

بررسی چرایی تعمیم آموزه‌های عرفانی، موانع و پیامدها

مهدیه‌سادات کسایی زاده^۱

چکیده:

کمال انسان با معرفت او عجین است و قلمرو عرفان، ساحت متعالی معرفت است که نه تنها گنجایی حضور همگانی ابناء بشر را دارد، که خود، لزوم این عمومیت را مکشوف می‌سازد. بی‌اعتنایی به این حقیقت و بی‌مهری به اندیشه‌ی نیاز انسان به عرفان، ریشه در ناآشنایی یا کم‌آشنایی با آن دارد و عدم موفقیت در معرفی صحیح و عام عرفان اصیل، به‌طور عمده، برخاسته از بیگانگی‌انگاری زبان‌ها و نمادهای خارج از فرهنگ اجتماعی و دینی هر گروه از مردم، از سوی صاحب‌نظران این عرصه است که در جای‌جای جهان، رسالت معرفی عرفان را به‌عهده دارند؛ اما در عمل، به آن محدودیت می‌بخشند. در حالی که توجه همه‌جانبه به قالب‌های متنوع عرضه‌ی عرفان نظری و عوامل برانگیزاننده‌ی احوال عرفانی، مقدمات تجربه‌ی عرفان عملی را فراهم می‌کند و نگاه انسان به هستی را ارتقا می‌بخشد، همه‌ی این ابزارها و امکانات، در افتراقی کاذب فرو گذاشته می‌شوند و بشر، به‌دنبال عطش فطری حقیقت‌جویی و تمنای اضمحلال آلام دنیوی در آرام معنوی، یا راه‌های فریبنده را تجربه می‌کند و یا در کثرت‌پروری آرا و عقاید، همواره از وحدت

۱- دانشجوی دکتری عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

بیرونی و درونی فاصله می‌گیرد. این پژوهش، بهانه‌ای برای جلب توجه صاحبان اندیشه به همه‌ی موضوعات ذکر شده است.

واژگان کلیدی:

عرفان، تعمیم‌بخشی، اصالت، زبان

طرح مسأله:

اقتضای سخن گفتن از تعمیم‌پذیری عرفان آن است که ابتدا منظور از عرفان به لحاظ ابعاد نظری و عملی آن آشکار شود. مراد از توسعه‌ی همه‌شمول عرفان، رونق بخشیدن به آن، هم در ساحت نظر و هم در ساحت عمل است؛ چنان که باور نیاز به ارتباط بی‌واسطه با خداوند و آموزه‌های الهیاتی چنین اتصالی همه‌گستر شود و نیز تصور دشواری و دور از دسترس بودن تجارب عرفانی تعدیل گردد.

اگرچه تجربه‌ی اتصال با خداوند، منجر به تجربه‌ی استغراق تام یا غیر تام می‌شود، یعنی وحدت بر آن حاکم است، با پرده‌برداری از حقایق، به حضور انسان در هستی معنا می‌بخشد؛ او را به درک غایت کمال می‌رساند و نظام حرکت معنوی او در عالم را بر اساس عشق به مبدا و صلح با خود، دیگران و هستی، موزون و متعالی می‌کند.

توجه به این کارکرد، که علاوه بر وجه فردی، ابعاد اجتماعی و سیاسی نیز در بر دارد، لزوم رویکرد همگانی به آن را هویدا می‌کند. به تعبیری:

«انسان‌ها برای آن‌که با هم زندگی کنند، از یک روح انسانی، خانواده‌ی انسانی یا دهکده‌ی جهانی واحدی سخن به میان می‌آورند. ولی ناگزیرند که تنها به سخن گفتن از این آرمان‌ها راضی باشند. روح واحد به عللی از چنگ انسان متجدد گریخته است و به دنبال خود انبوهی از من‌های رقیب، خانواده‌های متخاصم و فروپاشیدگی کلی اجتماعی بر جای گذاشته است. با این همه، مردم با دیدن ضرورت همزیستی بر روی سیاره‌ای که امکاناتش دیگر جواب‌گوی تهاجمی عمده علیه دیگر ملل یا نظام طبیعی نیست، همچنان در قالب این تعابیر سخن می‌گویند.

اما وحدتی که افراد خیراندیش در جستجوی آن‌اند، به دست نمی‌آید، مگر از راه ارتباط با روح الهی، که فی نفسه واحد است و در بازتاب‌های زمینی‌اش، کثیر. (نصر، ص ۹۳)

در حقیقت، مشکلاتی که بشر در حال حاضر با آن رو به رو است، به نادیده‌انگاری استعدادها و هویت وی باز می‌گردد و آنچه می‌تواند جهت‌گراش توانمند به‌سوی کثرت‌پذیری را معکوس کند و او را به هویت حقیقی و وحدت‌بخش خود رساند، اتصال با این روح الهی است. (همان، صص ۹۵-۹۶)

«اوضاع و احوال جهان باید ما را به درنگ و تأمل وا دارد، نه تنها درباره‌ی این که در آینده چه باید بکنیم، بلکه بیش از هر چیز درباره‌ی این که چه باید باشیم؛ زیرا فقط کسی که بر اساس عمیق‌ترین لوازم مرتبه‌ی انسانی همان است که باید باشد، خواهد توانست درست و بر اساس احکامی که بالضروره بر همه چیز حاکم‌اند، عمل کند. تنها چنین شخصی می‌تواند با خودش، با دیگر انسان‌ها و با محیط طبیعی در صلح و صفا زندگی کند. تنها چنین شخصی می‌تواند به آن علم مقدس صوری دست یابد که به تنهایی می‌تواند به انسان‌ها این امکان را بدهد که تنوع صور مقدس دینی و وحدتی را که این صور هم محجوب می‌دارند و هم مکشوف می‌سازند، درک کنند و نیز به اهمیت و قدر و ارزش جهان و جایگاه انسان در آن پی ببرند و امکان درک وحدت روح الهی و تحقق هماهنگی و هم‌نوایی میان انسان‌هایی که در میان گوناگونی و چندگانگی صور زندگی می‌کنند، نهایتاً بیش از هر شکلی از برنامه‌های اجتماعی-اقتصادی، به دانش، گفتار، کردار و مهم‌تر از همه، به حضور چنان اشخاصی متکی است.» (همان، صص ۱۰۰-۱۰۱)

به دلیل اهمیت این موضوع است که هر یک از آموزگاران جهانی، انسان‌های تبعید شده از مبدا اعلی را به رجوع به سوی «وطن» که همان مبدا است، رهنمون می‌شوند. «وطن» با عناوینی همچون «دائو»، «ارض موعود»، «ملکوت الهی»، «نیروانه»، «برهمن» یا «الله» معرفی می‌شود و صرف‌نظر از انگیزه و چگونگی راه‌یابی به آن، از آن‌جا که «خود راستین» هر انسانی بر صورت آن مبدا آفریده شده‌است، رجوع به سوی آن، از نو زاده شدن معنوی است. اگرچه ره‌آورد مراتب این تولد، می‌تواند تظاهرات متنوعی داشته باشد،

در صورت تحقق ادراکی عمیق، همه‌ی سنت‌های مقدس را به غرض خود می‌رساند. نکته‌ی مهم این است که دست‌یابی به این تعالی، یعنی نقب زدن به عمیق‌ترین واقعیت معنوی، هدف آسمانی ادیان است و درست به همین دلیل، هیچ‌یک از مردان الهی در روشن‌شدگی معنوی خود، انحصارطلبی نگزیدند و به محض وصول، مامور به فراخوانی همگان به آن شدند. (نک: سیری در سپهر جهان، صص ۱۲۰-۱۲۴)

از این رو می‌توان گوهر دین را عرفان دانست و اذعان کرد که دین از جنبه‌ی عرفانی سرشت بشری ناشی می‌شود و بدون بعد عرفانی خود، تحقق راستینی ندارد. بنابراین، حتی متدینی که عارف نام نمی‌گیرد، در زیر آستانه‌ی آگاهی خود، از عرفان بهره‌مند است. (استیس، صص ۳۶۸-۳۶۹) این بهره‌مندی اثبات‌پذیر، از سویی معرف و ویژگی عرفانی دین است و از سویی دیگر، به لحاظ نقش زمینه‌ساز خود، تردید در امکان تبلور عرفان در سطوح برتر آگاهی را منتفی می‌سازد.

اما نکته‌ی مهم‌تر این است که دین، بدون وجود پیش‌زمینه‌ای در وجود انسان، آثار عرفانی خود را آشکار نمی‌کند. به عبارت دیگر، چنان‌که برخی اظهار کرده‌اند، طبع آدمی نه فقط از جنبه‌ی عقلانی، بلکه از جنبه‌ی عرفانی نیز برخوردار است. در این دیدگاه، بالقوه بودن عرفان در وجود هر انسان، نه فقط به منزله‌ی امکان برخورداری او از آگاهی عرفانی، بلکه به گواهی برانگیختگی‌ها و درخشش‌های عرفانی که در رویارویی با آثار عرفانی به‌ظهور می‌رسد، قابل اثبات است. (همان، ص ۳۹۲) باید توجه داشت که به فراخور نقش باز دارندگی موانع و حجاب‌ها عمومیت این تظاهرات، دستخوش تزلزل می‌شود؛ اما قابلیت آن نفی نمی‌شود. بنابراین:

«وقتی انسان‌های معمولی به تعبیر خودشان نوعی «احساسات دینی» یا «حالات دینی» دارند، چه همراه با تصور آگاهانه‌ای از خدا در اذهانشان باشد، چه بدون آن، چه در نماز و نیایش [و] در کلیسا و چه در میان صحنه‌های طبیعت، شکوه و برافراشتگی کوه‌ها، غروب‌های آفتاب یا دریاها، چنین احساسات دینی مبهم، بی‌صورت، نامعلوم، تقریباً بیان ناشدنی، ضعیف، تیره و خموش، انگیختگی اعماق بینش عرفانی‌اند که اگر می‌توانستیم آن را به پرتو روشن آگاهی سطحی‌مان بکشانیم، همان مواجید عرفانی تمام‌عیار عارفان بزرگ

می بود... ..

این احساسات، عواطفی خیال‌انگیز و ذهنی نیستند؛ بلکه تجارب عرفانی ضعیف‌اند. [آن‌ها] شهود ضعیف امر سرمدی‌اند که در هیأت احساسات یا حتی عواطف ظاهر می‌شوند، چرا که ضعیف و مبهم‌اند.» (همان، صص ۳۹۳-۳۹۴)

به هر حال، با توجه به هم‌پوشانی آن‌چه درباره‌ی ضرورت و امکان عام شدن عرفان ذکر شد، اهمیت آن اعتبار می‌یابد و با توجه به گرایش کنونی به عرفان که در سطح جهانی به منصفی ظهور در آمده است، این اعتبار فزونی می‌پذیرد. بنابراین، شایسته است که عوامل بازماندن از آن مورد بررسی قرار گرفته، در حد امکان، راه کارهای تحقق شناسایی شود.

موانع درونی و بیرونی:

به‌رغم ضرورت رواج عرفان حقیقی در سطح عام، مواجهه با عناصر ناآگاهی و بی‌دردی در زمینه‌ی تعالی‌بخشی انسان، که فراهم‌آور بستر نامساعد و عوامل بازدارنده است، بر آن می‌دارد که جمیع این عناصر، شناسایی شده، به فراخور هریک تدبیری اندیشیده شود. در این نوشتار تحت عنوان «موانع» به مهم‌ترین این عناصر اشاره می‌شود تا انگیزه‌ی بازنگری و حرکت‌های درونی و بیرونی سازنده، در جهت تعالی عرفانی بشر تقویت گردد.

این توضیح لازم است که موانع درونی، به ضعف یا فقدان آمادگی فردی و موانع بیرونی، به نامناسب بودن شرایط و فقدان لوازم در حوزه‌های تغذیه‌کننده اشاره دارد. همچنین، تاثیر موانع و کاستی‌های نام‌برده بر تعمیم‌پذیری عرفان، در هر دو ساحت نظر و عمل لحاظ شده است.

الف) موانع درونی

۱- موانع فرهنگی:

۱-۱- *بینش ناصحیح نسبت به عرفان*: بینش نادرست و دافعه‌آفرین نسبت به عرفان، به‌طور عمده، از دو عامل تک‌ساختاری دیدن دین و ارزیابی عرفان بر اساس ویژگی‌های

رفتاری در نحله‌های عرفانی و نمود اجتماعی فرق منتسب به عرفان ناشی می‌شود. در هر دو مورد، داوری و نتیجه‌گیری بینشی، مبتنی بر ناآگاهی و ترجیح مصداق‌شناسی سطحی‌نگرانه بر جامع‌نگری حقیقت‌گرایانه بوده، اصالتی در شناسایی سره از ناسره ندارد. به سبب چنین بینشی، از سویی نقش عرفان در سعادت بشری نادیده گرفته می‌شود و از سوی دیگر، مواجهه با موج فطرت‌خیز عرفان‌طلبی که رفته رفته در حال فراگیر شدن در میان همه‌ی اقوام و ملل است، حداقل به سرگردانی و تضادهای درونی می‌انجامد.

۱-۲- *بیش ناصحیح نسبت به مناسک دینی*: غافل ماندن از نحوه‌ی دستیابی به غایت متعالی مناسک دینی، که حاصل از جایگزینی راهکار بر جای هدف عالی آن و تمرکز بر ساختار به جای نگاه آلی به آن است، همواره انسان را از حیات برتر خود دور می‌دارد. در نظرگاه غیر عرفانی، حفظ قالب مناسک، یا به عنوان آخرین حد وظیفه‌ی انسان تعریف می‌پذیرد و یا آخرین سطح رویکرد خداجویانه‌ی او معرفی می‌شود و به این ترتیب، کارکرد لایه‌های عمیق وجود انسان، در فرو ماندن از تاثیر لایه‌های عمیق مناسک دینی سلب می‌شود.

۲- مانع شخصیتی:

- *انگیزه‌های سطحی در ارتباط با خدا*: پس از آن که یک پیشوای آسمانی، بر حسب انگیزه‌ی عبادت، عابدان را برده، تاجرپیشه و یا آزاده می‌خواند (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷)، بسیاری از عابدان که به وعده‌ی بهشت و یا وعید دوزخ، عبادت‌گزیده‌اند، خود را تاجرپیشه و یا برده می‌یابند و بسیاری دیگر به توهم آزادگی حاصل از عبادتی که گویی برخاسته از عشق و محبت و شکر است، بر دل تبسم می‌نشانند؛ اما در بزنگاه‌های معرفتی و در بحران‌های زندگی، حقانیت چنین محبتی محک می‌خورد تا معلوم شود که به راستی کدامین انسان‌ها عبادت نمی‌کنند، مگر خدایی را که دیده‌اند و ستودنی یافته‌اند و نه خدایی را که ساخته‌اند و به عبادت او دل باخته‌اند.

خود اهمیت دادن به این ظرایف هم، مستلزم تبلور انگیزه‌ی پویایی معنوی است که حتی اگر در سایه‌سار آموزه‌های غیرعرفانی به بار نشیند، پربار نخواهد بود. اغلب انسان‌ها

انگیزه را بر منفعت‌طلبی استوار می‌کنند و تنها گروهی که انگیزه‌های برتر را تجربه می‌کنند، کسانی هستند که به تاثیر از تحولی درونی (فرو گذاشتن منیت و بلکه انانیت) به حقیقت عشق راه یافته‌اند و ساحت پدیداری عشق، ساحت عرفان است. به عبارت دیگر، ارتقاء انگیزه‌ی ارتباط با خدا، به‌طور مقدماتی با بهره‌مندی از آموزه‌های عرفانی و در مرتبه‌ی برتر، با تجارب عرفانی حاصل می‌شود. در عین حال، انگیزه‌های دون مرتبه، خود، مقاومتی جدی در برابر رهیافت‌های عرفانی است.

ب) موانع بیرونی

۱- موانع فرهنگی:

۱-۱- دشوار نمایی حرکت عرفانی و انحصاری دانستن آن: از جمله موانعی که اغلب از سوی صاحب‌نظران حوزه‌ی عرفان ایجاد می‌شود، مقدم نهادن پیروی از فرامین سلوکی بر تجارب زودیاب عرفانی است که در ساده‌ترین نوع ارتباط با خداوند، جاذبه و عطشناکی سیر و سلوک را فراهم می‌آورد.

عارف، در کنار مساعی خویش، همواره توفیق الهی را راهگشا می‌یابد؛ اما گاه چنان از ضرورت خودسازی برای ارتباط با آن دلبر رحمان سخن می‌گوید، که گویی خود نیز فراموش می‌کند که در بدایت راه، انبان دلش خالی از گناه نبوده، دستمایه‌ای جز توکل بر ذات اقدس خداوند و نگاه امید بر لطف و عنایت او نداشته است و گویی حقیقت «و لو لا فضل الله علیکم و رحمته ما زکی منکم من أحد أبدا و لکن الله یزکی من یشاء» (قرآن کریم، سوره نور، آیه ۲۱) برای او به‌طور عکس تحقق یافته است!

از سوی دیگر، حدیث «قرب نوافل و فرائض» در راس روایاتی که در عرفان به آن‌ها استناد می‌شود، قرار می‌گیرد و اکثر قریب به اتفاق اهل نظر در باب خصوصیات دو مرتبه‌ی عرفانی مشهور به «قرب نوافل» و «قرب فرائض» داد سخن سر می‌دهند؛ اما تأکیدی بر این نمی‌شود که آن‌همه علو درجه، از همان فرائض و نوافل حاصل آمده است و حتی فرائض در منزلت‌آفرینی، بر نوافل تفوق دارند! مراد از این شکوه این است که گاه پیچیدگی‌های بینشی سیر و سلوک، به اشتباه، دشواری راه ارتباط دوسویه با خداوند

معرفی می‌شود؛ حال آن‌که کلید سیر و سلوک عرفانی، در روابط عبادی همگانی که عموم مردم به آن دعوت می‌شوند، نهفته است و این نوعی انحراف از صداقت است که امکان تجارب عرفانی در گروهی تحمل دشواری‌های طاقت‌فرسا و در انحصار خواص معرفی شود.

۲-۱- بی‌توجهی به تاثیر عرفان در تعامل فرهنگی ملل: در این نوشتار رویکردی مبنی بر معرفی ابزاری عرفان وجود ندارد؛ اما به این حقیقت غیر قابل انکار توجه داده می‌شود که آموزه‌های همه‌شمول و پرجاذبه‌ی عرفانی، تا کنون به‌عنوان ابزاری کارآمد نقش به‌سزایی در تعامل فرهنگی ملل ایفا کرده‌اند. تاریخ نشان می‌دهد که گسترش اسلام به سرزمین‌های دور، به‌طور عمده، از قبل مهاجرت عرفای مسلمان به این سرزمین‌ها محقق شده است. از سوی دیگر، امروزه به مدد پیشرفت امکانات ارتباطی کشورها که دهکده‌ای جهانی پدید آورده است، موج عظیم عرفان‌ها و حتی شبه عرفان‌ها، سنن فرهنگی و آیینی سرزمین خاستگاه خود را در همه‌ی جوامع (اعم از توسعه یافته و در حال توسعه) در شرق و غرب عالم رواج می‌دهند.

این رویدادهای اجتناب‌ناپذیر در درجه‌ی اول، قابلیت گسترش فرهنگ ملازم با هر عرفان را نشان می‌دهند و در درجه‌ی دوم گویای آن هستند که نه تنها زمان مخالفت با عرفان به سر آمده است، بلکه شناسایی عرفان اصیل برای پاسخ به اشتیاق روزافزون و برای فرهنگ‌سازی متعالی در دهکده‌ی جهانی، ضرورت دارد. بی‌توجهی به این بستر مشترک بالندگی معنوی در بین اقوام و ملل، فرایند تاثیر و تاثر فرهنگی را به نتیجه‌ی مطلوبی نخواهد رساند و چه‌بسا در این عقب‌نشینی، عمومیت یافتن عرفان، جای خود را به عمومیت یافتن شبه عرفان بخشد.

۲- موانع روشنی:

۲-۱- عدم اقبال به ساده‌نویسی کتب عرفانی: یکی از رموز افزایش کمی و کیفی توجه مخاطبین، ساده‌نویسی متون است. بخشی از دشواری منابع عرفانی مربوط به استفاده از اصطلاحات خاص عرفانی است که به زعم هر نا آشنا مبهم و از نظر انتقال مفهوم، نارسا

هستند؛ اما اگر روش‌های ساده‌نویسی جایگزین مغلق‌گویی شود، با شرح این اصطلاحات، مشکل نقل همه‌فهم مطالب تا حد زیادی مرتفع خواهد شد. زیرا رازورانه بودن مباحث عرفانی به معنای دور از دسترس ماندن آن‌ها نیست.

مشکل اساسی‌تر در این زمینه، این است که هنوز عده‌ای، به لزوم کتمان نظرات عرفانی و سرپوشیده داشتن آن‌ها باور دارند و عده‌ای دیگر تنها زبان بیان حقایق عرفانی را زبان فلسفه می‌دانند. به‌طور مسلم، این دو دیدگاه عوامل مهمی برای کم‌نصیب ماندن مشتاقان از مشرب و آموزه‌های عرفانی و مغفول ماندن معارفی هستند که گره‌گشای بسیاری از مسائل و شبهات اعتقادی است.

۲-۲- اهمیت ندادن به ایجاد هم‌سوایی و یا هم‌زبانی در عرصه‌ی علمی عرفان: تعامل علمی صاحب‌نظران علوم عرفانی می‌تواند تاثیر به‌سزایی در رفع کثرت کاذب مبانی نظری در این علوم و حتی علوم مرتبط داشته باشد. این تعامل، از سوئی به ایضاح آرا و از سوئی دیگر به جمع آمدن تفرق مدد می‌رساند و با قرار دادن هر تئوری یا گزاره‌ی یقینی در جایگاه خود، دانش عرفانی را کمال می‌بخشد.

رفتن به سوی این تحول آرمانی، نوعی هم‌سوایی و یا حداقل هم‌زبانی را نیز به ارمغان می‌آورد که به تبع آن، اعتنا و اتکای علوم دیگر بر نظرات عرفانی را می‌افزاید و به آن عمومیت بیشتری می‌بخشد و به همین نسبت، کوتاهی در این زمینه، اعتلای اعتبار علمی عرفان برای جهانی شدن را مخدوش می‌کند.

۲-۳- حصر اتکا بر متون کهن عرفانی: اتکای آموزش و پژوهش بر مباحث دیرپاب متون کهن، در هراس از انحراف از اصول اصیل عرفانی و انحصار بخشیدن به ارزش قرائت‌های دیرین عرفانی از دین که قرائت‌های نوین از آن را در مسلخ نوعی تجدیدستیزی کورکورانه از حیز انتفاع خارج می‌کند، آن مقدار که بر دافعه‌ی آن می‌افزاید، جاذبه‌ای نمی‌آفریند و فاصله‌ی میان عرفان و نسل‌های جدید را معنادارتر می‌کند.

۲-۴- عدم توجه به ضرورت‌های فرهنگی-اجتماعی: آنچه از پاسخ دعوت مبلغان دین، فرهنگ دینی و عرفان مبتنی بر آن می‌کاهد، بی‌توجهی یا کم‌توجهی به ارتقاء سطح فهم و ادراک بشر و مطالبات درونی او از رویکردهای معنوی است که به‌طور

اجتناب‌ناپذیر در گذر زمان و سپری کردن اعصار روی می‌دهد و به‌طور مسلم، مؤانست با شیوه‌های ارشادی و توقف بر نکته‌های معرفتی کهن عرفانی را بر نمی‌تابد و خواستار گشودن افق‌هایی برتر است.

علاوه بر این، گرایش به عوامل شادی‌آفرین و آرام‌بخش که معتنا به جوامع کنونی است و زمینه‌ی استقبال از انواع عرفان‌هایی را فراهم آورده است که از درون‌مایه‌ی ضعیف و یا حتی انحرافی برخوردارند، گویای ضرورت معرفی بعد مهرآفرین، وجدانگیز و آرام‌آور عرفان حقیقی است.

باید باور داشت که مقابله با دیانت‌های خردورزانه که دیانت‌های در خدمت بشر هستند، نیز تنها با معرفی صحیح عرفان‌هایی ممکن است که به پشتوانه‌ی اصول و بینش‌های الهی، لذت‌های ثمرآفرین متعالی را به ارمغان می‌آورند و لذا ید سطحی و بی‌حاصل را تحت الشعاع خود می‌نهند.

بر پایه‌ی ضرورت‌های مطالعاتی و اجرایی در زمینه‌های ذکرشده، نادیده گرفتن تحولات فرهنگی-اجتماعی، سازمان‌دهی فکری و قلبی جوامع را به‌دست عناصر بیگانه از ارزش‌های متعالی عرفان می‌سپارد و رفته رفته، نتایج آن اثبات می‌کند که گسترش دیدگاه‌های عرفانی اصیل و افزایش استقبال از تجارب عرفانی، جز با شناسایی نیازهای روانی و معرفتی معاصر و به‌کارگیری روش‌های تعلیمی و تبلیغی متناسب با آن، بها بخشیدن به تجارب عرفانی حال حاضر و همچنین، افزودن ساحت ارتباط با انواع مخاطبین، از طریق بهره‌گیری از علوم روز و بیان نوین مقدور نیست.

۲-۵- کم‌عنایتی به مطالعات میان‌رشته‌ای و رویکردهای چندتباری: آنچه در مطالعات میان‌رشته‌ای مورد نظر و نتیجه‌بخش است، نه حاصل جمع جبری و درآمیختن دیدگاه‌ها، بلکه برخورداری از پتانسیل قابل توجه عرفان در بازشناسی با زبان‌های علمی دیگر و در پویایی و توسعه‌یابی به کمک یافته‌های علوم دیگر است که تا کنون با وجود نیاز و ضرورت، کمتر به آن توجه شده است.

از سویی، به همان نسبت که جداسازی عرفان و حصرگرایی روش‌شناختی آن موجب قشرگرایی می‌شود، استفاده از مبانی، رهیافت‌ها و دستاوردهای علوم دیگر (همچون

روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، فیزیک، علوم شناختی و ..) با روشی مدون و منطقی، در تحلیل پدیده‌ها و پدیدارهای عرفانی و تحصیل نتایج نوین، موجب جامع‌نگری می‌شود. و از سوی دیگر، در تجارب معرفت‌بخش عرفانی، آگاهی خاصی از قضایای جاری در عوالم ماده و معنا وجود دارد که می‌توان آن را محوری برای تفسیر و تبیین بسیاری از رخدادهای فکری، قلبی، فرهنگی، اجتماعی، هنری و علمی قلمداد کرد. این کارکرد، گرایش اصحاب اندیشه در قلمروی علوم گوناگون را به عرفان جلب می‌کند و زمینه‌ای برای بهره‌مندی اقشار مختلف علمی از ارزش‌های راستین عرفانی می‌شود. در مقابل، بی‌اعتنایی به مطالعات میان‌رشته‌ای (بر اساس آمیزش عرفان با انواع علوم انسانی، تجربی و هنری) یکی از مهم‌ترین امکانات توسعه و همه‌گیری عرفان را سلب می‌کند.

۳- موانع اخلاقی:

دل‌آشنا نبودن برخی مدرسان و مبلغان عرفان: مکتب عرفان در مرکز ثقل خود از فیض الهی که در قالب احوال، الهامات و مکاشفات به ظهور می‌رسد، برخوردار است و از این رو، معلمانی می‌طلبند که حداقل به‌طور نسبی، بهره‌ای از این مواهب داشته، مقید به زیستن عارفانه باشند. در غیر این صورت، ایشان در تاثیرگذاری بر مخاطب، تنها حوزه‌ی عقل او را نشانه خواهند گرفت و فحوای کلام بی‌جانی را بر اطلاعات او خواهند افزود؛ بی‌آن که شمیمی از عرفان را به مشام جان وی رسانند و دردی عرفانی برانگیزانند. بدون رعایت این اصل اخلاقی، نمی‌توان انتظار داشت که عرفان از ساحت نظر به ساحت عمل در آید و خود، حدیث مکتب خود را باز گوید و باز شناساند و اگر نه همگان را، اهل دل را با خود همراه سازد.

تحول متون عرفانی در جهت تعمیم‌بخشی عرفان:

در شرح خطاها و کاستی‌های موجود در زمینه‌ی رونق همه‌گستر عرفان، به دلایل لزوم رفع آن‌ها نیز اشاره شد تا با چاره‌جویی مقتضی، مسیر تحول عرفان در معرفی و

ارائه‌ی تعالیم و گزاره‌ها مشخص شود و مطالب مبتنی بر گسترش ناپذیری شمار تجربه‌گران عرفانی از فرهنگ بشری و متون عرفانی زدوده گردد.

با این حال، تاکید می‌شود که ارتقای متون مذکور در راستای تعمیم‌بخشی عرفان، مستلزم تحول در سه رکن محتوا، سبک نگارش و شخص نگارنده است. به نظر می‌رسد که در وهله‌ی نخست، دگرگونی محتوا در دو محور کاربردی ارزنده خواهد بود: ۱- تبیین جایگاه ارزشی عرفان در زندگی و رابطه‌ی آن با فرامین دینی ۲- بررسی و تبیین سهولت روش شناختی برقراری ارتباط با خداوند و نقش عام این ارتباط در سیر و سلوک

تغییر سبک نگارش نیز با لحاظ خصوصیات متنوع مخاطبین و سلیقه‌های مختلف فرهنگی در راستای به‌کارگیری دستمایه‌های نگارشی گوناگون و تقویت ساختار بیانی بخش‌هایی که کمتر مورد اقبال قرار می‌گیرد، محقق می‌شود و برای این منظور، دو محور اولویت می‌یابد: ۱- استفاده از سطوح مختلف اطلاعات علمی و ادبی در انتقال معارف شهودی و معرفی عمومیت و عظمت عرفان ۲- تنظیم ساختار متون بر اساس اقتضائات فرهنگی اجتماعی

واسپاری نگارش به دست اهل ذوق و معنا نیز به جهت تاثیربخش بودن مطالب از دل برآمده و متعالی و قابل وثوق بودن منظر نگرش ایشان اهمیت داشته، با تسامح، در یک ضرورت خلاصه می‌شود: نگارش به قلم نگارندگان معنویت‌گرا و نواندیش در یک دیدگاه قابل تامل و تانی، با لحاظ تعریفی از عرفان که ناظر بر نظام‌های الهیاتی و مابعدالطبیعی است، امکان پذیرش این که عرفان با محدودیت‌های زبانی، اقلیمی و فرهنگی مواجه است مطرح شده، اظهار می‌شود:

«می‌توان پذیرفت که عرفان نظری همیشه و در همه‌جا تخته‌بند فرهنگ زمانه بوده است. به گمان بنده، غلبه بر این محدودیت‌ها، تا آنجا که امکان‌پذیر باشد، در گرو این است که کسانی که در عرفان نظری مطالعه و تحقیق و نظریه‌پردازی می‌کنند، بکوشند تا حتی‌المقدور، اولاً: مکاتب و نظام‌های عرفانی را به مواجهه با یکدیگر ببرند و در این میان از دفع نقاط ضعف خود و جذب نقاط قوت دیگران اعراض نکنند؛ ثانیاً: فرهنگ زمان تکون هر مکتب و نظام عرفانی را نیک بشناسند و دریابند که چه بخشی از آن فرهنگ

هنوز بر اعتبار و قوت خود باقی است و چه بخشی دیگر اعتبار و قوتی ندارد؛ تا آثاری را که این بخش دوم بر مکتب و نظام مورد مطالعه و تحقیق نهاده است، زائل کنند؛ ثالثاً: مکاتب و نظام‌های عرفانی را از آن مقدار تعبد بلاذلیلی که به متون مقدس ادیان و مذاهب دارند، برهاند و رابعا: از پیشرفت‌های مسلمی که بشر در دو قلمرو فلسفه (اعم از مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی، فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی ذهن، منطق و فلسفه‌ی منطق، فلسفه‌ی زبان، فلسفه‌ی تعلیم و تربیت و فلسفه‌ی دین) و روانشناسی داشته است، غافل نماند و از این پیشرفت‌ها در جهت جرح و تعدیل و حک و اصلاح مکاتب و نظام‌های عرفانی بهره برند.» (ملکیان، صص ۳۳۷-۳۳۸)

از منظری دیگر، در میان موضوعاتی که توجه به آن‌ها در جهت تحول متون ضروری می‌نماید، سه موضوع اساسی در اولویت قرار می‌گیرد که یکایک آن‌ها مورد بررسی اجمالی واقع می‌شود:

۱- اصالت دینی عرفان:

هر عرفان اصیلی با بیداری نسبت به موضع خود در عالم آغاز می‌شود و با حاضر یافتن خود در محضر خداوند ادامه می‌یابد و با رشد معنوی حاصل از غوطه‌وری در کشف حقایق، تجربه‌ی حرکت به سوی غایت بی‌انتهای آن را محقق می‌کند.

به این ترتیب، هیچ عرفان اصیلی نیست که انسان را به غایت مطلوب ادیان توحیدی نرساند و از این نظر، همه‌ی عرفان‌های الهی با یکدیگر در وحدت هستند. بر اساس همین رکن مشترک است که جهان‌شمولی و اصالت با یکدیگر ملازم یافته، اذعان می‌شود که:

«نه تنها جهان‌شمولی، بلکه اصالت هر عرفان خاصی هر قدر که به غایت نزدیک می‌شود، شدت بیشتری می‌یابد.» (لینگر، ص ۴۸)

از زاویه‌ی دیگری نیز می‌توان به رابطه‌ی میان دین و عرفان نگریست. اگر سطوح آگاهی انسان را اعم از خودآگاه و ناخودآگاه بدانیم، تجربه‌ی عرفانی در سطحی عمیق‌تر از آن دو، روی می‌دهد و به لحاظ نقش پشتوانه‌ای در رفتار و قوت آثار در راس سطوح

آگاهی نام‌برده واقع می‌شود. می‌توان به تبع برخی معلمان معنوی این سطح را خود روحانی‌نماید و پویایی آن را در نسبت با رویدادهای عرفانی مورد بررسی قرار داد. در دیدگاهی مبتنی بر این رده‌بندی، دین و روان‌شناسی مراتب مختلف یک طیف دانسته می‌شود و در ترسیم هرمی مراتب آن، از قائده به راس، به ترتیب، سطح خودآگاهی (روانشناسی آدلر)، ساحت ناآگاه شخصی (روانشناسی فروید)، ساحت ناآگاه کهن‌الگویی (روانشناسی یونگ) و خود روحانی قرار می‌گیرد. در همین طبقه‌بندی، به ترتیب، اعمال بر اساس قواعد اجتماعی، هیجان، عدالت یا برحق جلوه کردن و ایمان بروز می‌کند. (سیری در سپهر جهان، ص ۱۲۵)

صرف‌نظر از این که به‌واقع، سطوح زیرین و مراتب نازل خود روحانی، ابعاد روانی ذکر شده را در بر گیرد و یا قالب دیگری داشته باشد، عالی‌ترین خود، همین خود روحانی است که در اتصال و ارتباط با حقیقت سرمدی پویا می‌شود. از آن‌جا که آموزه‌های آسمانی مشوق این اتصال هستند و بنا بر این که عامل پویا شدن خود روحانی، دستیابی به همین هدف است، می‌توان گفت که هدف از تعالیم الهی، فعال شدن خود روحانی است.

در عین حال، نسبت یافتن دعای حقیقی و وحی و انکشاف الهی با فعال شدن خود روحانی (همان، ص ۱۳۳) نیز این معنا را انتقال می‌دهد که این فعال شدن، راه‌گذر از ظاهر سنت‌های معنوی به باطن آن‌ها است (که عرفان خوانده می‌شود (نک: لینگر، ص ۳۷).

به بیان دیگر، پیام ادیان، نقب زدن به عالم معنا (عرفان) بوده، این نقب زدن، خود، کاشف حقیقت ادیان است. به همین دلیل، به‌عنوان مثال در توصیف عرفان اسلامی آمده است:

«وحی الهی گاهی مانند یک موج جزر و مدی بزرگ، از دریای بی‌کرانگی بر سواحل جهان محدود ما فرو می‌آید و عرفان اسلامی استعداد و راه و روش و علم غوطه‌وری در جزر یکی از این امواج و به همراه آن موج، دوباره بازگشتن به سوی منشا سرمدی و نامتناهی آن است.» (همان، ص ۳۳)

۲- معتبر بودن انواع قالب‌های زبانی برای گزارش‌های عرفانی:

آنچه عارف در بهره‌مندی از تجربه‌ی عرفانی به زبان می‌آورد، یا حقیقت متجلی در کلام است که خود در آن دخل و تصرفی ندارد و یا توصیف پسینی از تجربه‌ی عرفانی است. خواه این توصیف ناشی از مرور خاطره‌ی تجربه‌انگاشته شود و خواه وصف حقیقتی باشد که با وجود او عجین شده‌است، در این حالت او ناگزیر از به خدمت گرفتن قالبی بیانی است.

شاید قضاوت در این که یک گزارش عرفانی از کدام دست است، چندان میسر نباشد؛ اما آنچه اهمیت دارد، این است که هر دو از الگوهای مشابهی برخوردارند و در قالب‌های زبانی متناسب با فحوای خود قرار می‌گیرند که اصالت آن‌ها در آگاهی‌بخشی و یا ایجاد احوال عرفانی را مخدوش نمی‌کند.

به‌عنوان مثال، متناقض‌گویی یکی از ویژگی‌های بارز اغلب گزارش‌های عرفانی است که همواره مورد بررسی‌های معرفت‌شناسانه واقع شده است و معرکه‌ی آرای اندیشمندانی است که به توجیه آن مبادرت می‌کنند. یک عقیده این است که:

«[عارف] دو مرکز آگاهی دارد: یکی انسانی و دیگری الهی؛ و او می‌تواند یک بار از یکی سخن گوید و بار دیگر از دیگری؛ و این امر برخی از تناقض‌گویی‌های ظاهری عرفا را توجیه می‌کند.» (همان، ص ۳۶)

اما دلیل قابل قبول‌تر برای تناقض‌نمایی کلام عارف این است که تعدد جهات و اعتبارات مختلف عقلی می‌تواند نفی و اثبات و یا سلب و ایجاب را در یک موضوع واحد جمع کند؛ زیرا جهات مختلف، موجد نسبت‌های مختلف است. (ضرابی‌ها، ص ۲۱۴)

به هر حال، اعتبار معرفتی بیان متناقض‌نمایی که در جهات مطرح شده صادق باشد، نه فقط از جهت این صدق بلکه با نظر بر این که کلام و حیانی نیز گاه از همین ویژگی برخوردار است، (چون آیه: «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی») که نمونه‌ای از آیات متناقض‌نما است) قابل دفاع است و نه تنها اثبات ضعف و کاستی نمی‌کند، بلکه از جامعیتی که برای انتقال مفهوم لازم است نیز برخوردار است.

گذشته از این موضوع، گزاره‌های عرفانی در دو دسته‌ی بیان شعری و خطابی واقع می‌شوند و در هریک تنوع‌پذیری خود را حفظ می‌کنند. به‌رغم کسانی که این چندگانگی را عامل دیرپایی مفهوم و محل تاثیر عرفانی می‌دانند، این نوع تکثر بیانی و یا تفسیری نیز بر مبنای لحاظ تنوع فرهنگی و بینشی و قابلیت‌های ادراکی مخاطبین در دریافت معانی قابل دفاع است و به گسترش عرفان یاری می‌رساند:

۱- زبان ادبی:

یک نظر بر این است که شعر، به‌عنوان زبان دل، ترجمان عواطف و احساسات عارف و مظهر شور و شوق و جذبه و حال او بوده، برای این منظور، اصطلاحاتی چون «می»، «مستی»، «ساجر عشق» و .. از شاعران گرفته می‌شود تا در معانی عرفانی به کار آید و اذهان ساده‌ای که با این اصطلاحات آشنایی دارند را با مفاهیم والای عرفانی آشنا کرده، طالبان طریقت را به‌سوی حقیقت ارشاد کند. (کیانی نژاد، صص ۳۵۰-۳۵۱)

حال آن‌که چه‌بسا عارف به این‌گونه شعر را به خدمت نگیرد، بلکه در فضای شوق و جذبه و الهام، آن را چنان که می‌سراید، دریافت کرده، به فیض جاری در این الهام نائل شده، به خدمت گوینده‌ی حقیقی آن کلام موزون در آمده باشد تا به‌واسطه‌ی آن، معارف و احوالی متعالی را بر جان دیگران بنشانند.

علاوه بر این، بهره‌مندی معرفت‌جویانه از اشتراکات لفظی در صورتی محقق است که لفظ، بیش از آن که تداعی معانی نازل کند، معانی معرفتی عالی را القا کند. به‌طور بدیهی، انتخاب اصطلاحاتی که استعمال معنایی مختلف دارند، برای سخن گفتن با مخاطبان ناآشنا، نه تنها عارف را به مقصود نمی‌رساند، که او را در معرض اتهام به تمایلات و رفتارهای مقابل با شرع و عرف نیز می‌نهد. در صورتی که حتی اگر نتوان برای الفاظ الهامی نقش معرفتی عام لحاظ کرد، نمی‌توان منکر تاثیر معنوی آن، حتی بر مخاطبانی شد که به درک مفهومی از آن نائل نمی‌شوند و باید توجه داشت که این تاثیرگذاری به کلامی اختصاص دارد که در خود اثری از منشا اعلی داشته، ساختار آن را ذهن بشری ترتیب نداده باشد.

حتی در باب کاربرد دوگانه‌ی اصطلاحاتی چون چشم و خال و لب و .. (که در وصف معشوق به کار می‌روند و این استعمال آن‌ها در عرف، شنیع و در عرفان رایج است) گفته شده است که الفاظ به کار رفته، به نحو اولی موضوع معانی قدسی بوده‌اند و سپس محسوسات بر آن‌ها حمل شده‌اند. (لاهیجی، ص ۵۵۷)

صرف نظر از صحت و سقم این نظر، نکته‌ی در خور توجه این است که عارف، انتقال معانی در پیکره‌ی الفاظ را خالی از شائبه‌ی کاربرد مفهومی برای مصادیق معمول می‌داند و علاوه بر این، یا به کلی رای خود را در آن موثر نمی‌بیند و یا بر غلبه‌ی معانی قدسی در وضع الفاظ تاکید می‌کند.

استفاده‌ای که از این مطلب می‌شود این است که زمینه‌سازی برای نزدیک شدن به ساحت اندیشه‌ی عارف، مغفول ماندن و یا انحرافی خواندن فحوای این قسم از الهامات در حوزه‌ی معرفت‌شناختی را جبران می‌کند و پشتوانه‌ی ملکوتی آن سروده‌ها، فرا چنگ آوردن حکومت بر قلوب مستعد و گسترش حوزه‌ی تاثیر را تضمین می‌کند.

همچنین، بهره‌گیری ارادی از قالب‌های ادبی برای بیان مضامین عرفانی، که قسم دیگری از ظهور ادبیات عرفانی است، اگرچه به لحاظ عدم جلب سلیقه‌های متنوع، جایگاه عام نخواهد یافت، عطش عرفانی اهل ادب را رونق خواهد بخشید و از این نظر اهمیت خود در تعمیم عرفان را حفظ خواهد کرد.

۲- زبان فلسفی:

دست به گریبانی فلسفه با پیچیدگی کشف معانی مختلف برخی الفاظ، از جمله مسائلی است که کاربرد زبان فلسفی در متون عرفانی را راهکار بخردانه‌ای در ترویج آن مضامین نشان نمی‌دهد.

به عقیده‌ی یکی از صاحب‌نظران (ویتکنشتاین)، فیلسوف تلاش می‌کند تا ماهیت کلی نهفته در پس استعمال‌های گوناگون «بودن» را به دست آورد و لذا مابعدالطبیعه، یعنی مطالعه‌ی ماهیت «هستی» پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارد. وی با این مثال خاطر نشان می‌کند که این گونه تلاش‌ها، به منزله‌ی بیرون آوردن کلمات از استعمال رایج آن‌ها است و

معضلاتی غیر ضروری و حل نشدنی پدید می‌آورد. چنان که او یادآور می‌شود، این کار گره زدن به پای کلمات است که تنها از طریق برگرداندن کلمات به جویبار حیات قابل رفع است و به بیان دیگر، مشکلات فلسفی زمانی برمی‌خیزند که زبان به تعطیلی می‌رود. (استیور، صص ۹۲-۹۳)

به رغم اهمیت این مسئله، کارایی فلسفه در تشریح نظریات عرفانی قابل اغماض نیست و اعتبار دفاع عقلی از آن‌ها را به خود اختصاص می‌دهد. بر این اساس، اگرچه گاه سریان معضلات و دشواری‌های زبانی فلسفه به عرفان، بر دامنه‌ی صعوبت فهم گزاره‌های آن می‌افزاید، محاسن آمیختگی زبان فلسفه با عرفان که در مواردی موجب پذیرش و ماندگاری آن شده است، در خور توجه بوده، در اقبال عقل‌گرایان و برهان‌مداران به عرفان نظری نقش منحصر به فردی ایفا می‌کند.

بنابراین، برای حرکت به سوی همه‌گستری عرفان باید دانست که بی‌اعتنایی به زبان فلسفی، تضییع فرصت‌های علمی قابل‌اعتنایی در راه رسیدن به این مقصود خواهد بود.

۳- زبان دینی:

روی‌آوری به اسطوره‌ها، عقاید و آموزه‌های ادیان بزرگ که می‌تواند در خطر آسیب افراط و تفریط به سمت خرافه‌پروری و یا انتزاعیات عقلی صرف (نک: استیس، ص ۳۹۴) قرار گیرد، در تعادل خود، از اهمیت بسیاری در گفتگوی دینی (اعم از شرعی و عرفانی) برخوردار است.

«حتی عرفای بزرگ که می‌توان تصور کرد که هیچ نیازی به تصورات استعاری در باب امر سرمدی ندارند، چون خود امر سرمدی را در اختیار دارند، با این همه، غالباً نمادهای آن دینی را به کار می‌برند که در آن تولد یافته‌اند.» (همان، ص ۳۹۵)

مهم‌ترین ویژگی زبانی ادیان آسمانی، تناسب با فطرت واحد بشری است. بنابراین، می‌توان گفت که بهره‌وری بهینه از زبان فطری، در بهره‌جویی از کلام وحی و اقوال اولیای الهی است. جدای از این، کاربرد نمادهای دینی که همگی در این ساحت والا قرار نمی‌گیرند و حتی در مجموع، تکثر زبانی در عرفان را ایجاد می‌کنند نیز، در جای خود ارزشمند است.

زیرا با این که استعاره‌های برگرفته از نمادهای دینی، ظاهر متفاوتی به گزاره‌های عرفانی می‌بخشند و به آن‌ها وجهی اختصاصی می‌دهند، خاستگاه طبعی و طبیعی داشته، قرابت قلبی گروه‌های متنوع افراد دین‌مدار با عرفان را می‌افزاید. تنها نگرانی از این رویکرد، چندگانه انگاری حقیقت انواع عرفان‌های اصیل است که چاره‌اندیشی برای آن، مطالعات ژرف و بررسی‌های تطبیقی در جهت اصلاح اندیشه را می‌طلبد.

۳- توانایی وحدت‌بخشی عرفان به انواع نگرش‌های الهیاتی در موضوع سخن گفتن از خدا:

در باب سخن گفتن از خدا چندین دیدگاه کلی وجود دارد که ذکر مشهورترین آن‌ها بهانه‌ای برای شناسایی کارکردی عرفان در حوزه‌ی اعتبار بخشی به هریک و نزدیک شدن به هم‌زبانی اندیشمندان علم الهیات است:

۱- نظریه‌ی سلبی:

این نظریه در میان صاحب‌نظران ادیان مختلف مدافعی دارد. (چون: فلوپین، دیونوسیوس، مایستر اگهارت، موسی بن میمون، قاضی سعید قمی، نک: علی زمانی، ص ۶۳) از دید یکی از توصیف‌گران خداوند به صفات سلبی (ابن میمون، متکلم بزرگ یهودی)، اوصاف و محمولاتی که به خدا نسبت داده می‌شوند، از دو حال خارج نیستند. این اوصاف یا به مقام فعل باز می‌گردند و یا در معنای سلبی با ذات نسبت پیدا می‌کنند. یعنی در معنای سلب نقیض خود، در توصیف ذات کارایی دارند. (علی زمانی، ص ۶۵)

از سوی این صاحب‌نظر، برای سزاواری توصیف ذات به صفات سلبی، دو دلیل مطرح می‌شود که یکی اعتقاد به ترکیب‌ناپذیری و تکثر ناپذیری ذات احدی است که تنها توصیف سلبی به آن خدشه‌ای وارد نمی‌کند و دیگری، باور به این است که معرفت به اوصاف سلبی، نهایت درجه‌ی معرفتی است که می‌توان نسبت به ذات داشت. (همان، ص ۶۴)

آرای دیگران نیز کمابیش انتقال‌دهنده‌ی همین معنا می‌باشد. از یک منظر دیگر (چون

دیدگاه توماس اکوئیناس)، راه سلبی اولین گام مهم جهت فهم زبان دینی انگاشته می‌شود؛ اما در عین حال، به نقص آن اعتراف می‌شود (استیور، ص ۳۷) و به رغم این که در دیدگاه سلبی هرگونه مشابهت میان خالق و مخلوق نفی می‌شود (علی زمانی، ص ۶۵) و بی پایه انگاری هرگونه رویکرد متضمن معنای معرفت‌بخش، رایج است، در توضیح چرایی روی‌آوری به این نظر، از تبیین‌های متداول عقلانی رابطه‌ی خدا با جهان استفاده می‌شود. (استیور، ص ۳۷)

این اشکالات، می‌تواند گویای نقص تفسیری این دیدگاه بوده، حاکی از این باشد که با اندک اصلاحی در معرفی، و جاهت آن قابل دفاع است. به بیان دیگر، گزارشات عرفانی نشان می‌دهد که مقام ذات، دست‌نیافتنی و توصیف‌ناپذیر است؛ اما در عین حال، سنخیت خالق و مخلوق را تایید می‌کند. به این لحاظ، زبان سلبی در توصیف مقام ذات، کارآمد بوده، اگر قضاوت ایجابی را نیز سلب کند، منطبق بر نظریه‌ی بیان‌ناپذیری شده، در وجه معرفت‌شناسی ذات، خللی بر آن وارد نیست. اما در شناسایی رابطه‌ی خالق و مخلوق، چنان که در ساحت ارائه‌ی نظر، عدم سنخیت را اظهار می‌کند، کاذب و چنان که در ساحت تبیین نظر، آن را نفی می‌کند، صادق است.

توصیف آگاهانه و عارفانه‌ی یکی از کسانی که نام آن‌ها در میان طرفداران الهیات سلبی ذکر می‌شود (مایستر، اگهارت)، نشان می‌دهد که وی به خوبی به این حقیقت واقف است و سخن او با اقوال عرفانی دیگر، مبنی بر انحصار این نحو توصیف به ذات و همچنین، اثبات صفات برای خداوند در سطوح تنزل یافته از ذات تایید می‌شود:

«در آن مقام، سکوت و سکون و ظلمت است؛ هیچ شناختی به آن ساحت راه ندارد و هیچ سخنی در مورد آن نمی‌توان گفت. در آن ساحت، نه جهان خدا را می‌طلبند و نه او جهان را. با دادن هر اسم و یا صفتی به او در واقع او را از آن ساحت تنزل داده‌ایم. [پس] از خصوصیات ذات فقط به طریق سلبی می‌توان سخن گفت.» (کاکائی، ص ۵۵۵)

در عرفان اسلامی، عدم اکتناه ذات در قالب ادراک‌ناپذیری ناشی از غیر مقید و مجهول بودن آن مطرح می‌شود (ابن عربی، ج ۲، ص ۳۶۰) و در عرفان‌های دیگر عناوین darkness, dark night, nudity, desert, wilderness barren, emptiness,

void و nothingness (کاکائی، صص ۳۱۰-۳۱۱) به کار می‌رود تا به توصیف‌ناپذیری آن اشاره شود، اما این به معنای نفی سنخیت خداوند و مخلوقات او که تجلیاتش به شمار می‌روند، نیست.

۲- نظریه‌ی تمثیلی:

در نظریه‌ی تمثیلی، بدون اظهار شباهت تمام‌عیار خدا و مخلوقاتش، بیان حقایقی درباره‌ی او ممکن دانسته می‌شود. تمثیل، دو جنبه‌ی سلبی و یک جنبه‌ی ایجابی دارد: ۱- نفی اشتراک معنوی ۲- نفی اشتراک لفظی ۳- توجیه و تقریر اشتراک تمثیلی. تمثیل به دو نحو تمثیل تناسب و تمثیل نسیت مطرح می‌شود و اولی شهرت بیشتری دارد. در تمثیل تناسب، از مثال تساوی دو عدد کسری استفاده می‌شود که صورت‌ها و مخرج‌های آن‌ها در قیاس با یکدیگر واقع نمی‌شوند؛ اما نسبت میان صورت و مخرج هر یک سنجیده می‌شود تا حکم به تساوی امکان پذیرد. بر اساس مثال مذکور، گفته می‌شود که اوصاف خداوند با ذات او همان نسبتی را دارند که اوصاف انسانی با ذات انسان دارند. به این ترتیب، صفات الهی و بشری نه معنای واحد و اشتراک معنوی دارند و نه اشتراک لفظی و تباین معنایی؛ بلکه گونه‌ای تشابه میان آن‌ها برقرار است. (علی زمانی، صص ۷۴-۷۵)

مبانی این نظریه در توصیف حقایق حاصل از مکاشفات عرفانی که مربوط به مراتب تنزل‌یافته از ذات حق است، منزلت دارد. خداوند به‌عنوان مظهر تجلیات خود و از طریق حکومت اسماء و صفاتش که متجلی از ذات مقدس او هستند، از سویی با آن‌ها این‌همانی دارد و از سویی بینونت خود با ایشان را حفظ می‌کند. به بیان دیگر، در مراتبی از هستی که وحدت در کثرت متجلی است، اطلاق و تقیید با هم جمع می‌شود و این نکته در خور توجه است که خود خداوند هم، در پیام آسمانی «لیس کمثله شیء و هو السميع العليم» (قرآن کریم، سوره شوری، آیه ۱۱) همراهی تشبیه و تنزیه را زبان بیان این حقیقت قرار می‌دهد و نسبت و نسیت را با هم می‌آمیزد. (رج: ابن عربی، فص نوحی از کتاب فصوص الحکم)

۳- نظریه‌ی کارکردگرایی:

در این نظریه، به نارسایی زبان در نحوه‌ی دلالت توجه می‌شود و احتمال می‌رود که بتوان برخی مفاهیم نظیر عشق، علم، قدرت و امثال آن را از ویژگی‌های مخلوقی که متناسب با زمان‌مندی، جسمانیت و سایر اوصاف امکانی است، پیراست و هسته‌ای از معنا را که قابل اطلاق بر خداوند است، نگاه داشت. ادعا می‌شود که چنین واژه‌های پیراسته‌ای به نحو حقیقی قابل اطلاق بر خداوند است و با استفاده از آن‌ها گزاره‌های صادقی درباره‌ی او پدید می‌آید. بر اساس این نظریه، مفاهیم دارای معانی کارکردی هستند و در پرتو همین معنای کارکردی، تبیین و تفسیر می‌شوند. یعنی کارکرد مشترک یا مشابه اوصاف خدا و انسان، منشا انتزاع مفهومی واحد است. (علی زمانی، ص ۷۶-۷۷)

پیچیدگی و سخت فهم بودن این زبان آن را از فهم عامه فاصله می‌دهد و اقبال به آن را به لحاظ تخصصی و قراردادی بودن، بسیار می‌کاهد (همان، ص ۸۰) و همه‌ی این عوامل ناشی از انحصار اتکا بر عقل و انتزاعات عقلی است که در به دست آوردن گوهر مشترک صفات حقی و خلقی از محدودیت‌های خود رها نیستند. از این رو، به نظر می‌رسد که اگر سخن گفتن با این زبان، که مرکز ثقل آن، فرایندهای انتزاعی فردی است، امری ارزشمند و حقیقت‌مدار باشد، درک مفاد آن، تنها با مدد کشف و شهود عرفانی میسر است.

با نظر بر دیدگاه‌های مطرح‌شده و نظریه‌ی وحدت تشکیکی وجود (که با وحدانی دانستن مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز در سراسر مراتب وجود، اعم از وجود خداوند و مخلوقاتش، بر سنخیت آن‌ها تاکید می‌کند)، می‌توان مبنای طرح هر یک را در رازورانه بودن رابطه‌ی حق و خلق یافت که در نظریات عرفانی تبیین می‌شود و ساختار هر یک از آن‌ها را در جایگاه ویژه‌ای سامان می‌بخشد. بنابراین، ویژگی سلبی ذات، مراتب تشکیکی تجلیات آن و ویژگی تمثیلی اسماء و صفات الوهی و بشری، در زبان واحدی، بیان نسبت حقیقی عوالم وحدت و کثرت را به‌عهده می‌گیرند که در قلمرو عرفان ناب، از معماهای ذهنی بشر گره می‌گشاید.

از سوی دیگر، عرفان اسلامی، ذات احدی را که نظریه‌ی بیان‌ناپذیری آن را فراوجود

می‌خواند، وجود مطلق و سایر هستی را نمود آن می‌داند. چه بسا بتوان گفت که ذات، همان فراوجود است و همه‌ی هستی، وجودی وابسته و هم‌بسته با آن است. نکته این است که اگرچه الفاظ نام‌برده، در تفسیر فلسفی از حقایق عالم دچار تضاد می‌شوند، با غلبه‌ی حقایق عرفانی بر حساسیت‌های زبان‌شناسانه‌ی فلسفی، در بازنمایی ذهنی آن حقایق هماهنگی می‌یابند.

عرفان اصیل، با قرار دادن هر یک از نظریات سلبی، تمثیلی، تشکیکی وجود، کارکردگرایی و قرائت‌های فلسفی از حقایق عرفانی در جایگاه خود، به آن‌ها در تفسیر هستی اعتبار می‌دهد و به همه‌ی نظریات الهیاتی که هر یک نسبتی از نسبت‌های خداوند عالم و عالم را باز می‌گویند، در دید جامع‌تر خود منزلت می‌بخشد.

نتیجه‌گیری:

نیاز انسان به پیوند با وحدت مطلق و بهره‌مندی از حقایق عالم (که به‌عنوان جلوه‌ی کثرت‌نمای آن وحدت، منزلت متعالی او را عیان و دستیابی به آن را محقق می‌کند) ضرورت تجلی عرفان در ساحت پیشه و اندیشه را تا ظهور صلح عظیم انسان با لایه‌های درونی و بیرونی خود گسترده‌ی او که وحدت با عالم و مبدا عالم را در بر دارد، تبیین می‌کند.

همه‌شمولی این نیاز فطری، اعتبار هر گونه پیچیده‌خوانی انحصارجویانه‌ی این سلوک را سلب می‌کند و به پشتوانه‌ی فلسفه‌ی ظهور ادیان، تعمیم‌پذیری عرفان را نوید می‌بخشد. بر این مبنا، ارتقای شاکله‌ی جمیع متون عرفانی در راستای معرفی عام عرفان (با استفاده از قالب‌های گوناگون زبانی و علمی)، تنظیم ساختار این متون بر اساس اقتضائات فرهنگی اجتماعی و همچنین، اظهار و ایضاح تمهیدات و عنایات ربانی در تحقق سیر عرفانی هر انسان، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌شود.

قابلیت‌های گوناگون عرفان در گره‌گشایی از منازعات معرفت‌جویانه نیز بستر گسترش عرفان نظری در جوامع و طبقات گوناگون علمی فرهنگی خواهد بود که گریز غافلانه یا تنگ‌نظرانه از توجه به آن، به سود حیات معنوی بشر نبوده است و نخواهد بود؛

زیرا که حقیقت محوری دریافته‌های عرفانی و وحدت بخشی آن به نتیجه‌ی جستارهای عقلانی، بسط آفرینی متعالی بسط آرای عرفانی را تضمین می‌کند و طلب عشق و معرفت را به احسن وجوه پاسخ می‌بخشد.

بنابراین، با توجه به ملازمت عرفان نظری و عملی، رعایت هریک از موارد ذکر شده (در حوزه‌های عمل و نظر) عامل مؤثری در تحقق همه‌شمولی عرفان بوده، این گسترش فاخر، در صور متعددی انسان را بر بلندای حقیقت متعالی ضمیر خداجویش، تبدیل به سالکی می‌کند که دل آشنا با کنوز هستی و رموز خداپرستی، می‌رود تا آیینگی حق را در هر زاویه‌ی حیات خود به کمال رساند و در مسیر قرب و با مرام رضا، لذت مرضی بودن را با همه‌ی وجود درک کند و عظمتی الهی را به منصفی ظهور کشاند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴. استیس، والتر ترنس، دین و نگرش نوین، ترجمه: احمدرضا جلیلی، تهران: حکمت، ۱۳۸۱.
۵. استیور، دان، فلسفه زبان دینی، ترجمه: حسین نوروزی، تبریز: دانشگاه تبریز (مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی-انسانی)، ۱۳۸۰.
۶. ضرابیها، محمدابراهیم، زبان عرفان (تحلیلی به کارکرد زبان در بیان دریافت‌های عرفانی، تهران: بینادل، ۱۳۸۴).
۷. علیزمانی، امیرعباس، سخن گفتن از خدا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۸. کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۲.
۹. کیایی نژاد، زین‌الدین، سیر عرفان در اسلام، تهران: اشراقی، ۱۳۶۶.
۱۰. لاهیجی، محمد، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، بی جا: محمودی، بی تا.
۱۱. لینگز، مارتین، عرفان اسلامی چیست؟، ترجمه: فروزان راسخی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۷۸.
۱۲. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی (جستارهایی در عقلانیت و معنویت)، تهران: مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
۱۳. نصر، سیدحسین، نیاز به علم مقدس، ترجمه: حسن میانداری، قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۸.
۱۴. سیری در سپهر جهان (مقالات و مقولاتی در معنویت)، ترجمه: مصطفی ملکیان، تهران: مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۱.