

## جستاری پیرامون پروژه «طرح‌واره‌ای از عرفان مدرن»

علی صنایعی

( )

### قایقی باید ساخت [۱]

**درآمد.** مقاله پیش رو جستاری است ناظر بر سلسله مقالات ده‌گانه «طرح‌واره‌ای از عرفان مدرن» که طی هفت سال گذشته از سروش دباغ منتشر گشته. در این جستار کوشش می‌کنیم تا حدود و ثغور و چارچوب فلسفی را که دباغ مطرح نموده مورد بررسی قرار دهیم و صورت منقّحی از این پروژه ارائه نماییم.

۱. «عرفان مدرن» نه به معنای تأسیس فرقه‌ای صوفیانه و افزودن آن به فرق پیشین است، و نه به معنای برکشیدن متکلفانه تعابیر و مفاهیم عرفانی از دل علوم نوین (یا بالعکس). «عرفان مدرن» به معنای سلوک معنوی و عارفانه در دنیای مدرن کنونی است؛ و انسان مدرنی که دل‌مشغول سامان بخشیدن به چنین سلوکی است، «سالک مدرن» خوانده می‌شود. این پروژه چارچوبی تئوریک و فلسفی جهت به دست دادن مؤلفه‌های سلوک معنوی و عارفانه در دنیای مدرن ترسیم می‌نماید. «سلوک» در اینجا معنایی ویژه می‌یابد که در ادامه این مقاله به آن خواهیم پرداخت. در این پروژه به تفاریق از امور آگزیستانسیل آدمی نظیر تنهایی معنوی، رنج، ملال، معنای زندگی، مرگ و ... سراغ گرفته می‌شود. از این روی این مبحث را می‌توان ذیل عنوان «فلسفه عرفان» صورت‌بندی نمود.

تعبیر «عرفان مدرن» می‌تواند در کنار «عرفان کلاسیک [۲]» قرار بگیرد. به همین جهت می‌توانیم تقریباً عموم عرفای «مکتب خراسان»، «مکتب بغداد» و «مکتب شیراز» را «عارفان کلاسیک» نام نهیم [۳]. گرچه اغلب عارفان کلاسیک در سنت اسلامی بالیده‌اند، اما در «عرفان مدرن» سالک چه دیندار باشد و چه تعلق خاطر دینی نداشته باشد، می‌تواند سلوک معنوی خویش را سامان ببخشد. همچنین سالک دینداری که دل‌مشغول سامان بخشیدن به سلوک عارفانه خویش در جهان جدید است، غالباً الاهیات بسیار متفاوتی نسبت به الاهیات سنتی و ارتدکس به دست می‌دهد، که در این مقاله اشارت بسیار مختصری به آن خواهیم نمود.

۲. از توضیحی که پیرامون «عرفان مدرن» بیان نمودیم، در می‌یابیم که دست کم یکی از نقاط افتراق بنیادین آن با «عرفان کلاسیک»، زیست-جهان [۴] سالکان است؛ اما تفاوت‌های جهان مدرن و پیشامدرن در چیست؟ در پاسخ به این پرسش فربه، سخن بسیار است و این موضوع از مباحث مهم نزد فیلسوفان و مورخان علم می‌باشد؛ اما اشاره اجمالی به چند نکته برای بحث کنونی این مقاله راهگشا خواهد بود.

به طور کلی، مشخصه اصلی گذار از دنیای پیشامدرن به دنیای مدرن را می‌توان در اموری جست که در جهان گذشته، طبیعی و قاعده می‌نمودند، اما در جهان جدید غیرطبیعی و استثنا تلقی می‌شوند [۵]. به عنوان مثال اگر در قرن پنجم هجری، خانه‌نشین بودن زنان و دور بودن آنان از منظر و مرئای مردان جامعه یک قاعده طبیعی می‌نمود و حتی یک فضیلت اخلاقی در نظر گرفته می‌شد [۶] و هیچ کس نه علیه آن استدلالی اقامه می‌نمود و نه دست به

اعتراض می‌زد، اما امروزه فعالیت بانوان در کنار مردان و در همه حوزه‌های جامعه آن چنان جاری است که نه تنها آن قاعده گذشته را به استثناء بدل کرده، بلکه اصرار ورزیدن بر آن فضیلت پیشین، اکنون یک رذیلت اخلاقی تلقی می‌گردد.

در مقیاسی کلان‌تر، نگریستن به اعلامیه جهانی حقوق بشر به روشنی نشان می‌دهد که انسان امروز به جای سراغ گرفتن از «تکالیف»، از «حقوق» خویش دم می‌زند و در این میان، هیچ تفاوتی میان زن و مرد، دیندار و بی‌دین، فلان نژاد و بهمان رنگ، ... وجود ندارد. با ملاحظه دقیق‌تر به مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر در می‌یابیم که در آنجا سخن نه از «انسانیت»، بلکه از تک تک «انسانها» [۷] رفته است [۸]، و این یکی از نکات بسیار مهم و رهگشا در بحث کنونی ماست. به سخنی فلسفی‌تر، در دنیای مدرن اولاً مفاهیم «کلی» (کلی‌ها) یافت نمی‌شوند (نومینالیسم وجودشناسانه [۹])، و ثانیاً واژگانی که در زبان به کار می‌روند، به مثابه مفاهیمی کلی که بر مصادیقی خارجی دلالت می‌کنند، مطمح نظر قرار نمی‌گیرند (نومینالیسم دلالت شناسانه [۱۰])؛ این به آن معناست که در دنیای مدرن دیگر از «ذات» و «ماهیت» چیزی سراغ گرفته نمی‌شود، بلکه از «افراد» و «اعضا» سخن می‌رود. از این روی، به جای «انسانیت» از تک تک «انسانها» سراغ گرفته می‌شود، و یا به جای دم زدن از ذات فلان دین، از تفسیرها و خوانش‌های متنوع و متکثر از آن سخن می‌رود. به همین سبب دیگر نمی‌توان از شناخت کامل یک پدیده و ارائه تعریفی جامع و مانع از ماهیت و ذات آن سراغ گرفت [۱۱].

آموزه «شباهت خانوادگی» [۱۲] ویتگنشتاین نیز به نیکی در اینجا می‌نشیند [۱۳] و مطابق آن، مفاهیم برساخته اجتماعی [۱۴] مانند «عرفان»، ذاتی ندارند و در جوامع انسانی و در میان کاربران زبانی، با تکرار و تنوعی از مصادیق آنها مواجه هستیم. مدلول این سخن آن است که به جای سخن گفتن از ذات و ماهیت «عرفان»، از «عرفانها» سخن به میان می‌آید و این چنین است که سراغ گرفتن از «عرفان مدرن» در کنار «عرفان کلاسیک» موجه می‌نماید.

از دستاوردهای مهم نگرش نومینالیستی که واجد نگاهی پسینی-تجربی به عالم است، به رسمیت شناختن کثرت غیر قابل تحویل به وحدت، و توجه به مؤلفه‌ها و افراد است. به همین جهت، این نگرش تواضعی معرفت‌شناسانه را در پی خواهد داشت که معنای آن، کشف هر چه بیشتر مؤلفه‌های یک پدیده جهت شناخت بیشتر آن است. این امر راه را به سوی اومانیسیم [۱۵] نیز هموار می‌سازد؛ به همین جهت در جهان جدید بر آزادی اراده و خلاقیت تک تک «انسانها» انگشت تأکید نهاده می‌شود.

سخن که به تواضع معرفت‌شناسانه رسید، لازم است که بر این امر تأکید بورزم، گرچه در پروژه «عرفان مدرن» مفاهیم و آموزه‌های «عرفان کلاسیک» مورد بازبینی انتقادی قرار می‌گیرند، اما از آنجایی که در اینجا کثرت غیر قابل تحویل به وحدت به رسمیت شناخته شده و چیزی به نام «شناخت کامل» وجود ندارد، «عرفان کلاسیک» و تصوف نه ذیل عنوان «فِرَق انحرافی» قرار می‌گیرند و نه سخنان عرفای کلاسیک و اهل تصوف به مثابه «شُبّه» قلمداد می‌گردد. همه این داوری‌های ناسنجیده و ناموجه بیشتر از آنجا ناشی می‌شود که ما برای «حقیقت»، ذات و ماهیتی قائل می‌شویم و گمان می‌بریم که آن گوهر را به چنگ آورده‌ایم، و لاجرم هر چه غیر از آن است را از جنس شُبّه و انحراف قلمداد می‌کنیم؛ پروژه «عرفان مدرن» اصولاً واجد چنین «فضل» و «امکانی» نخواهد بود!

۳. در ادامه تبیین تفاوت‌های میان دنیای مدرن و پیشامدرن، لازم است که به تفاوت متافیزیکی و وجودشناختی میان آنها نیز اشاره نماییم. متافیزیک عارفان کلاسیک را می‌توان «متافیزیک ستبر» نامید؛ به این معنا که عارفان کلاسیک، به اقتضای ثنویت وجودشناختی [۱۶] افلاطونی، قلمرو امر قدسی را جدای از جهان پیرامون می‌دانستند [۱۷]. لب سخن افلاطون در «تمثیل غار» آن است که جهان پیرامون بسان غار، و ما آدمیان به مثابه زندانیان زنجیر شده در آنیم که صرفاً سایه‌های منعکس شده‌ای را که از عالمی دیگر بر دیواره آن نقش می‌بندد نظاره می‌کنیم [۱۸]. رابطه و مکانیزم ارتباط میان این دو جهان (متافیزیک و فیزیک) بسیار پیچیده و واجد اعضا و مؤلفه‌های متعددی است. روشن است که در چنین تصویری از نسبت میان فیزیک و متافیزیک، سالک کلاسیک تنهایی و «غربتی» را تجربه می‌نماید که منبعث از «فراق» و جدایی و زندانی شدن در عالم مادی است. به همین جهت همه همت وی صرف «وصال» به آن عالم قدسی می‌گردد.

این تلقی افلاطونی نزد اغلب عارفان کلاسیک بسیار برجسته و پُربسامد است و به وضوح می‌توان نفوذ و تأثیر آن را در متون و اشعار کلاسیک جستجو نمود. تنها به عنوان دو نمونه از نثر و نظم، مایلم به دو شاهکار ادب فارسی اشاره نمایم؛ یکی قصه غربت غربی شیخ شهاب الدین سهروردی [۱۹] در نثر و دیگری مثنوی معنوی جلال الدین محمد بلخی در نظم که حدود یک قرن با یکدیگر فاصله دارند. قصه غربت غربی، که به گفته سهروردی بسط و ادامه داستان حئی بن یقظان ابن سینا می‌تواند تلقی شود، شرح فراق از عالم ربّانی و زندانی شدن در چاه ظلمانی است. نحوه تعامل میان این دو عالم، آن گونه که در این داستان لطیف بیان می‌گردد بسیار پیچیده و واجد مؤلفه‌های فراوان است. تأثیر این شاهکار ادب فارسی را حتی می‌توان در یکی از غزلیات مشهور مولانا مشاهده نمود که به نحوی تلخیص آن داستان است:

جانا! به غریستان، چندین، به چه می‌مانی؟

باز آ تو از این غربت، تا چند پریشانی؟

صد نامه فرستادم صد راه نشان دادم

یا راه نمی‌دانی، یا نامه نمی‌خوانی

گر نامه نمی‌خوانی، خود نامه تو را خواند

ور راه نمی‌دانی، در پنجه ره‌دانی

باز آ که در آن محبس، قدر تو نداند کس

با سنگدلان منشین، چون گوهر این کانی

هم آبی و هم جویی، هم آب همی جویی

هم شیر و هم آهویی، هم بهتر از ایشانی

چندست ز تو تا جان تو طُرفه‌تری یا جان؟

همچنین مولانا در مثنوی برای بیان نسبت میان عالم حقیقی و عالمی که صرفاً سایه‌ای از آن است، دقیقاً از تمثیل غار افلاطون بهره می‌جوید:

مرغ بر بالا و زیر آن سایه‌اش

می‌دود بر خاک پزان مرغ‌وش

ابلهی صیاد آن سایه شود

می‌دود چندانک بی‌مایه شود

بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست

بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست

تیر اندازد بسوی سایه او

ترکشش خالی شود از جست و جو

ترکش غم‌رش تهی شد عمر رفت

از دویدن در شکار سایه تفت [۲۱].

با تغییر بنیادین درک انسان مدرن از فیزیک و کیهان‌شناسی، مدل ارائه شده پیشینیان برای تبیین نسبت میان فیزیک و متافیزیک چندان قابل دفاع نمی‌نماید [۲۲]؛ و انسان مدرن، به اقتضای ویلیام اُکامی [۲۳]، بی‌جهت بر مؤلفه‌های موجودات جهان نمی‌افزاید. از این روی می‌توان متافیزیک مختار انسان مدرن را «متافیزیک نحیف» نام نهاد [۲۴]. پروژه «عرفان مدرن» چنین متافیزیک نحیفی را که از مقومات جهان جدید است برمی‌گیرد و بر واقع‌گرایانه [۲۵] بودن آن نیز تأکید می‌ورزد؛ به این معنا که در این پروژه، امر قدسی (امر متعالی) امری حقیقی و واقعی قلمداد می‌گردد و قلمرو آن دیگر از جهان پیرامون جدا نخواهد بود.

۴. به طور کلی، امر متعالی نزد «سالک مدرن»، بی‌رنگ، بی‌صورت و بی‌تعین است و این دریافت، هم با تلقی فلسفی (دئیستیک [۲۶]) که در آن با امر متعالی به مثابه یک مسأله فلسفی مواجه می‌شویم، فاصله می‌گیرد و هم با تلقی خدای متشخص [۲۷] (تئیستیک [۲۸])، که در آن امر متعالی واجد اوصاف انسانی بسیار غلیظ (مانند خشمگین شدن، محبت ورزیدن، سخن گفتن، امر کردن، انتقام گرفتن، ...) می‌باشد. به نظر می‌آید این بی‌صورتی و بی‌رنگی با تلقی وحدت وجودی (پاننتئیستیک [۲۹]) و الاهیات تنزیهی نزد بسیاری از عرفای کلاسیک قرابت بیشتری دارد؛ هر چند ایشان بر اساس متافیزیک ستمبری که اختیار می‌نمودند، رابطه میان امر متعالی با موجودات پیرامونی را با مفهوم «تجلی» تبیین

می‌کردند؛ به این معنا که امر قدسی بی‌صورت و بی‌تعیّن است، لیکن تجلیات گوناگون او عالم را پُر کرده است [۳۰]؛ که این مکانیزم به شدت متأثر از ثنویت وجودشناختی و تمثیل غار افلاطون می‌باشد. اما سالک مدرن بر اساس متافیزیک نحیفی که اختیار می‌کند، قلمرو امر متعالی را از جهان پیرامون جدا نمی‌انگارد. از این روی اگر بخواهیم مواجهه سالک مدرن با امر متعالی را صورت‌بندی نماییم، به نظر می‌آید تلقی همه‌خدا انگاری (پانتئیستیک [۳۱]) با آن نسبت وثیقی خواهد داشت؛ به این معنا که امر متعالی حالّ در طبیعت و جهان پیرامون است، تشخّص و تعیّن مستقّلی ندارد و رابطه آن با جهان، رابطه‌ای اندک‌اکی است. مفهوم «خدا-طبیعت [۳۲]» در فلسفه اسپینوزا [۳۳] و تعبیر «خدایی که در این نزدیکی است» نزد سپهری متأخر [۳۴]، متضمن چنین تبیینی از امر متعالی است [۳۵].

در اینجا توجه به دو نکته ضروری است؛ یکی آنکه گرچه در پروژه «عرفان مدرن» مواجهه با امر متعالی با تلقی همه‌خدا انگارانه نسبت وثیقی دارد، اما اصولاً سالک مدرن می‌تواند ندانم‌انگاری [۳۶] هم باشد که نسبت به امر متعالی گشوده است، هر چند هنوز نمی‌داند که هستی واجد ساحت قدسی است یا خالی از آن. نیکوس کازانتزاکیس متأخر و یوهان ولفگانگ فُن گوته نمونه سالکان مدرن ندانم‌انگاری هستند که در پی آواز حقیقت روان بودند. نکته دیگر آنکه تلقی‌های مذکور از امر متعالی را نباید بسان حوزه‌هایی با مرزهای صلب و سخت تصور نمود که اگر فرد قدم فراتر از یکی نهاد، دیگر نمی‌توان او را «سالک» نام نهاد. آن دسته‌بندی به جهت صورت‌بندی منقّح‌تر از امر متعالی بیان گردید و سالک مدرن اصولاً می‌تواند میان چند تلقی از امر متعالی نوسان کند و زیر و زبر گردد. نمونه بارز چنین نوسانی را می‌توان در هشت کتاب سپهری مشاهده نمود که گویی میان تلقی خدای متشخّص و همه‌خدا انگاری در نوسان بوده است [۳۷]. حتی با جستجو در قرآن نیز در می‌یابیم که مواجهه پیامبر بزرگوار اسلام با امر متعالی همواره ثابت و یک دست نبوده است. در فقراتی با خدایی که واجد اوصاف انسانی غلیظ است مواجه می‌شویم و در فقراتی این مواجهه در اوج بی‌صورتی و بی‌تعیّنی روی می‌دهد.

۵. اگر مواجهه با امر متعالی‌ای را که بی‌صورت، بی‌تعیّن و حالّ در طبیعت و جهان پیرامون است «تجربه عرفانی» بنامیم [۳۸]، آنگاه در پروژه «عرفان مدرن» با مدد گرفتن از منبع معرفتی شهود [۳۹] و اتخاذ موضع انسجام‌گرایی-مبناگرایی معتدل [۴۰]، می‌توان از حجیت معرفت‌شناختی اولیه [۴۱] تجارب عرفانی سراغ گرفت؛ تجاربی که مبتنی بر ادراک شهودی‌اند و به نحو غیر استنتاجی [۴۲] احراز شده‌اند [۴۳]. در اینجا بر خلاف شهودگرایی کلاسیک، این تجارب در تلائم و تعامل با سایر مؤلفه‌های نظام معرفتی سالک (مثلاً شهودها و اصول اخلاقی) قرار می‌گیرند تا میان آنها موازنه‌ای متأملانه [۴۴] برقرار گردد [۴۵]. این تعامل و تلائم به مثابه محکی می‌تواند به تقویت یا تضعیف آن تجربه عرفانی بینجامد.

با توضیح فوق و با توجه به متافیزیک نحیفی که در پروژه «عرفان مدرن» اختیار می‌گردد، و همچنین تلقی امر متعالی بی‌صورت، بی‌تعیّن و حالّ در جهان، می‌توان چنین نتیجه گرفت که تجربه عرفانی در انحصار شخصی خاص قرار نمی‌گیرد و اصولاً امکان از سر گذراندن چنین تجاربی برای همگان میسر است. این موضوع در آثار سالکان مدرن به تفاریق مورد عنایت واقع گشته؛ به عنوان نمونه در هشت کتاب، سپهری همگان را به چنین تجاربی فرا می‌خواند:

گوش کن، جاده صدا می‌زند از دور قدم‌های تو را.

چشم تو زینت تاریکی نیست.

پلک‌ها را بتکان، کفش به پا کن، و بیا.

و بیا تا جایی، که پر ماه به انگشت تو هشدار دهد

و زمان روی کلوخی بنشیند با تو

و مزامیر شب اندام تو را مثل یک قطعه آواز به خود جذب کنند.

پارسایی است در آنجا که تو را خواهد گفت:

بهترین چیز رسیدن به نگاهی است که از حادثه عشق تر است [۴۶]؛

همچنین نیکوس کازانتزاکیس در گزارش به خاک یونان می‌نویسد: «می‌خواهی بدانی که بشر این گونه با خدا همکاری می‌کند. عده‌ای مرا رافضی می‌نامند؛ بگذار چنین کنند. من کتاب مقدس خود را دارم، که آنچه را کتاب مقدس دیگر فراموش کرد، یا جرأت نکرد بگوید، می‌گوید. آن را می‌کشایم و در سفر آفرینش می‌خوانم: خداوند جهان را آفرید و به روز هفتم استراحت کرد. در آن وقت، واپسین آفریده‌اش، انسان، را صدا کرد و گفت: «پسرم! اگر دعای خیرم را می‌خواهی، به من گوش کن. جهان را آفریدم اما از تمام کردن آن غفلت ورزیدم. نیمه‌کاره رهایش کردم. تو آفرینش را ادامه بده. جهان را شعله‌ور ساز، آن را به آتش بدل کن و به مَنَش بازگردان. آن را بدل به نور خواهیم کرد.» [۴۷]

چنین رأیی البته در «عرفان کلاسیک» نیز نه تنها بی‌سابقه نیست، بلکه مورد عنایت ویژه قرار گرفته است. عارفان کلاسیک که عموماً در سنت اسلامی بالیده‌اند، تجارب عرفانی را در انحصار گروه ویژه‌ای نمی‌دانستند و بسط چنین تجاربی همواره مطمح نظر آنان بوده است. از نهج البلاغه علی بن ابی طالب (ع)، که در آن آموزه خشیت بسامد زیادی دارد، گرفته که در آن می‌خوانیم «و همواره خدا را، که بخشش‌های او بی‌شمار است و نعمتهایش بسیار، در پاره‌ای از روزگار پس از پاره‌ای دیگر، و در زمانی میان آمدن دو پیامبر، بندگانی است که از راه اندیشه با آنان در راز است، و از طریق خرد دمساز، و آنان چراغ هدایت را برافروختند به نور بیداری که در گوشها و دیده‌ها و دلها توختند [۴۸]»، تا حکمت اشراق شهاب الدین سهروردی، آموزه‌های ابن عربی و عرفان عاشقانه جلال الدین محمد بلخی. ابن عربی در خطبه آغازین فصوص الحکم به صراحت می‌نویسد: «من نمی‌گویم جز آنچه را که بر من گفته می‌شود و در این نبشته نمی‌آورم جز آنچه از بالا بر من فرو می‌آید [۴۹]». سهروردی در حکمه الإشراق تذکر می‌دهد که «بدترین دورانها زمانی است که مردم دست از اجتهاد و تلاش کشیده، پیشرفت معرفت را متوقف سازند و راه و روزنه کشف و شهود را فروبسته پندارند [۵۰]». شمس الدین محمد تبریزی از اینکه نقل از این محدث و آن متکلم نقل همه محافل گشته شکایت می‌کند که چرا کسی از تجارب شخصی خود (حدثنی قلبی عن ربی) سخن نمی‌گوید [۵۱]. نزد مولانا که از قله‌های عرفان عاشقانه است، این سخن با صراحت و دلیری بیشتری بیان می‌گردد: «آنچه می‌گویند بعد از مصطفی و پیغامبران، وحی بر دیگران مُنزل نشود، چرا نشود؟ شود؛ الا آن را وحی نخوانند. [...] پس معنی وحی هست، اگرچه آن را وحی نخوانند [۵۲]»؛ او در مثنوی همان سخنان را در قالبی دیگر می‌نهد و می‌گوید:

نه نُجومست و نه زملست و نه خواب

وحی حق والله أعلم بالصَّواب

از پی روپوش عامه در بیان

«عرفان مدرن» به رغم تفاوت بنیادینی که در هستی‌شناسی با «عرفان کلاسیک» دارد، از این حیث که تجارب عرفانی را معدود، محدود و منحصر به گروهی خاص نمی‌داند با آن هم‌عنان است.

۶. پروژه «عرفان مدرن» با موضع نفی «زبان خصوصی [۵۴]» در تبیین تجارب عرفانی همدل است. توضیح آنکه «فرآیند» تجارب عرفانی چندان بر ما مکشوف نیست و آنچه پیش روی ما قرار می‌گیرد، صرفاً «فرآورده»‌های آن است. لذا اگر بخواهیم از حجیت معرفت‌شناختی اولیه آن فرآورده‌ها سخن به میان آوریم، باید اذعان نماییم که آن تجارب در قالب زبانی خصوصی و شخصی قرار نگرفته‌اند. شاید بد نباشد با ذکر مثالی این نکته را روشن‌تر سازیم: در انتهای حکمه الإِشراق، شیخ شهاب الدین سهروردی در مورد این کتاب چنین می‌نویسد: «این مطالب را فرشتگان الهام در باطن من قرار داده‌اند. این کار در یک روز شگفت‌انگیز یک‌باره اتفاق افتاد [۵۵]». گرچه فرآیندی که سهروردی نقل می‌کند چندان بر ما مکشوف نیست و لذا نمی‌توانیم درباره آن دست به داوری بزنیم، اما فرآورده‌های آن تجربه (یعنی کتاب حکمه الإِشراق) به زبانی شخصی و خصوصی که صرفاً برای سهرودی افاده معنا می‌کند بیان نگردیده است. ایشان حتی جهت برقراری مفاهمه و دیالوگ و نشان دادن حجیت معرفت‌شناختی تجارب خویش دست به اقامه برهان می‌برد. مخاطب جهت فهم و داوری آن فرآورده‌ها، گزیر و گریزی از بررسی دعاوی و استدلال‌های ایشان نخواهد داشت.

همچنین اگر با «استدلال علیه زبان خصوصی [۵۶]» که از آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر است همداستان باشیم [۵۷]، آنگاه سراغ گرفتن از دوگانه «علم حضوری» و «علم حصولی» در این زمینه منحل خواهد شد. این به آن سبب است که نخست، مراد ما از «علم» در جهان جدید با آنچه فیلسوفان مسلمان از آن افاده می‌کردند فاصله بسیاری دارد؛ دوم آنکه به نظر می‌آید قائلین به «علم حضوری» در اینجا، بیشتر به آن «فرآیند» نامکشوف تجارب عرفانی نظر دارند، و از آنجایی که این امر نه بین‌الذّهانی است، نه خطاپذیر، و نه می‌توان از حجیت معرفت‌شناختی آن سخن به میان آورد، اطلاق لفظ «علم» به آن موجّه نمی‌نماید؛ و سوم، به محض آنکه آنچه موسوم به «علم حضوری» است در قالب مفاهیم و عبارات زبانی قرار گرفت، دیگر به «علم حصولی» بدل می‌گردد [۵۸]. از این روی سخن گفتن از «تجربه عرفانی» به مثابه «علم حضوری» راهگشا نخواهد بود.

۷. سخن از معنای «تجربه عرفانی» و حجیت معرفت‌شناختی آن به میان آمد. اکنون لازم است تا به معنای «سلوک» در پروژه «عرفان مدرن» نیز به نحوی موجز اشارت نماییم. پیش از آن، لازم به ذکر است که «سلوک» نزد عرفای کلاسیک، و مشخصاً در مکتب خراسانی، واجد «وادی»‌های گوناگون است. به عنوان مثال، شیخ فرید الدین عطار نیشابوری در مصیبت‌نامه به پنج وادی (حس، خیال، عقل، دل، جان) و در منطق‌الطیر به هفت وادی اشارت می‌کند که آغاز آن «طلب» و انجام آن «فنا و فقر» است و در این میان، پنج وادی دیگر (عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت) قرار گرفته [۵۹]. رابطه میان این هفت وادی لزوماً رابطه‌ای طولی نیست و بیشتر نسبتی تعاملی میان آنها برقرار است. در اینجا آنچه باید مطمئن نظر قرار بگیرد عبارت است از اینکه صورت‌بندی این وادی‌ها بر اساس هستی‌شناسی و متافیزیک سترپ پیشینیان منقح گشته و از این روی، همجواری انسان کرانمند با امر متعالی بی‌کران یکی از مسائل مهم و عافیت‌سوز بوده است [۶۰]. دوم، تفاسیر و قرائت‌های متعددی از سلوک کلاسیک را می‌توان نزد اهل تصوف به دست

آورد که در آن بر نفی اراده انسان، پست شمردن و زندان انگاشتن دنیا و سرکوب تنعمات آن تأکید ورزیده می‌شود. سوم، صوفیان به منظور همجوار ساختن انسان کرانمند و امر متعالی بی‌کران، تئوری «انسان کامل» را برگرفتند [۶۱]. این همجواری با معرفی ذاتی عالی به نام «انسان کامل» و نائل آمدن به آن مرتبه، و سپس فنا گشتن در امر بی‌کران صورت‌بندی می‌شود [۶۲].

در مقابل، پروژه «عرفان مدرن» متافیزیکی نحیف را برگرفته و امر متعالی بی‌صورت و بی‌تعیّن را حالّ در طبیعت می‌داند. همچنین با ذات‌گرایی همدلی ندارد و به نومی‌نالیسم وجودشناسانه قائل است؛ از این روی توجه به تک تک افراد و انسانها (اومانیسیم) را مطمح نظر قرار داده. به همین سبب، تئوری «انسان کامل» عرفای کلاسیک در این پروژه الگویی فرونهادنی خواهد بود و سخن گفتن از فنا در امر متعالی بی‌کران به منظور همجواری انسان کرانمند با آن چندان قابل دفاع نمی‌نماید. «سلوک» در این پروژه بیشتر با «خودشناسی»، و آنچه امروزه در روان‌شناسی نوین از آن به «ذهن‌آگاهی» [۶۳] یاد می‌شود نسبت دارد. لازم به ذکر است که مراد از «خود» در اینجا، آن ذات و ماهیت عالی که از مقومات ذات‌گرایی است نمی‌باشد؛ «خود» یا «من»، به تعبیر گیلبرت رایل، مفهومی الاستیک و کشسان است که تلقی‌های گوناگونی می‌توان از آن به دست داد [۶۴]. به طور کلی در پروژه «عرفان مدرن»، مراد از «خود»، بدن مادی آدمی، افکار و احساسات او و همه واکنشهایی است که از او در تعامل با سایر انسانها، موجودات و اشیاء (و به طور کلی طبیعت) بروز و ظهور دارد. نکته دیگر آنکه «شناخت» در اینجا، به تعبیر معرفت‌شناسان جدید، بیشتر از سنخ دانش مهارتی و knowing-how است تا دانش گزاره‌ای [۶۵] و [۶۶] knowing-that.

نتیجه آنکه «خودشناسی» بیشتر معطوف به شناخت بی‌واسطه از آدمی است؛ و شناخت بی‌واسطه، بیشتر با «نگاهی» نسبت دارد که فارغ از تصاویر از پیش تعیین شده، تئوری‌ها، افکار، پیش‌فرض‌ها، قضاوتها و ارزیابی‌ها می‌باشد. این امر البته به ممارست مستمر محتاج است که می‌توان از آن به «مراقبه» [۶۷] تعبیر نمود. «مراقبه» در اینجا نه نیازمند پشت نمودن به دنیا و انسانهاست، و نه در گرو ریاضات سنگین و عزلت‌گزینی‌های طاقت فرسا، و نه به معنای تعطیلی تعقل و استدلال. بل از آنجایی که مفهوم «خود» بیشتر در تعامل با طبیعت (اعم از انسانها، سایر موجودات، اشیاء، ...) بروز و ظهور دارد، «مراقبه» در اینجا نسبتی وثیق با تعامل و آشتی با طبیعت دارد [۶۸]. از این روی «عرفان مدرن»، طبیعت و بهره‌مندی از تنعمات دنیوی را نه تنها طرد نمی‌کند، بلکه برکشیدن آن را از مقومات «سلوک» می‌داند. به همین جهت «سالک مدرن» نه با روایتی از «مرگ‌اندیشی» که در آن دنیای مادی بسان زندانی تنگ تلقی می‌شود همدل است، و نه بر آن است که باید با اختیار خویش به زندگی پایان داد؛ بلکه او گام را فراتر از مرگ‌اندیشی می‌نهد و در وادی «مرگ‌آگاهی» به سر می‌برد؛ به این معنا که هم جاودانگی را می‌پسندد و هم بر زوال آگاه گشته است [۶۹]؛ از این روی قدر زندگی را می‌داند و این یک دم عمر را غنیمت می‌شمارد.

برای آنکه مقصود از «نگاه بی‌واسطه» واضح‌تر گردد، مایلم توجه خواننده را به گزارش یک «سالک مدرن» از تماشای یک صحنه ساده، که شاید عموم انسانها با آن مواجه شده‌اند، جلب نمایم. کریشنامورتی در شرح زندگی (که هر فقره آن با توصیف صحنه‌ای از طبیعت آغاز می‌شود) چنین صحنه‌ای را این گونه وصف می‌کند: «... یک طوطی تنها بر شاخه خشک درختی در آن نزدیکی نشسته و به آرایش پرهای خود مشغول است؛ بسیار آرام نشسته، ولی چشم‌هایش در حرکت بود و هشیار. به رنگ سبز ظریفی بود با نوکی درخشانده و قرمز و دُمی بلند به رنگ سبز روشن. آدم دلش می‌خواست به آن دست بزند، آن را لمس کند؛ ولی اگر حرکت می‌کردی، او می‌پرید و می‌رفت. گرچه مثل یک لکه نور سبز منجمد بر شاخه کاملاً آرام بود، ولی انسان می‌توانست احساس کند که سرشار از حیاتی عمیق و نیرومند است؛ به نظر می‌رسید که حضور او روی شاخه خشک و مرده درخت به آن نیز حیات بخشیده است. به طور شگفت‌آوری زیبا



بود، نفس را در سینه بند آورده بود؛ جرأت نمی‌کردی لحظه‌ای چشم از آن برگیری، زیرا هر آن ممکن بود پریده و رفته باشد. انسان صدها طوطی را هنگام پرواز وحشی و بی‌هدفشان، یا نشسته روی سیمها، یا پراکنده بر روی مزارع ذرت سبز نو رسته دیده بود؛ ولی این پرنده تنها به نظر می‌رسید که ثقل حیات است، همه زیباییها و کمال هستی است. هیچ چیز نبود جز این لکه سبز روشن بر روی یک شاخه تیره در مقابل آسمان آبی. هیچ لفظ و فکری در ذهن نبود، و انسان حتی آگاه نبود به اینکه فکری وجود ندارد. تمرکز شدید روی آن لکه سبز اشک به چشم آورد و سبب شد که پلکها به هم بخورند؛ کاری که ممکن بود پرنده را بترساند و فرار دهد؛ ولی او همانجا ماند بی‌حرکت، بسیار درخشنده، بسیار باریک و لطیف، و هر پر او در جای خودش. از تماشای صحنه ممکن است تنها چند دقیقه گذشته باشد، ولی همان چند دقیقه گویی تمام روز، تمام سال و تمام زمان را در خود داشته است؛ تمام زندگی در آن چند دقیقه بود، بدون آغاز و پایانی. و این تجربه‌ای نیست که در حافظه انبار شود، یک چیز مرده نیست که فکر آن را زنده کند؛ چراکه این زنده کردن خود عین مردگی است. [باری]، کسی از خانه پشت باغ صدا زد، و شاخه خشک ناگهان عریان ماند! [۷۰]» در این گزارش، نگاه بی‌واسطه به طبیعت متضمن این معناست که در تماشای آن صحنه، هیچ پیش‌فرض، تئوری و ارزیابی در عمل نگریستن وجود ندارد. به عنوان نمونه‌ای دیگر، وقتی سپهری می‌گفت:

مردم بالادست، چه صفایی دارند!

چشمه‌هاشان جوشان، گاوهاشان شیرافشان باد!

من ندیدم دهشان،

بی‌گمان پای چپرهاشان جاپای خداست.

مهتاب آنجا، می‌کند روشن پهنای کلام.

بی‌گمان در ده بالادست، چینه‌ها کوتاه است.

مردمش می‌دانند، که شقایق چه گلی است.

بی‌گمان آنجا آبی، آبی است [۷۱]،

روشن است که مقصود او از «بی‌گمان آنجا آبی، آبی است»، تلقی ذات و ماهیت برای «آبی» نیست و همچنین بیان گزاره‌ای توتولوژیک [۷۲] نیز مطمح نظر او نبوده؛ بلکه سهراب اشاره به آن نگاه بی‌واسطه به رنگ آبی دارد که بدون دخالت تصاویر و تئوری‌های گوناگون است. همچنین وقتی می‌گوید «مردمش می‌دانند، که شقایق چه گلی است»، باز هم به چنین نگاهی به طبیعت اشاره می‌کند. در نگاه بی‌واسطه به یک پرنده، تفاوتی نمی‌کند که آن طوطی سبز رنگ است یا زاغچه‌ای سیاه؛ به همین جهت سالک مدرنی چون سپهری از اینکه هیچ کس یک زاغچه سیاه‌رنگ را جدی نمی‌گیرد، لب به شکایت می‌گشاید:

من که از بازترین پنجره با مردم این ناحیه صحبت کردم

حرفی از جنس زمان نشنیدم.

هیچ چشمی، عاشقانه به زمین خیره نبود.

کسی از دیدن یک باغچه مجذوب نشد.

هیچ کس زاغچه‌ای را سر یک مزرعه جدی نگرفت [۷۳].

نگاه عاشقانه به زمین و مجذوب یک باغچه گشتن، مستلزم نگاهی بی‌واسطه به پدیده‌هاست و در چنین نگاهی حتی دسته‌بندی و تقسیم پدیده‌ها به دوگانه‌هایی [۷۴] مانند خوب و بد، زیبا و زشت، ... نیز غایب است:

در هوای دوگانگی، تازگی چهره‌ها پژمرد.

بیاید از سایه-روشن برویم [۷۵].

از آنجایی که «سلوک» در اینجا با «تماشا» و «نگاه» گره خورده و مهم‌ترین مربی سالک، خود سالک خواهد بود (به تعبیر سپهری: سایبان آرامش ما، ماییم)، از این روی «عرفان مدرن» بر خلاف «عرفان کلاسیک»، در گرو نظام مرید-مرشدی که به معنای اطاعت محض و بی‌چون و چراست نخواهد بود. به همین جهت، آغوش «عرفان مدرن» بر «خودآیینی» [۷۶] و «خودمحوری عقلانی» [۷۷] گشوده است و «فقر و فنا» که قوام‌بخش «عرفان کلاسیک» است، دیگر از مقومات پروژه «عرفان مدرن» نمی‌باشد و در فرآیند سلوک لحاظ نمی‌گردد.

۸. با تبیین سویه وجودشناختی و مراد از «سلوک» در پروژه «عرفان مدرن»، می‌توان اجمالاً به موضوع «اخلاق» در این پروژه نظر کرد. «عرفان مدرن» بر آن است که هستی واجد نظام اخلاقی است و نسبت به گنش همه انسانها حساس است. در فرااخلاق [۷۸] موضع مختار او واقع‌گرایانه می‌باشد. در حوزه اخلاق‌شناسی که متوجه شرط امکان اخلاق است، با توجه به معنای ویژه «سلوک» و تعمق در احوال اگزستانسپیل انسانها، سلوک معنوی و اخلاقی در جهان جدید مبتنی بر دیدن، به رسمیت شناختن و شریک گشتن در دردها و رنج‌های «دیگران» است [۷۹].

در حوزه اخلاق هنجاری، نگارنده بر آن است که در میان پنج دستگاه اخلاق هنجاری معاصر (وظیفه‌گرایی [۸۰]، نتیجه‌گرایی [۸۱]، اخلاق در نظر اول [۸۲]، اخلاق فضیلت‌گرا [۸۳] و اخلاق فمینیستی [۸۴])، سلوک معنوی و اخلاقی در جهان جدید با اخلاق فضیلت‌گرا نسبت وثیقی دارد. منظومه اخلاق فضیلت‌گرا که پیشینه‌ای ارسطویی دارد [۸۵] و در نیمه دوم قرن بیستم میلادی مجدداً مورد توجه فیلسوفان اخلاق قرار گرفت، عموماً بیانگر خصائص و روحیات اکتسابی انسانهاست و آنچه مورد توجه ویژه آن است، تربیت انسان فضیلت‌مند و نهادینه گشتن فضایل در کنشگران اخلاقی است. این منظومه بر آن است که این هدف با تکیه بر عمل اخلاقی، نقش کنشگر اخلاقی و تأکید بر اهمیت انگیزه اخلاقی دست‌یافتنی خواهد بود. به سخنی دیگر، قائلین به این دستگاه اخلاقی برآنند که صرف توجه به اصول و گزاره‌های اخلاقی و آثار و نتایج آنها کافی نیست و مسأله اصلی، در عمل ورزیدن اخلاقی است. در اینجا به منظور نهادینه گشتن فضایل در کنشگر اخلاقی و تربیت انسان فضیلت‌مند، می‌توان مفهوم «ممارست» [۸۶] و «حکمت عملی» [۸۷] را برکشید، که امری ضروری برای نائل آمدن به داوری‌های موجه اخلاقی نیز به شمار می‌رود.

در این منظومه همچنین خطای اخلاقی (یا مسامحتاً «گناه») اصالت دارد، هر چند از انسان فاضل تعمداً خطای اخلاقی سر نمی‌زند. به تعبیر پیت هاین [۸۸]، شاعر دانمارکی قرن بیستم میلادی، در جاده حکمت عملی، خطا همواره رخ می‌دهد، اما هر بار کمتر و کمتر:

از جاده «حکمت» سراغ می‌گیرید؟

نشان آن چنین است:

خطا کنیم، خطا کنیم، و دوباره خطا کنیم؛

کمتر اما، کمتر و کمتر [۸۹].

۹. «سالک مدرن» به جهت اختیار «متافیزیک نحیف»، امر متعالی بی‌تعیّن و بی‌چون را نه جدای از جهان، بلکه حالّ در جهان می‌داند. او با نومینالیسم وجودشناختی همدل است و به جای سراغ گرفتن از ذات و گوهر حقیقت و نائل گشتن به «یقین معرفتی»، تواضع معرفتی را از سر می‌گذراند و شناخت را امری مستمر و در نسبت با تک تک افراد و مؤلفه‌ها می‌داند. از طرف دیگر، او برای هستی نظامی اخلاقی قائل است و از آنجایی که شرط امکان اخلاق را در شریک گشتن در درد و رنج «دیگران» می‌داند و با منظومه اخلاق فضیلت‌گرا در حوزه اخلاق هنجاری همدل است، خطای اخلاقی را به رسمیت می‌شناسد، همواره در جهت کاهش آن می‌کوشد و تربیت انسان فضیلت‌مند را در گرو ممارست و حکمت عملی می‌داند. سالک مدرن همچنین به مسأله شرور [۹۰] در عالم حساس و واقف است. گرچه ممکن است هنوز پاسخی خردپسند برای توضیح آن در دست نداشته باشد، اما بی‌تفاوت از آن در نمی‌گذرد و شرط امکان اخلاق، وی را همواره به کاهش درد و رنج از «دیگران» سوق می‌دهد. همچنین در منظومه «عرفان مدرن» که مفهوم «سلوک» و «مراقبه» به معنای «خودشناسی» مستمر و «ذهن‌آگاهی» است، سالک مدرن به زیستن در «اکنون» و غنیمت شمردن «دَم» مبادرت می‌ورزد؛ به تعبیر حکیم خیام نیشابوری:

من بی می نایب زیستن نتوانم

بی باده کشید بار تن نتوانم

من بنده آن «دَم» که ساقی گوید

یک جام دگر بگیر و من نتوانم [۹۱].

به تعبیر نغز شوپنهاور، رانده شدن از توقعات ذهنی و به هستی و طبیعت لخت و عریان بازگشتن، خوشبختی ژرف و آرامش بی‌بدیلی را رقم می‌زند که اساس سعادت انسان است و «درست به همین علت باید همواره به خاطر داشته باشیم که امروز فقط یک بار می‌آید و دیگر هرگز تکرار نمی‌شود [۹۲]». رها گشتن از توقعات ذهنی که شوپنهاور انگشت تأکید بر آن می‌نهد، در سروده‌ای نغز از یوهان ولفگانگ فُن گوته، که از سالکان و آستانه‌نشینان [۹۳] مدرن است [۹۴]، به شکلی زیبا تبیین گشته و از قضا مورد عنایت ویژه شوپنهاور نیز واقع شده است [۹۵]. شعر «سایه هیچ» که در اواخر دهه پنجم زندگی گوته سروده شده، شرح تجربه بی‌قراری وی از غم جهان‌گذران است و شاعر در آن، شرط موزون گشتن چنین دنیایی با آدمی و خردورزی دلگشای را در طلب «هیچ» می‌داند:

طالب «هیچ» گشته‌ام؛

زین سان،

موزون شده با من این جهان؛

وانکس که تواند یاری دهد مرا،

گام نهد در این سرا،

تا کوزه دُردی

سرکشیم رقص گنان [۹۶].

طالب «هیچ» گشتن نه به معنای دست کشیدن از دنیا و تنعمات آن است و نه متضمن برکشیدن مفهوم «فنا» در عرفان کلاسیک؛ بل متضمن نگاه بی‌واسطه به «خود» و، به تعبیر شوپنهاور، شناخت «آنچه هستیم» [۹۷] می‌باشد [۹۸]. این زیستن که هم با مؤلفات وجودشناختی و معرفت‌شناختی دنیای مدرن بر سر مهر است و هم نگاهی به سنت پیشین دارد [۹۹]، قوام‌بخش سلوک معنوی در جهان جدید است و می‌توان از آن به «زیستن حکیمانه» تعبیر نمود [۱۰۰].

۱۰. با بررسی آثار «عارفان کلاسیک» در می‌یابیم که عموم آنها نسبت به وضع سیاسی و معیشتی جامعه چندان حساس نبوده‌اند و در این میان به ندرت می‌توان سالکان و عارفانی را یافت که نسبت به این موضوعات صریحاً موضع گرفته باشند. در این میان، سنایی غزنوی که از قله‌های عرفان کلاسیک به شمار می‌آید، گرچه در خلقت این جهان، همچون امام محمد غزالی، هیچ خلل و خطایی مشاهده نمی‌کرد و شاید نخستین کسی بود که آنچه را که «نظام احسن» خوانده‌اند [۱۰۱] در قالب شعر فارسی ریخت، اما او را بزرگترین سراینده شعر اجتماعی در تاریخ ادبیات کلاسیک فارسی دانسته‌اند [۱۰۲]. سنایی در قصایدی نسبت به وضع سیاسی و اجتماعی جامعه مواضع تند و تیز و لحنی درشت اتخاذ نموده است. به عنوان مثال در قصیده‌ای بلند و در نقد حکام وقت چنین می‌گوید:

گرچه آدم صورتانِ سگ‌صفت مستولیند

هم کنون باشد کزین میدانِ دل، عیاروار،

جوهرِ آدم برون تازد برآرد ناگهان

زین سگانِ آدمی کی‌مخت و خَر مردمِ دِمَار [۱۰۳]؛

در ادامه همین قصیده، روی سخن را به عالمان جاه‌جویِ دین نیز می‌نماید و با لحنی سهمگین می‌گوید:

علم دین در دستِ مِشتیِ جاه‌جوی و مال‌دوست

چون به دستِ مست و دیوانه است دِرّه و ذوالفقار [۱۰۴].

بر خلاف سنایی، عطار و حافظ گویی چندان به نظام احسن باور نداشتند و مسأله شرور در این عالم را جدی می‌انگاشتند و بر این باور نبودند که خطا بر قلم صنع نرفته است [۱۰۵]. به همین جهت در آثار گوناگون عطار، سخنانی در دهان دیوانگان و مجانین نهاده می‌شود و از این طریق وی طنزهای الاهیاتی خویش را مطرح می‌نماید. به عنوان مثال در مصیبت نامه و در ضمن حکایتی کوتاه می‌خوانیم:

آن یکی دیوانه‌ای یک گرده خواست

گفت «من بی‌برگم، این کارِ خداست»

این طنز الاهیاتی و باور نداشتن به نظام احسنی که نزد سنایی و غزالی مسجل می‌نمود، در آثار عطار کم‌نظیر و نزد حافظ بی‌نظیر است. نزد مولانا تقریباً نه چنین طنز الاهیاتی می‌توان سراغ گرفت و نه نقدی به اوضاع سیاسی و اقتصادی جامعه.

اما «سالک مدرن» که از طرفی به مسأله شرور در عالم حساس است و از طرف دیگر، و بر خلاف سالکان کلاسیک، در دوران ملت-دولت [۱۰۷] زندگی می‌کند، گرچه بر آن است که بیرون کشیدن مشروعیت سیاسی، که در دولت و حکومت متجلی می‌شود، از دل عرفان نه ممکن است و نه مطلوب، اما سکولاریسم سیاسی و ساز و کار دموکراتیک را با سلوک معنوی در جهان جدید متعارض نمی‌داند. همچنین در مقام عمل، وی امر سیاسی را جدی می‌انگارد و به کاستن درد و رنج از «دیگری» ای که در پولیس [۱۰۸] زندگی می‌کند و در معرض سیاست دولت‌مردان قرار می‌گیرد مبادرت می‌ورزد [۱۰۹]. این رویکرد با نظام اخلاقی سالک مدرن نیز به نیکی در تلائم و تعامل قرار می‌گیرد.

۱۱. همان طور که در آغاز این مقاله ذکر نمودم، سامان بخشیدن به سلوک معنوی و عارفانه در دنیای مدرن لزوماً در گرو دینداری نیست. تا اینجا از نسبت میان چنین سلوکی با دینداری سخن به میان نیاوردم؛ در پایان مایلیم به به اجمال فراوان در نسبت میان پروژه «عرفان مدرن» و دینداری به چند نکته اشارت نمایم. یکم، الاهیات سالک مدرن دیندار با الاهیات ارتدکس فاصله معناداری خواهد داشت. این به آن سبب است که سالک مدرن، متافیزیکی نحیف را برگرفته و امر متعالی حال در جهان را به جای خدای مشخصی که قلمروی جدای از جهان دارد نشانده است. دوم، این تلقی از امر متعالی و نسبت آن با جهان، بر پیامبرشناسی و وحی‌شناسی سالک مدرن به شدت تأثیرگذار خواهد بود، و به جای تلقی پیامبری که صرفاً نقش واسطه وحی را داراست، پیامبری را می‌نشانند که در پروسه و فرآیند وحی مدخلیت فراوان دارد؛ سالک مدرن از این طریق معنایی خردپسند برای «کلام الهی» عرضه می‌دارد. سوم، در احکام فقهی، چه در احکام عبادی (باب عبادات) و چه در احکام اجتماعی (باب معاملات)، سالک مدرن اخلاق را بر صدر می‌نشانند و احکام فقهی را در ترازوی اخلاق توزین می‌نماید. نگاه سالک مدرن به احکام عبادی، نگاه معنابخش است و از آنها در جهت شکوفایی معنوی، ممارست و حکمت عملی بهره می‌جوید. در باب احکام فقهی اجتماعی، سالک مدرن تنها آن اموری را که با شهادهای اخلاقی ناسازگار نمی‌افتد و در ذیل چتر عدالت در دوران کنونی قرار می‌گیرد می‌پذیرد، و در غیر این صورت آنها را فرو می‌نهد [۱۱۰]. چهارم، از اینجا در می‌یابیم که پروژه «عرفان مدرن» با پروژه «نواندیشی دینی» معاصر نسبتی وثیق دارد؛ چراکه هم به آموزه‌های سنتی نظر می‌افکند و هم نسبت به فرآورده‌های معرفتی دنیای مدرن آغوشی گشوده دارد و از این پایگاه به اصلاح و رفرم سلوک عارفانه می‌پردازد. در پایان، لازم به ذکر است که بازبینی انتقادی «عرفان کلاسیک» به هیچ وجه متضمن کنار نهادن آثار سترگ بزرگان این مکتب نیست. حدیقه سنایی، منطق الطیر عطار، مثنوی معنوی مولوی و ... همه در زمره آثار دوران‌ساز و زنده ادبیات عرفانی به شمار

می‌آیند و همواره می‌توانند روشنی‌بخش سلوک معنوی در دنیای مدرن باشند. از این روی، یکی دیگر از جنبه‌های رویکرد انتقادی به آن آثار، بازخوانی آنها و برکشیدن آموزه‌هایی است که راهگشای سلوک معنوی و عارفانه در جهان جدید می‌باشد [۱۱].

## منابع و پانوشت‌ها

[۱] این مقاله، فصل دوم و مؤخره کتاب *آبی دریای بی‌کران* است. این کتاب که شامل جستارهای دهگانه سروش دباغ تحت عنوان «طرحواره‌ای از عرفان مدرن» می‌باشد، بزودی توسط بنیاد سهروردی منتشر می‌گردد.

[۲] به معنای «سلوک معنوی و عارفانه در دنیای پیشامدرن».

[۳] برای بررسی بیشتر پیرامون این سه مکتب، نگاه کنید به: عبدالحسین زرین‌کوب، *ارزش میراث صوفیه*، انتشارات آریا، ۱۳۴۴؛ و همچنین، داریوش آشوری، *عرفان و زندگی در شعر حافظ*، نشر مرکز، ۱۳۷۳.

[۴] (lifeworld (Lebenswelt)

[۵] برای بسط این مطلب، نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، *سنت و سکولاریسم*، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۲.

[۶] به عنوان مثال نگاه کنید به: امام محمد غزالی، *کیمیای سعادت*، آداب نکاح، جلد اول، به کوشش حسین خدیو جم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۴.

[۷] human beings

[۸] .e.g., see, A. Clapham, *Human Rights*, Oxford University Press, 2015

[۹] ontological nominalism

[۱۰] conceptual nominalism

[۱۱] برای بحثی مبسوط پیرامون نومینالیسم، به عنوان مثال نگاه کنید به: سروش دباغ، *امر اخلاقی و امر متعالی*، صص ۲۰۴-۱۹۱، نشر کتاب پارسه، ۱۳۹۲؛ همچنین: سروش دباغ، *جستار دوم*.

[۱۲] family resemblance

[۱۳] برای بسط آموزه «شبهت خانوادگی»، نگاه کنید به: سروش دباغ، *زبان و تصویر جهان*، نشر نی، ۱۳۹۳.

[۱۴] socially-constructed concepts

[۱۵] humanism

[۱۶] ontological dualism

[۱۷] نگاه کنید به سروش دباغ، جستار نخست.

[۱۸] .see, Plato, *The Republic*, "The Allegory of the Cave," John Wiley and Sons, 2012

[۱۹] نگاه کنید به: قصه‌های شیخ اشراق، ویراسته جعفر مدرس صادقی، نشر مرکز، ۱۳۷۵. برای شرحی عالمانه از این قصه، نگاه کنید به: تقی پورنامداریان، عقل سرخ: شرح و تأویل داستانهای رمزی سهروردی، انتشارات سخن، ۱۳۹۰.

[۲۰] مولانا جلال الدین محمد بلخی، غزلیات شمس تبریز، غزل شماره ۹۳۲، به تصحیح محمد رضا شفیع کدکنی، انتشارات سخن، ۱۳۸۷.

[۲۱] مولانا جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۴۱۹-۴۲۳، به تصحیح عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

[۲۲] برای بحثی نسبتاً مبسوط پیرامون نسبت فیزیک و متافیزیک، به عنوان مثال نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، علم چیست، فلسفه چیست؟، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ هجدهم، ۱۳۹۳.

[۲۳] (William of Ockham (1285-1347

[۲۴] نگاه کنید به: سروش دباغ، جستار نخست.

realistic [۲۵]

deistic [۲۶]

Personal God [۲۷]

theistic [۲۸]

panentheistic [۲۹]

[۳۰] مثلاً نگاه کنید به: ابن عربی، *فصوص الحکم*، فصّ حکمت الهی در کلمه آدمی، محمد علی موحد و صمد موحد، نشر کارنامه، ۱۳۸۶.

pantheistic [۳۱]

God-Nature [۳۲]

[۳۳] نگاه کنید به: بندکیت (باروخ) اسپینوزا، رساله الهی-سیاسی، ترجمه علی فردوسی، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۶؛

و:

همچنین: «هر چیزی که هست در خدا هست، و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید.» (بندکیت باروخ) اسپینوزا، اخلاق، بخش اول، قضیه ۱۵، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ هشتم، ۱۳۹۶.

[۳۴] سهراب سپهری، هشت کتاب، «صدای پای آب»، انتشارات بهزاد، ۱۳۸۹.

[۳۵] نگاه کنید به: سروش دباغ، جستار هشتم؛ و همچنین: سروش دباغ، نبض خیس صبح، در دست انتشار.

agnostic [۳۶]

[۳۷] مثلاً مقایسه کنید دو شعر «نیایش» را، یکی در دفتر «آوار آفتاب» و دیگری در دفتر «شرق اندوه» در هشت کتاب. برای بسط این مطلب، نگاه کنید به: سروش دباغ، نبض خیس صبح، در دست انتشار.

[۳۸] نگاه کنید به: سروش دباغ، جستار نخست.

intuition [۳۹]

modest foundationalism-coherentism [۴۰]

*prima facie* justification [۴۱]

non-inferential [۴۲]

[۴۳] برای بحثی مبسوط در این باب، نگاه کنید به: سروش دباغ، جستار نخست؛ همچنین:

.Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. Routledge, 2011.

reflective equilibrium [۴۴]

[۴۵] نگاه کنید به: سروش دباغ، درس‌گفتارهایی در فلسفه اخلاق، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۹۲.

[۴۶] هشت کتاب، حجم سبز، «شب تنهایی خوب».

[۴۷] نیکوس کازانتزاکیس، گزارش به خاک یونان، ترجمه صالح حسینی، انتشارات نیلوفر، چاپ چهارم، ۱۳۸۴.

[۴۸] نهج البلاغه، خطبه ۲۲۲، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ بیست و نهم، ۱۳۸۹.

[۴۹] فصوص الحکم، خطبه کتاب.

[۵۰] شهاب الدین سهروردی، حکمه الإشراف، مقدمه، ترجمه و شرح سید یحیی یثربی، بوستان کتاب، ۱۳۹۲.

[۵۱] شمس تبریزی، مقالات، به تصحیح محمد علی موحد، انتشارات خوارزمی، ۱۳۹۱.



[۵۲] مولانا جلال الدین محمد بلخی، *فیه ما فیه (مقالات)*، ویراسته جعفر مدرس صادقی، نشر مرکز، ۱۳۹۲.

[۵۳] مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۸۵۳-۱۸۵۱.

[۵۴] private language

[۵۵] حکمه الإِشراق، وصیت نویسنده.

[۵۶] private-language argument

[۵۷] نگاه کنید به فقرات ۲۷۱-۲۴۳ از:

2. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 4<sup>th</sup> ed., Wiley-Blackwell, 2009.

[۵۸] برای بسط این مطلب، نگاه کنید به: سروش دباغ، *در باب فلسفه تحلیلی با محوریت ویتگنشتاین*، صص ۳۱۳-۳۰۸، انتشارات اچ اند اس، ۱۳۹۶.

[۵۹] مرحوم فروزانفر بر آن است که میان این دو صورت‌بندی نزد عطار تناقضی وجود ندارد، زیرا پنج وادی مذکور در مصیبت‌نامه متوجه مراتب مدرکات انسانی است و هفت وادی مذکور در *منطق‌الطیر* متوجه احوال و تحولات باطن سالک است. برای بسط این مطلب، نگاه کنید به: بدیع الزمان فروزانفر، *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فرید الدین محمد عطار نیشابوری*، انتشارات زوار، ۱۳۸۹.

[۶۰] به تعبیر مرحوم زرین کوب، فضایی که صوفیان در آن می‌زیستند، آکنده از فکر توان‌سوز خداوند و امر نامتناهی بوده است. برای بسط این مطلب، نگاه کنید به: عبدالحسین زرین کوب، *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، ترجمه مجدالدین کیوانی، انتشارات سخن، ۱۳۹۰.

[۶۱] برای بسط این مطلب، نگاه کنید به: فرهنگ رجایی، *بازیگری در باغ هویت ایرانی*، نشر نی، ۱۳۹۵.

[۶۲] در اینجا به روشنی می‌توان ذات‌گرایی (essentialism) عرفای کلاسیک را مشاهده نمود.

[۶۳] mindfulness

[۶۴] برای توضیحات مبسوط در این باره، نگاه کنید به:

2. Ryle, *The Concept of Mind*, Ch. VI, Penguin Books, 2000.

[۶۵] propositional knowledge

[۶۶] در این باب نگاه کنید به:

1. (Ryle, *Proc. Aristotelian Soc.* 46, 1, (1945-1946).

2. Ryle, *The Concept of Mind*, Ch. II, Penguin Books, 2000.

meditation [۶۷]

[۶۸] در باب «خودشناسی» و «مراقبه»، همچنین نگاه کنید به: علی صنایعی، *هله برخیز و گشا دامن عشق*، سایت صدانت، تیر ۱۳۹۶ ([3danet.ir/v6K6d](http://3danet.ir/v6K6d)).

[۶۹] برای توضیح مبسوط پیرامون این مطلب، نگاه کنید به: سروش دباغ، *جستار ششم؛ همچنین: سروش دباغ، حریم علف‌های قربت: سلوک معنوی در روزگار کنونی*، انتشارات اچ اند اس، ۱۳۹۶.

[۷۰] جیدو کریشنامورتی، *شرح زندگی*، ترجمه محمد جعفر مصفا، صص ۱۲۶-۱۲۷، نشر قطره، ۱۳۸۴.

[۷۱] هشت کتاب، دفتر «حجم سبز»، آب.

tautologic [۷۲]

[۷۳] هشت کتاب، دفتر «حجم سبز»، ندای آغاز.

dichotomy [۷۴]

[۷۵] هشت کتاب، دفتر «آوار آفتاب»، سایبان آرامش ما، ماییم. همچنین برای بسط این مطلب، نگاه کنید به: سروش دباغ، *نبض خیس صبح*، در دست انتشار.

autonomy [۷۶]

rational egoism [۷۷]

meta-ethics [۷۸]

[۷۹] نگاه کنید به: سروش دباغ، *جستار سوم*.

deontologism [۸۰]

consequentialism [۸۱]

the ethics of *prima facie* duties [۸۲]

virtue ethics [۸۳]

feministic ethics [۸۴]

[۸۵] Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Translated by David Ross, Oxford University Press, 2009.

The road to “wisdom”? / Well, it’s plain and simple to express: / Err / and err / and err again / [۸۹]  
 .but less / and less / and less

## The Problem of Evil [۹۰]

[۹۱] رباعیات خیام، تصحیح محمد علی فروغی و قاسم غنی، ویرایش جدید بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات ناهید، ۱۳۹۱.

[۹۲] آرتور شوپنهاور، در باب حکمت زندگی، ترجمه محمد مبشری، ص ۱۶۲، انتشارات نیلوفر، چاپ هفتم، ۱۳۹۶.

[۹۳] تعبیر نغز «آستانه‌نشین» از دایا جینیس ان، فیلسوف آمریکایی است؛ نگاه کنید به: دایا جینیس ان، سه آستانه‌نشین، ترجمه رضا رضایی، نشر نی، چاپ سوم، ۱۳۹۶.

[۹۴] برای بحثی مبسوط پیرامون زندگی گوته و سویه روان‌شناختی آن، نگاه کنید به: راینر م. هولم-هادولا، اشتیاق، ترجمه سعید پیرمرادی، نشر نو، ۱۳۹۵.

[۹۵] در باب حکمت زندگی، ص ۱۶۱.

[۹۶] این سروده توسط نگارنده و تحت عنوان «سایه هیچ» به فارسی برگردانده شده است. نگاه کنید به: سایت زیتون، خرداد ۱۳۹۷ (zeitoons.com/51130).

[۹۷] در باب حکمت زندگی، فصل اول.

[۹۸] این سخنان با ابیات دلکش مولانا نیز نسبت وثیقی دارد که شرط «قرار» را در طلب «بی‌قراری» می‌داند: جمله بی‌قراریت از طلب قرارِ توست / طالبِ بی‌قرار شو تا که قرار آیدت (غزلیات شمس تبریز، غزل شماره ۹۴). همچنین برای بسط مفهوم «خودی» و «بی‌خودی» که در این غزل بسامد زیادی دارد، نگاه کنید به: سروش دباغ، جستار چهارم.

[۹۹] مفهوم «حکمت» نزد فردوسی و همچنین بررسی آن در گائاهای جناب زرتشت در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است: علی صنایعی، کاشف معدن صبح، سایت زیتون، دی ۱۳۹۶ (zeitoons.com/43682).

[۱۰۰] این مفهوم در جستار نهم و دهم مورد بررسی مبسوط قرار گرفته است.

[۱۰۱] لیسَ فی الامکان اَبَدَع مَمَّا کان.

[۱۰۲] نگاه کنید به: محمد رضا شفیعی کدکنی، تازیانه‌های سلوک: نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنائی، نشر آگه، چاپ هفدهم، ۱۳۹۵.

[۱۰۳] تازیانه‌های سلوک، قصیده شماره ۱۴.

[۱۰۴] همان.

[۱۰۵] اشاره به بیت مشهور حافظ: پیر ما گفت خطا بر قلم صنع زلفت / آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد (دیوان حافظ، بر اساس نسخه قزوینی-غنی، نشر دوران، ۱۳۸۳).

[۱۰۶] عطار نیشابوری، مصیبت‌نامه، ابیات ۴۸۵۷-۴۸۵۵، به تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، چاپ دوم، ۱۳۸۶.

nation-state [۱۰۷]

polis [۱۰۸]

[۱۰۹] برای بحثی مبسوط پیرامون نسبت میان پروژه «عرفان مدرن» و «امر سیاسی»، نگاه کنید به: سروش دباغ، جستار پنجم.

[۱۱۰] برای بسط این مطلب، نگاه کنید به: سروش دباغ، جستار هفتم.

[۱۱۱] به عنوان نمونه، رویکردی که پاره‌ای از محققین معاصر نظیر محمد جعفر مصفا و ساسان حبیب‌وند نسبت به مثنوی مولانا اتخاذ کرده‌اند و بر آموزه خودشناسی و ذهن‌آگاهی در آن سفر الهامی تأکید ورزیده‌اند، بسیار نیکوست. در این باره نگاه کنید به: محمد جعفر مصفا، با پیر بلخ، نشر پریشان، ۱۳۹۱؛ همچنین: ساسان حبیب‌وند، از رنج تا رهایی، سایت آمازون، ۲۰۱۶، بندباز، سایت آمازون، ۲۰۱۶، بیگانه درون، سایت آمازون، ۲۰۱۸.



🌐 <https://www.facebook.com/zeitoons>



۸

🏠 بازگشت به صفحه اول (/)



(<https://telegram.me/zeitoons>)

« مطلب قبلی (<https://zeitoons.com/58435>) »