اللَّهُمَّ زِدْنِي تَحِيْرًا فَيْك». ارزش این عنصر، چنان است که خود مولانا نیز در مثنوی، کار دین را سراسر حیرت می‌داند:

کار بی‌چون را که کیفیت نهد
این که گفتم این ضرورت می‌دهد

گه چنین بنماید و گه ضد این
جز که حیرانی نباشد کار دین

(بلخی، ۱۳۸۹: ۱۶)

بنابراین، اندیشه‌ورزی در گفتمان تصوف، از آن روی محلّ مناقشه است که به عنصر حیرت، پایان می‌پذیرد؛ همچنان که دستگاه فلسفه نیز با همین عنصر، آمیختگی دارد، لیکن از نگاه صوفی، حیرت صوفیانه حیرتی هدفمند است، زیرا به خداگرایی می‌انجامد و حیرت فلسفی، حیرتی پوچ که از تعریف راستین جایگاه انسان در نظام هستی و رابطه او با خالقیت پروردگار، ناتوان است. پژوهش پیرامون اندیشه و زبان، و درک کارکردهای متقابل آن‌ها، یکی از دشوارترین گستره‌های مطالعات روانشناسی نیز هست که هنوز هم پاسخ قاطعی نیافته است. «لوسمنوویچ ویگوتسکی» روانشناس روسی در این زمینه می‌نویسد: «نظری بر نتایج پژوهش‌های پیشین اندیشه و زبان، نشان می‌دهد که نظریه‌های ارائه شده از عهد قدیم تا روزگار ما، جملگی بین دو قطب همسانی یا آمیختگی اندیشه و زبان از یک سوی، و گسستگی و جدایی‌گزینی مطلق آن‌ها از سوی دیگر، در نوسان بوده‌اند. چه یکی از این نظریه‌های افراطی را به شکل ناب خود بپذیریم و چه آن‌ها را در هم بیامیزیم و در بین دو قطب، وضعیتی میانه برگزینیم، در هر حال، در تنگنا قرار خواهیم گرفت... تجزیه و تحلیل تفکر کلامی به دو عنصر جداگانه و در اساس متفاوت، هر گونه بررسی درونی و ذاتی بین زبان و اندیشه را به بیراهه می‌کشاند» (ویگوتسکی، ۱۳۶۵: ۳۴-۳۳). گفتنی است، به طور کلی، ادبیات پارسی از بحث در خصوص اندیشه و زبان، بی‌بهره نیست. وقتی فردوسی می‌سراید:

نخست آفرینش خرد را شناس
نگهبان جان است و آن سه پاس

(فردوسی، ۱۳۸۰: ۲)

یا سعدی می‌گوید:

اول اندیشه وانگهی گفتار
پای بست آمده است و پس دیوار

(سعدی، ۱۳۹۱: ۵۶)

یا خاقانی چنین گوید:

اول ز پیشگاه قدام عقل زاد و بس
عقل جهان طلب در آلودگی زند

آری که از یکی، یکی آید به ابتدا
عقل خداپرست زند در گه صفا

با عقل پای کوب که پیری است ژنده پوش
بر فقر دست کش که عروسی است خوش لقا

(خاقانی، ۱۳۸۵: ۲۵۰)

یا نظامی گنجوی در دیباجه مخزن‌الأسرار چنین می‌سراید:

جنش اول که قلم برگرفت
حرف نخستین ز سخن در گرفت...

خط هر اندیشه که پیوسته اند
بر پر مرغان سخن بسته اند...

اول اندیشه پسین شـــمار

هم سخن است این سخن اینجا بدار

(نظامی گنجوی، ۱۳۸۷: ۲۳۶)

در گفتار آنان، تقدّم اندیشه بر زبان را که البتّه مایه راستین آن، بحث عقل محمّدی و صادر اول در دستگاه کلام و فلسفه اسلامی است، می‌توان دید. «این سینا» نیز بخشی از حقیقت را به «موجودیت آن در اندیشه» می‌داند. وی پس از بحث بسیار مفصّلی در خصوص جوهر و عرض، و دشواری دانشی که بخشی از آن به ماده وابسته نیست و سخن از نفسانیات و عقل است، و آن را «علم برین» می‌نامد، در «دانشنامه‌ی علایی» چنین می‌نویسد: «پس پدید آمد که معنی کلی از آن جهت که کلی است، موجود نیست إلّا اندر اندیشه، و اما حقیقت وی موجود است هم اندر اندیشه، و هم بیرون از اندیشه» (این سینا، ۱۳۸۳: ۴۱). البتّه رابطه زبان با اندیشه در نظریه ویگوتسکی به روشنی بیان نمی‌شود، لیکن او می‌کوشد با تعریف دو جریان «گفتار بیرونی» و «گفتار درونی» در خلال رشد کودک، تا اندازه‌ای به تبیین این رابطه بپردازد. وی در این خصوص می‌نویسد: «پیشرفت اندیشه و گفتار به موازات هم صورت نمی‌پذیرد. منحنی‌های رشدشان مرتّب همدیگر را قطع می‌کنند. البتّه ممکن است اندیشه و گفتار گاه در کنار هم راه خود را پیش گیرند و حتی برای مدتی در هم ادغام شوند، لیکن باز از یکدیگر فاصله می‌گیرند» (ویگوتسکی، ۱۳۶۵: ۶۷). وی در ادامه، به گونه‌ای به تبیین این رابطه می‌پردازد که یادآور نظریه «فردینان دوسوسور» در خصوص نظام زبان است: «هیچ نوع دلیل روانشناختی وجود ندارد که همه صور فعالیت گفتاری را ناشی از اندیشه بدانیم. هنگامی که شخصی شعری را حفظ کرده است و در سکوت برای خویش زمزمه می‌کند و یا جمله‌ای را که به منظور آزمایش به او داده شده، تکرار می‌کند، ممکن است هرگز فرایند تفکّری در کار نباشد... بالأخره می‌توان به گفتار غنایی اشاره کرد که به وسیله هیجان برانگیخته می‌شود. اگرچه این نوع گفتار همه نشانه‌های عمده گفتار را داراست، لیکن نمی‌توان آن را با فعالیت عقلانی به معنی دقیق خود، از یک نوع دانست. پس ناگزیر به این نتیجه می‌رسیم که درهم آمیختگی اندیشه و گفتار در بزرگسالان و کودکان، پدیده‌ای است که در قلمرو محدودی قرار دارد. اندیشه غیرکلامی و گفتار غیر عقلانی در این درهم آمیختگی شرکت ندارند و فقط به طور غیر مستقیم، تحت تأثیر فرایندهای اندیشه کلامی قرار می‌گیرند» (همان: ۸۴-۸۳). سوسور نیز «میان مطلق زبان، زبان و گفتار، تمایز گذاشت. مطلق زبان، همه توان‌ها و نیروهای آدمی است برای ارائه معنا؛ و همچون یک دستگاه و نظام، ضوابط و قاعده‌هایی دارد که فراسوی هرگونه گزینش شخصی وجود دارند. زبان، نظام نشانه‌ها و قاعده‌های ویژه‌ای است که زبانی خاص (همچون زبان فارسی) را می‌سازد. گفتار، کاربرد شخصی زبان است. شکل ظهور و فعلیت یافتن آن نظام، در سخن گفتن و نگارش است» (احمدی، ۱۳۸۹: ۱۴). بنابراین، ویگوتسکی بر آن می‌شود تا بنیان نظریه «اشترن» را در خصوص اندیشه و زبان بپذیرد که از این قرار است: «اندیشه و گفتار از لحاظ تکوین فردی، در مسیرهای جداگانه رشد می‌یابند و در نقطه معینی با همدیگر تلاقی می‌کنند. این واقعیت هم حالا دیگر به طور کامل، به اثبات رسیده است. اما این که بررسی‌های بیشتر، چگونه جزئیاتی را که هنوز روانشناسان درباره رأی متفق ندارند، مشخص خواهند ساخت، تغییری در آن ایجاد نمی‌کند» (ویگوتسکی، ۱۳۶۵: ۸۷). جامسکی نیز که زبان را «آینه مستقیم ذهن» می‌داند با نقد دیدگاه‌هایی که زبان و اندیشه را به مثابه یک پدیده بیرونی و تجربی مورد ارزیابی قرار می‌دهند، راه حلّ خود را این‌گونه بیان می‌دارد: «اگر ما به دنبال درک چگونگی کاربرد و فراگیری زبان باشیم، باید نظامی شناختی برای مطالعه جداگانه و مستقل زبان در نظر بگیریم؛ نظامی از دانش و باورها که در همان آغاز کودکی ظهور می‌یابد و در تعامل با بسیاری از عوامل دیگر، انواع رفتارها را تعیین می‌کند. به عبارت فنی‌تر، ما باید نظام توانش زبانی را برگزینیم و آن را مورد مطالعه قرار دهیم که زیر بنای رفتار زبانی ماست؛ هرچند به طور مستقیم یا به سادگی در رفتار زبانی ما قابل تشخیص نیست» (جامسکی، ۱۳۷۷ الف: ۱۳). همچنین او در کتاب دیگر خود، «زبان و اندیشه» با پرهیز از هرگونه یکسونگری در خصوص تبیین رابطه اندیشه و زبان، با اشاره به نظر «رنه دکارت» چنین می‌نویسد: «دکارت معتقد بود هیچ ساخته دست انسانی نمی‌تواند مختصّات معمول و متداول کاربرد زبان را بنمایاند؛ یعنی همانا این واقعیت را که کاربرد زبان، حد و حدودی ندارد از طریق انگیزه‌های برونی یا وضعیّت درونی تعیین نمی‌شود؛ نسبت به موقعیّت‌های مختلف، نه تصادفی بلکه منسجم و مناسب عمل می‌کند؛ هرچند معلول این موقعیّت‌ها نیست، و نیز افکاری را بر می‌انگیزاند که شنونده می‌تواند به همان طریق بیان کند. این‌ها مجموعه‌ای از مختصّات را تشکیل می‌دهند که می‌توان «جنبه کاربرد خلاق زبان» نامید» (جامسکی، ۱۳۷۹ ب: ۳۲). جامسکی این جنبه کاربرد خلاق زبان را این‌گونه تعریف می‌کند: «جنبه کاربرد خلاق زبان، توانایی خاص انسان در بیان افکار جدید و درک عبارت‌های تازه‌ای است که بیانگر تفکّرند و در قالب زبانی نهادی شده اعمال می‌شوند؛ زبانی که به مثابه محصول یک فرهنگ، قوانین و اصولی را شامل می‌شود که تا حدی مختصّ آنند و تا حدی نیز بازتاب‌های ویژگی‌های عام ذهن‌اند. این قوانین و اصول، حتی در قالب مبسوط‌ترین مفاهیم متناسب با تحلیل رفتار و تعامل اجسام مادی قابل تبیین نیست و پیچیده‌ترین دستگاه‌های خودکار نیز از تشخیص آن عاجزند» (جامسکی، ۱۳۷۷ الف: ۱۶). بنابراین، می‌توان گفت که اندیشه نمی‌تواند تنها پدیده‌ای اثبات‌پذیر و ارجاعی باشد که مابه‌ازای بیرونی دارد؛ به همان اندازه که زبان را نیز یکسره نمی‌توان پدیده‌ای ذهنی انگاشت. در حقیقت، سیلان اندیشه و زبان، همچون وجود خود آدمی، پدیده‌ای تک‌ساحتی نیست تا به سادگی بتوان فهرست کارکردهای آن را برشمرد. کار در این زمینه نیز با دشواری چندانی روبه‌رو نیست؛ اگرچه چنین می‌نماید که هست. با نگاهی گذرا به دستگاه فلسفی دنیای مدرن، به ریشه اشتباه در این خصوص، می‌توان پی‌برد؛ تفکر مادی که می‌کوشد انسان را موجودی تک‌ساحتی معرفی کند. «هربرت مارکوز» نویسنده کتاب «انسان تک‌ساحتی» در این خصوص می‌نویسد: «بشر دیگر به مفاهیم راستین نمی‌اندیشد، زیرا هویت اشخاص و اشیاء با سودمندی و کارشان در هم آمیخته و جدا ساختن آن دو، ممکن نیست. زبان امروز هرگونه دگرگونی ذهنی را بر بنیان اندیشه «تک‌ساحتی» استوار

ساخته است» (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۱۲۰). «هایدگر» نیز درد انسان نوین را «بی‌ریشگی» و «گریز از اندیشیدن» می‌داند. وی بر آن است که «بر خلاف ادعای انسان نوین بر این که در هیچ دوره‌ای از تاریخ، بشر تا این اندازه با تفکر خود بر امور چیره نبوده است، ویژگی واقعی انسان نوین، گریز از تفکر است. انسان نوین، روز و شب گرفتار وسایل ارتباط جمعی و سراب‌های خود ساخته خویش است. ذهن و روح انسان در زنجیرهای زندگی بی‌حاصل مصرفی گرفتار است. این خود، دستاورد گرایشی است که با فلسفه نوین آغاز شد؛ یعنی شیء پنداشتن دنیای پیرامون جهت بهره‌گیری انسان» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۷). این‌گونه ساختار فلسفی در دنیای امروز به سرعت پیش‌تاخته و سرانجام «جبرگرایی علمی» را رقم زده که قوانین طبیعت را اگرچه دستاورد نظم در چرخه‌های هدفمند می‌داند، اما وجود خالق را به کلی منتفی می‌شمارد. در نتیجه، جهان هستی، طرحی هدفمند است که بنیان آن را قوانین ریاضی تشکیل می‌دهد. «استیون هوکینگ» و «لئوناردو ملودینو» نویسندگان کتاب «طرح بزرگ» که با چنین نظریه‌ای، کتاب خود را نوشته‌اند، در خصوص جبرگرایی علمی این‌گونه بیان داشته‌اند: «سیمون مارکوس دولاپلاس (۱۸۲۷ - ۱۷۴۹) اغلب به عنوان کسی شناخته می‌شود که آشکارا جبرگرایی علمی را مسلم می‌شمرد؛ وضعیت جهان را در یک زمان بدهید، مجموعه کامل قوانین گذشته و آینده را به طور کامل تعیین می‌کند. این مسأله احتمال وجود معجزه و نقش فعال خالق را منتفی می‌سازد... قانون علمی را نمی‌توان قانون علمی نامید، مگر زمانی که درست عمل کند و موجودات ماوراءالطبیعی تصمیم بگیرند در آن دخالتی نکنند. گفته می‌شود ناپلئون پس از شنیدن نقطه نظر لاپلاس، از او پرسید: جایگاه خداوند در این تصویر چیست؟ و لاپلاس جواب داد: سرورم چنین فرضی را لازم نداشتم!» (هوکینگ و ملودینو، ۱۳۹۱: ۲۹). برای چنین دیدگاهی، یک نقص - که البته نقیص بسیار بزرگ است - می‌توان برشمرد؛ این که چنین دیدگاهی، وجه جمال‌شناسانه و آرامش روحی انسان را نادیده می‌گیرد. در مقابل، اندیشه الهی پاسخی قانع‌کننده برای این وجه جمال‌شناسانه روح انسان و آرامش او دارد. اندیشه الهی علاوه بر آن که پاسخگوی عطش روحی جاودانگی انسان است، به تبیین رابطه انسان با جهان هستی و خداوند بر پایه دیدگاه جمال‌شناسانه می‌پردازد. البته پذیرش چنین اندیشه‌ای به ویژگی‌های روحی، محیط زندگی و میزان دریافت داده‌های درست در این زمینه بستگی دارد در جریان تبیین رابطه اندیشه و زبان، «زان پیازه» نظریه‌ای دارد که چنانچه آن را به عنوان چهارچوبی کلی در نظر بگیریم و نقش‌های آن را گسترش دهیم و به جایگزینی آن‌ها بپردازیم، می‌توان به خوبی پی برد که چرا اندیشه دینی، با به عبارت دقیق‌تر، اندیشه عرفانی را می‌توان پذیرفت یا رد کرد؟! ویگوتسکی در خصوص نظریه پیازه می‌نویسد: «بررسی‌های پیازه نشان داد که درون‌نگری در سال‌های دبستان، شروع به رشد می‌کند. این فرایند وجه مشترک زیادی با رشد ادراک و مشاهده جهان خارج، در گذار از نوزادی به دوران اولیة کودکی دارد؛ یعنی وقتی که کودک از مرحله ادراک بدون کلام ابتدایی، به مرحله ادراک اشیاء که به وسیله کلمات رهنمونی شده و بیان می‌گردند - یعنی ادراک بر حسب معانی - گذر می‌کند. کودک دبستانی نیز به همان ترتیب از مرحله درون‌نگری ضابطه‌بندی نشده، به مرحله درون‌نگری کلامی شده پای می‌گذارد؛ یعنی فرایندهای روانی خود را معنی‌دار می‌یابد. اما ادراک بر حسب معنی، همواره مستلزم میزانی از تعمیم است. بنابراین، گذار به مرحله خودنگری کلامی شده حاکی از آغاز فرایند تعمیم در صور درونی فعالیت است. انتقال به مرحله نوع جدیدی از ادراک درونی، در عین حال، انتقال به نوع عالی فعالیت درونی نیز هست؛ چرا که شیوه تازه مشاهده اشیاء، امکانات جدیدی برای پرداختن به آن‌ها فراهم می‌آورد. حرکت‌های یک شطرنج‌باز بر حسب آنچه او در صفحه شطرنج می‌بیند تعیین می‌شود. وقتی ادراک او از بازی تغییر یابد، راهبرد او نیز دگرگون می‌شود. ما در جریان ادراک برخی از اعمال خود، به شیوه تعمیم‌پذیری، آن‌ها را از کل فعالیت ذهنی خود، جدا می‌سازیم و از این رهگذر، قادر می‌شویم توجه خویش را بر خود این فرایند، متمرکز سازیم و وارد رابطه نوینی با آن‌ها بشویم. بدین ترتیب، بر اثر آگاه شدن به عملکردهای خود و در نظر گرفتن هر یک از آن‌ها به مثابه فرایندی از نوع خاص - مانند فرایند یادآوری یا تصور - است که تسلط بر آن فرایندها امکان‌پذیر می‌شود» (ویگوتسکی، ۱۳۶۵: ۱۲۲-۱۲۱). پیداست که آنچه باعث رشد عقلانی کودک و فهم دقیق او از محیط پیرامون و ارتباط با دیگران می‌شود، فرایند درون‌نگری است که پیوسته به سوی کمال آن، پیش می‌رود. البته این درون‌نگری در دوران کودکی و سنین پس از آن، فرایندی است که شامل محیط پیرامون و ارتباط کودک با اشیاء و دیگران است، و از گونه فرایند رشد درونی نیست که جهان‌بینی خاصی را رقم بزند. آنچه در نهایت به فرایند شکل‌گیری جهان‌بینی انسان می‌انجامد، گونه دیگری از این درون‌نگری است و در بسیاری موارد، به کمال خود نمی‌رسد. آنچه این درون‌نگری خاص را رقم می‌زند، علاوه بر ویژگی‌های خاص شخصیتی، وابسته به نوع آموزش و دریافت داده‌های درست هماهنگ با آن است. در سنین بالاتر، این درون‌نگری در نتیجه توجه انسان به محیط بزرگ‌تر یعنی کل هستی و رابطه انسان با آن رخ می‌دهد. وجه غالب این درون‌نگری، دشواری دستیابی به رشد مطلوب با آن است که به دلایل مختلف، اغلب برای همگان، چنین رشدی رخ نمی‌دهد و انسان نسبت به محیط بزرگ‌تر، یعنی هستی و فهم رابطه مناسب با آن، همچنان ناپخته و کودک باقی می‌ماند. در دنیای نوین، فرایند توقف رشد درون‌نگری نسبت به کل هستی و رابطه مناسب با آن که به پدیده خودشناسی و خداشناسی می‌انجامد، شدت بیشتری به خود گرفته است. البته این درون‌نگری در مواردی، به «دیگراندیشی» می‌انجامد که می‌توان گفت، وجه غالب فرهنگی دنیای نوین در سطح عالی آن است، اما در خصوص رشد به سوی خداشناسی، همچنان ناکام می‌ماند. «کارن آرمسترانگ» در کتاب «تاریخ خداآواری» در خصوص سستی وابستگی انسان نوین به دین چنین می‌نویسد: «فرهنگ علمی مان ما را به گونه‌ای تربیت می‌کند که توجه خود را به جهان طبیعی و مادی مقابل خود، متمرکز می‌کنیم. با این شیوه نگرستن به جهان، در واقع، «حس روحانی» یا «امر قدسی» را که در جوامع سنتی‌تر در همه سطوح، در حیات مردم نفوذ داشت و زمانی عنصری مهم از تجربه بشری از جهان ما بود، از حیات خود پیراسته-ایم» (آرمسترانگ، ۱۳۸۵: ۲۱). بنابراین، آنچه باعث می‌شود کودک درون انسان که در سنین بزرگ‌سالی از نظر فهم محیط پیرامون و ارتباط با اشیاء و دیگران، به رشد کمال یافته خود در این زمینه رسیده است، یک گام بزرگ‌تر به جلو بردارد و به فهم درست از رابطه با کل نظام هستی و در نهایت،

خودشناسی کمال یافته و خدانشناسی برسد، مرحله دوم همین درون‌نگری است. بر این بنیاد، انسان به مشاهده همه آنچه در هستی است، باید به این مرحله اندیشه کلامی از راه درون‌نگری درستش برسد تا در نهایت بتواند به فهم رابطه خود با نظام هستی و خالقیت پروردگار دست یابد. از همین رو است که قرآن نیز به طور دقیق، برای دستیابی به توحید و مرحله بندگی پروردگار، به جریان درون‌نگری، دستور می‌دهد: *سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أُولَٰئِكَ يَكْفُرُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فُصِّلَتْ: ۵۳)*. با توجه به همین‌گونه اندیشیدن است که مولانا نیز با شناخت درستی که از احوال روحی انسان دارد، چنین می‌گوید:

طفل ره را فکرت مردان کجاست	کو خیال او و کو تحقیق راست؟!
فکر طفلان دایه باشد یا که شیر	یا مویز و جو یا گریه و نفیر
آن مقلد هست چون طفل علیل	گرچه دارد بحث باریک و علیل

(بلخی، ۱۳۸۹: ۷۱۰)

خلق اطفال اند جز مست خدا	نیست بالغ جز رهیده از هوا
گفت دنیا لهو و لعب است و شما	کودکید و راست می‌گویید خدا

(همان: ۱۴۱)

البته چنین شناختی، دستاورد فکری مولانا نیست و از سرمایه‌های دستگاه عرفان است که حتی به شعر شاعری همچون خاقانی که از جمله شاعران صوفیه نیست نیز راه یافته است:

طفلی هنوز بس تته گهواره فنا	مرد آن زمان شوی که شوی زین همه جدا
چهدی بکن که زلزله صور در رسد	شاه دل تو کرده بود کاخ را رها

(خاقانی، ۱۳۸۲: ۱۵)

اکنون که روشن شد آنچه صوفی راستین در خصوص رابطه انسان با نظام هستی و خالقیت پروردگار بدان پایبند است، اندیشه است، باید گفت چنین اندیشه‌ای چه ویژگی دارد و چگونه با نشانه رفتن عاطفه انسان، به تحریک خرد و پوییدن آن در مسیر مورد نظرش می‌انجامد؟! برای دستیابی به پاسخی روشن در این زمینه، ضروری است نگاهی به تعریف‌های صوفیانه از اندیشه داشته باشیم. البته در تعالیم صوفیه و آثار مکتوب ایشان، هرگز به جستارهای مستقلی در خصوص تعریف اندیشه و جریان خردورزی بر نمی‌خوریم، بلکه از لایه لایه نوشته‌های ایشان می‌توان تعریف‌های جسته گریخته‌ای از مقوله اندیشه دید و کمتر پیش می‌آید مؤلفی همچون «تهانوی» در کتاب «کشاف»، به روشنی، در تعریف فکر چنین بنویسد: «در اصطلاح سالکان، رفتن سالک است به مسیر کشفی از کثرات و تعینات که به حقیقت، باطل‌اند؛ یعنی عدم‌اند به سوی حق؛ یعنی به جانب وحدت و وجود مطلق که حق حقیقی است و این رفتن عبارت از وصول سالک است به مقام فنای فی الله و محو و تلاشی گشتن ذات کائنات در اشعه نور وحدت ذات؛ انتهی کالقطره فی الیم» (تهانوی، ۱۸۶۲: ۱۱۲۳). چنانچه به آثار و تعالیم صوفیه بنگریم، می‌بینیم که آنچه جایگزین جستارهای خردورزانه در این گونه آثار است، باب‌های «المعرفة الی الله»، «اثبات‌العلم» و «کشف‌الحجاب»هایی است که گویی، نظام اندیشگانی و بعد خردورزانه مخاطبان خود را نادیده انگاشته و بر پایه خواست‌های صوفیانه، دامنه بحث و استدلال را می‌گسترانند. نمونه برجسته این جریان، «ابوالمفاخر یحیی باخرزی» است که در آغاز کتاب «وراد الاحباب و فصوص الآداب» به مخاطبانش چنین سفارش می‌کند: «و بدان ای اخی که بر تو واجب است که آن کس را که خدای و رسول، تعظیم کرده است تو نیز تعظیم کنی، و هر چیز که از مشایخ طریقت حکایت کنند، یا در کلام ایشان باشد یا از ایشان بینی و در فهم و عقل تو ننگد، آن جمله را تسلیم آبی و از قصور دانش خود در نکنی» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۶). البته تعریف‌های یافت شده از لایه لایه این متون نیز به گونه دقیق، با همین خواست و مشرب صوفیانه هماهنگ‌اند. از جمله این تعریف‌ها می‌توان اشاره کرد به:

۱- تعریف «ابوالحسن جلابی هجویری» در کتاب «کشف المحجوب»:

«این مقدار کفایت بود هدایت قومی را که عقل ایشان را لباس ادراک باشد از مریدان و منکران این طریقت» (جلابی هجویری، ۱۳۹۰: ۱۱۸).

۲- تعریف مولانا در «فیه ما فیه»:

«تو به این معنی نظر کن که همان اندیشه اشارت به آن اندیشه مخصوص است و آن را به اندیشه عبارت کردیم جهت توسع، اما فی الحقیقه آن اندیشه نیست و اگر هست این جنس اندیشه نیست که مردم فهم کرده‌اند. ما را غرض این بود از لفظ اندیشه، و اگر کسی این معنی را خواهد که نازل تر تأویل کند جهت فهم عوام، بگوید که الإنسان حیوان ناطق، و نطق، اندیشه باشد؛ خواهی مضمّر، خواهی مظهر، و غیر آن، حیوان باشد؛ پس درست آمد که انسان، عبارت از اندیشه است، باقی استخوان و ریشه است» (بلخی، ۱۳۹۰: ۲۰۵).

۳- تعریف نسفی در «انسان کامل»:

«عقل آدمی در ظاهر، دو صورت دارد: یکی زبان و یکی دست. زبان، مظهر علم است و دست، مظهر عمل است. حکمت‌های نظری و نکتهای معقول از زبان ظاهر می‌شود، و حکمت‌های عملی و صنعت‌های محسوس از دست پیدا می‌آید. زبان، سخن عقل به حاضران می‌رساند و کتاب، سخن عقل به غایبان می‌برد» (نسفی، ۱۹۹۳: ۴۰۱-۴۰۰).

۴- تعریف «خواجه نصیرالدین طوسی» که البته ذهنی فلسفی نیز دارد. وی در کتاب «اوصاف الأشراف» در بخش کوتاهی درباره تفکر چنین نوشته است: «تفکر سیر باطنی انسان است از مبادی به مقاصد، و هیچ کس را از مرتبه نقصان به مرتبه کمال نتوان رسید الا به سیری... و بیاید دانست که مبادی سیر که از آنجا آغاز حرکت باید کرد آفاق و آنفس است و سیر استدلال است از آیات هر دو؛ یعنی از حکمت‌هایی که در هر ذره ذرات هر یکی از این دو کون یافته شود بر عظمت و کمال مبدع هر دو تا مشاهده نور ابداع او در هر ذره کرده شود... و بعد از آن استشهاد از حضرت جلال بر هر چه جز اوست بر مبدعات تا در هر ذره از ذرات تجلی ظهور او مکشوف گردد، و اما آیات آفاق از معرفت موجوداتی که سوی الله باشد چنان که هست و حکمت در وجود هر یکی به قدر استطاعت انسانی حاصل شود» (طوسی، ۱۳۶۹: ۴۵-۴۴).

۵- تعریف «امام محمد غزالی» در «کیمیای سعادت»:

حواس خادم عقل‌اند و عقل را برای دل آفریده‌اند تا شمع و چراغ وی باشد که به نور وی حضرت الوهیت را ببیند که بهشت وی آن است؛ پس عقل خادم دل است و دل را برای نظاره جمال حضرت الوهیت آفریده‌اند» (طوسی غزالی، ۱۳۸۰: ۲۱-۲۰).

۶- تعریف «نجم‌الدین رازی» در «مرصاد العباد»:

«اما عقل، روح را همچون حوا آمد آدم را که از پهلوی چپ او گرفتند... اینجا نیز عقل از پهلوی چپ روح است. با او در معرفت ذات و صفات باری جلّ جلاله مشورت باید کرد و هر چه ادراک او بدان رسد و فهم او دریابد از ذات و صفات باری جلّ و جلاله، بدانک حضرت عزّت از آن منزّه است و به خلاف آن است که عقل ادراک کنه ذات و صفات او کند» (رازی، ۱۳۸۹: ۵۱). چنان که پیاداست، ابعاد معرفتی این تعریف‌ها نیز به طور کامل، آمیخته به گزاره‌های عاطفی است. بر این بنیاد، «عرفا فکر را کلیدی برای ورود به عالم غیب می‌دانند که حقیقت آن عالم را تنها خداوند می‌داند و این فکر، بر دو بخش است: فکر حقیقی و فکر خلقی. فکر حقیقی عبارت است از حقایق اسماء و صفات الهی، و فکر خلقی عبارت است از شناخت عناصر مرکب و جوهر فرد که این نوع شناخت، انسان را به خداوند و شناخت او راهنمایی می‌کند» (مؤذنی، ۱۳۹۷: ۱۰۵). با دقت در ساختار نظریه‌های صوفیانه و ساحت عرفان، البته به استثنای زیاده‌روی‌هایی همچون سخنان ابوالمفاخر یحیی باخرزی... به این حقیقت پی خواهیم برد که اندیشه صوفیانه و نگاه عارفانه، اگرچه با گزاره‌های عاطفی می‌کوشند تا خرد انسان را به تکاپو وادارند، لیکن راه درست را در پیش گرفته و بی‌آن که نقص و نارسایی در کار آن‌ها باشد، مخاطب خود را به سوی شناخت حقیقی از پدیده دین رهنمون می‌شوند. در حقیقت، برخورد ما با عرفان و تصوف، با یک خطای روش شناختی در هم آمیخته است؛ این که دیدگاه غالب، این است که عرفان و تصوف، مقوله‌ای است که با پابندی به ذات هنری زبان، از ظاهر دین، یا به عبارت دقیق‌تر، از شریعت فاصله بسیار دارد و حقیقت دین را در برابر دین فتوایی و فقهاتی می‌نمایاند. این در حالی است که عرفان و تصوف راستین، همواره بر سه محور شریعت، طریقت و حقیقت تکیه و تأکید دارد و بر خلاف آنچه پنداشته می‌شود، کوششی است که دین اسلام را از نقص و نارسایی تکساحتی بودن می‌رهاند. خرد معاش-اندیش در این مکتب جایگاهی ندارد، زیرا از تبیین راستین بنیان‌های معرفتی اسلام و شناخت جایگاه درست انسان در چهارچوب دین و رابطه با خالقیت پروردگار، ناتوان است و همواره اسلام را به سوی تکساحتی بودن که همان اسلام فقهاتی است، پیش می‌برد. کوشش‌های صوفیانه راستین با تکیه بر هر سه ساحت اسلام، بر آن است تا دین را از رنج چنین خوانش یکسونگرانه‌ای برهاند و آن را به حقیقتش بازگرداند. چنانچه به همه آثار منشور مشهور صوفیانه بنگریم، خواهیم دید که مؤلفان آن‌ها از انحراف‌های روزگار خویش در شریعت و عرفان می‌نالند و انگیزه خود را از تألیف آثارشان، شناخت حقیقی اسلام در هر سه ساحت شریعت، طریقت و حقیقت، بیان می‌کنند. اوج این تلاش‌ها را نیز در کار بنیانگذار «حکمت متعالیه»، «ملاصدرا شیرازی» می‌توان دید که در رساله «سه اصل» به بار می‌نشیند. تقابل اسلام تکساحتی فقهاتی با اسلام گسترش یافته در سه ساحت شریعت، طریقت و حقیقت، در روزگار او چنان است که به طرد و تبعید وی از سوی متشرعان دربار می‌انجامد و در مقدمه کتاب اسفار می‌توان به روشنی آن را دید. وی در مقدمه کتاب اسفار چنین می‌نویسد: «من گرفتار مردمی گشته‌ام که فهم و دانش از وجودشان غروب کرده و دیده‌گان‌شان از نگرش به انوار حکمت و رازهای آن _مانند شبکوران_ از تابش انوار معرفت و آثار ان نابینا و کور است. آنان تفکر در امور ربّانی و اندیشیدن در آیات سبحانی را بدعت شمارند و مخالفت با

مردم عادی و فرومایگان را گمراهی و مکر پندارند... در این حال، به واسطه دشمنی زمان و عدم یاری دوران، مرا خاموشی فطنت و خشکی طبیعت به پناهگاهی استوار کشاند تا آن که در یکی از نواحی شهرها (قریه کهک قم) منزوی گشته و با گمنامی و شکسته‌بالی به گوشه‌ای خزیده و از تمامی آرزوها بریدم. آنگاه با خاطری شکسته، همت را صرف کردم تا واجب را به جا آورم و آنچه را که پیش از این، در آن زیاده‌روی کرده بودم، تلافی و جبران نمایم» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴ الف: ۱۹-۱۸). وی همچنین در «رساله سه اصل» ضمن این که به متکلمان و دانشمندان نمایان ظاهرین روزگار خویش می‌تازد، سه چیز را مایه عدم درک راستین دین می‌داند: «سه اصل است که فی الحقیقه نزد ارباب بصیرت، رؤساء شیاطین که مهملکات نفس‌اند این‌هایند، و دیگر اصول و مبادی شرور که رؤوس ثعابین جور و شقاوت و سرهای تئین عذاب‌گور و قیامت‌اند... (۱) و آن جهل است به معرفت نفس که او حقیقت آدمی است و بنای ایمان به آخرت و معرفت حشر و نشر ارواح و اجساد، به معرفت دل است و اکثر آدمیان از آن غافلند... (۲) و آن حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و سایر تمتعات نفس حیوانی که جامع همه حب دنیاست... (۳) و آن تسویلات نفس اماره است و تدلیسات شیطان مکار و لعین نابکار که بد را نیک و نیک را بد و می‌نماید و معروف را منکر، و منکر را معروف می‌شمارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰ ب: ۳۲-۱۱). آنچه مسلم است، این که دین-شناسان بزرگ دنیای اسلام، در جوهر قرآن و تعالیم آن، هیچ‌گونه ناسازگاری با سرشت و خواست‌های شریف انسانی یا نقص و کاستی‌های دیگری همچون خرافه‌گرایی نیافته‌اند که این‌گونه به پژوهش و دقت در آن پرداخته‌اند و با هشدار بر سوء استفاده‌های شخصی و سیاسی از مقوله شریعت، همواره برای شناخت و دستیابی به دو ساحت دیگر اسلام، یعنی «طریقت» و «حقیقت» نیز کوشیده‌اند. حتی در دنیای غرب نیز نقدهای منصفانه‌ای در خصوص دین، صورت پذیرفته که گواه این است سوء استفاده‌های شخصی و سیاسی از مقوله شریعت، همواره دانشوران راستین را بر آن می‌داشته تا خطر این مسأله را گوشزد کنند. یکی از بهترین چهره‌های این گستره، «مانوئل کانت» است. کانت نیز «جوهر دین را به دو بخش تقسیم کرده است: دین تشریفات، عبادات و مراسم معبدی، و دین عقلانی مصلح اخلاق. سپس در تکامل تاریخی، تبدیل نوع اول را به نوع دوم ضروری دانسته است» (کانت، ۱۳۸۱: ۳۲). وی که دین را مقوله‌ای جدای از اخلاق نمی‌داند، در پژوهش خود پیرامون نقد و پالایش مسیحیت، نظری دارد که به آنچه بزرگان صوفیه بازگو کرده‌اند، بسیار نزدیک است. وی در کتاب «دین در محدوده عقل» چنین به قلم آورده است: «هرکس باید بکوشد از طریق زندگی صحیح که به واسطه آن می‌توان اراده خدا را شناخت، محبوب خدا گردد. این‌ها کسانی هستند که به خدا حرمت می‌گذارند؛ آن حرمت حقیقی را که او می‌خواهد... زیرا فقط ایمان دینی ناب می‌تواند ماده حرمت به خدا را تشکیل دهد که عبارت است از خصلت اخلاقی توجّه به ادای تمام تکالیف به عنوان احکام الهی» (همان: ۱۵۲-۱۵۱). روشن است که در نظرگاه فیلسوفی همچون کانت نیز دین تک‌ساحتی، نارسا است و باید در ساحت اخلاق که می‌توان آن را «طریقت» دانست حرکت کند تا سرانجام بتوان به حقیقت آن دست یافت. در چشم‌انداز صوفیان راستین نیز «طریقت»، همان اخلاق وارسته و پای بر سر نفس نهادن است که پوسته شریعت را می‌شکافد و مغز حقیقت آن را آشکار می‌کند. بنابراین، اگر در نظریه‌های صوفیه جایی برای خرد معاش‌اندیش نیست، پیداست که به خاطر عدم سازگاری این بُعد وجودی انسان با ژرفای حقیقت اسلام است. اینجاست که آنچه محرک خرد راستین انسان می‌شود، عاطفه او و زبان عاطفه است که صوفی را وادار می‌دارد همه استعدادهای هنری زبان را به کار گیرد تا با غلبه بر خرد معاش‌اندیش، فرد و جامعه را به سوی صلاح و رستگاری دنیایی و آخرتی رهنمون شود. نکته دیگری که در پایان این بحث باید به آن پرداخته شود، این است که آیا می‌توان اندیشه عاطفی صوفیانه را دارای ما به ازای بیرونی و ارجاعی دانست یا خیر؟ در این خصوص چنین گفته شده است: «گزاره‌های عرفانی دو دسته هستند و از نظر عارف، هر دو دسته مطابق با واقع بوده، صدق منطقی دارند، اما با دو ویژگی مختلف هستند. دسته اول گزاره‌های معرفتی، و دسته دوم معرفتی-عاطفی. گزاره‌های معرفتی، اصلی و هستی شناختی هستند و از نظر عارف مابه ازای خارجی و ارجاعی دارند و دسته دوم، فرعی، دین شناختی و مربوط به سلوک هستند» (سیف و ولی یاری، ۱۳۹۷: ۹۶-۹۵). برخلاف آنچه در این نقل قول پیداست، بحث ما در خصوص صدق و کذب گزاره‌های معرفتی و هستی-شناختی قلمرو عرفان از چشم‌انداز و نظرگاه عارف نیست. در چشم‌انداز و نظرگاه عارف، آنچه حقیقت است و آنچه سایه حقیقت است یا با حقیقت، بیگانه است، به طور کامل مشخص است و دیدگاه و نظر عارفانه را نمی‌توان معیار قضاوت در این زمینه دانست. به گفته ارسطو: «پژوهش را باید از معلوم آغاز کرد، ولی معلوم دارای دو معنی است: آنچه بر ما معلوم است، و آنچه فی نفسه معلوم است» (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۸). در چشم‌انداز عارف، «تجربه عرفانی مراحل مختلفی را پشت سر می‌گذارد و تعبیر این‌گونه تجربه نیز باید متناسب با این مراحل، شکل‌های متفاوتی داشته باشد و این مطلب یعنی همان نسبت رابطه میان تجربه و تعبیر طی یک روند تکاملی. عرفای ما چنین مراحل را به طور کلی ذیل سه عنوان گنجانده‌اند: علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین» (فولادی، ۱۳۸۷ الف: ۱۲۶-۱۲۵). پیداست که با چنین چشم‌اندازی نمی‌توان در خصوص کیفیت و ماهیت اندیشه و تجربه صوفیانه، به طور کلی، قضاوت کرد، زیرا این چشم‌انداز بر ما نامعلوم و برای عارف راستین، فی نفسه معلوم است. بدیهی است با چنین منطقی، بحث و بررسی‌های تخصصی که فقط ویژه اهل ادب باشد نیز سودمند نمی‌افتد، زیرا ادب عرفانی، گستردگی قابل توجهی در جامعه ما دارد و پژوهش‌های پیرامون آن نیز باید پاسخ‌هایی متناسب برای این گستردگی و طیف‌های مختلف مخاطبان آن داشته باشد، در غیر این صورت، سوء تفاهم‌های ناشی از چنین خطاهای روش‌شناختی در برخورد با پدیده عرفان، همچنان دامن‌گیر خواهد بود و رهایی از آن‌ها امکان‌پذیر نیست. ضروری است تا در این خصوص، به یک نمونه شایسته اشاره شود. «رضا براهنی» در کتاب «قصه نویسی» ضمن توضیح پیرامون «علل تاریخی پیدایش قصه»، گریزی به گذشته عرفانی جامعه ایرانی می‌زند و چنین به قلم می‌آورد: «تاریخ فنودالیسم، تاریخ رکود و سکون است و فنودالیسم اگر از مذهب و حتی از عرفان در ایران طرفداری کرده باشد، برای حفظ وضع موجود بوده است. دستگاه عرفان ایران قدیم اگر دیدگاه اجتماعی دیده شود، بی‌شبهت به نوعی فنودالیسم سیاسی نیست. همان‌طوری که در فنودالیسم

سیاسی یک فنودالیست هست و بعد دم و دستگاهش تا وضع موجود حفظ شود، در عرفان نیز یک پیر و قطب و مراد هست و بعد عده‌ای مرید و پیر تا رابطه مرید و مرادی حفظ گردد. تردید نیست که کسی نمی‌تواند منکر عظمت عرفان ایران شود و نیز نمی‌تواند جلوه‌های رنگین آن را در فرهنگ شرق نادیده بگیرد، ولی از نظر تشکیلات مرید و مرادی، سیستم عرفان ایران بی‌شابهت به تشکیلات فنودالیسم سیاسی نیست و موقعی که فنودالیسم اجتماعی دست به دست این فنودالیسم عرفانی می‌دهد، نوعی فنودالیسم تئوکراتیک پیدا می‌شود که در زیر یوغ قدرتش، هیچ جنبنده‌ای قدرت جنبش و حرکت ندارد. این فنودالیسم تئوکراتیک در وجود شاه عباس تبدیل به نوعی ناسیونالیسم نیرومند می‌شود، ولی به علت نداشتن پشتوانه اجتماعی نیرومند - مثلاً مشروطیت - در وجود سلطان حسین رو به انحطاط و زوال می‌گذارد؛ در وجود نادرشاه اوج می‌گیرد و در وجود محمدعلی‌شاه روبه فساد می‌نهد. به دلیل این که اوج و زوال دستگاهی که مردم در آن شرکتی ندارند، بستگی پیدا می‌کند به قدرت و ضعف و غیرت و بی‌غیرتی افرادی که دستگاه را می‌چرخانند؛ گرچه علل و معلول‌های اقتصادی پشت سر تمام این غیرت‌ها و بی‌غیرتی‌ها قرار دارد» (براهنی، ۱۳۶۸: ۲۷-۲۶). بدیهی است تحلیل تاریخی «براهنی» در این زمینه، درست و پذیرفتنی است، لیکن آنجا که به «عدم انکار عظمت عرفان و جلوه‌های رنگین آن در فرهنگ شرق»، اشاره می‌رود، خطای روش‌شناختی برخورد با عرفان، آشکار است. تا وقتی پژوهش‌های پیرامون عرفان به صورت تخصصی و درون‌رشته‌ای دنبال شود، با چنین سوءتفاهمی نیز روبه‌رو خواهیم بود. حقیقت این است که گزاره‌های عرفانی را به هرگونه‌ای اعم از هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی تقسیم کنیم، این تقسیم‌بندی‌ها شامل موارد درون‌رشته‌ای هستند و به رغم فریبندگی تعدد تجربه‌های متوالی عرفانی در درازنای تاریخ ایران و پیامدهای گوناگون آن، اندیشه صوفیانه و تجربه‌های عارفانه را نمی‌توان از گونه اندیشه و تجربه‌های بیرونی و دارای ما به ازای ارجاعی دانست. اندیشه صوفیانه و دستیابی به تجربه‌های عارفانه از مقوله «در خود سفر کن، وز آنجا باز بر عالم گذر کن» است که فعل و انفعال صورت‌پذیرفته در این خصوص، هرگز نمی‌تواند به عینیت و واقعیت ارجاع داده شود. فرایند اندیشه و تجربه‌های مختلف انسان، به اندازه‌ای پیچیدگی دارد که همواره ذهن فیلسوفان را به خود مشغول داشته است. در این زمینه، «دیوید هیوم» تا جایی پیش می‌رود که به طور کلی، بحث دارا بودن جوهر مادی یا غیر مادی ادراکات انسانی را بیهوده می‌شمارد: «این که آیا ادراکات ما با جوهر مادی یا نامادی ملازمه دارند، پرسشی بی‌معنی است؛ به آن حیث که ما نمی‌توانیم معنای روشنی به آن، بارکنیم و بنابراین، به آن نمی‌توانیم پاسخ دهیم. نخست این که آیا ما تصویری از جوهر داریم؟ اگر داریم، انطباق فرآورنده این تصور چیست؟ امکان دارد بگویند که ما از آن رو تصویری از جوهر داریم که می‌توانیم آن را به چیزی که ممکن است به خودی خود وجود داشته باشد، تعریف کنیم، ولی این تعریف، درخور هر چیز تصویری است، زیرا هر چیز که به روشنی و تمایز تصویری پذیر است، می‌تواند تا جایی که سخن بر سر امکان است، موجود باشد. از این رو، تعریف نمی‌تواند برای بازشناختن جوهر از عرض یا نفس از ادراکات به کار آید» (کاپلستون، ۱۳۹۵: ۳۷۱). «ویتگنشتاین» نیز دشواری دستیابی به مفهوم اندیشه را چنین بیان می‌کند: «برای روشن شدن معنای واژه اندیشیدن، خود را در حال اندیشیدن مشاهده می‌کنیم؛ آنچه مشاهده می‌کنیم، معنای این واژه خواهد بود! اما این مفهوم، این‌گونه به کار نمی‌رود. این کار، مانند این است که بدون بلد بودن شطرنج سعی کنیم با مشاهده دقیق آخرین حرکت یک بازی شطرنج، معنای واژه «مات» را درک کنیم» (ویتگنشتاین، ۱۲۵۸: ۱۹۴). با این حال به نظر می‌رسد یکی از بهترین تعریف‌های جریان رابطه اندیشه و زبان را «ویتگنشتاین» ارائه کرده باشد. وی بر آن است که زبان، همچون بازی است و برای شناخت آن باید قواعد این بازی را دانست. تنها در این صورت است که می‌توان به چنین درک پارادوکسی از مفهوم زبان و اندیشه دست یافت: «هنگامی که من می‌اندیشم، معناها در ذهن من علاوه بر بیان‌های لفظی جریان ندارند. زبان خود محمل اندیشه است. آیا اندیشه نوعی سخن‌گفتن است؟ آدمی بدش نمی‌آید بگوید آنچه سخن‌گفتن با اندیشه را از حرف‌زدن بدون اندیشه، متمایز می‌کند، همین است؛ پس چنین می‌نماید که اندیشیدن ملازم سخن است؛ یک فرایند که ممکن است چیزی دیگر را همراهی کند یا بدون آن ادامه یابد. بگویید «بله این قلم خراب شده... آهان خوب شد می‌نویسد»، البته یکبار با اندیشیدن به آن و بار دیگر بدون اندیشه این جمله را بگویید، سپس فقط به آن اندیشه بدون استفاده از کلمات بیندیشید. خوب هنگام کار نوشتن، ممکن است نوک قلم را امتحان کنیم، قیافه‌ای بگیریم. سپس با حالتی حاکی از رضا دادن کارم را ادامه دهیم. همچنین ممکن است هنگام اندازه‌گیری‌های گوناگون به چنان طریقی عمل کنیم که یک ناظر بیرونی بگوید: {حرکاتم نشان می‌دهد} من بدون واژه چنین اندیشیده‌ام. اگر دو مقدار با مقدار سوّمی مساوی باشد، با یکدیگر مساویند. {این‌ها همه نمونه‌هایی از اندیشه بدون سخن هستند.} اما آنچه اینجا اندیشه شمرده می‌شود، فرایندی نیست که باید واژه‌ها را اگر قرار نباشد بدون اندیشه گفته شود، همراهی کند» (همان: ۱۹۹ - ۱۹۸). رساتر بودن تعریف ویتگنشتاین از زبان، به این خاطر است که در ژرفای طرح او از زبان به عنوان گونه‌ای بازی دارای قواعد ویژه، اهمیت مسأله «بیان» و کیفیت وابسته به آن نهفته است. «هایدگر» نیز با اهمیت ویژه‌ای که برای «بیان» قایل است، یکی از راه‌های دستیابی به تعریف درست زبان و اندیشه را توجه به همین مسأله می‌داند. «در زمانی است که دریافته‌ایم ویژگی‌های ذاتی که می‌شناسیم، جامعیت ماهیت زبان را آشکار نمی‌سازد، ولی هنگامی که ماهیت زبان را بر اساس بیان کردن و با در نظر گرفتن بیان به عنوان یکی از فعالیت‌های چندگانه در مجموعه دستاوردهایی که انسان از طریق آن‌ها خود را می‌سازد، می‌فهمیم، تعریف جامع‌تری از آن به دست داده‌ایم» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۹). بنابراین، چنانچه با بهره‌گیری از طرحی همانند طرح «ویتگنشتاین»، عرفان را بازی بدانیم که باید قواعد آن را به خوبی دانست تا به درک راستینی از آن نیز بتوان دست یافت، باید گفت که عرفان، بازی دین در فرایند بیان هر سه سطح شریعت، طریقت و حقیقت است که البته ما به ازای بیرونی و ارجاعی نداریم؛^(۱) به این معنا که با دیدگاه پوزیتیویستی و چشم‌انداز اثبات‌گرایانه نمی‌توان به آن نگریست و کیفیت و ماهیت آن را تبیین کرد. محرک راستین اندیشه عرفانی و

سیر در زبان هنری بی‌منتهای آن نیز عاطفه پاک انسانی است که البته دستاوردهای درخشان عارفان بزرگ، نشان می‌دهد برای شناخت ژرف‌تر و شایسته‌تر در گستره معرفت دینی، می‌توان به این عاطفه اعتماد کرد و طرحی نو در انداخت.

نتیجه‌گیری

با توجه به نظریه «ژان پیاژه» در خصوص «درون‌نگری»، آنچه در نهایت به فرایند شکل‌گیری جهان‌بینی انسان می‌انجامد، همین عنصر است که در بسیاری موارد، به کمال خود نمی‌رسد و باعث می‌شود تا اندیشه خداجویانه _ و به تبع اندیشه صوفیانه _ از مدار اندیشه ورزی راستین دور انگاشته شود. آنچه این درون‌نگری خاص را رقم می‌زند، علاوه بر ویژگی‌های خاص شخصیتی، وابسته به نوع آموزش و دریافت داده‌های درست هماهنگ با آن است. این درون‌نگری در نتیجه توجه انسان به محیط بزرگ‌تر یعنی کل هستی و رابطه انسان با آن رخ می‌دهد. بر این بنیاد، انسان باید از راه درون‌نگری به این مرحله که ویگوتسکی آن را مرحله اندیشه کلامی می‌نامد، برسد تا در نهایت بتواند به فهم رابطه خود با نظام هستی و خالقیت پروردگار دست یابد. اینجاست که پی خواهیم برد اندیشه صوفیانه و نگاه عارفانه، اگرچه با گزاره‌های عاطفی می‌کوشند تا خرد انسان را به تکاپو وادارند، لیکن راه درست را در پیش گرفته و بی‌آن‌که نقص و نارسایی در کار آن‌ها باشد، مخاطب خود را به سوی شناخت حقیقی از پدیده دین رهنمون می‌شوند. بنابراین، چنانچه با بهره‌گیری از طرحی همانند طرح «ویتگنشتاین»، عرفان را بازی بدانیم که باید قواعد آن را به خوبی دانست تا به درک راستینی از آن نیز بتوان دست یافت، باید گفت که عرفان، بازی دین در فرایند بیان هر سه سطح شریعت، طریقت و حقیقت است که البته ما به ازای بیرونی و ارجاعی ندارد؛ به این معنا که با دیدگاه پوزیتیویستی و چشم‌انداز اثبات‌گرایانه نمی‌توان به آن نگریست و کیفیت و ماهیت آن را تبیین کرد. محرک راستین اندیشه عرفانی و سیر در زبان هنری بی‌منتهای آن نیز عاطفه پاک انسانی است که البته دستاوردهای درخشان عارفان بزرگ، نشان می‌دهد برای شناخت ژرف‌تر و شایسته‌تر در گستره معرفت دینی، می‌توان به این عاطفه اعتماد کرد و طرحی نو در انداخت.

پی‌نوشت

۱. بیان این نکته ضروری است که مراد از «بازی» در نظریه ویتگنشتاین، یک چهارچوب نظام یافته است. وی در این زمینه، چنین می‌گوید: «با اصطلاح بازی زبانی، قصد برجسته ساختن این واقعیت را داریم که سخن گفتن به زبان، بخشی از یک فعالیت یا بخشی از یک صورت زندگی است» (ویتگنشتاین، ۱۶۵۸: ۴۴). بنابراین، مراد ما نیز از عرفان به عنوان «بازی دین» چنین چهارچوب نظام یافته و دارای قواعد ویژه است.

کتاب‌نامه

- آرمسترانگ، کارل (۱۳۸۵). تاریخ خداباوری. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی. چ ۱. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- احمدی، بابک (۱۳۸۹). ساختار و تأویل متن. چ ۱۲. تهران: نشر مرکز.
- ارسطو (۱۳۹۰). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی. چ ۳. تهران: طرح نو.
- بن عبدالله بن سینا، حسین (۱۳۸۳). دانشنامه‌ی علایی. تصحیح دکتر محمد معین. چ ۲. همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (۱۳۸۹). اوراد الاحباب و فصوص الآداب. به کوشش ایرج افشار. چ ۲. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- براهنی، رضا (۱۳۶۸). قصه نویسی. چ ۴. تهران: نشر البرز.
- بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۹ الف). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد نیکلسون. چ ۱. تهران: سلسله مهر.
- _____ (۱۳۹۰ ب). فیه ما فیه. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۱. تهران: انتشارات زرین.
- تهانوی، محمد (۱۸۶۲). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲. چ ۱. هند: کلکته.
- جلابی هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۰). کشف المحجوب. تصحیح دکتر محمود عابدی. چ ۷. تهران: انتشارات سروش.
- چامسکی، نوام (۱۳۷۷ الف). زبان و ذهن. ترجمه کوروش صفوی. چ ۱. تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۷۹ ب). زبان و اندیشه. ترجمه کوروش صفوی. چ ۱. تهران: هرمس.
- خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل بن علی (۱۳۸۲). دیوان خاقانی. تصحیح دکتر ضیاء‌الدین سجادی. چ ۵. تهران: زوار.
- رازی، نجم‌الدین ابوبکر عبدالله بن محمد (۱۳۸۹). مرصاد العباد. به اهتمام محمد امین ریاحی. چ ۱۴. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سیف، عبدالرضا و ولی یاری اسکندری، علیرضا (۱۳۹۷). ماهیت تصوف و زبان آن از دیدگاه مولانا در مثنوی. مجله متن پژوهی دانشگاه علامه طباطبائی. سال ۲۳. ش ۷۹. صص ۱۰۱-۷۷.
- شبه‌ستری، شیخ محمود (۱۳۸۲). گلشن راز. چ ۱. تهران: انتشارات زرین.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۴ الف). اسفار اربعه، ج ۱. ترجمه محمد خواجه‌ی. چ ۳. تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۴۰ ب). رساله سه اصل. تصحیح دکتر سید حسین نصر. چ ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی غزالی، ابو حامد امام محمد (۱۳۸۰). کیمیای سعادت. ج ۱. به کوشش حسین خدیو جم. چ ۹. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین محمد (۱۳۶۹). أوصاف الأشراف. به اهتمام سید مهدی شمس‌الدین. چ ۳. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۰). شاهنامه فردوسی. تصحیح مصطفی جیحونی. چ ۳. تهران: گروه انتشارات شاهنامه پژوهی.
- کانت، امانوئل (۱۳۸۱). دین در محدوده عقل. ترجمه منوچهر صانعی درمبیدی. چ ۱. تهران: نشر نقش و نگار.
- کاپلستون، فردریک چالز (۱۳۹۵). تاریخ فلسفه، ج ۵. ترجمه امیرجلال الدین اعلم. چ ۹. تهران: سروش و انتشارات علمی و فرهنگی.
- مارکوز، هربرت (۱۳۶۲). انسان تک‌ساحتی. ترجمه دکتر محسن مؤیدی. چ ۳. تهران: امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدین (۱۹۹۳). انسان کامل. تصحیح ماریژان موله. چ ۱. تهران: طهوری.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۷). مخزن الأسرار. تصحیح دکتر برات زنجانی. چ ۸. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹). شعر، زبان و اندیشه رهایی. ترجمه دکتر عباس منوچهری. چ ۲. تهران: انتشارات مولی.
- هوکینگ، استیون و ملودینو، لئوناردو (۱۳۹۱). طرح بزرگ. ترجمه سارا ایزدیار و علی هادیان. چ ۲. تهران: انتشارات مازیار.
- ویگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۰). پژوهش‌های فلسفی. ترجمه فریدون فاطمی. چ ۱. تهران: نشر مرکز.
- ویگوتسکی، لوسمنوویچ (۱۳۶۵). زبان و اندیشه. ترجمه حبیب الله قاسم زاده. چ ۱. تهران: آفتاب.

