

مفهوم آینده در تفکر اجتماعی معاصر و در ادبیات قدیم



محمد قاندا

خواب برای صوفیه کلید و حلال مشکلات است و ما در داستانهای صوفیان بسیار می‌خوانیم که وقتی گرفتار مشکلی در امر دین یا دنیا شده‌اند راه حل و رهایی را در خواب جستجو و یافته‌اند و یا پس از دعا و تضرع خوابی دیده‌اند و راه چاره به دست آمده است. بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف

فطرت پرور و پس فردا در زندگی ما همواره آلوده می‌شود.
زود آمده‌ام. فلسفه من تعلق به پس فردا دارد.

احمد فردید

ما می‌توانیم به دانایی خود بیفزاییم اما نمی‌توانیم از آن بکاهیم. هنگامی که می‌کوشم جهان را آنچنان که بابلیان در حدود سه هزار سال پیش از میلاد دیده‌اند ببینم، باید کورمال کورمال به زمان کودکی خودم بازگردم.

آرتور کوستلر، خوابگردها

۱.

شخصیتهای يك کارتون قدیمی، گرچه آدمهایی در عصر حجرند، به روال رایج در طبقه متوسط مردم امروز غرب زندگی می‌کنند. تنها اختلاف این غارنشینان شادکام با اخلافشان در ده‌هزار سال بعد این است که ابزاری بسیار ساده‌تر از وسایل امروزی به کار می‌برند: تخته‌سنگی میز اداره است؛ تلفن، گوش ماهی ای متصل به

رشته‌ای الیاف گیاهان، و هواپیما پرنده ماقبل تاریخِ عظیمی است که اتافکی ساخته شده از تنه توخالی درخت روی آن بسته‌اند.

عقب‌بردنِ تخیلیِ راه‌ورسمِ زندگی مردم امروز به چند ده‌هزار سال پیش قرار نیست جز اسباب تفریح باشد، اما حتی زمانی که شوخ‌طبعی را کنار بگذاریم و به اشخاص فرصت بدهیم تصورشان از زندگی در هزارها سال پیش را بیان کنند، می‌بینیم آدمهایی قویاً اعتقاد دارند چیزی به نام طب قدیم، مجزا از کل روند دانش پزشکی، هنوز به اعتبار خود باقی است، و از حرف کسانی چنین بر می‌آید که گویا ایرانیان عهد باستان دست به جراحی مغز می‌زده‌اند و پیداست که سوراخ کردن جمجمه فرد 'جن‌زده' برای بیرون رفتن ارواح خبیث از سر بیمار و مرگ آنی او را کاری معادل جراحی می‌دانند. در مقابل، در چشم بسیاری از مردم صنعت، تمدن و بسیاری پدیده‌ها و مفاهیم دیگر ابدع‌هایی چنان تازه‌اند که نیاکان ما، به سبب محرومیت از آنها، نمی‌توانسته‌اند چیزی بیش از موجوداتی نیمه‌وحشی باشند. از این دیدگاه، باستان‌شناسی نه علم گردآوری آثار گذشتگان، که آئینی برای ستایش شعور باورنکردنی بربرهای نابغه‌ای است که قرار نبوده آن همه بدانند.

این تصویرهای متفاوت و گاه متضاد را می‌توان آرایی رایج، چه در نظر متخصصان و در افکار عمومی، در باب تاریخ به شمار آورد و اجازه داد هرکس حرف خودش را بزند. گرفتاری از آنجا آغاز می‌شود که بینشهای متفاوت بی‌هیچ روش و قاعده‌ای با هم مخلوط شوند. یک نمونه بارز این گونه اختلاط، تلقی ما از ادبیات قدیم است. در فرهنگ ما، ادبیات کلاسیک با تبدیل شدن به منبع ظاهراً لایزالِ تفکر—حتی تفکر سیاسی—نقطه شروع نوعی جهان‌بینی است که، بر مبنای آن، متفکران روزگار قدیم کودکانی انگاشته می‌شوند زودرس که در حدی نبوغ‌آسا بیش از ظرفیت سن واقعی شان می‌فهمیده‌اند؛ اما، از سوی دیگر، دامنه بُرد حرف‌هایشان به شرایطی که در آن می‌زیسته‌اند محدود نمی‌شود و اعتباری جاودانه دارد.

گُستتها و گُسله‌های فرهنگی مکرر در نتیجه ایلغارها، جنگها و قلع و قمع‌ها که مدارک فرهنگی بسیاری را از میان برده، و نیز تحولات اجتماعی نیمه‌کاره که جامعه ایران را در برزخ خودآگاهی اجتماعی و تاریخی نگه‌داشته، در مجموع، سنت ادبیات قدیم را به تکیه‌گاه فکری بیش از حد مهمی تبدیل کرده است. شاید اگر جامعه ایران از قرن نوزدهم توانسته بود به حرکتی پیگیر و کم‌تشنج ادامه دهد یا همانند برخی

ملت‌های نواستقلال برای خود هویتی واقع‌بینانه پایه‌ریزی کند، مشکلات ناشی از نوع نگاه کردن به گذشته کمتر از این حد می‌بود. آنچه اکنون در برابر است، تصویری است پر از بخشهای نقطه‌چین، یا رنگ‌آمیزی نشده، قسمتهایی با رنگهای تند و خطوط پرتأکید، و جاهایی که پرکردن آنها به عهده ناظر گذاشته شده. واقعیت دلپذیری نیست، اما جای حیرت هم ندارد: در قرن نوزدهم بود که ما با خوانده شدن کتیبه‌ها از مرحله اساطیر و داستان جمشید و فریدون به واقعیت‌های تاریخی ایران باستان رسیدیم، و هنوز دائرةالمعارف فارسی کامل و جامعی در اختیار نداریم.

در چنین شرایطی، نگاه ما به گذشته تا حد زیادی به دریچه ادبیات قدیم فارسی محدود می‌شود. از سوی دیگر، هربار که تلاش برای پایه‌گذاری نهادهای جدید اجتماعی شکست می‌خورد و این احساس دلتنگ‌کننده بر ما غالب می‌شود که زمان از دست رفته است بی‌آنکه چیزی به کف آمده باشد، تمایل به اتکا بر ادبیات قدیم به‌عنوان الگو و دستمایه‌ای برای تفکر اجتماعی، هویت فرهنگی و جهان‌بینی فلسفی-سیاسی قوت می‌گیرد. این بسیار اهمیت دارد که بی‌زمان پنداشتن سنت ادبی و اندیشه‌های مستتر در آن خیالپردازی صرف نیست. در واقع، هرچه بیشتر آن گونه تفکر را پیش رو نگه می‌داریم، آن را بیشتر می‌بینیم و مصداق‌هایش را بیشتر در اطراف خود می‌یابیم. تمرکز دائمی و همگانی بر یک فکر، به هر دلیل که باشد، ممکن است رفته‌رفته ریشه‌هایی کاملاً واقعی، جدی و انکارناپذیر در تفکر و در رفتار اجتماعی ایجاد کند، هرچند که چنین ریشه‌هایی همیشه توانایی مقاومت در برابر فشارهای ناشی از دگرگونی را ندارند. جایی که عناصری متضاد از دنیاهایی متفاوت به زور کنار هم چیده شده باشد، ترک خوردن این جهان‌بینی نامنسجم در زیر فشار زمان و واقعیت اجتناب‌ناپذیر می‌شود. منظور از ترک خوردن، دوباره شدن ذهن فرد یا حتی چندپاره شدن کل شخصیت جمعی است. زمانی که ذهن در نتیجه تلاطم‌های اجتماعی بی‌پایان به اندازه کافی خسته و آشفته شده باشد، مانند آدمی سوار بر چرخ و فلک، ممکن است فاصله، سرعت حرکت و حس جهت‌یابی‌اش را موقتاً گم کند.

در چند دهه اخیر روی آوردن جماعتی از درس‌خوانده‌های ایران به مکتب عرفان، به‌عنوان میراث ادبیات قدیم، می‌تواند نمونه‌ای از این آشفتگی در جهت‌یابی باشد. در سالهای وفور و رفاه افسانه‌ای غرب در دهه ۱۹۶۰، شماری از جوانان اروپا و آمریکا به شوق تجربیاتی تازه از زندگی و جهان سر از هند و افغانستان و ارتفاعات

فرهنگ رسمی در ستیز بوده‌اند. در همان حال، عرفانیون سستی گله داشتند که پس از هفتصد سال تازه تصویری از حافظ به دست می‌دهند که او را روشنفکری 'مدرن' و فارغ از تعلقات دینی نشان می‌دهد. عامل مهم دیگر در رشد عرفانگرایی، ارزش دیرپا و مفروطی است که به جنبه‌های زیبایی‌شناسانه کلام داده می‌شود، و این به نوبه خود تمایل به تکیه‌گاه پنداشتن محتوای ادبیات منظوم قدیم را تقویت می‌کند. بعضی از معاصران ما شیوایی کلام حافظ را چنان از جهان‌بینی او جدایی‌ناپذیر می‌یابند که، بی‌نگرانی از گیرافتادن در تناقضهای حتمی، در مواردی، به انتخاب خود، جهان را از چشم او می‌بینند؛ و این گونه یکسان و یکی شدن‌ها روند تبدیل سنت حاصل از میراث ادبی به تفکر 'اجتماعی' را دامن می‌زند.

بسیار احتمال دارد که ناظر رویدادهای اجتماعی، چه عرفانگرا و چه غیر آن، بتواند در ادبیات قدیم ملت خود اشاراتی به شرایطی مشابه بیابد و از آنها نوعی توصیف — و نه توضیح — موقعیت پیش رو بسازد. اما این گونه استنباطها تنها پس از درک عصر حاضر و پروراندن تصویری از آن میسر می‌شود، نه با صرف تدقیق در شعر کلاسیک (محمدعلی جمالزاده که عمری با خیالات خویش روزگار گذراند، گرچه جزو عرفانگرایان به شمار نمی‌آمد و تا آخر عمر حاضر نشد دوباره پا به این کشور بگذارد، سرسختانه معتقد بود شعرهای قدمایی برای بالابردن فهم هموطنان فلک‌زده سابقش کفایت می‌کند). عامل دیگر در پناه‌بردن به محتوای ادبیات قدیم، تأیید و حرمت به اتفاق‌آرایی است که شاعران ایرانی از آن برخوردار بوده‌اند. این یادداشت بحثی در ادبیات یا داوری بر جهان‌بینی شاعران قدیم نیست. هدف تنها مشاهداتی در جابه‌جا شدن و احیای سنتهای ادبی و فکری گذشته به‌عنوان ملاط تفکر اجتماعی معاصر است.

به این ترتیب، با رشد فرهنگ بازگشت به عرفان، حتی پیرو مکاتب مادی هم مشکلی نمی‌دید که بخشی از فکرش را عرفانی کند، زیرا گمان می‌رفت که، در کنار تنوع و تجربه و چیزهای دیگر، این شیوه بیان می‌تواند دست‌کم پوششی باشد برای اعتراضهای فرهنگ غیررسمی. اما، در عمل، ذهن دوشقّه می‌شود: بخشی برای اعتقاد به عقاید عصر جدید، و بخشی برای همدلی با متفکرانی که به‌گونه‌ای متفاوت به جهان می‌نگریسته‌اند. شخص با نوعی ژیمناستیک فکری می‌تواند در ساعات رسمی ماتریالیست، راسیونالیست، کاپیتالیست یا هر چیز دیگر باشد، اما در اوقات

حشیش خیز نپال در آورند. اوایل دهه بعد، با پایان‌گرفتن يك دوره از رونق اقتصادی در غرب، این سیر انفس و سیاحت آفاق به سر رسید و مشتاقان گام‌زدن در گستره نامتناهی ذهن و ادراك با شتاب به وطن خویش بازگشتند تا در جایی استخدام شوند. آنچه از نیمه دهه ۱۳۳۰ برای ما پیش آمد — و به گونه‌ای و تا حدی ادامه دارد — تودرتوتر و پرتناقض‌تر بود. در میان نجواهایی پر از دلتنگی و باقی‌مانده از فریادهایی، نسلی رشد می‌کرد که بیش از امکان علنی و بی‌راز و رمزگفتنش حرف و پرسش و اعتراض داشت. در زمینه ادبیات سیاسی، این مضمون بیشتر و بیشتر تکرار می‌شد که شاعران خوب قدیمی نه‌گدایان صله که متفکرانی ناراضی بوده‌اند. از جنبه فلسفی، یافتن مفهومی برای زیستن در جامعه‌ای که به‌سرعت دگرگون می‌شد، به راه سرمایه‌داری می‌افتاد و به همه می‌آموخت که 'بجنیبید تا کلاهتان پس معرکه نماند' در دستور کار روشنفکران قرار می‌گرفت.

اما نباید بیدرنگ نتیجه گرفت که فرهنگ عرفانی، یا نوعرفانی، در جامعه ما مجموعه‌ای است از نمادها یا اشاراتی برای نوعی جهان‌بینی یا عقایدی راهگشا که ابراز آنها در قالبهای دیگر مخاطره‌آمیز یا ناممکن می‌نماید. بسیاری از مبلغان عرفان، چه بخواهند و چه نخواهند، غیرسیاسی و حتی ضد تفکر اجتماعی‌اند. کشاندن اشخاص به وادی کارهایی تک‌نفره از قبیل کشف و شهود و اشراق و دل سپردن به ندایی درونی که قرار است از ژرفای روح هر فرد به گوش جان او برسد در دنیای امروز نمی‌تواند چیزی بیش از نخود سیاه باشد. جایزه‌ای که عرفانیون برای سالکان ممتاز تعیین می‌کنند، افتخار رسیدن به مدارج غولهایی مانند حافظ و مولوی و فهمیدن چیزهایی است که آنها دریافتند. اما به نظر می‌رسد که خود این مبلغان عصر ما شهروندانی عادی‌اند که در پس‌و‌پیش‌کردن يك رشته لغات و مفاهیم ماهر شده‌اند، بی‌آنکه به اسراری یا معرفتی بیرون از حد رایج محیط و زمان دست یافته باشند.

وقتی به پشت سر، به دهه‌های ۱۳۴۰ و ۵۰ نگاه می‌کنیم، شاید بتوان از یادآوری‌ها چنین نتیجه گرفت که بعضی از اهل اندیشه و تأمل، چه متمایل به مذهب و چه غیر آن، تقریباً در يك روند واحد به عرفان رجعت کردند. نیاز به مجهز شدن به تفکری اجتماعی که دست‌کم توان دفاع در برابر نظم مستقر را داشته باشد نوعی مشرب فلسفی رواج می‌داد که عملاً چیزی جز محتوای گردگیری شده سنتهای ادبی نبود. عرفانگرایان 'متجدد' تأکید می‌کردند که شاعران خوب قدیم همواره با حکومت و

داده‌اند. اما در مورد اهل عرفان چنین نیست. اگر صفحه کاغذ به پهنای فلك می‌بود یا شنونده تا شام ابد از جایش تکان نمی‌خورد، آنها شاید قطره‌ای از دریای معنی را که خود در اختیار دارند در کام جانش می‌چکانند، اما با این امکانات حقیر، هیئات، روش کار را می‌توان در این ترفند خلاصه کرد: آنچه من می‌گویم نقل گفته حکماست است و چنانچه با من مخالفت بورزید در واقع با مفاخر ملی طرفید.

نمی‌توان گفت که این روحیه صرفاً زاییده میل به فضل‌فروشی است. از آنجا که تمایلات عرفانگرایانه در جامعه ما عمده‌تاً در محفل رشد می‌کند، عرفانیون رفته‌رفته متقاعد می‌شوند، یا یکدیگر را متقاعد می‌کنند، که به اسراری مهم دست یافته‌اند؛ و از آنجا که عرفای قدیم بر جداکردن اغیار از محرمان اسرار تأکید می‌کردند، عرفانیون نتیجه می‌گیرند که تنها می‌توان باریقه‌ای از حقیقتی ناب را که خود بدان دست یافته‌اند در هزاره‌کلمه رقیق کرد تا هم برق حقیقت مخاطب پوینده را نابود نکند و هم مدعیان به عالم معنی راه نیابند (برخی عشاق متجدد عرفان هنگامی که در صحنه سیاست با مفاهیم قدیمی و بسیار آشنای "خودی" و "غیرخودی" روبه‌رو می‌شوند، چنان با کرشمه اخم می‌کنند که انگار نیمه سیاسی فکر آنها از محفوظات عرفانی نیمه دیگر بی‌خبر است).

در این جا به این بحث نمی‌پردازیم که عرفان چیست. در واقع، نخستین نتیجه آشنایی‌ای مقدماتی با حرفهای عرفانیون، رسیدن به این نکته است که یا وارد بحث نشو، یا اگر شدی تنها به تحسین و تمجید پرداز، چون این حیطه جای نقد تحلیلی و شناخت انتقادی نیست. اساساً فرا-زبانی مشترک که با آن بتوان زبان عرفان را از بیرون بررسی کرد وجود ندارد. در این حیطه، تعریف به معنی تحسین شورانگیز است، نه تعیین چهارچوبی برای بحث. از این رو، دامنه این مقاله را به مشاهداتی در این عرصه محدود نگه می‌داریم. از دیدگاه معرفت‌شناسی، عرفان را همان فرض می‌کنیم که عرفانیون می‌گویند و می‌کوشیم وارد جدل با این طایفه نشویم. مخاطبان ما اغفال‌شدگان جوان نمایشهای عارفانه‌اند، نه برپادارندگان کارکشته این بساط.

۲.

یکی از تحولات عرصه عرفانیات در ایران معاصر در کنگره حافظ‌شناسی سال ۱۳۶۷ در شیراز اتفاق افتاد. تا آن زمان تصور یا وانمود می‌شد حرفهای بسیاری در

فراغت به مکتب عرفان بگردد و با حالتی کاملاً جدی اشعاری را مکرر در مکرر بخواند و در بست تحسین کند که روایت هبوط روح از عالم حقیقت و زاری‌اش برای بازگشت فوری به نزد معشوق ازلی است. متأسفانه "وقتی فکر دوباره شده باشد، هر دو نیمه ارزش خود را از دست می‌دهد."^۱

در فرهنگی که دوپارگی ذهن را از کودکی به اتباعش می‌آموزد این کار شاید طاقت‌فرسا نباشد. مبلغان عرفان هم مدعی نیستند که در زندگی روزانه رفتاری مشخصاً متفاوت با دیگران دارند یا چیزهایی را که می‌دانند از راه کشف و شهود به دست آورده‌اند. در راه و رسم معیشت و روابط حرفه‌ای و اجتماعی، آنها نیز در حدی قابل پیش‌بینی مانند همان گروه اجتماعی‌اند که به آن تعلق دارند. حرفشان، تا آنجا که می‌توان فهمید، از این قرار است که برای رسیدن به نتایجی مطلوب در همین چهارچوب زندگی، عرفان می‌تواند روشی کارساز باشد. اما آنچه ارائه می‌شود عملاً چیزی جز دکلمه نمایشی اشعار قدما نیست. عرفان‌شناسی باید بتواند دهها بیت شعر را یک‌نفس بخواند (نثر قدیم در کسب و کار عرفان جای چندان مهمی ندارد). از نظر محتوا، عرفانیون نکاتی را مطرح می‌کنند که به نظرشان مسائل اصلی است. از دید آنها، مشکل انسان در هر شرایطی دورماندن از حقیقت و گرفتارشدن در ظلمت درون است. بنابراین، راهی که پیش پای خویش و مخاطبان می‌گذارند کمک گرفتن از انفاس قدسی شاعران قدیم برای رهایی از این ورطه است.

مشخص کردن اینکه در یک سخنرانی یا مطلب مکتوب عرفانی دقیقاً از چه چیزی سخن می‌رود همیشه آسان نیست. خطابه‌ها و مقالات عرفانی غالباً با لحنی آغاز می‌شوند که گویی ناطق یا نویسنده سرانجام به کلید رمزهایی از قبیل "شعشعه پرتو ذات"، "باده از جام تجلی صفات" و "مرغ باغ ملکوت" دست یافته است و خیال دارد با افشای آنها آتش در گیتی بیفکند. اما معمولاً در آخر کار گفته می‌شود که با دریغ و درد، سخن بسیار است و مجال اندک، و البته معلومات بسیار بیشتری در چنته هست که در حوصله این مُجمَل نمی‌گنجد. کم‌آوردن وقت و جا از عادات بارز عرفانیون است. هرکس حرفی برای گفتن دارد قاعدتاً می‌کوشد از هر امکانی برای بیان آن استفاده کند و از مخاطبانش سپاسگزار است که به نظرات او توجه نشان

۱ آرتور کوستلر، *خواب‌بگردها*، ترجمه منوچهر روحانی (جیبی، چاپ دوم، ۱۳۶۱)، ص ۱۰۸.

زمینه شناخت حافظ وجود دارد که باید گفته شود. در جریان ثبت نام برای سخنرانی در آن کنگره، روشن شد که به سبب کثرت رازشناسان و دردآشنایان، به هر سخنران بیش از ده دقیقه وقت نخواهد رسید.^۲ برای بسیاری از اهل معنی که معمولاً عادت به رعایت ایجاز ندارند این نوع جیره‌بندی باید بسیار ناگوار بوده باشد: در ده دقیقه چه اندازه اسرار می‌توان بازگفت و مگر در عالم چند نفر به اسرار ازل دست یافته‌اند که نمی‌توان به هر کدام هزار ساعت وقت و یک دهان به پهنای فلک داد تا به غواصی در دریای معنی پردازند؟ در هر حال، جز پاره‌ای نکات درباره ارجاعات غزل‌های حافظ و نیز دشواری ترجمه آنها به زبانهای دیگر که درباره دومی، بخصوص اغتشاش گیج‌کننده ضمائر مذکر و مؤنث در ترجمه این غزله‌ها به زبانهای فرنگی، کاری نمی‌توان کرد. آن سخنرانیها چیز زیادی به دانسته‌های موجود درباره حافظ نیفزود. روش اثبات یک نظر از راه تکرار همان نظر در قالب شعر، اگر بتوان اسم این کار را روش گذاشت، مدار بسته‌ای است که راه به جایی نمی‌برد.^۳

تنها حاصل مشخص آن مجلس شاید این بود که تولید کتابهای مربوط به حافظ رو به کنده گذاشت. تا پیش از آن، شتابی در این روند دیده می‌شد که حکایت از ذوق زدگی اهل معنی داشت و گمان می‌رفت سخن‌شناسان به مرواریدهایی پرتالو دست یافته‌اند که جا دارد در برابر چشم همگان بدرخشد. یک دهه پس از آن کنگره، حالا گهگاه کتابی یا مقاله‌ای حاوی تکرار صدبارۀ همان تعریف و تمجیدها درباره حافظ در گوشه و کنار منتشر می‌شود، اما کمتر کسی انتظار دارد که صدفی گشوده آید یا رازی سترگ برملا گردد.

از برکت چنین مطالبی است که اکنون در حیطة حافظ‌شناسی دست‌کم دو نظریه در برابر داریم: یکی می‌گوید حافظ خیلی رند بود؛ دیگری می‌کوشد ثابت کند که

۲ "برنامه‌ای که اعلام شده بود به اجرا در نیامد. مدت سخنرانیها در آغاز نیم‌ساعت تعیین شده بود. پس از افتتاح کنگره به ربع ساعت و در روزهای بعد به ده دقیقه کاهش یافت." (ماهنامه آدینه، شماره ۳۱، دی و بهمن ۱۳۶۷).

۳ فیلمنامه‌ای برای تجسم ابتذال و سقوط انجمن فضلا به سطح جشن خانه‌ومدرسه: "برنامه فشرده و کسل‌کننده بود و تنها تنوع آن وجود شعری بود که به قرائت اشعار خود می‌پرداختند و نیز دو کودک که غزل‌های لسان‌الغیب را از حفظ می‌خواندند و با خواندن دو سه غزل مورد تشویق بیش از حد حاضران قرار می‌گرفتند. بکنواختی برنامه‌ها گهگاه ترك دسته‌جمعی دهها مستمع را باعث می‌شد، تا آنجا که در برنامه پایانی برای دومین بار از وجود کودکان استفاده شد." (همان جا).

حافظ نه تنها خیلی خیلی رند بود، بلکه خراباتی هم بود. اگر بپرسیم رند یعنی چه، مقداری شعر تحویل می‌دهند. وقتی می‌پرسیم چگونه در طریق رندی و رندانگی قدم بگذاریم، مقداری شعر دیگر تحویل می‌دهند. اگر هم بپرسیم چنانچه بقیه خلق هم خیلی خیلی رند شوند، آیا نکته‌ای یا حقیقتی برای آنها روشن خواهد شد، باز مقداری شعر تحویل می‌دهند.

اما به جای این همه تلقین و تکرار، می‌توانستند این دو نظریه را با هم مقایسه کنند: "عاشق شو ار نه روزی کار جهان سر آید/ ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی"; و: "عاشق سینه چاک یعنی چه / بتیان، عشق پاک یعنی چه". ارتباط این دو شعر در این است که اولی را حافظ در همان عصری سروده که عبید زاکانی دومی را گفته است (احتمالاً در همان شهر). در آتن باستان یا در شیراز عصر ابواسحاق اینجو یا در قونیۀ عصر مولوی یا در اصفهان عصر صفویه یا در تهران امروز کدام یک از این دو بیشتر نمایانگر طرز فکر و رفتار واقعی انسان مذکر است؟ حکما پاسخ می‌دهند که بیت دوم از واقعیت حرف می‌زند در حالی که بیت اول به حقیقت می‌پردازد. بهتر است از عرفانیون نخواهیم که حقیقت را تعریف کنند، چون یقیناً مدعا را عین دلیل می‌گیرند و باز مقداری شعر تحویل می‌دهند و پرسش ما بی‌پاسخ می‌ماند. بنابراین ناچاریم اندکی نیز به تعبیر و تفسیر واژه حقیقت پردازیم.

حقیقت یعنی غایت مطلوب ذهنی، یعنی ایده‌آل؛ و در این حیطة عبارت است از مضامین، قالبها و تصاویری ادبی که در رفتار نوشتاری و منظوم فارسی رواج داشته است و اصطلاحاً مکتب عرفان نامیده می‌شود. این مضامین و تصاویر همانند قالبی‌اند که برای تهیه پارچه سستی به کار می‌رود و به آن باسمه می‌گویند: طرحهایی تبلور یافته از گیاهان و پرندگان و طبیعت که روی چوب حکاکی شده و نقش آن با ضربه چکش به پارچه منتقل می‌شود. نوع عالی چنین طرحی وقتی با دست بافته شود ترمه و غیره نام دارد؛ نوع تولید انبوه آن، پارچه قلمکار باسمه خوانده می‌شود. اما نه با ترمه و دیبا می‌توان طبیعت و جهان را توضیح داد و نه با پارچه باسمه. تکوین و تکامل این طرحها، چه در شکل مرغوب و چه در نوع پست، نتیجه تلقین و تکرار است و به شناخت واقعی سازنده و بافنده و خریدار از جهان ارتباطی ندارد. اگر بتوان ارتباطی قائل شد، بین چشم و ذهن انسان است و دست او طی هزارها سال پارچه‌بافی و صنعتگری. محتوای نقش این قالبهای چوبی نمی‌تواند از حد برداشتی کلی، مُجمَل

و عاطفی از جهان پیرامون فراتر برود. ترمه یعنی نقش و رنگ و زیبایی چشم‌نواز، بادوام و پالایش، تبلور و انتظام‌یافته. طبیعت یعنی گل و خار و خاشاک و گربه و لگرد و کلاغ و چنار و بوتۀ خرزهره ناپایدار. ادبیات عرفانی نمونه‌ای وهم‌آفرین از جهان موهوم اول، و عبید زاکانی نماینده دومی و نمونه‌ای واقعی از جهان واقعی است. شعر حافظ بیان فکر متعالی، و سروده عبید بیان طرز فکر انسان در زندگی روزمره است (از منش و جزئیات خلق و خوی واقعی پیشینیانمان بسیار کم می‌دانیم، اما شاید بتوان تصور کرد که حافظ با خواندن هزل صریح و شیرانه عبید بسیار تفریح کرده و حتی او را به عنوان زبان گویای خلق خدا ستوده باشد).

مکتب عرفان، دقیقاً به سبب کیفیت شخصی و عاطفی اش، موجد احساس تنها و مفرد بودن و حتی محدودکننده امکان دستیابی به تجربه‌های مشترک است. ظاهراً بسیاری از حافظ‌شناسانی که بیشتر ذکرشان رفت در باورکردن این واقعیت ساده مشکل دارند که عصر هر دوشنبه یا چهارشنبه، دو کوچه پائین‌تر در محفل حضرت استادی دیگر هم کسانی گرد می‌آیند و عین همین آداب و آئین پرستش شعر و مبادله تعارفات متقابل و مرسوم بین حاضران رواج دارد. اینکه کسانی در جایی جمع شوند و درباره موضوع مورد علاقه‌شان برای یکدیگر حرف بزنند جزو حقوق فرهنگی و طبیعی است. اما اینکه ادعا شود حرفهایی در باب هستی تاکنون به دلایلی ناگفته مانده و قرار است به همگان ابلاغ شود، در حکم صحنه‌سازی است. در قلمرو اندیشه انسان سؤال بی‌پاسخ‌مانده بسیار است، اما نمی‌توان باور کرد اسراری وجود دارد که تنها چند آدم خوش صحبت از آنها خبر دارند. پاره‌ای نظریه‌ها، مثلاً نسبت به زمان، چنان خواص فهم‌اند که برای درک دقیق آنها نیاز به مقدمات فراوانی است، اما آنچه در کسب‌وکار نمایشهای عرفانی به عنوان اسرار حقیقت به خورد شنونده داده می‌شود عمدتاً چیزی جز القاءات عاطفی نیست.

برای هرچه گسترده‌تر کردن مقوله‌ای که ادعا می‌شود نامتناهی است، عرفانیون هرچه را مشابهتی با مکتب فکری‌شان دارد وارد بحث خود می‌کنند. کمتر مبلّغ جدی عرفان بتواند یافت که در تأیید آنچه از مولوی و حافظ و عطار فهمیده است، و حتی گاهی به نظر می‌رسد در تأیید خود آنها، نقل قول‌هایی از فیلسوفان جافتاده غربی آماده نداشته باشد. روزگاری در سالن سخنرانی احمد فردید از صبح زود جا می‌گرفتند و در وقت موعود، انبوه جمعیت تا میان محوطه دانشگاه تهران سر پا

می‌ایستاد. فردید مخلوطی همیشه شفاهی از عرفان، تصوف، حافظ، شرق، غرب، مولوی، هایدگر، کانت و چیزهای دیگر سر هم می‌کرد. با بزرگترشدن آن نسل از جوانانی که برای غوطه‌خوردن در بحر معنی صندلی رزرو می‌کردند، فیلسوف عرفان‌پژوه تا حد يك سخنران معمولی تنزل کرد و به مرور فراموش شد.^۴ اما دریای معنی بی‌نهنگ و بی‌غواص نماند؛ یکی دیگر و باز یکی دیگر. در مواردی که نهنگ عالیقدر علاقه‌ای به حضور بر سطح آب ندارد و حتی از ایراد يك سخنرانی گنج‌کننده عاجز است، مریدان ادعا می‌کنند که مرشد حرفهای خویش را به افرادی خاص می‌زند. در روزگار ما کاشفان اسرار حقیقت تفاوت چندانی با بازیگران عرصه نمایش ندارند: برای هر نسلی و دوره‌ای بازیگرانی پیدا می‌شوند و فراموش می‌شوند و این کسب‌وکار هم تعطیل‌بردار نیست.

دید عرفانی در همه ادیان، ادوار و جوامع به گونه‌ای، در شکلی و تا حدی وجود داشته است. مهم سهمی است که می‌توان برای تأملات شهودی قائل بود. کسانی حتی شکسپیر را هم از دیدی عرفانی بررسی کرده‌اند.^۵ نکته این است که این گونه تعبیر، در برابر جنبه‌های دیگر، تا چه حد وزن و اهمیت دارد و چه حجمی به آن اختصاص داده می‌شود. ردیابی اشارات عرفانی و خط‌کشیدن زیر مضامین مربوط به آگاهی شهودی در نوشته‌های شکسپیر (که توجه به عمل، خرد مبتنی بر تجربه، تأثیر متقابل فرد و جمع، نقش سرنوشت در مقابل نقش فرد در تحولات محیط پیرامون و توجه به آینده مشخصه آثار اوست) تنها یکی از هزاران کاری است که درباره او انجام

۴ فردید انگار صنعت چاپ را به رسمیت نمی‌شناخت. در اردیبهشت سال ۱۳۵۰ در حاشیه کنگره سعدی و حافظ در شیراز، نگارنده از او پرسید چرا حرفهایش را مکتوب نمی‌کند تا شاید درک آنها اندکی آسان‌تر شود. بیدرنگ جواب داد: "به من حوالت تاریخی نرسیده است." بعدها با نوسانهایی که در مظنه پاره‌ای اقلام فلسفی پیش آمد، فیلسوف محبوبش، مارتین هایدگر، را رها کرد، به ستایش بقیة‌الله‌الاعظم پرداخت و پس از مدتی بکلی خاموش شد. فلوطین، یا افلوپین، سرسلسله مکتب نوافلاطونی که مسلمانان او را 'شیخ یونانی' خوانده‌اند، تا پنجاه‌سالگی حاضر نبود چیزی بنویسد اما زمانی که به‌اصرار دوستان دست به قلم برد، پنجاه و چهار رساله به تحریر در آورد. آن‌گاه یکی از مریدان نشست و این حجم عظیم از خیالیافی را در شش مجلد، هر يك مشتمل بر نه رساله، مرتب کرد. خوشبختانه فردید نوشتارگریزتر از آن ماند که چنین زحمتی برای مریدانش درست کند.

۵ نگاه کنید به شکسپیر در پرتو هنر عرفانی، مارتین لینگز، ترجمه سودابه فضائلی (نشر نقره، تهران، ۱۳۶۵).

می‌شود؛ و تازه، کسی ادعا نمی‌کند که خواننده آثار او باید اندیشه‌اش را، هرچه هست، الی غیرالتهایه دنبال کند: شکسپیر نمی‌توانسته است در مورد زمان ما نظری داده باشد، گرچه به آینده‌ای فکر می‌کرد متفاوت با زمان حال. عرفانیون ما از هر چیزی تصویری غامض اما یکجانبه، و به ناچار ناقص، به دست می‌دهند: از ذهن، از هستی، از ادبیات قدیم ایران، از رابطه فلسفه و نوع زندگی اجتماعی، و از اندیشه در غرب که به نظر آنها فیلسوفان عرفانی مشرب نماینده آنند.

جنبه‌ای از عرفان ادبی که به آن گونه‌ای وارستگی و جدایت می‌بخشد بیرون ماندنش از سیر حوادث سیاسی و اجتماعی است، هرچند که ظاهراً قرار بوده پاسخگوی مسائل انسان در برخورد به جهان پیرامونش باشد. فرهنگ رسمی با عرفان احساس بیگانگی نمی‌کند، اما به سبب ابهام و ابهامی که در آثار شاعران عارف وجود دارد، و نیز سابقه دیرین مقابله شریعت و طریقت، حتی عرفانیون کاملاً موحد هم دشوار بتوانند همیشه مورد اعتماد فرهنگ رسمی، که تصوف را یکسره رد می‌کند و بیگانه با اسلام می‌شناسد، باشند. تأثیر روزافزون فیلسوفان (البته ایده‌آلیست) غربی بر آنها بیش از پیش مایه دودلی مکتبی از دیانت می‌شود که به التقاط حساسیت نشان می‌دهد. در هر حال، اگرچه عرفان الحادی پدیده‌ای غریب نیست، با توجه به دل بستگی برخی روشنفکران مادی‌گرا به عرفان، قابل توجه است که در ایران فرهنگهای رسمی و غیررسمی جهان‌بینی‌هایی چنین نزدیک به هم دارند. با این همه، تردیدی نیست که فرهنگ عرفانی همواره ته‌رنگی از غیررسمی بودن را در خود حفظ کرده است، البته بی‌آنکه در همه موارد با فرهنگهای رسمی گذشته و حال تفاوتی اساسی داشته باشد. دست‌کم در یک مورد، در موسیقی ایرانی، مشکل بتوان فرهنگ عرفانی، فرهنگ رسمی، فرهنگ غیررسمی و سلیقه عمومی را از هم متمایز کرد.

این‌جا حرف این نیست که چرا، چگونه، در چه شرایطی و در پی چه تحولاتی اشخاصی در گذشته به این نتیجه رسیده‌اند که می‌توان از راه شهود و یقین فردی به حقیقتی محکم در باب جهان و هستی رسید. حرف اینجاست که نوع‌رئانیگری با بزرگ‌کردن چیزی که نمی‌تواند مسئله یا روش زمان ما باشد عملاً همه نسبتها و نسبتها را به هم می‌ریزد. در حالی که حتی مذاهب هم اصل دگرگونی و حادث بودن پدیده‌ها را پذیرفته‌اند و بیشتر در اصول برخورد و نحوه جهت‌دادن به تغییرها بحث دارند، عرفانیون همچنان در سناریویی بی‌سروته مشتمل بر کوششی یک‌تنه رسیدن

به جوهر معرفت، حرکتی درونی و فارغ از استدلال عقلانی و وحدت انسان و جهان گرفتارند. جهان‌بینی قدما، هرچه بود یا نبود، بخشی—و تنها بخشی—از میراث فرهنگی بشر است، نه کل آن، تا چه رسد به کل دستاوردهای بشر بر کره خاک. طرز فکر بایزید بسطامی می‌تواند موضوعی باشد برای بحث و مطالعه، اما نمی‌تواند اصلی بی‌چون و چرا فرض شود. این ادعای صوفیه در تفاوت میان علم و عرفان که "علم فقط نشان حقیقت را می‌دهد، در صورتی که عرفان حقیقت را به معاینه می‌بیند و درک می‌کند" عجیب و خنده‌آور نیست؛ فقط مهم است. مداوماً قرار گرفتن در معرض چنین تلقیاتی می‌تواند به همه اصول عقلی و فکری شخص آسیب بزند، از جمله به زبان و منطق کلامی‌اش. کسی که گل و گیاه می‌کارد، بنا به تعریف، باغبان است؛ کسی که با دریا و کشتی سروکار دارد دریانورد است، و الی آخر. حال چگونه است که علم از چیزی نشان می‌دهد که عارفان آن را در چنگ دارند؟ پس در واقع، علم همان عرفان است و عارفان همان عالمانند و علم و عالم وجود خارجی جداگانه ندارد، مگر آنکه، حسب مضمون داستانی قدیمی، فرض کنیم فرد ناظر می‌تواند به جای کسی که در حال هیزم شکستن است در ذهن خود زحمت بکشد. اما در این حالت، برای آن زحمت خیالی تنها می‌توان پاداشی صوری قائل بود.

واقعیت این است که هر عارفی یا غیرعارفی در هر دوره‌ای تا جایی می‌تواند پیش‌برود که مجموعه دانش زمان اجازه می‌دهد. واقعیت‌های ملموس و مادی زندگی بشر تعیین‌کننده ادراک او از خویش و از جهان است. حتی از دانشمندی به بزرگی ابن سینا نمی‌توان انتظار داشت که در یک ضرب حصار اندیشه ارسطویی را در هم بشکند و خود را به عصر رنسانس در فلورانس و پادوا برساند، فضایی که به‌راستی جای او بود. جلال‌الدین بلخی نمی‌توانست چیزهایی بیش از کل دانش مدون زمان خویش بداند و کشف هیچ حقیقتی که معاصران او، از جمله منجمان و طبیبان، نمی‌دانستند به نام او ثبت نشده است. آرتور کوستلر در *خواب‌گردها*، اثر تحقیقی‌اش پیرامون پیشینه و تطوّر نظریه موقعیت زمین و مرکزیت خورشید در منظومه شمسی، در کنار نتایج دیگر به این نتیجه هم می‌رسد که آریستارخوس، آخرین نفر از ستاره‌شناسان مکتب فیثاغورس، آنچه را افتخار اعلام و ثبتش برای کوپرنیک، گالیله

و کپلر در دو هزار سال بعد مانند می دانست. در این دو هزار سال، دهها هزار عارف مسیحی در سراسر اروپا در بحر مکاشفه غوطه می خوردند اما، تا آنجا که مدرکی باقی مانده است، حتی یکی از آنها متوجه نشد نظریه درست همین است. از نیوتن نقل است که گفت "من اگر توانستم دورترها را ببینم برای این بود که بر شانه غولها ایستادم"^۷ و از لئوناردو داوینچی که گفت "وای به حال شاگردی که از استادش فراتر نرود."^۸ اما نه خردمندان عصر طلایی یونان و نه نیوتن غول سوار نمی توانستند از خودشان و از زمانه خودشان جلو بزنند و اگر ما بکوشیم این کار را بر آنها تحمیل کنیم چیزی شبیه شخصیت‌های آن فیلم کارتون در برابر خود خواهیم یافت. نه سقراط، نه جفرسون و نه هیچ انسان دوست بزرگ دیگری تا زمان فراهم آمدن زمینه‌های عملی و عینی الغای بردگی — یعنی از دست رفتن سودمندی برده‌داری از نظر اقتصادی — علیه مالکیت انسان بر انسان حرفی نزد. ارسطو اعتقاد داشت که "اگر دولتی بیش از ده هزار شهروند داشته باشد اداره دولت غیر عملی می شود."^۹ و باز، ارسطو بود که برده را فاقد قوه تعقل می دانست و، با نگاهی از سر رضایت به پرگار، تیروکمان، چرخ چاه، گاری و منجنیق پیرامونش، نتیجه می گرفت که هر چیز ممکن کشف و اختراع شده است.^{۱۰} اما استادش افلاطون، که استاد اعظم همه عرفای جهان هم هست، به او یادآوری نکرد که بهتر است در نتیجه گیری شتاب نکند چون "تغییرات بزرگی در پیش است." کسی که این حرف را زد راجر بیکن دانشمند قرن سیزدهم میلادی بود. لئوناردو داوینچی، انسانی روشن اندیش و مبتکر که یقین داشت آینده کیفیتی اساساً متفاوت با دنیای حال خواهد داشت، طرح چیزی را روی کاغذ کشید که می توان آن را نیای هلیکوپترهای امروزی نامید. اما دستگاه پیشنهادی او موتور نداشت. ظاهراً داوینچی گمان می کرد روزی به ترتیبی، شاید با چرخ دنده‌هایی شبیه ساعت و با کمک نیروی ماهیچه‌های انسان، بتوان این ماشین پرنده را از زمین جدا

^۷ نقل در:

Arthur Koestler, "Literature & the Law of Diminishing Returns," *Encounter*, May 1970.

^۸ همان جا.

^۹ ویل دورانت، *تاریخ تمدن، یونان باستان*، ترجمه امیرحسین آریان پور (انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۷)، ص ۲۲۵.

^{۱۰} *خواجگردها*، ص ۵۰.

کرد. سیصد سال پس از داوینچی، قطار و کشتی را با نیروی بخار به حرکت در آوردند، اما هیچ دیگ بخاری نمی تواند به اندازه‌ای نیرو ایجاد کند که به پرواز در آید. از همین رو بود که تامس ادیسون هم با قاطعیت اظهار نظر می کرد که پرواز جز برای پرندگان ناممکن است. اندک زمانی پس از این اظهار نظر نومیدکننده، موتور درون سوز آماده بهره‌برداری شد. ادیسون خدای کار با الکتریسیته بود، اما در ذهنش، با همه گستردگی، نمی گنجید که بتوان دستگاهی ساخت با حجمی کمتر از یک متر مکعب و نیرویی بیش از چند صد اسب بخار.

در نمونه‌ای دیگر از محدودیت شناخت بشر و آینده متفاوت، اواخر قرن نوزدهم کسانی در اروپا حساب کردند که با روند افزایش گاریها و کالسکه‌ها، به زودی سطح خیابانها تا قوزک پا از فضولات چهارپایان پوشیده خواهد شد. این نگرانی از نظر فیزیک و ریاضی درست بود، اما ورود اتومبیل هرگز به آن مجال تحقق نداد. اینها نکاتی پیش پا افتاده‌اند که در گوشه کنار دائرةالمعارف‌ها به نمونه‌های فراوانی از آنها بر می خوریم. اما تکرار این نکات بدیهی را می توان نوعی ورزش ذهنی تلقی کرد برای مقابله با پاره‌ای ابتلائات فکری، از جمله اینکه انسان یا همه چیز را می داند یا هیچ چیز را؛ و اینکه چیزی به نام علم حضوری وجود دارد و جهان را می توان همانند گویی بلورین تلقی کرد در برابر چشم خویش. ما نمی توانیم تصور کنیم اگر عدد صفر ابداع نشده بود و اگر ماشین بخار اختراع نشده بود و اگر موتور بیستونی هنوز وجود نمی داشت ما چگونه فکر می کردیم. فکر ما دارای کلیتی است غیر قابل تجزیه به تک تک عناصر تشکیل دهنده آن. ما می توانیم به دانایی خود بیفزاییم، اما نمی توانیم از آن بکاهیم. جهان در دل ما نیست؛ دل ما ذره‌ای است در جهانی سرشار از پرسش و پاسخ و تغییر و کشف.

بسیاری چیزها که امروز بدیهی اند همیشه چنین نبوده‌اند. امروز هر کودک نوآموزی قرار است مبانی ریاضیات و چهار عمل اصلی را بداند. مصریان در سه هزار سال پیش و یونانیان دو هزار سال پیش تقریباً به اندازه امروز هندسه بلد بودند، اما توانایی ما در عددنویسی و دانستن چهار عمل اصلی پدیده‌ای است نسبتاً جدید. حتی تلقی ما از خود این مباحث هم تازه است: "فیثاغورث، بر خلاف ما، نخست به تدریس هندسه و سپس به حساب می پرداخت. علم حساب فیثاغورثی يك فن عملی نبود و به وسیله شمارش آموخته نمی شد، بلکه بحثی نظری درباره اعداد

بود.^{۱۱} ما که امروز بر شانه غولها ایستاده‌ایم می‌توانیم از نوآموزان خردسال متوقع باشیم در فنّ شمارش از حکمای عصر طلایی یونان جلو بزنند و مسئله‌آموز صد منجم و معمار مصری شوند. همه این فرصتها تنها با انتقال تجربه‌ها و با انباشت کمی دانش به وجود آمده و در جریان این انباشت، دید و دریافت و اولویتهای ما از اساس دگرگون شده است. این نکته‌ای است مشهور که سعدی ماجرای تخیلی یا واقعی اسیرشدنش به دست صلیبیون را در اشاره‌ای گذرا به کارگل در خندقی در طرابلس خلاصه می‌کند تا به گرفتاری خویش با همسری تحمیلی و بدخو بپردازد. درجه کنجکاوی، نوع نگاه کردن و مسائل مورد علاقه حکیم قرن هفتم هجری و خواننده او در هفتصد سال بعد قابل قیاس نیست. به نظر سیاحی مسلمان در قرون وسطی، که بلاد کفر و خود کفار را زیاد جدی نمی‌گیرد، از روز ازل همواره عده‌ای در جایی مشغول جنگ و قتال بوده‌اند و تک‌تک چنین وقایعی ارزش تأمل و جای توضیح ندارد. خواننده امروزی به کلی غیر از این فکر می‌کند زیرا حد اطلاعاتش بسیار فراتر رفته است. آینده همواره برای بشر غافلگیرکننده بوده است.

یکی از موارد مهم برخورد انتقادی، درک ارتباط شیوه فکر و نوع زندگی است. فروتنی بعضی از اصحاب عرفان را که می‌گویند دید عرفانی مکملی است بر دید علمی و تجربه قابل انتقال، نباید نادیده گرفت. اما یکی از عناصر بسیار مهم تفکر جدید، مفهوم آینده است. تفکر عرفانی، به‌عنوان برخوردی بی‌زمان و مکان به هستی آدمی، از این بدعت کاملاً تهی است. در روزگار رشد عرفان، زندگی انسان لحظاتی بود ناپایدار اما تکراری بین صبح ازل و شام ابد، با تقدیری متضمن وقایع همیشگی و معمولاً فاجعه‌بار که شادکامی تنها می‌توانست لحظه‌هایی زودگذر از آن باشد. امروز ما دنیایی را که تفکر عرفانی در آن به اوج رسید بهتر از خود آن متفکرانی می‌بینیم که با حیرت به رابطه انسان با ذره و افلاک می‌اندیشیدند، به این سبب که بر شانه غولها ایستاده‌ایم و خود آن متفکران در شمار آن غولها هستند. انباشت دانش و تجربه به ما این توانایی را می‌دهد که معرفت و شناخت را نتیجه حرکتی همگانی، علنی و اعلام‌شده بدانیم، نه سیر و سلوکی مخفیانه و شخصی در نهانخانه جان. به برکت آن پستوانه، ما امروز می‌پذیریم که با گذشت زمان و با پیدا شدن پاسخهایی

برای پرسشهایی، اصل هر مسئله به‌گونه‌ای جدید مطرح می‌شود؛ و نیز گذشته را روشن‌تر و دقیق‌تر می‌بینیم و از آینده‌ای صحبت می‌کنیم که برای همه قابل تجربه خواهد بود و به همه مربوط می‌شود، نه آینده یک روح سرگشته طالب کمالات معنوی؛ نه آینده تک‌تک افراد، که آینده همه مردم، آینده کل جامعه، آینده تمام بشریت و آینده نسلهای آینده به‌عنوان پدیده‌ای عینی که خود آنها نیز در شکل گرفتنش دخالت خواهند داشت.

بی‌درنگ نتیجه‌نگیریم که پس لابد مفهوم آینده نسل بعد و ادامه هستی اجتماعی همین دیروز اختراع شده است. اما آینده دسته‌جمعی، قابل پیش‌بینی و شکل‌پذیر، با دست‌کم قابل رهبری از طریق دخالت آگاهانه بشر در سرنوشت خویش، پدیده بسیار تازه‌ای است. مکتب عرفان بر مفهوم آینده جمعی کاملاً متفاوت با حال تأکید نمی‌کند، نه به این سبب که غولهای پیشین از آن غفلت کرده باشند، بل از این رو که در زمان آنها هنوز چنین بینشی زاده نشده بود. سرگشتگی و معرفت تک‌نفره بر پایه تجربیات عاطفی، که به ناچار شخصی‌اند، و پناه بردن به رمز و رازهای خواص فهم که در سراسر ادبیات عرفانی ما جریان دارد مسئله و بخشی از راه و رسم زندگی در آن زمان بود. اما مسئله و راه و رسم زندگی انسان امروز نیست.

تقابل بین قائل‌بودن به آینده‌ای عقلانی برای جهان و برخورد عاطفی و لحظه‌ای به زندگی موضوعی حاشیه‌ای و سلیقه‌ای نیست. برتراند راسل، در مقاله‌ای پیرامون عرفان، پس از رد کردن روشی که عرفان مدعی است از راه آن به درک حقیقت می‌رسد، می‌نویسد: "با این حال عقیده دارم که اگر بتوانیم ضبط و سلطه کافی بر اندیشه خود داشته باشیم، در مسلک عرفان حکمتی یافت می‌شود که از هیچ راه دیگری به دست نمی‌آید. اگر این نکته راست باشد، مسلک عرفان را باید به نام یک طرز برخورد نسبت به جهان ستود، نه به نام عقیده‌ای نسبت به جهان." اما تقریباً بی‌درنگ لطفی را که به عرفان کرده است زیرکانه پس می‌گیرد: "من می‌گویم که جنبه مابعد طبیعی عرفان اشتباهی است ناشی از عاطفه عرفانی." و در جمله بعد نتیجه‌اش را متعادل می‌کند و بحث را به سرانجام می‌رساند: "هرچند که این عاطفه، به نام سرچشمه رنگ و بوی همه احساسات و افکار دیگر، الهام‌بخش بهترین جنبه‌های آدمیزاد است."^{۱۲}

در پاسخی تند به راسل، هموطنش والتر استیسی دیگران را اندرز می‌دهد که "بهبتر است به ایشان اقتدا نکنند و قیاس صوری سطحی او را که بر مقدمه‌ای سست و بی‌پایه مبتنی است و معتقد است که حالات عرفانی ذهن همانا عاطفی است مسلم‌نینگارند."^{۱۳} به نظر می‌رسد که استیسی مفهوم دقیق حرف راسل را دریافته، با ترجیح داده است که با نادیده گرفتن جنبه‌های بسیار رک‌وراست و آزاردهنده آن از مجادله بپرهیزد و، گرچه کتابش با اشاره به راسل آغاز می‌شود، به تشریح بسنده کند و بگذرد. راسل در ادامه بحث می‌نویسد: "برگسون غریزه را تحت عنوان شهود به یگانه حکم حقیقت مابعدطبیعی ارتقا داد." استیسی که ظاهراً شیفته عرفان است به تعریف علمی و دقیق عاطفه بی‌توجه می‌ماند و از چیزهایی به نام "ذهنیت عواطف" در برابر "ذهنیت توهمات" حرف می‌زند. او خود را به رد عقاید منتقدان عرفان متعهد نمی‌کند و می‌کوشد به توضیح خود مقوله مورد بحث بپردازد، اما همین قدر که در برابر منتقدان، از جمله راسل، به دنبال "آگاهی کیهانی"، "عرفان عرشی"، "عرفان لاهوتی"، "عرفان ناسوتی" و این قبیل ترکیبات و کلمات می‌رود، می‌تواند نمونه‌ای باشد از میل به اصل پنداشتن عواطف و حالاتی شخصی که ممکن است گاهی و تا حدی در همه انسانها وجود داشته باشد.

۳.

تجربه‌های عاطفی چگونه چیزهایی‌اند؟ عاطفه حالت یا تغییر حالتی است ناشی از تغییراتی در شیمی خون در نتیجه ترشح غدد داخلی؛ حالاتی مانند خشم، مهر، عشق، نفرت، ترس و جز اینها. این حالات در خلق آثار هنری تا حدی تأثیر دارند، گرچه نه به آن اندازه که معمولاً گمان می‌رود. خلاقیت هنری در درجه اول مرهون استعدادهای ذاتی و بیشتر نتیجه پشتکار، کسب مهارت و ممارست است، گرچه مواردی از جنون و حالات ادواری شور-افسردگی در برخی هنرمندان و نویسندگان سبب شده که نقش عاطفه، شهود و الهام بیش از حد واقعی عمده شود. کشف یا ابداع مخدّرها و داروهای روانگردان بسیار نیرومند در صد سال گذشته نیز به افسانه

^{۱۳} و. ت. استیسی، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی (انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۶۱)، ص ۳.

معجزه الهام دامن زده است.^{۱۴} در روزگار قدیم، ترکیبی مردافکن مانند تریاک حل شده در شراب^{۱۵} معجونی بود که، منجنیق آسا، سالکان طریقت را به حیطة آگاهی کیهانی و عرفان سماواتی و عرشی و لاهوتی و ناسوتی پرتاب می‌کرد.^{۱۶} این بخش از ماجرای فکر و رفتار عرفانی را نیز باید مربوط به گذشته دانست. علاقه‌مندان امروزی عرفان ممکن است افرادی باشند صرفاً با سلیقه‌هایی خاص در زمینه ادبیات قدیم. سرایندهگان اشعار نوعرفانی هم غالباً از این مضامین به مثابه کلیشه استفاده می‌کنند و معلوم نیست که همه آنها برای رسیدن به آن عوالم دست به تجربه تحذیر خویش بزنند. خاتقاهای امروزی هم باشگاههایی‌اند مانند همه باشگاههای دیگر. اما عوالم عرفانی و ادراک شهودی را چگونه می‌توان ملموس و محسوس کرد؟ بیهوده است که از عرفان‌پژوهان بخواهیم بدون استناد به شعر و تکرار سروده‌های متقدمان، حرفشان را بزنند. در شعر و با شعر است که بحث عرفانی معنی می‌یابد و تجربه احساس عرفانی قابل بیان می‌شود. همچنان که در حیطة فعالیت شکارچیان، پلنگ غران مترادفی است برای احساس ترس یا شجاعت، شعر کلاسیک در حیطة عرفان وسیله بیان آن چیزی است که فرد عرفان‌پرور ادعا می‌کند شخصاً تجربه کرده است. در این تلاش دست‌کم دو مسئله مهم پیش می‌آید. اول: شعر بیان مافی‌الضمیر است برای خواننده‌ای نامعلوم در شرایط نامشخص. بیان شاعرانه نجوایی است

^{۱۴} حتی در آمریکای چند دهه اخیر نیز قلندران نوعرفانی (نظیر آن گینزبرگ، جک کرواک و ویلیام باروز) که به جایگاهی در خور اعتنا در ادبیات دست یافتند همه چیز را مدیون خوردن ال.اس.دی نبودند و برای خلق آثار خویش وقت و نیروی بسیار صرف می‌کردند.

^{۱۵} "از آن افیون که ساقی در می افکند/حریفان را نه سر ماند و نه دستار" - حافظ.

^{۱۶} "انواع داروها و نوشابه‌های مُسکر و مخدّر نیز از خیلی قدیم نزد کاهنان و عارفان وسیله‌ی بوده است برای آنکه نظیر آن احوال را بطور مصنوعی هم در خود یا دیگران پدید آورند. اینکه منشأ این گونه مکاشفات عرفانی نوعی پندار و توهم است یا قسمی بیماری صرع و یا فی‌المثل اختلالی است روحانی که با جریانات شعور باطنی بعضی بیماران ارتباط دارد البته محل بحث است، لیکن شک نیست که در هر حال این جنبه‌ها و مکاشفات از احوالی است که برای هرکس حاصل نمی‌شود و کسانی که استعداد روحانی خاص ندارند از ادراک آن احوال بی‌بهره‌اند. این استعداد خاص روحانی که ممکن است جنبه بیماری هم داشته باشد امری است که منشأ پیدایش نظریه معرفت در نزد صوفیه و عرفاست و آنچه انواع گونه‌گون عرفان را که در بین اقوام مختلف عالم هست تا این اندازه به یکدیگر مانند می‌کند وجود همین استعداد خاص روحانی است." عبدالحسین زرین‌کوب، *ارزش میراث صوفیه* (چاپ چهارم، امیرکبیر، ۱۳۵۶)، ص ۲۸.

خطاب به خویش و به جهان. شعر با صدای بلند فکر کردن است، نه گفتگو و مفاهمه بین دو یا چند نفر. حافظ در جایی که می‌سراید "مهل به روز وفاتم به خاک بسپارند/ مرا به میکده بر در خم شراب انداز" پیغامی نمی‌دهد و نمی‌توان فرض کرد که حرفی مشخص را به کسی یا کسانی می‌گوید، چرا که در چنان حالتی جمله‌ای واقعاً امری و قابل اجرا در برابر می‌داشتیم. اما سراینده این بیت درباره جسد خویش وصیتی عجیب و ناممکن، و بلکه بی‌معنی، نمی‌کند، بلکه احساسهای ناگفتنی، او هام‌گریزنده و محتوای فرّاز ذهن خویش را با صدای بلند بر زبان می‌آورد. چنین گفته‌ای نمی‌تواند جنبه ابلاغی و آموزشی و اقناعی داشته باشد، چه از سوی خود گوینده و چه بعدها از سوی کسی که بخواهد نکته‌ای را به کمک آن ثابت کند. به همین سان، شعرهای درخشان دیگری از حافظ، از جمله: "عارفی کو که کند فهم زبان سوسن/ تا پرسد که چرا رفت و چرا باز آمد" نه جمله‌ای استفهامی، بلکه حسب حالی عاطفی و تأملی در گردش ابدی لیل و نهار در مقایسه با فنای غم‌انگیز انسان و دریغی بر ناپایداری هستی اوست. نه نکته‌ای مبهم در نتایج گرمی و سردی هوا وجود دارد و نه توالی فصول چنان مصیبت عظمایی است که بحث درباره آن لازم باشد.

اهل عرفان با تکرار مکرّر چنین سروده‌های شورانگیزی از آنها نه تنها برای انتقال احساس خویش و اثبات اینکه ادراکاتی مشابه دارند، بلکه حتی به عنوان وسیله‌ای کمک آموزشی برای اثبات نظریه‌هایی در باب جهان و هستی استفاده می‌کنند. اما شعر برای تعلیمات نیست. حافظ در مجموع بهتر از معاصران ما غزل می‌سرو، اما نمی‌توان ثابت کرد که احساسی ژرف‌تر از ما داشت یا در باب جهان و هستی چیزی بیش از مردم عصر ما می‌دانست. چنین شعرهایی تبلور احساس‌اند، احساس محض، بی‌هیچ جنبه آموزشی، اثباتی یا اقناعی. از برکردن و مسلسل‌وار پس دادن آنها نشانه هیچ پیشرفت معرفت‌شناسانه و درک عمیق‌تری از جهان نیست. بیشتر در حکم دست‌وپنجه‌نرم کردن با شیرها و ببرها و پلنگها در ماجراهایی است که شکارچیان علاقه دارند تعریف کنند و شنوندگان اطمینان دارند چنان بر خوردهایی هرگز پیش نیامده است. شیران پهن‌دشت ادبیات کلاسیک از جمله هزاران سراینده عصر خویش بودند و در زمانی دیگر کار خودشان را کردند و رفتند. در آمریکا فرقه‌ای هست به نام مورمون. در ابتدای کتاب معرفی و تبلیغ این آئین، عکسی رنگی چاپ شده از کتیبه‌ای طلا مربوط به عصر داریوش هخامنشی، و زیر آن نوشته‌اند

مورمون‌ها لوحی طلایی داشته‌اند عین همین لوح که متأسفانه مفقود شده است. یعنی کتیبه طلای شاهان عهد باستان اعتبارنامه مبلغانی امروزی فرض می‌شود که لوح خویش را به دلیلی نامعلوم از دست داده‌اند. حالا شما عکس آن یکی را که ببینید درستی این مدعا را هم باور می‌کنید.

نکته دوم، رابطه و نسبت درک آدمی است به جهل او. فهم ما از جهان همانند جزیره‌ای است در دریایی از نادانسته‌ها. اگر این استعاره ساده را بپذیریم، می‌توان نتیجه گرفت که حدود برخورد و تماس ما با نادانسته‌ها متناسب است با بزرگی جزیره دانسته‌هایمان. در همین استعاره می‌توان محیط جزیره دانسته‌ها را به منزله سؤالهای ما گرفت، یعنی لبه برخورد و حیطه معلومات و مجهولات. سطح دایره با مجذور شعاع، و محیط آن با اندازه شعاع ضرب در دو رشد می‌کند. بنابراین، نسبت علم بشر به سؤالهای او مدام و به مراتب بزرگتر می‌شود، اما قدر مطلق سؤالهای ما نیز افزایش می‌یابد. جهل عبارت است از چیزی که نمی‌دانیم و نمی‌دانیم که نمی‌دانیم (اصطلاح 'جهل مرکب' تأکیدی است بر همین تعریف). پرسش عبارت از چیزی است که نمی‌دانیم اما می‌دانیم که نمی‌دانیم. در ریاضیات باید به تعداد مجهولها معادله داشت، بنابراین هر پرسشی حاوی مقداری اطلاعات هم هست.

دنیای علمی و ذهنی مولوی بر پایه جهان‌بینی افلاطونی-ارسطویی بود. از آن زمان تاکنون بسیاری چیزها به دانسته‌های ما اضافه شده، اما سؤالهای ما نیز به همان نسبت بیشتر شده است. پاره‌ای از سؤالهای ارسطو-مولوی همچنان بی‌پاسخ مانده‌اند؛ پاره‌ای مفروضاتشان همچنان معتبرند. عرفانیون روزگار ما وقتی دایره اطلاعات بشر را همان می‌گیرند که هفتصد سال پیش بود، عملاً تعداد پرسشهای مطرح را هم کاهش می‌دهند: هر پرسش باید مبنایی داشته باشد در دانسته‌ها، زیرا جهل منطقاً نمی‌تواند مبنای پرسش باشد. از همین جاست که در عصر ما توسل به عوالم عرفانی در حکم وارونه به دست گرفتن دوربین دو چشم است که سبب می‌شود اشیای نزدیک را بسیار دورتر و کوچکتر از آنچه هستند ببینیم. مهارت عرفانیون عصر ما عمدتاً در ایجاد این گونه خطای باصره و مخلوط کردن تصاویری از دنیاهایی متفاوت خلاصه می‌شود.

عرفان‌بازی با توسل به شعر و اتکای مطلق به این نوع بیان پیامد دیگری هم دارد: دشواری برخورد انتقادی به محتوای کلام دوچندان می‌شود. خود جهان‌بینی عرفانی

مبتنی بر ادراک شهودی است. بینش شهودی تجربه‌ای است عاطفی و فاقد روشی مشخص و نقدپذیر. در آمیختن آن با شعر، نقد محتوا را غیرممکن تر می‌کند. (منظور این نیست که چون بینش شهودی برای فهم جهان کافی نیست پس نقطه مقابل آن، یعنی علم مطلقاً اثباتی و پوزیتیویستی صرف، روشنگر تمام معضلات است. در حیطه علم، پاره‌ای اصول و مفاهیم حتی پیش از آنکه قابل تجربه باشند، به اتکای تجربیات دیگر، روی کاغذ پذیرفته می‌شوند.) شعر به خودی خود پدیده‌ای است پیچیده با قرار و قاعده‌های درونی خویش؛ چنین بافت ظریف و تودرتویی نمی‌تواند پایه محکمی برای بناکردن فلسفه شناخت باشد. با خواندن شعر حافظ، جهان را بهتر و بیشتر از آنچه تاکنون درک کرده‌ایم درک نخواهیم کرد. شعر او بیان احساسها، شوقها، تمناها، حسرتها، دردها و دیگر تجربه‌های عاطفی است، نه درس تاریخ و سیاست و روان‌شناسی و تکامل تمدن و سرگذشت ادیان. بعد عاطفی تنها یک بخش از برخورد به جهان است. غرق شدن در این دنیای یکسره عاطفی و مسمومیت ناشی از مدام قرارگرفتن در معرض عرفانیات به انسجام ذهن آدمی صدمه می‌زند، و اتکا به دو روش شناخت کاملاً متفاوت در تمامیت ذهن ایجاد شکاف می‌کند. البته عرفانیون می‌گویند چنین نیست و عرفان سبب خواهد شد که کلیت ذهن فرد تقویت شود و او به مدارجی بالاتر در فهم جهان برسد. اما آنچه به واقع می‌بینیم این است که بازیگران نمایشهای عرفانی تمام مقولات علمی، از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی گرفته تا فیزیک و ریاضی، را در لابه‌لای مثنوی شاعر قدمایی به بازی می‌گیرند تا شنونده را مجذوب و مرعوب کنند. محتوای این شعرها در همه موارد منطبق بر اصول جدید و مورد قبول ما نیست.

عرفانیون به طور ضمنی می‌کوشند محتوای شعر مولوی را به عنوان داده‌هایی مفروض به شنونده بقبولانند. جهان مولوی جهان ارسطویی بود. هندسه عصر ارسطو همچنان اعتبار دارد، اما علم‌النفوس او نه. فیزیولوژی جالینوسی، که پایه طب عصر مولوی بود، در قاموس دانش امروزی اعتقادی عتیقه به حساب می‌آید و گرمی و سردی مزاج و صفرا و سودا و بلغم و غیره در مقوله فولکلور جای می‌گیرد نه علم، گرچه روزگاری علم به حساب می‌آمده است. این بازیهای منظوم کلامی حاوی هیچ اسراری نیست که گوش سپردن به آنها به دانش ما بیفزاید. حافظ و مولوی در درجه اول شاعر بودند. بخصوص در جهان‌بینی حافظ، با وجود شعرهای زیبایش، پیکره

منسجمی وجود ندارد که الگویی برای درک جهان به دست بدهد، اما کسانی از مولوی برای حافظ شاهد می‌آورند و از حافظ برای مولوی. لودویگ ویتگنشتاین، فلسفه‌دان پوزیتیویست اتریشی، گفت پاره‌ای استدلالها به این می‌مانند که برای اثبات درستی خبر روزنامه، یک نسخه دیگر از همان روزنامه را شاهد بیاوریم. در مسیر حرکت علم، شاعران (و همین طور فلاسفه) نه محلی از اعراب داشتند و نه جز بازتاباندن تصویری از علوم موجود زمان کاری از دستشان برمی‌آمد. سخن‌پردازی عرفانی معمولاً چیزی بیش از بازی با الفاظ نیست و ادبیات منظوم ما تقریباً یکسره رونویسی طوطی‌وار است. در این باره نباید در رودر بایستی گیر افتاد و تعارف کرد. در برخوردی انتقادی به عرفان حاجتی نیست که ثابت کنیم ما کمتر از اجدادمان دستخوش عاطفه‌ایم و، بنابراین، کمتر به دید عرفانی نیاز مندیم. ادیبان و متفکران قدیم هم مثنوی کودک نابغه اما بسیار عاطفی نبودند که پیش از به خواب رفتن افسانه‌ای بگویند و بشنوند. هوشمندی آنها به اندازه هوشمندی در زمان ما و در هر زمان دیگری جدی بود. نکته این است که ادراکهای آنها نیز، مانند همه ادراکها در همه زمانها، در افق فکری عصری معین محاط می‌ماند. اگر برای تکامل انسان از عصر غارنشینی تا امروز بتوان تمثیلی در مسیر رشد فردی قائل شد، می‌توان گفت که عرفان، به عنوان جهان‌بینی فلسفی، سایه روشن میان پایان کودکی و آغاز عصر بلوغ بود، زمانی که انسان رفته‌رفته می‌آموزد جهان پیرامون صرفاً ادامه جسم و ذهن او نیست اما هنوز با دیدی کاملاً عاطفی به جهان نگاه می‌کند. در این مرحله از رشد، نخستین واکنش او عمیقاً غمگین یا از ته دل خوشحال شدن است، و تا مرحله به دست آوردن تصویری عینی از خویش، برخورد غیرذهنی به جهان و از بیرون نگاه کردن به خویش فاصله دارد. در قیاسی مشابه در سنتهای ادبی، عرفان را می‌توان مرحله رمانتیسیم و محور گرفتن احساسات دانست.

یکی از مراحل که فرهنگ غرب در رسیدن از مرحله کودکی و خیالبافی به بلوغ فکری پیمود، پشت سر گذاشتن افکار سکون‌گرای مکتب افلاطون بود. در جنبه تفکر اجتماعی، مکتب عرفانیون این تلقی را رواج می‌دهد که درک مسائل نه از راه استدلال و قیاس و استقرا، که با رسیدن به لحظه حقیقت میسر است. از همین روست که عرفان با ترویج این ادعا که حقیقتی تام و تمام وجود دارد اما فعلاً بیرون از دسترس ماست عملاً مانع رشد میل به شناخت جامعه و جهان از راه برخورد مستقیم و کشف

قانونمند آن می‌شود. زمانی که اشخاص از نیروهای ماوراء شناخت در روابط بین‌المللی حرف می‌زنند و روشهای مبتنی بر تجزیه و تحلیل روش‌دار را تحقیر می‌کنند، در واقع درجه عرفان-زدگی خود را به نمایش می‌گذارند. عرفانیون عصر ما شاید چنین ملاحظاتی را حقیر و نامربوط به عوالم معنوی و معرفت‌ناب بدانند. در هر حال، تفکر اجتماعی نهفته در سنت ادبی-عرفانی ما، هراندازه آرامبخش و خوش‌طنین، مشکل بتواند زندگی همگانی و آینده آن را بهتر از این کند که هست، یا به انسان امروز چیزی بیاموزد که از عهده هر روش دیگری بیرون است.

۴.

در تبدیل محتوای عرفانی سنت ادبی به تفکر اجتماعی، عرفانیون به برخوردارهای اخلاق‌گرایانه به مکتبشان با تحقیر می‌نگرند. پرهیز از منزه‌گرایی و قضاوت‌های سراسر اخلاقی شیوه بدی نیست، زیرا این اصل را در نظر دارد که سالیان دراز و تفاوت‌های بسیار میان ما و عصر پیدایش عرفان فاصله است. سبک‌رویی، مطایبه، همه‌جانبه‌نگری و پرهیز از تعصب صفاتی مثبت‌اند، اما باید دید در آموزش‌های خود عرفانیون تا چه حد رعایت می‌شوند. مثلاً، کسانی که در باب رندی حافظ از هیچ ستایشی کوتاهی نمی‌کنند آیا حاضرند بپذیرند که این کار عملاً تبلیغ برای گونه‌ای تفکر اجتماعی است، که رندی و نگاه مدام‌رندانه به اشخاص و حوادث می‌تواند به روحیه نفی مطلق حسن نیت، جز در نزد خودیها و محرمان اسرار، بینجامد؟^{۱۷} رندی مزمن، در عمل، چه تفاوتی دارد با بددلی و ناباوری نسبت به حسن نیت دیگران؟ این خطری جدی است که ناظری بددل که پیوسته به ادعای حسن نیت دیگران پوزخند می‌زند نتواند از مرحله بی‌عملی فراتر برود و به معرفتی قابل مشارکت با دیگران برسد. زمانی رندی سپری بود در برابر گرز کوبنده حکام صحرائین، زاهدان ریاکار و نظام فکری و اجتماعی‌شان. صوفیگری در همه زمانها و در همه جا آفت و بلا بود، اما آزاداندیشی عارفانه در حکم وزنه‌ای عمل می‌کرد برای ایجاد تعادل با شریعت رسمی که تمایل داشت هر چیزی را ممنوع، همه چیز را قدغن و همه چیز را حرام اعلام کند مگر اینکه مجوز حلال‌بودن کسب شود. رندی

^{۱۷} نگارنده برای مفهوم رندی معادلی بهتر از cynicism سراغ ندارد. واژه بسیار پرمعنای اخیر را در فارسی 'کلبی مسلکی' ترجمه می‌کنند که برای خواننده امروزی تقریباً هیچ معنایی ندارد.

عارفانه در حکم منطقه حائلی بود بین فشارگشونده اهل زهد و منبر، و شوره‌زار جهل عمومی، اما راهی نبود که کسی را به جایی برساند.

محمود هومن، معلم فقید فلسفه، در یکی از نخستین تلاشهای ظاهراً جدی حافظ‌پژوهانه کوشید فهرستی به دست بدهد از تعاریف رندی: "رندان جامع اصدادند: از يك سو به راز طبیعت پی برده‌اند؛ از سوی دیگر، بی‌خبراند."^{۱۸} یعنی صرفاً برگرداندن مضامین پیچ‌درپیچ غزلهای عرفانی به نثر. و باز تلاش می‌کند: "تنها شرط رندی این است که شخص همه خبرها را بشنود و پس از باورکردن آنها به‌طور موقت، در نتیجه ژرف‌نگری، به نادرستی یا شک‌پذیری آنها پی برده از آنها رو بگرداند." اما گویی احساس کرده باشد که این هم تعریفی جامع و کامل نیست و بیشتر بر پایه نفی است تا اثبات، در ادامه می‌نویسد: "رندی با منکری (نیپیلیسم) یکی نیست" و توضیح می‌دهد که انکارگری رندانه نتیجه حرکت در جهت رسیدن به آگاهی است، در حالی که نیپیلیسم به معنی انکار معرفت از همان ابتدای حرکت است. و نتیجه این گونه قیاسهای مدرن در برخورد به طرز فکر قدما را در این تاریخچه خیالی می‌توان به‌وضوح دید: "اگر دوره زندگانی حافظ را بررسی کنیم، می‌بینیم که رندی او در سه مرحله به کمال رسیده است: تازه‌رندی، کهنه‌رندی و رندی.... تا سی یا سی‌وپنج‌سالگی تازه‌رند بوده است.... تا چهل یا چهل‌وپنج‌سالگی کهنه‌رند بوده است. دوره رندی حافظ از چهل تا چهل‌وپنج سالگی آغاز شده و تا پایان زندگانی او پاییده است."^{۱۹} درآشنایانی که بخواهند از این مرحله فراتر بروند باید شرحی بیابند از تجربیات حافظ در کودکی و در دوران بازنشستگی.

بحث بالا مشتق است از خروار در استخراج ایدئولوژی و جهان‌بینی از تخیلاتی پیرامون مضامین اشعار، و توسل به روشهایی درهم‌وبرهم برای کیش دادن موضوعی مانند زندگی حافظ که درباره آن تقریباً هیچ اطلاعی در دست نیست. ما نمی‌دانیم او چه غزلی را در چه سنی سرود، چند سال عمر کرد (با حرفهایی که می‌زند شاید عمر درازی نکرده باشد) و شخصاً چگونه آدمی بود، اما محقق گرانمایه تعیین می‌کند که او در چه سنی تازه‌رند بوده و کی کهنه‌رند شد. گرچه یافتن معانی کلمات قدیمی و پیشنهاد معادلهایی امروزی سودمند است، طرز فکر و روحیه مردم روزگاران پیش را

^{۱۸} دکتر محمود هومن، «حافظ چه می‌گوید»، در *حافظ* (کتابخانه طهوری، ۱۳۵۳) جلد اول، ص ۵۸.
^{۱۹} همان جا، ص ۳۶۵-۳۶۴.

نباید یکسره در قالب واژگان و مفاهیم امروزی ریخت. بررسی سیر آثار هنرمندگاه می‌تواند از شرح احوال خود او گویاتر باشد، اما مکاشفه در تفاوت‌های سی‌سالگی و چهل سالگی حافظ و ابداع اصطلاحاتی مانند تازه‌رند و نیمه‌رند و تمام‌رند و کهنه‌رند چیزی نیست جز غرق‌شدن در خیالبافی و استفاده از لفاظی به‌عنوان کسب و کار. اساساً مراحل رشد فردی انسان در دنیا‌های قدیم و جدید را نمی‌توان یکسان گرفت. از جمله، در دنیای قدیم، نوجوانی، به مفهوم بسیار مهم امروزی، وجود نداشت.

حتی يك صفت که نزد مردم امروز کمی منفی باشد در فهرست هومن دیده نمی‌شود. در صفاتی که برخی مذاهب برای قادر متعال قائلند، صفات جبار (قاهر، مسلط، مجبورکننده) و مُنتَقِم (انتقام‌گیرنده) هست، اما صفت کینه‌جو نیست. وقتی پرسیم چگونه ذات باریتعالی را امتحان کردند که فهمیدند خداوند انتقام می‌گیرد و سخت هم انتقام می‌گیرد اما مطلقاً اهل کینه نیست، سؤال‌کننده را به عقل ارجاع می‌دهند. در نهایت، یعنی انسان جهان و هستی را به صورت خود می‌آفریند؛ و یعنی زبان می‌تواند تبدیل به تمامیتی شود و رای دلالت به مفاهیم، و نظام نشانه‌شناسی مستقلی برای خود فراهم کند که به دنبال مدلول بگردد. رند هم از صفاتی است که کسانی وقتی در آینه جهان به خویشتن نگاه می‌کنند، دوست دارند آن را در چهره خویش ببینند و خیالبافی کنند که "حافظ تا چهل یا چهل و پنج سالگی کهنه‌رند بود"، چون شخصیت انسان این روزگار را الگو می‌گیرند. صد سال دیگر شاید (در قرائتی جدید) صفات منتقم و جبار هم از فهرست خصایل قادر متعال حذف شود و برای الگوی رند نیز خصایلی جدید بتراشند، چون تا آن وقت معیارهای اخلاق اجتماعی عوض شده باشد.

مکتب عرفان تعلیم می‌داد که به جای ترسیدن از خدای جبار و قهار رسمی، می‌توان مظهر معنویت برتر را دوست داشت، و خدا حقیقت است و حقیقت در دل ماست؛ پس برای اثبات حق لذت‌بردن از زندگی، حاجتی به حق و حساب دادن به کسی نیست، و اگر اکثریت عقلاً چنین فکر کنند، یاد خدا در دلشان و دست خدا با آنها خواهد بود. امروز که حیطه زندگی عرفی در برابر ساحه عقاید قدسی استقرار می‌یابد و خواه‌ناخواه به رسمیت شناخته می‌شود، و در شرایطی که افراد قرار است در شکل‌گیری آینده جمعی خود دخالت داشته باشند، بخش دوم این نظریه رفته‌رفته به

تحقق می‌پیوندد. کشمکش متفکران قدیم با زاهدان و فقها در روشنفکر امروزی احساس نزدیکی و همذات‌پنداری ایجاد می‌کند، با این همه، مشکل بتوان رندی به معنی دیرباوری و پوزخند زدن به ادعا را در شمار ارزشها گذاشت. جهان‌بینی مملو از رندی و رندانگی می‌تواند فضایی آکنده از سوءظن متقابل پدید بیاورد که در آن هرکس مطمئن است دیگری به چیزی که می‌گوید یا کاری که می‌کند ایمان ندارد و آنچه به‌عنوان یقین بر دیگران تحمیل می‌شود جز وهمی پوچ نیست. و زمانی که روشن شود همه پیگیرانه دروغ می‌گفته‌اند، زیرا این همان بازی عمومی و رفتاری است که از هرکس انتظار می‌رفته است، همه به خود می‌بالند که رندانی کهنه‌کارند، چون نه حرف کسی را باور کرده‌اند و نه حتی عمل او را.

در جامعه‌ای مانند ایران، اقدام مفید در این زمینه، کاستن از شدت رندی و رندانگی و تشویق افراد به صداقت و تعادل و مداراست. ملتها، طی تجربه‌های تلخ اجتماعی و فریب‌خوردن‌های پیاپی از نابکاران، می‌آموزند که حرف هرکس را فوراً نپذیرند و کمی دیرباور باشند. اما تبلیغ رندی در ایران، چه در قالب شعری یا غیر آن، در حکم ریختن مایعات سکرآور در حلق کسی است که در نتیجه افراط در باده‌گساری مسموم شده باشد. در نهایت امر، رندی چیزی نیست جز تحمل وجود خدا به‌عنوان معنویت برتر، در عین طفره‌رفتن از تسلیم به استیلا شریعت — یعنی دورویی همراه با پوزخندی زیرلی. شاید وقت آن رسیده باشد است که مکتب رندی و رندبازی و رندانگی رفته‌رفته جای خود را به اندکی صداقت و صراحت بدهد. فکر این جامعه را باید عرفان‌زدایی کرد و از سیطره ادبیات منظوم رهاوند و در پی ایجاد زبانی بود برای محک‌زدن به همه افکار و عقاید، از جمله به مضامین ادبی. لذت‌بردن از جنبه‌های عاطفی و زیبایی‌شناسانه کلام به‌جای خود، اما اینکه مضامین قلبی ادبیات منظوم قدیم مفاهیمی و رای کل اطلاعات مردم امروز تلقی شوند و هم محتوای فکر و هم روش فکرکردن ما را تعیین کنند، مانعی است در سر راه حرکت اندیشه در جامعه.

سیر اندیشه و تاریخ تمدن پر است از راه‌حلهایی که، با حل مسئله مورد نظر، تبدیل به مسئله‌ای جدید شده‌اند. تجربه به ما می‌گوید هر چیزی ممکن است در شرایطی جدید به ضد خود تبدیل شود و این تغییر ماهیت بخشی از روندی است که لاجرم ادامه خواهد داشت، مگر زمانی که همه چیز به حالت ایست درآید و جهان

مادّی ساخته بشر و فکر او در سکونی ابدی منجمد شود. عرفان، در بهترین حالت، یکی از آن راه‌حل‌ها بود: عقل را از مضیقه‌هایی نفس‌گیر و فکر را از فشارهایی جانکاه می‌رهاند و به اهل ذوق و شعر و هنر مجال اندکی نفس‌کشیدن می‌داد؛ و در بدترین تعبیر، یک رشته اوهام بود که، شاید در نتیجه انحطاط اجتماعی، تبدیل به اصل شد. امروز این تصوّر که آن اصول همچنان معتبرند نه تنها جای تردید، که نیاز به مقابله‌ای جدی دارد.

۵.

ما همانند مورچه‌هایی ریزیم در گوشه‌ای از کشتی اقیانوس پیمای غول‌پیکری شناور بر دریایی بی‌انتهای. از میان ما کسانی به آنچه بر عرشه می‌گذرد، به شکل بحر محیط و به آنچه در اعماق دریا نهفته است فکر کرده‌اند و کسانی از ما با علاقه به تصوّرات آنها گوش داده‌اند. هیئات که بتوان گمان برد حتی باهوش‌ترین مورچه‌ها تاکنون دانسته باشد این کشتی کی از کدام بندر لنگر کشیده، به کدام سو می‌رود، سکاندار کیست، کرانه دریا کجاست، کشتی چه وقت به کجا خواهد رسید و نام آن بندرگاه چیست. ما یقیناً مورچه‌های هوشمندی هستیم و نباید از استعداد پیشرفت خویش ناامید باشیم، اما هر بار که موفق می‌شویم رازی بزرگ کشف کنیم، با معمای بس بزرگتر روبه‌رویم.

یکی از کشفهای مهم ما مورچگان کوچک در باب عالم بزرگ، درک این نکته بود که ما بر سطح کره زندگی می‌کنیم. تازه‌ترین کشف ما این است که کره ما محاط در کره‌ای است بسیار بسیار بزرگتر که، گرچه محدود است، هرگز به دیواره آن نخواهیم رسید چون، به دلیل کرویتش، بی‌انتهاست. اما نه پنجاه و چهار رساله فلوپین درباره هبوط و هدایت نفس به دانش ما درباره حضورمان در کشتی زمین و بحر جهان چیزی افزود و نه خروارها شعری که شاعران ایرانی بر پایه آن فرضیه‌ها گفتند. حاصل آن سخن‌پردازی‌ها جز بیان شورانگیز حالات عاطفی نبود. تقریباً هر آنچه سرودند بر پایه تصوّرات و مفروضاتی بود که از یونان و روم از طریق زبان عربی وارد شد: بخش شیرین اساطیر را که با اسلام سازگار نبود دور ریختند و قرن‌ها سرگرم شاخ‌وبرگ‌دادن به توهمات دربار هستی بشر و کائنات شدند که بعدها با تصوّف — مکتب تقدیس‌گدایی، که آن هم از هند وارد شده بود — در هم آمیخت و ملغمه‌ای

پدید آمد که گاه در قالب مثنوی ریخته می‌شد و گاه در قالب غزل. حتی امروز تجزیه این ملغمه و شناخت دقیق عناصر اولیه‌اش، اگر محال نباشد، می‌توان گفت که بینهایت دشوار است. آن شاعران نه چیزی کشف کردند و نه در حیطه معرفت‌شناسی راه به جایی بردند. تمام هنرشان در سخن‌پردازی و طرز بیان شیوایی بود که قرن‌هاست ما را گرفتار خود کرده است. اگر نکته‌ای کشف شده، با مشاهده و تجربه و انباشت دانش بوده است نه با خیالپردازی. و آینده ما و گسترش چشم‌اندازهای درک ما بستگی به درجه موفقیت‌مان در ایجاد نظریه و مشاهده و تجربه دارد.

ما بخشی از وقت خود را به ماهیگیری برای تفریح، ساززدن برای سرگرمی و جمع کردن تمبر اختصاص می‌دهیم بی‌آنکه معمولاً حساب کنیم از رهگذر چنین کارهایی چه سود مشخصی عایدمان می‌شود. اما همه این کارها را با روشهایی انجام می‌دهیم که با دیگر آموخته‌هایمان در تضاد نیست. کسی به ماهیگیری نمی‌رود با این امید که روزی شاه‌ماهی‌ای با کلیدی طلایی در شکم آن صید کند؛ و معمولاً کسی معتقد نیست که احتمال دارد در میان انبوه تمبرهای موجود در پستخانه تمبری هم از قاره گمشده آتلانتیس پیدا کند. فیلم و تئاتر تماشا می‌کنیم اما طبق قراردادی که برای مدت نمایش معتبر است. پس از چنین تجربه‌ای، مرز میان واقعیت و تخیل و اوهام در ذهن ما مخدوش نمی‌ماند و کل این فعالیتها را با منطقی آگاهانه و از بالا و بیرون، یعنی با فرا-زبان، ارزیابی می‌کنیم.

فعالیتی مانند عرفان‌بازی بناچار همراه با دویارگی ذهن است، چرا که دانسته‌های ما را انکار می‌کند و مضمون منطقی عام و بیرون از حیطه زبان قدم نیست. پیامد شقاق ذهن این است که هر دو نیمه، هم نیمه عرفانی و هم نیمه غیرعرفانی آن، کم‌بینه خواهند شد. نمی‌توان روزها در دانشگاه مقوله‌های علمی تدریس یا تحصیل کرد و شبها دل به میان‌پرده‌های عرفانی سپرد؛ صبح بخوانیم که در بحث بین‌رشته‌ای باید بسیار مراقب بود و در ربط‌دادن، مثلاً، اصول روان‌شناسی به اقتصاد، و اصول جامعه‌شناسی به انسان‌شناسی، محتاطانه عمل کرد، اما عصر بشنوم که همه اینها را در یک کاسه می‌ریزند و با ملاقه از آن برمی‌دارند، چون عرفای بزرگ در قرون ماضی چنین کرده‌اند. اگر چنین کاری امروز نیز صحیح و ممکن است، پس روشهای جدید تعلیم و تدریس و مقوله‌بندی علوم را باید فوراً دور ریخت. در هر فرد، استدلال و عاطفه در تعامل و تبادلند و (جز در بیماران روانی بدحال) جنگی دائمی بین عقل و

عشق وجود ندارد. غالب آنچه عرفانچی‌های معاصر می‌بافند یاوه محض است، گرچه در گذشته‌های دور دربارهٔ چنین دعوایی کلیشه‌هایی رواج داشته است. ما نمی‌توانیم شرایطی را تصور کنیم که شهرهای پرجمعیت کنونی به وجود آمده باشد اما پنی سیلین کشف نشده باشد؛ یا پس از قرن‌ها چرخیدن گرد این کره، همچنان گمان بریم زمین مسطح است. مکتب عرفان معاصر، یا نوعرفانی، دو فعالیت متضاد را با هم تعلیم می‌دهد: هم به چیزهایی فکر کنیم که نمی‌دانیم، و هم چیزهایی را که می‌دانیم موقتاً وانمود کنیم نمی‌دانیم. تلاش اول به لحاظ منطق ناممکن است و تلاش دوم بنا به تجربه.

هر مکتبی که، بر خلاف نظر لئوناردو داوینچی، فرض کند شاگرد به گرد پای استاد نخواهد رسید عقب‌مانده و ارتجاعی و بلکه قلابی است. در حیطهٔ علوم واقعی، شاگرد — در مجموع و در مقیاس یک نسل، نه به‌طور انفرادی — از استاد بیشتر می‌داند و استاد با خشنودی به این نکته اذعان دارد چون برای نیل به چنین پیشرفتی تلاش کرده است، پیشرفتی که نه صرفاً با خصایل شخصی و نبوغ شاگرد، بلکه به برکت انباشت دانش میسر می‌شود. نرسیدن شاگرد به مرتبهٔ استاد یعنی این منحنی نزولی پس از چند نسل از صفر هم پائین‌تر برود و کمیت اطلاعات مورد بحث سر از مقدار منفی درآورد — روندی که به آن انحطاط می‌گویند. از عرفانیونی که غرق در حقایق افلاکی‌اند نباید انتظار داشت متوجه چنین نکاتی باشند، اما اهل دانشگاه مشکل بتوانند عذر موجهی برای نادیده‌گرفتن این قضایای بدیهی ارائه دهند.

در هر زمینه‌ای می‌توان نمونه‌های متعالی یا مبتذل به دست داد. اهل عرفان هم می‌توانند ادعا کنند که در زمینهٔ مورد علاقهٔ آنها نیز کار به دردخور انجام می‌شود. پاره‌ای موج‌ومدها، نظیر اجرای ترجمهٔ انگلیسی شعرهای مولوی همراه با موسیقی غربی و شرقی و غیره، می‌تواند در نزدیک‌تر کردن فرهنگها به یکدیگر سودمند باشد. اما با وجود همهٔ ریشه‌های ادبی و کهن عرفان، تقریباً همهٔ سروصداهایی که در عصر ما در عرصهٔ عرفانیات راه می‌افتد در ردهٔ نمایش و وقت‌گذرانی و سرگرمی و ذن و یوگا و مراقبه است.

یک صبح غلغله به‌پاست که عوایس بی‌مانند دریای معنی را درمی‌نوردد و شنونده را به اعماق بحر جان می‌برد. تلویزیون را باز می‌کنید: دریا چنان ژرف و

طوفان چنان روبنده است که اگر دستهٔ صندلی را محکم نجسبید ممکن است مانند قهرمانان داستان سفر به مرکز زمین ژول ورن سر از آن سوی کرهٔ زمین و بلکه کهکشان و افلاک دریابورید. بر خلسه و تجرت فائق می‌آید و بیشتر دقت می‌کنید: ماهی کوچکی شالاپ و شلوپ‌کنان فاصله‌ای چند متری را ده‌باره و صدباره می‌پیماید و، به برکت وجود مستمعانی دست‌آموز، ظاهراً اطمینان دارد به مانعی بر نخواهد خورد و کسی از او نخواهد پرسید این حرفها یعنی چه.

از حافظه کمک می‌گیرید: چند سال پیش عین همین صحنه را برای نهنگچه‌ای دیگر درست کرده بودند، ده سال پیش برای کسی دیگر، و بیست سال پیش برای یکی دیگر. در واقع، قیافه و نام نهنگ دریای معنی است که عوض می‌شود؛ اجزای صحنه و جملات و ابیات و روش بازی و سبک فیلمسازی همان است و همان خواهد بود.

شومن‌های عرفان‌باز تلویزیون، با انبانی از شعر و نکته و جملهٔ قصار و حرفهای ظاهراً بامزه، می‌کوشند تماشاچی را متقاعد کنند برای چند دقیقه هم که شده آنچه را می‌داند، و می‌داند که می‌داند، فراموش کند تا آنها بتوانند حرفی را که خودشان هم نمی‌دانند چیست و به چه کار می‌آید به خورد او بدهند. لبخند خنک و حق به‌جانب شومن نشانه‌ای است برای درجهٔ موفقیتش در متقاعد کردن ما به پذیرفتن روشی مضر به انسجام ذهن و مخل تمامیت فکر — روشی غیرعلمی و ناهمخوان با عقل که نمی‌خواهیم و نباید بپذیریم. □

فصلی از کتاب

دفترچهٔ خاطرات و فراموشی

چاپ دوم، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۴

© جز موارد درج عنوان و نشانی در سایت‌های دیگر، چاپ، تکثیر یا نقل تمام این مقاله

با اجازهٔ مؤلف یا ناشر مجاز است.

mGhaed@lawhmag.com