

ناسازگاری عشق و عقل: بررسی زبان شعر در نثر صوفیه^۱

حمید صاحب‌جمعی

استاد کالج پزشکی، دانشگاه سین سیناتی

بسا عقل زورآور چپردست
که سودای عشقش کند زبردست
چو سودا خرد را بمالید گوش
نیارد دگر سر برآورد هوش
بوستان سعدی

از جنبه زیبایی بیان، سخنوری و گستردگی گفتمان‌ها در شرح و توصیف اندیشه/ادبیات عرفانی، مشکل می‌توان هم‌تایی برای زبان شعر در نثر صوفیه در قلمرو زبان فارسی تصور کرد. چیرگی مسلم نویسنده کتاب در ظرافت‌ها و دقایق زبان‌های عربی و فارسی، دانش فراگیر او در زمینه متن‌های عرفانی و کلاً رهیافت دانشمندان او به ادبیات به راستی موجب شگفتی هر خواننده‌ای است. تردیدی نیست که این کتاب نه فقط برای دانش‌پژوهان در این زمینه‌ها مرجع و مأخذی همواره بسیار سودمند خواهد بود، بلکه برای همه دل‌بستانان به شعر و ادب فارسی نیز آموزنده و

حمید صاحب‌جمعی (دانش‌آموخته فوق‌تخصص پزشکی، دانشگاه جورج واشنگتن، ۱۹۷۳) در ۱۹۷۳ به هیئت علمی کالج پزشکی دانشگاه سین سیناتی پیوست و تاکنون به تدریس و فعالیت‌های علمی، پزشکی و اداری در این دانشگاه ادامه داده است. در ۱۹۸۷ به مقام استادی رسید و در ۲۰۰۲ استاد ممتاز شناخته شد. بیش از ۵۰ مقاله در حوزه‌های پزشکی و فیزیولوژی از او به چاپ است. او همچنین در زمینه‌های زبان، فلسفه و نقد ادبی به پژوهش پرداخته و آثاری در این حوزه‌ها منتشر ساخته است، از آن جمله است انتشار *وداع با تجدد: فراز و فرودپاشی جهان‌بینی مدرنیته و خانه هستی: زبان، اندیشه و خرد در ایران و عشق در گلستان: ساخت‌شکنی رویکرد سعدی با مفهوم عشق در امریکا*.

Hamid Sahebjami <hsahebjami@fuse.net>

۱. محمدرضا شفیعی کدکنی، *زبان شعر در نثر صوفیه: درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی* (تهران: انتشارات سخن، ۱۳۹۲).

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2013/29.1/172-196

لذت‌آفرین است. یاران "زیرک" با فراغت و در "گوشهٔ چمنی" باید این "بادهٔ کهن" را شادمانه بنوشند و به هیچ قیمت این "مقام" را به "دنیا و آخرت" نفروشند.^۲

کانون توجه این بررسی معطوف به شرح و توصیف اندیشه/ادبیات عرفانی از چشم‌انداز نویسندهٔ کتاب نیست، زیرا حداقل به باور من این جنبه‌ها فراسوی نقد و بررسی‌اند: گذشته از تئوریک شاخص و ممتاز، این کتاب در واقع مدل‌واره‌ای است برای پژوهش‌های ادبی.

هدف این بررسی تلاشی است در شناخت بنیاد نظری، پیش‌زمینه‌های فکری و راستای استدلال نویسنده در طرح و گسترش درونمایه‌ها در این کتاب؛ اینکه گفتمان‌ها بر چارچوب چه نظام فکری استوارند و از چه خاستگاه ذهنی سرچشمه می‌گیرند. چنین کاری احتمالاً از طریق کاربرد شیوه‌های ساخت‌شکنی (deconstruction) میسر خواهد بود؛ به عبارتی نادیده‌انگاری لفاظی‌ها و شیرین‌زبانی‌های فرمالیستی، کنار زدن لایه‌های سطحی زبان و نگریستن به معانی نهفته در ژرفنای واژه‌ها و گزاره‌ها، جایی که حقیقت خانه دارد.

بنیاد نظری

از حسن اتفاق نیازی به حدس و گمان در این زمینه نیست، زیرا بنیاد نظری کتاب را نویسنده به صراحت و به تکرار در آغاز فاش کرده است: عشق و جمال، که در واقع دو روی یک سکه‌اند. ابژهٔ عشق جمال است، چه جسمانی یا معنوی. پس، تعریف عرفان از دیدگاه نویسنده به نحوی پیش‌نهشته (pre-determined) عشق او به عرفان را توجیه می‌کند. یا برعکس، عشق او به عرفان مستلزم تعریف ویژهٔ عرفان از دیدگاه اوست. بدین ترتیب، خواسته یا ناخواسته، نویسنده در جنبهٔ دایرهٔ بستهٔ "جمال ← عشق ← جمال ← عشق . . ." سرگردان است: نگاه جمال‌شناسانهٔ او به عرفان، که انگیزهٔ عشق اوست، به نوبهٔ خود موجب این است که او همه‌چیز عرفان را زیبا ببیند، وگرنه دیگر موجهی برای این‌گونه عشق ناب و بی‌قید و شرط نمی‌تواند وجود داشته باشد. لحظهٔ تردید در زیبایی ابژهٔ عشق لحظهٔ مرگ عشق است. خواهیم دید که اکثریت کمبودها و نارسایی‌ها در بنیاد نظری گفتمان‌ها در این کتاب ناشی از به دام افتادن اجتناب‌ناپذیر نویسنده در این دایرهٔ بسته است.

در بخش "مقدمهٔ واجب" می‌خوانیم: "من خودم یکی از عاشقان همان چیزی هستم که به آن عرفان و تصوف می‌گویند."^۳ و چند سطر پایین‌تر: ". . . من در این سخن ریا نمی‌ورزم و

۲. حافظ: دو یار زیرک و از بادهٔ کهن دو منی / فراغتی و
کتابی و گوشهٔ چمنی / من این مقام به دنیا و آخرت ندهم

۳. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۱۷.

به راستی یکی از عاشقان عرفان و تجربه عرفانی‌ام.^۴ در واقع، این کتاب چند صد صفحه‌ای چیزی نیست مگر حدیث عشق نویسنده که در نثر خون‌چکان او بیان شده است.^۴ اگر نویسنده در صدور احکام جزمی و گزاره‌های قاطع پافشاری نمی‌کرد و از طرح نظریه‌های بی‌اساس دست برمی‌داشت، زبان شعر در نثر صوفیه را به عنوان کتاب ادبی والا و ارزشمندی می‌شد ستود و در جست‌وجوی راستای استدلال و نگرش تحلیلی در طرح گفتمان‌ها در آن بیهوده سرگردان نمی‌بود. مگر ما همه نخوانده‌ایم که “دل را منطقی است که منطقی از آن بی‌خبر است؟” وقتی سخن از عشق است، سخن‌های دیگر قیل و قالی بیش نیست.^۵



بیان بی‌وقفه حدیث عشق در این کتاب فقط یک بار در یک جمله با نهیب عقل قطع می‌شود: “من نیز با کسروی، در این نکته، موافقم که یکی از علل، و شاید هم تنها علت، در عقب ماندگی جوامع اسلامی، تصوف است.”^۶ همین و بس. به رأی راسخ من، مهم‌ترین کمبود و نابسندگی در این کتاب خودداری عمدی یا سهوی نویسنده از شرح نقش تصوف و دلایل ناشی از آن در “عقب‌ماندگی جوامع اسلامی” از دیدگاه اوست. در حالی که بیش از پانصد صفحه این کتاب به بیان حدیث عشق نویسنده به عرفان تخصیص داده شده است، حتی یک پاراگراف وقف توجیه این حکم تاریخی مهم نشده است. گویی علل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی ارزش

درنگ و تأمل نویسنده را نداشته و آن را به عنوان یک عمل انجام‌شده یا سرنوشت محتوم نادیده گرفته است. در نتیجه این سهل‌انگاری، تفسیر و تحلیل تأثیرات عرفان در سیر تحول تمدن در جوامع اسلامی در متن گفتمان‌های این کتاب ممکن نیست.^۷ به عنوان یک اندیشمند برجسته،

۷. نظریه‌های خود در این زمینه را اخیراً در نوشته‌ای به تفصیل بیان کرده‌ام و از تکرار آنها در اینجا خودداری می‌کنم. بنگرید به حمید صاحب‌جمعی، “عینیت، ذهنیت، و ایمان”، بررسی کتاب (ضمیمه)، شماره ۷۶ (۱۳۹۲).

۴. تیر عاشق‌گش ندانم بر دل حافظ که زد / این قدر دانم که از شعر ترش خون می‌چکید.
۵. سخن بیرون مگوی از عشق سعدی / سخن عشق است و باقی قیل و قال است.
۶. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۱۹.

حس مسئولیت ایجاب می‌کند که بنیاد نظری حکم صریح خود درباره پيامدهای زبان‌بخش عرفان را او، هرچند به اختصار، توجیه کند، نه اینکه خواننده را در یک خلأ روشنفکرانه در حالت تعلیق رها سازد.

اشاره گذرای نویسنده به تأثیرات بدشگون اندیشه عرفانی در جوامع اسلامی نماینده نخستین نمونه تناقض‌گویی در میان نمونه‌های بسیار دیگر در کتاب اوست: چگونه می‌توان عشقی چنین بی‌مهار و شورانگیز به پدیده‌ای چنین شوم و نامبارک را توجیه کرد؟ نویسنده محترم که ظاهراً به تناقض‌گویی خود پی برده است، با توسل به ملاحظات جمال‌شناختی به چاره‌اندیشی می‌پردازد، غافل از اینکه حاصل دلیل‌تراشی‌های او چیزی جز سرگردانی بیشتر در دام خردستیزی نیست. "... عرفان‌های پست و نازل و زیانبخش داریم و عرفان‌های متعالی و درخشان و حیرت‌آور."^۸ "فقر نگاه تاریخی نسبت به مسایل فلسفی و هنری و ادبی، عامل اصلی واپس ماندگی ماست ..."^۹ و رسالت ایشان در نگارش این کتاب نگاه تاریخی به جنبه‌های جمال‌شناختی و هنری پدیده عرفان و یادآوری وجوه تمایز مابین عرفان متعالی در قیاس با عرفان مبتذل است. "این کتاب، دریچه‌ای است به چنین نگاهی که تمام مصلحان اجتماعی کشور ما بدان نیاز خواهند داشت."^{۱۰}

به عبارت دیگر، از طریق درک تمایز مابین نگاه عرفانی مبتذل و متعالی، اصلاح‌گرفتنی‌های اجتماعی و فرهنگی و تاریخی هزار ساله ما، به نظر ایشان، چندان دشوار نخواهد بود. البته شرط دستیابی به این مقصود مشروط به این است که "مصلحان اجتماعی" کتاب ایشان را بخوانند و از چشم‌انداز زیبایی‌شناختی به تفسیر و تأویل تاریخ بپردازند. بر اساس راستای استدلال نویسنده، گناه از عرفان نیست، گناه از عرفان مبتذل است. معنی نهفته در این حکم این است که چون به نظر قاطع ایشان نمونه‌های متعالی اندیشه عرفانی را فقط در زبان عارفان هزار سال پیش می‌توان یافت، اگر زبان ابن‌عربی و عین‌القضات و روزبهان و ... تا زمانه ما ادامه یافته بود، جوامع اسلامی از گذر شتابنده قافله تمدن هرگز عقب نمی‌مانده بودند. این‌گونه راستای استدلال آنچنان سست‌بنیاد است که فقط از طریق سروری قاطع عشق بر عقل می‌توان آن را توجیه کرد. ضمناً باید بگویم تا آنجا که من آگاهم، در رده‌بندی قشرهای جامعه گروه خاصی به نام "مصلحان اجتماعی" طبقه‌بندی نشده است که بتوان به آن بازبرد داد. باید از نویسنده پرسید که "مصلحان اجتماعی" اشاره به چه قشری از جامعه است. این اصطلاح را در رده نمونه‌هایی مانند "معنویات" و "ارزش‌های اخلاقی" باید به شمار آورد که عوام‌فریبان سیاسی و دولتی به قصد تحمیق و

۱۰. شفیع کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۳.

۸. شفیع کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۲.

۹. شفیع کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۳.

تحبیب خلق الله جاهل به کار می‌برند. این گونه حرف‌های پوچ و بی‌معنی نه فقط هیچ‌گونه پیوندی با واقعیت و حقیقت ندارند، بلکه اصولاً به نحوی دقیق تعریف‌پذیر نیستند: «مصلحان اجتماعی» از دیدگاه یک گروه خاص به معنی «مفسدان اجتماعی» از چشم‌انداز گروه‌های دیگر است، همان‌گونه که «ارزش‌های اخلاقی» تحمیلی از موضع صاحبان قدرت در حکم «فساد اخلاقی» از موضع قشرهای دیگر جامعه است. به هر حال، در یک نوشته پژوهشی و آکادمیک، تکیه بر این‌گونه اصطلاحات پوچ و بی‌معنی موجب بی‌اعتباری آن نوشته خواهد بود.

در آغاز یاد شد که بنیاد نظری گفتمان‌ها در این کتاب بر دو اصل استوار است: عشق، که به آن اشاره رفت، و جمال. در مقدمه کتاب، نویسنده این حکم را چون یکی از دو اصل بنیادین در نحوه نگرش خود به اندیشه/ادبیات عرفانی صادر می‌کند: «عرفان چیزی نیست جز نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الاهیات.»^{۱۱} در این مقدمه هشت صفحه‌ای، بیش از ده بار به مسئله جمال‌شناسی اشاره شده است. مانند گزاره‌های جزمی دیگر در این کتاب، که به آنها اشاره خواهد شد، لحن نویسنده به گونه‌ای است که گویی تعریف انحصاری او را به عنوان حرف آخر در این زمینه باید پذیرفت، در حالی که تعریف‌های پذیرفته‌شده دیگری نیز برای عرفان وجود دارند که جنبه‌های فراگیرتری از این مکتب را شامل می‌شوند. بنا به اصلی کلی، تعریفی از میان تعریف‌ها معتبرتر است که جنبه‌های جامع‌تری از موضوع مورد تعریف را شامل بشود. چون توانمندی‌های ذهنی ضروری برای درک و شناخت جنبه‌های جمال‌شناختی پدیده‌ها در اختیار همه‌کس نیست و در واقع فقط شمار اندکی از انسان‌ها از این موهبت برخوردارند، تعریف عرفان به سلیقه نویسنده صرفاً شامل حال گروه محدودی از نخبگان است. چون به اعتبار ایشان، تجربه عوالم عرفانی مستلزم برخورداری از تمایلات زیبایی‌شناختی است، پس انبوه اهل ایمان که از این موهبت محروم‌اند، از موهبت کسب تجربه عرفانی نیز الزاماً محروم خواهند بود. به هر حال، حتی اگر تعریف ایشان را به عنوان جامع‌ترین تعریف بپذیریم، حق این است که در مباحث استدلالی و تحلیلی و آکادمیک، به تعریف‌های گوناگون در زمینه مورد بحث اشاره بشود تا خواننده بتواند براساس تمایلات ذهنی ویژه خود درباره اعتبار هر یک داوری کند، نه اینکه نویسنده تعریف انحصاری خود را که در جهت پیشبرد نظریه‌های خود ساخت و پرداخت کرده است به خواننده تحمیل کند.

پافشاری نویسنده در نگرش جمال‌شناختی به عرفان نیز به همان‌گونه تناقض که در مورد عشق ذکر شد می‌انجامد: اگر به حکم قاطع ایشان «... یکی از علل، و شاید هم تنها علت، عقب‌ماندگی

۱۱. حمید صاحب‌جمعی، «در باب حرف مفت»، در خانه هستی: زبان، اندیشه، و خرد (تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۹)، ۱۲-۱۳۳.
۱۲. شیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۱۹.

جوامع اسلامی، تصوف است، “ چگونه می‌توان از چشم‌انداز جمال‌شناختی با چنین پدیده‌ی تاریخی و خیم و ویرانگری برخورد داشت؟

به گفته‌ی افلاطون در سمپوزیوم، عشق آرزوی مالکیت جاودانه‌ی نیکی است. بر اساس مفهوم اروس (Eros) افلاطونی، آرمان عشق طلب نیکی و هدف آن دستیابی به کمال مطلق است. در یکی از گفتارهای نخستین در سمپوزیوم، عشق به معنی هماهنگی تعریف شده است که به نوبه‌ی خود اصل بنیادین زیبایی است. در جایی دیگر در این کتاب، افلاطون والاترین عشق را آن می‌داند که بر اساس خرد و روشنگری استوار باشد. چنین عشقی شورانگیز و پر هیجان نیز می‌تواند باشد، اما در همه‌حال به منزله‌ی کنشی خردورزانه است. بدین ترتیب، در اندیشه‌ی افلاطون مفاهیم عشق، جمال، نیکی و خرد هم‌میخته و یکپارچه می‌شوند.^{۱۳} در شرح حدیث عشق نویسنده‌ی زبان شعر در نثر صوفیه، هم‌میختگی و یکپارچگی این مفاهیم فروپاشیده است: انگیزه‌ی عشق نگاه جمال‌شناسانه به پدیده‌ای است، به اعتراف خود نویسنده، شوم و تباه و پس‌گرا و از این رو نابخرد. و این نگاه کژدیسه و در هم پاشیده بر همه‌ی گفتمان‌های عقلانی در این کتاب سایه افکنده است. حاصل سخن اینکه در پژوهش‌های معتبر علمی و آکادمیک، با توسل به روش‌های تحلیلی و از طریق تفسیر، پژوهشگر مدام درگیر پی‌جویی حقیقت است، بدون اینکه نوید دستیابی به آن را هرگز تضمین کرده باشد. و در این سفر، خواننده منزل‌به‌منزل با او همسفر است. در قیاس، زبان شعر در نثر صوفیه بر بنیاد نظری حقیقت‌های بی‌چون‌وچرای که از پیش در ذهنیات نویسنده تثبیت شده‌اند استوار است و او آنها را با صراحت در آغاز کتاب مطرح می‌کند. چند صد صفحه‌ی دیگر چیزی نیست جز تلاش او در پیشبرد حقیقت‌های پیش‌پنداشته‌ی خود، بدون لحظه‌ای درنگ یا نشانه‌ای از تردید و پرسشگری در حقانیت آنها. به عبارت دیگر، نوید دستیابی به حقیقت به نحوی قاطع و جزمی در آغاز کتاب تضمین شده است. پس دیگر نیازی به سفر اکتشافی در جست‌وجوی حقیقت نیست؛ هدف رسیدن به مقصدی است که نویسنده سال‌هاست از پیش به آن رسیده است.

زبان شعر در نثر صوفیه از دو دیدگاه دیگر نیازمند بررسی است: زبان و اندیشه، و ذهن.

زبان و اندیشه

نویسنده‌ی کتاب با پیوند زبان و اندیشه کاملاً آشناست و این اصل انکارناپذیر را در گزاره‌ای به درستی بیان می‌کند: “... زیرا زبان و تفکر در تحلیل نهایی یک چیزند.”^{۱۴} با این همه، در سراسر

۱۳. حمید صاحب‌جمعی، عشق در گلستان: ساخت‌شکنی رویکرد سعدی با مفهوم عشق (لوس آنجلس: نشر

دوپلیتکست، ۲۰۰۶)، ۸-۱۴.
۱۴. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۴۵.

کتاب این اصل به صورت‌های گوناگون نقض و تحریف شده است. به ذکر چند نمونه بسنده می‌کنم: "به همین دلیل بنده معتقدم که با آغاز شدن ضعف در زبان تصوف، ضعف در خلق عوالم روحی و کشف جانهای تازه معنا نیز آغاز می‌شود...^{۱۵}" "از زمانی که زبان در آثار ایشان تکراری و غیرخلاق شده است، تجربه‌های صوفیه نیز به صورت تکراری و مبتذل درآمده است."^{۱۶} . . . اوج و حضيض تجربه عرفانی رابطه مستقیمی دارد با اوج و حضيض زبان عارف . . . حال عالی در 'قال' یا 'صورت' نازل امکان تحقق ندارد"^{۱۷} "با اطمینان می‌توان گفت که ملازمه‌ای است میان تجربه عرفانی متعالی و حضور صورت و فرم هنری مشخص و برجسته."^{۱۸} اگر "زبان و تفکر در تحلیل نهایی یک چیزند، چگونه می‌توان حکم داد که ضعف زبان بر "ضعف در خلق عوالم روحی و کشف جانهای تازه معنا" مقدم بوده است. برعکس، این فرض نیز به همان اندازه می‌تواند صادق باشد: سستی در اندیشه و معنا بر سستی در زبان تصوف مقدم بوده است. در مورد نقل قول آخری باید از نویسنده پرسید مگر توجیه دیگری هم می‌تواند داشته باشد؟ جز از طریق زبان وسیله دیگری برای آگاهی از حالات متعالی یا نازل عارف و توجیه تجربه عرفانی فرادست نیست. از این گذشته، حکم نویسنده نه فقط درباره عارف و صوفی، بلکه درباره همه کس صادق است. یعنی پیوند زبان و اندیشه مایه امتیاز و ویژگی حوزه عرفانی نیست.

"زبان عارف که دریچه‌ای است به جهان درونی او، از عناصری بی‌نهایت متنوع و رنگارنگ شکل می‌گیرد . . . و تا به اعماق این زبان نرویم از تجربه روحی او آگاهی نخواهیم یافت."^{۱۹} گویی نویسنده از سازوکارهای دیگری جز این هم آگاه است که در قیاس با آنها دستیابی به جهان درونی و تجربه روحی عارفان به نظر او یگانه و استثنایی به شمار می‌آیند. این گونه تأکیدهای یک سویه که به تکرار در این کتاب به چشم می‌خورند، نه تنها خوانندگان آگاه را به ستوه می‌آورند، موجب گمراهی خوانندگان ناآشنا با این مفاهیم نیز هستند، زیرا این توهم را به وجود می‌آورند که تنوع جهان درونی، پیوند زبان با تجربه روحی و نیاز به کاوش در عمق زبان صرفاً در قلمرو بیان و تجربه عرفانی صادق است. لازم به تأکید نیست که بنیاد هر گفتمان استدلالی و تحلیلی براساس شرح و توصیف همه شقوق و وجوه مختلفی باید باشد که در توجیه آن گفتمان خاص ممکن است مطرح باشند. دست‌چین کردن و تأکید بر یک وجه ویژه به قصد پیشبرد حقانیت یک گفتمان، و نادیده انگاری کاربردهای دیگر آن وجه موجب بی‌اعتباری راستای استدلال در بیان آن گفتمان خواهد بود.

۱۸. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۳۵۶.
 ۱۹. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۳۵۷.

۱۵. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۴۶.
 ۱۶. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۵۳.
 ۱۷. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۳۵۵.

... ” انحصاط تصوف و عرفان نیز از همانجایی آغاز می‌شود که این زبان روی در انحصاط می‌گذارد ... ”^{۲۰} ... ” تاریخ تکامل و انحصاط تصوف چیزی نیست جز تاریخ تکامل و انحصاط زبان صوفی، تز اصلی این کتاب نیز بر محور همین گزاره حرکت می‌کند.^{۲۱} بطلان و بی‌اعتباری تز اصلی این کتاب نیز دقیقاً بر محور همین گزاره استوار است، زیرا به همین سادگی و صدق می‌توان حکم داد که ”تاریخ تکامل و انحصاط زبان صوفی چیزی نیست جز تاریخ تکامل و انحصاط اندیشه صوفیانه“ و هیچ ابزار یا شیوه پژوهشی و منطقی برای سنجش تقدم و تأخر این دو نظریه متناوب وجود ندارد، جز ظاهراً در اختیار نویسنده محترم که به هر حال خواننده از وجود آن به کلی بی‌خبر است. دست‌چین کردن یک وجه از دو وجه ممکن در توجیه یک نظر به قصد پیشبرد درونمایه گفتمان‌ها و بدون حتی اشاره‌ای به احتمال وجود وجه دیگر، اگر عمدی و آگاهانه باشد موجب بی‌اعتباری گفتمان‌ها در آن زمینه خاص است.

نویسنده محترم سخت در چنبره دایره بسته پیش‌گویی‌های واقعیت‌بخش خویش (self-fulfilling prophecies) سرگردان است، به طوری که مدام در حال اثبات نتیجه‌گیری‌هایی است که حاصل اجتناب‌ناپذیر پیش‌فرض‌های باطل در ذهن اویند. این‌گونه تکرارها و پافشاری‌ها شکیبایی خواننده‌ای را که می‌خواهد اشاره‌های پیشین در این زمینه‌ها را فراموش کند به چالش می‌طلبد.

”یک چیز برای آشنایان با ‘مقامات’های صوفیه مسلم است و نیازی به بررسی و نقد و استدلال ندارد و آن این است که درجه اقتناع‌شدگی و پذیرش ما در برابر کرامات اولیا هر چه به عصر خودمان نزدیک‌تر می‌شویم کمتر می‌شود... این امر، بدون تردید، دلیلی ندارد جز رتوریک استوار قدما و ضعف رتوریک متأخرین... ”^{۲۲} پایبندی راسخ نویسنده به این‌گونه نظریه‌پردازی‌های جزمی و بی‌اساس مایه شگفتی است. طرح این‌گونه فرضیه‌ها به صورتی است که فقط در چارچوب پیش‌فرض‌هایی که او در ذهن خود از پیش پذیرفته است توجیه‌پذیرند. به عبارت دیگر، برخی پرسش‌ها را او بر اساس پاسخ‌های از پیش آماده مطرح می‌کند. یعنی، حقیقت یا واقعیت امور به صورتی که پیش‌بینی شده و انتظار می‌رود معرفی می‌شوند. تنها راه گسیختگی این حلقه معیوب و رهایی از آن، بازاندیشی تزاها و فرضیه‌های حک شده در ذهنیات نویسنده است. اگر او شقوق مختلف در توجیه پدیده‌ها را در نظر می‌گرفت و این‌گونه جزمی و یک‌سویه نمی‌اندیشید، این مشکل اساسی هرگز پیش نمی‌آمد. از دیدگاه ایشان، حقانیت گزاره یادشده ”نیازی به بررسی

۲۲. شفیی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۷۱.

۲۰. شفیی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۹۹.

۲۱. شفیی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۷۱.

نقد و استدلال“ ندارد و این امر را “بدون تردید“ باید پذیرفت. به عبارت دیگر، فتوای ایشان در این زمینه‌ها، مانند کرامات صوفیه، فراسوی بررسی و نقد و استدلال است. گویی ایشان خیزش خرد و علم در گستره تاریخ را به کلی نادیده می‌گیرد و با پیامدهای حاصل از سروری عقل و استدلال بر جزم‌ها و توهمات، به عنوان سازوکاری در امر نزول “درجه افتخار و پذیرش ما“ با “کرامات اولیا“ به کلی بیگانه است. از دیدگاه مطلق‌گرای ایشان، اگر “ساحت هنری تصوف“^{۳۳} متعالی و والا باقی می‌ماند، مفاهیمی چون بقا و فنا و شطحیات و کرامات و لاهوت و ناسوت و تنزیه و تشبیه و... را بهتر می‌شد به عوام‌الناس قبولاند. و چنین فرایندی، به اعتبار حکم ایشان، اثبات بی‌چون‌وچرای حقانیت اندیشه عرفانی ناب را ضمانت می‌کند. بدین قرار، با یک حرکت قلم، نویسنده محترم تأثیرات شگرف سیر تکامل تاریخ تمدن در گستره سده‌ها را در برانگیزش و بیداری ذهنیات انسان‌ها نادیده می‌گیرد و به جد بر این باور است که اگر اندیشه‌های منحط توهم‌زا (hallucinogenic) و هوش‌ربای (psychedelic) صوفیانه را می‌شد امروز در زبان متعالی هزار سال پیش بیان کرد، ایدئولوژی عرفان هنوز در جمع اهل اندیشه و خرد پذیرفتنی می‌بود. در واقع، هیچ شاهد دیگری بر ورشکستگی اندیشه عرفانی گویاتر از این نیست که اوج شکوفایی این اندیشه هم‌زمان با سده‌های میانه، یعنی بدنام‌ترین دوران جهل و تاریکی در تاریخ، است. باید از ایشان پرسید آیا این “احتمال“ نیز وجود دارد که نزول اندیشه عرفانی “ممکن است“ ناشی از یک الزام تاریخی اجتناب‌ناپذیر بوده باشد؟ نویسنده محترم، که در زبان و زبان‌شناسی صاحب‌نظر است، قطعاً می‌داند که زبان هویتی اندام‌وار (organic) دارد و از این رو مدام در معرض تکامل و تحول است. زبان متعالی هزار سال پیش نه تنها برای مردم امروز فهم‌پذیر نیست، بلکه تلاش در تقلید آن را در واقع باید نوعی کمدی ادبی تلقی کرد. پس اگر بپذیریم که زبان متعالی حلاج و عین‌القضات و روزبهان، که نویسنده آنها را عاشقانه می‌ستاید، زبان اصیل و راستین برای بیان اندیشه‌های عرفانی بوده است و خواهد بود، و اگر بپذیریم که با گذشت زمان، بیان اندیشه در چنین زبانی مشکل و ناپذیرفتنی شده است، به طوری که امروزه صرفاً به عنوان یک پدیده ادبی مهجور و متروک باید به آن نگریست، در این صورت عقل حکم می‌دهد که نزول زبان/اندیشه عرفانی را باید پیامد اجتناب‌ناپذیر فرایند تکامل به شمار آورد، فرایندی که سیر تحول تاریخ اندیشه و تمدن را رقم می‌زند. البته احساس سوگواری و نوستالژی انگیزه‌های کارایی برای نوشتن کتاب‌های عاشقانه در این زمینه‌هاست؛ افسوس که فرایند تکامل بی‌امان و بی‌اعتنا همچنان به پیش می‌راند. بگذریم. توضیح واضح‌تر و تکرار مکررات بی‌وقفه ادامه دارند.

۳۳. شفیع کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۳۲۱.

... جز از طریق اندیشیدن در رفتار و گفتار ایشان [عارفان] وسیله‌ای برای ورود به دنیای روحی آنان نداریم. ^{۲۴} "... زبان وسیله کشف عوالم روحی و تجربه‌های معنوی صوفیه است. ^{۲۵} "اگر نبود آن چیرگی در زبان و قدرت عجیب در خلق اصطلاحات و تسلط بر ساحت کلمه، بی‌هیچ تردید، این مایه ابداع رمز امکان‌پذیر نبود. ^{۲۶} "... حتی در روان‌شناسی صوفیه [یعنی چه؟] هم زبان و کاربرد آن سهم عمده‌ای دارد و بر روی هم می‌توان گفت از زبان آغاز می‌شود. ^{۲۷} خوانش حکم‌های نویسنده این توهم را در خواننده ناآگاه به وجود می‌آورد که اینها وجوه تمایزی برای شناخت عارفان و صوفیان است، در حالی که در مورد همه کس و همه چیز همین‌گونه است. تنها راه شناخت اندیشه از طریق زبان است، چه عارف و چه عامی.

"قدمای اهل بلاغت در اسلام، از قبیل جاحظ و عبدالقادر جرجانی، بیش و کم متوجه این نکته بوده‌اند که اهمیت زبان در حالت جمعی و ترکیبی آن است که روشن می‌شود و نه در ملاحظه تک تک مفردات. ^{۲۸} این امر بدیهی را نویسنده به گونه‌ای معرفی می‌کند که گویی "قدمای اهل بلاغت" تئوری انقلابی‌ای در قلمرو فلسفه زبان پیشنهاد کرده بودند که ایشان اینک به کشف آن نایل شده است. زبان/اندیشه در قالب "کل" ساختار جمله ("حالت جمعی و ترکیبی") بیان می‌شود که خود از طریق ساخت‌بندی "اجزاء" گوناگون ("تک تک مفردات") صورت گرفته است. "ملاحظه تک تک مفردات" زبان نیست، لکن زبان است.

"می‌توان زبانی بی‌عرفان فرض کرد، بی‌گمان، اما عرفان بی‌زبان هرگز نمی‌توان تصور کرد. ^{۲۹} پوچ‌گویی مبالغه‌آمیز در این گزاره به ظاهر پرمغز و طنز به حدی می‌رسد که شکیبایی خواننده را سخت به چالش می‌طلبد. قیاس و تقابل "زبان بی‌عرفان" و "عرفان بی‌زبان"، به عنوان یک شگرد بلاغی، به کلی نامعقول و بی‌معنی است، زیرا هیچ‌یک از این دو نامفهوم حامل بار معنایی یا ناقل منطق زبانی‌ای نیست. این‌گونه زبان‌آوری‌های ملیح و تهی از معنا شایسته کتابی چنین ارزشمند نیست.

"معماری تصوف، معماری روح است و درین معماری زبان مهندس اصلی است. ^{۳۰} و همین‌گونه است در مورد فلسفه، ادبیات، علم و همه حوزه‌های معرفت، بدون هیچ استثنا. ضمناً با همین قاطعیت می‌توان گفت که زبان "مهندس اصلی" نیست. مهندس اصلی اندیشه برخاسته

۲۴. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۶
 ۲۵. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۱۵۱
 ۲۶. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۱۵۸
 ۲۷. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۵۳

۲۸. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۵۸
 ۲۹. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۵۸
 ۳۰. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۶۸-۲۶۹

از نظام ذهنی آدمی است. زبان وسایل خام و آلات و ابزار لازمی است که اندیشه در "معماری" مفاهیم به کار می‌گیرد. مسئله اساسی که نویسنده نمی‌داند یا به زبان نمی‌آورد این است که "معماری" بدون کاربرد وسایل خام و آلات و ابزار مهندسی فعلیت نمی‌پذیرد و وسایل خام و آلات و ابزار بدون طرح معماری بی‌خاصیت و بی‌حاصل خواهند بود. پس این دو لازم و ملزوم‌اند، نه مقدم یا مؤخر.

"در این هیچ تردیدی ندارم که هزار منزلی که در راه خدا شمرده‌اند، منزلی است که زبان به کشف آنها راه برده است..."^{۳۱} اول اینکه مگر "شمارش" و "نام بردن" جز به وسیله زبان هم ممکن است؟ دوم اینکه براساس چه شاهد و مدرک و منطقی نویسنده زبان را "کاشف هزار منزل" می‌داند؟ می‌توان همچین نظر داد که کاشف هزار منزل، و کشف همه چیزها، حاصل عملکرد اندیشه است که سپس در قالب زبان بیان می‌شود. تکرار مکررات در این کتاب به نحوی فراگیر خواننده را نیز مبتلا می‌کند: برای چندمین بار تکرار می‌کنم که هر حکم قاطع در مورد تقدم زبان بر اندیشه، یا برعکس، بی‌اساس است.

برخی از برداشت‌های نادرست در این کتاب ناشی از گزینش برگردان‌های نارسا برای واژه‌ها و اصطلاحات در زبان‌های غربی است. در نقل قولی از کارل یونگ، نویسنده "روح" را برابر psychic آورده است. بگذریم که اسم psyche درست است، نه صفت psychic. مسئله مهم این است که منظور یونگ از psyche "روان" است نه "روح". "روان" تعریف مشخصی دارد و با شیوه‌های علمی، تجربی و بالینی می‌توان تظاهرات و عملکردهای آن را سنجید و اندازه گرفت. دو حوزه معتبر علمی، روان‌شناسی و روان‌پزشکی، به پژوهش و بررسی قلمرو روان اختصاص دارند، در حالی که روح حتی تعریف مشخصی ندارد، چه رسد به شیوه‌های پژوهش و بررسی. تا جایی که من آگاهم، علوم با نام‌های روح‌شناسی و روح‌پزشکی هنوز وجود ندارند. بدین ترتیب، وقتی نویسنده می‌گوید که "یونگ مجموعه اعمال روح انسان، یعنی مافی‌الضمیر او را در چهار مقوله طبقه‌بندی کرده است [هیجان، احساس، اندیشیدن، شهود]"^{۳۲} خواننده آگاه از خود می‌پرسد که چگونه یک مفهوم اثیری تعریف‌ناپذیر را که وجودش ظاهراً پیوندی با مغز و نظام ذهنی ندارد و بنا بر اقوالی حتی پس از مرگ تن-مغز به نحوی جاودانه در سپهر ملکوتی هم چنان شناور باقی خواهد ماند، می‌توان طبقه‌بندی کرد.

در ادامه نقل قول از یونگ می‌خوانیم: "علم، امروز، نشان داده است [کدام حوزه علم؟] که از میان این چهار عملکرد روح، تنها اندیشیدن است که می‌تواند تبدیل به 'امری زبانی' شود."^{۳۳}

۳۳. شفیع کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۵.

۳۱. شفیع کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۴۸.

۳۲. شفیع کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۲.

این فرض نویسنده، مانند فرض‌های بسیار دیگر او، هرگز مطلق نیست. اندیشه پدیده‌ای منزوی و مستقل نیست که جدا از تأثیرات متقابل عملکردها و تظاهرات ذهنی دیگر در خلاء صورت بگیرد. اندیشیدن به نحو ذاتی تحت تأثیرات متقابل سه عملکرد دیگر روان است. آیا نویسنده بر این باور است که هیجانانگیز و احساسات در ساخت‌بندی اندیشه بی‌تأثیرند؟ اگر نظر ایشان چنین است، شرح عاشقانه زبان عاطفی عارفان و صوفیان در چند صد صفحه این کتاب را چگونه باید توجیه کرد؟

اشاره‌های نویسنده به “علم” نماینده دیگری از برداشت‌های نادرست و سوء تعبیرها در این زمینه است. “... در قلمرو تجربه عرفانی ... ما با ‘زبان معرفت’ سخن می‌گوییم ... نه ‘زبان علم’ ...”^{۳۴} “عطار که از تمایز ‘زبان علم’ و ‘زبان معرفت’ سخن گفته است ظاهراً به همین حقیقت دست یافته بوده است.”^{۳۵} اگر معرفت/دانش را برگردان درست knowledge بدانیم، “علم” از مقوله “معرفت” است، منتها مقوله ویژه‌ای با تعریفی دقیق و مشخص. به عبارت دیگر، علم از گونه معرفت است، اما هر معرفتی علم نیست. پس انتصاب هویتی به نام “زبان معرفت” برای تجربه عرفانی به منزله وجه تمایز در قیاس با “زبان علم” باطل است، خواه “عطار بزرگ” گفته باشد یا بزرگانی دیگر، زیرا علم هم معرفت است. البته عطار را به خاطر این لغزش نمی‌توان سرزنش کرد، زیرا در زمانه او علمی وجود نداشت که تعریفی داشته باشد.^{۳۶} سخن گفتن از “علم” بیرون از متن “روش‌های علمی” به کلی بی‌معنی است و روش‌های علمی را کپلر، گالیله و بزرگمرد تاریخ علم، آیزاک نیوتن، برای نخستین بار در سده هفدهم میلادی به کار بردند و رایج کردند. نویسنده که در سده بیست‌ویکم زیست می‌کند باید با ظرافت‌های زبانی و معنایی در تعریف وجوه تمایز مابین مفاهیم مشابه آشنا باشد. اگر به جای زبان معرفت، نویسنده مثلاً “زبان عاطفی” یا چیزی مشابه آن به کار برده بود این مشکل پیش نمی‌آمد.

پس از این زمینه‌سازی، نویسنده به تکرار حکم قاطعی صادر می‌کند که به نظر من یکی از چند نمونه اوج کژدیسیگی معنا در کتاب اوست. “به همین دلیل [اینکه زبان معرفت معانی بی‌شمار دارد] ‘علم’ کهنه می‌شود و ‘هنر’ همیشه نو است.”^{۳۷} “جای شگفتی اینجاست که زبان علم کهنه می‌شود و زبان هنر، با همه گنگی، جاودانه است.”^{۳۸} “کهنه شدن بعضی از داده‌های علم و استمرار ارزش شاهکارهای هنری نشانه پیروزی بخشی از گزاره‌های هنری در برابر بعضی

۳۴. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۳۲. کتاب (ضمیمه)، شماره ۷۶ (۱۳۹۲).

۳۵. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۹. ۳۷. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۳۲.

۳۶. حمید صاحب‌جمعی، “عینیت، ذهنیت، و ایمان”، بررسی ۳۸. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۴۲.

گزاره‌های علمی است.^{۳۹} اگر نویسنده محترم با جنبه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی علم در قیاس با هنر آشنا می‌بود، می‌دانست که این دو قلمرو بزرگ هستی‌آدمی اصولاً قیاس‌پذیر نیستند، و سخن از کهنگی و پیروزی در این باره صرفاً نماینده نگرشی سطحی و ساده‌لوحانه است. خاستگاه اندیشه علمی تظاهرات و تجلیات حوزه منطقی و استدلالی مغز است، در حالی که خاستگاه هنر قلمرو احساسات و عواطف آدمی است. البته نباید فراموش کرد که این تمایزها و تقسیم‌بندی‌ها هرگز قاطع و مطلق نیستند، زیرا تأثیرات متقابل ناشی از عملکرد حوزه‌های بی‌شمار مغز همه فرآیندهای ذهنی را در بر می‌گیرند و شامل می‌شوند.

از جنبه معرفت‌شناختی، وجوه تمایز مابین روش‌ها و دستیافت‌های علمی در قیاس با سبک‌ها و فرآورده‌های هنری آنچنان عظیم‌اند که هرگونه داوری ارزش‌ها یا سنجش کهنگی و تازگی آنها مغالطه‌آمیز و گمراه‌کننده خواهد بود. هر اثر هنری، در خود و به خودی خود مستقل از آثار دیگر و فراسوی زمان و تاریخ ارزشمند و معتبر است، در حالی که ماهیت و ویژگی بنیادین فرضیه‌ها و دستیافت‌های علمی در این است که هرگز مستقل و مطلق نیستند و مدام در حال بازنگری و دگرگونی و بهبودند. هر کشف علمی، پرسش‌های دیگری را مطرح می‌کند که نیازمند کشفیات دیگری است که به نوبه خود پرسش‌های تازه‌ای را . . . و تا بی‌نهایت. وجه تمایز مهم دیگر مابین علم و هنر، که "اهل معرفت" احتمالاً از وجود آن بی‌خبرند، این است که ارزش و اعتبار آثار هنری در تقلیدناپذیری آنهاست. لازم به تأکید نیست که هرگونه تلاش در تقلید از آثار هنری به کلی بی‌ارزش و بی‌اعتبار خواهد بود. اما ارزش و اعتبار کشفیات و دستیافت‌های علمی صرفاً و قطعاً در این است که باید قابل تکرار و تقلید باشند. اگر کشفیات بزرگ‌ترین نوابغ علمی، عیناً و دقیقاً، توسط دیگران تکرارپذیر نباشد، بی‌ارزش و بی‌اعتبار خواهد بود.

بحث گسترده این مفاهیم بیرون از حوصله این نوشته است. همین مختصر نشان می‌دهد که برداشت‌ها و باورداشت‌های نویسنده محترم در این زمینه‌ها تا چه حد سطحی و ناکامل است. ایشان به درستی گفته‌اند که "زبان و تفکر در تحلیل نهایی یک چیزند." بدین قرار، زبان علم از تفکر علمی جدا نیست. اگر چنین است، پس به حکم ایشان کهنگی زبان علم به منزله کهنگی اندیشه علمی است. چنین تصور باطلی را چگونه می‌شود توجیه کرد؟

چندین صفحه از بخش "زبان علم و زبان معرفت" به شرح سه کتاب از ریچاردز (I. A. Richards) اختصاص داده شده است: "معنی معنی"، "شعر و علم" و "اصول نقد ادبی." به

۳۹. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۶۶.

ادعای نویسنده، مطالعه این سه کتاب موجب تحولات فکری و انقلاب ذهنی او بوده‌اند. در این بخش از مقاله و در بخش “ذهن” خواهیم دید که بسیاری از توجیه‌ها و حکم‌های ناشی از برداشت نویسنده از گفته‌های ریچاردز متناقض، ناستوار و برخی نماینده توضیح واضح‌اند. روشن نیست گناه از ریچاردز است یا از بدفهمی گفتمان‌ها و در نتیجه برگردان نادرست آنها به زبان فارسی. به ذکر چند نمونه بسنده می‌کنم.

“... ریچاردز... چهار نوع معنی یا چهار نوع چشم‌انداز در قلمرو زبان عاطفی مشخص می‌کند: ۱- مورد ادراک [sense]...^{۴۰} نویسنده در ابتدای همین صفحه گفته بود که زبان عاطفی ادراکی نیست، یعنی با “عالم حس و تجربه” ارتباطی ندارد، بلکه با “حالات گوینده و شنونده وابسته است.” پس چگونه در تأیید نظریه‌های خود “ادراک” را از ویژگی‌های زبان عاطفی معرفی می‌کند؟

“... مورد ادراک که عبارت است از همان چیزی که ما درباره آن سخن می‌گوییم: مثلاً همان ‘ضلع‌های مثلث’...^{۴۱} اگر بنا بر گفته پیشین ادراک در قلمرو زبان عاطفی است، چگونه درباره ضلع‌های مثلث که نماینده دریافت‌های عینی و حسی ناب است نیز صدق می‌کند؟ این‌گونه تناقض‌های ناشی از بدفهمی‌های زبان و مفاهیم تخصصی و در نتیجه برگردان نارسای آنها به زبان فارسی در سراسر این بخش و برخی بخش‌های دیگر به چشم می‌خورد. “ادراک” برگردان perception و understanding و واژه‌های مشابه دیگر است. منظور ریچاردز از “sense” حس است که اشاره به دریافت‌های ناشی از حواس پنج‌گانه است. در بحث “ذهن” خواهیم دید که مشکل نویسنده در فهم ساختار و عملکردهای نظام ذهنی و سازوکارهای ذهنیت عمیق‌تر از این‌گونه ملاحظات است، به طوری که گزاره‌های او در این زمینه‌ها را باید نادیده گرفت. به نظر ایشان، حد و مرز مابین عین و ذهن، یا به قول ایشان “زبان ارجاعی” و “زبان عاطفی”، کاملاً مشخص و متمایز است، در حالی که هرگز چنین نیست. درست است که واکنش هر یک از ما نسبت به “شکوه صبحگاهی” ممکن است متفاوت باشد، اما درک و دریافت شکوه صبحگاه ابتدا از طریق حس بینایی صورت می‌پذیرد، نه در خلأ؛ یعنی اینکه آغاز فرآیند ذهنی واکنش ما به این تجربه عاطفی، پدیده‌ای عینی و حسی است ناشی از دریافت‌های حواس پنج‌گانه. پس جداانگاری قاطع عینیت و ذهنیت توهمی بیش نیست.^{۴۲}

۴۲. شفیع کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۹-۳۰.

۴۰. شفیع کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۹.
۴۱. شفیع کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۹.

در بخش "زبان علم و زبان معرفت" که ۹۱ صفحه است، توضیح و اوضحات، مبالغه‌گویی‌ها و تعبیرات غلط فراوان به چشم می‌خورند. فقط به چند نمونه اشاره می‌کنم. ["خواننده] تصور نکند که شطحیات بایزید عباراتی است از نوع 'مثلث دارای سه ضلع است'...^{۴۳}... "ممکن است در برابر جمله 'چه صبح باشکوهی است!' از ده نفر که شنونده‌اند عده‌ای همدلی کنند و عده‌ای همدلی نکنند... اما تمام افراد بشر، در طول تاریخ، در هر حالتی که باشند، با جمله 'مثلث سه ضلع دارد' به طور یکسان برخورد خواهند داشت."^{۴۴} بگذریم که در این گزاره‌های بدیهی روی سخن نویسنده با شاگردان مدرسه‌های ابتدایی و مکتبخانه‌هاست، نه با خوانندگان این کتاب، در مباحث مربوطه غرض او از "گزاره ارجاعی" (مثلث سه ضلع دارد) اشاره به واقعیت‌های عینی و حسی است، در حالی که "گزاره عاطفی" (چه صبح باشکوهی است!) به واقعیت ذهنی و عاطفی اشاره دارد. در پیش یاد شد که این‌گونه تمایزها هرگز مطلق و قاطع نیستند.

بخش مباحث در زمینه زبان و اندیشه را با ذکر این گزاره از نویسنده محترم که نماینده اغراق در حد افراط است به پایان می‌رسانم. "اما وقتی حسین بن منصور حلاج گفت 'انا الحق' مثل این بود که کوه دماوند را از ارتفاع ستاره‌ها به میان اقیانوس آرام فرو افکند که امواج آن هنوز هم در سراسر این اقیانوس در رفت و آمد است و تا وقتی که چیزی به نام فرهنگ و تمدن اسلامی و ایرانی وجود داشته باشد، این امواج هرگز فرو نخواهد نشست."^{۴۵}

در این گزاره مبالغه‌آمیز، مسئله فقط شدت حیرت‌زدگی نویسنده از گفته حلاج نیست که در ایماژ سوررئالیستی فراز کوه دماوند به اوج ستاره‌ها و فرود آن، ده‌ها هزار کیلومتر دورتر، در اقیانوس آرام تصویر شده است، کل پیام آن را نیز چیزی جز یک توهم سوررئالیستی نباید به شمار آورد. به گفته خود نویسنده در همان صفحه، "این پارادوکس... یک نزاع تاریخی را در حلقه‌های تصوف به وجود آورد که تا قرن‌ها و قرن‌ها ادامه داشته و هنوز هم دارد." دقیقاً؛ فقط در حلقه تنگ و محدود اهل تصوف. همانند سکوت نویسنده در توجیه نقش تصوف در عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، در زمینه چونی و چرایی نقش انقلابی ادعای "انا الحق" در فرهنگ و تمدن اسلامی-ایرانی نیز او سکوت را برگزیده است. طرح این‌گونه گفتمان‌ها در زبان شعر در نثر صوفیه بر بنیاد این پیش‌فرض کاذب است که تصورات شخصی نویسنده جنبه جهانشمول دارند و نه فقط احکام قاطع او را بی‌چون و چرا باید پذیرفت، "مصلحان اجتماعی" نیز بر اساس آنها باید عمل کنند. به احتمال قریب به یقین، اکثریت مسلمانان-ایرانیان، حتی بسیاری از دانش‌آموختگان، با مفهوم

۴۳. حمید صاحب‌جمعی، "در جست‌وجوی حقیقت"، *ایران‌نامه*، سال ۲۸، شماره ۳ (پاییز ۱۳۹۲).

۴۴. شفیع کدکنی، *زبان شعر در نثر صوفیه*، ۳۸.
۴۵. شفیع کدکنی، *زبان شعر در نثر صوفیه*، ۴۳۶.

پارادوکس، با نام حلاج و با ادعای "انا الحق" به کلی بیگانه‌اند. از آنجایی که انسان مؤلف فرهنگ و تمدن است مگر باور کنیم که سازوکارهای ناشی از کرامات صوفیه فرهنگ و تمدن انسانی را رقم می‌زنند پس ادعای تأثیرات انقلابی گفته حلاج در گستره تاریخ را باطل به شمار باید آورد: چگونه پدیده‌ای که انبوه انسان‌ها از وجودش بی‌خبرند می‌تواند تأثیرات انقلابی در فرهنگ و تمدن انبوه انسان‌ها داشته باشد؟ همچنین، "تجاوز به تابو"^{۴۶} در زبان صوفیان، هرچند گستاخانه و انقلابی، تا زمانی که در سیر تحول و تکامل تاریخ اثرگذار نباشد، باید آن را صرفاً ترفندی زبانی در نظر گرفت. خواندن گزاره یادشده درباره ادعای حلاج پرسش‌های بسیاری را در ذهن هر انسان اندیشمندی مطرح می‌کند. از آنجایی که تحقق‌یابی مفهوم فردیت یکی از جنبه‌های بنیادین در زایش و شکل‌گیری رنسانس، عصر روشنگری و مدرنیته بوده است،^{۴۷} به نظر نویسنده محترم آیا ادعای خداگونگی انسان در گفته حلاج، به عبارتی نفی فردیت، را نباید ضد نظریه‌ای بر این مفهوم به شمار آورد؟ آیا این ادعا ناشی از ذهنیتی پسگرا و منحط در جهت بازگشت به حالت بی‌کُنشی و به وابستگی کامل حالت جنینی در زهدان ازلی (primordial womb) نیست؟ آیا دست کشیدن از همه مسئولیت‌ها و ویژگی‌های ناشی از "منیت" و "خودیت" انسانی را موضعی ضد انسانی و ضد تاریخی نباید به شمار آورد و با قاطعیت مردود و باطل دانست؟ اگر چنین است، آیا نگاه جمال‌شناسانه به عرفان به عنوان پادزهری بر عارضه "عرفان‌های پست و نازل و زیانبخش"، و از آن طریق نوید بازگشت به دوران فرّ و شکوه هزار سال پیش جوامع اسلامی-ایرانی را نیز نباید مردود و باطل به شمار آورد؟ و عاقبت، آیا پاسخ‌های استدلالی به این پرسش‌ها علل باورداشت نویسنده به نقش تصوف در عقب‌ماندگی جوامع اسلامی را توجیه نمی‌کنند؟

مشکل اساسی طرح گفتمان‌ها در کتاب مورد بحث این است که نمی‌شود از یکسو ایدئولوژی عرفان را عامل اصلی عقب‌ماندگی جوامع اسلامی-ایرانی معرفی کرد و از سوی دیگر، با نگاهی جمال‌شناسانه و عاشقانه در ستایش و بزرگداشت آن به زبان‌آوری پرداخت. در نبود توجیحات استدلالی، بنیاد نظری گفتمان‌ها در این کتاب بر چارچوب ناستوار مشتق تناقض فرو خواهد پاشید.

ذهن

از دوران باستان تا سال‌های میانه سده بیستم، قلمروی از معرفت تحت عنوان علوم اعصاب (neurosciences) وجود نداشت. به عبارتی، ظرافت‌ها و دقایق ساختار فیزیکی و سازوکارهای

۴۶. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۴۲۷.
 ۴۷. حمید صاحب‌جمعی، "فردیت و انسان شرقی"، در وداع
 با تجدد: فراز و فروپاشی جهان‌بینی مدرنیته (تهران: نشر
 ثالث، ۱۳۸۵)، ۵۳-۷۳.

فیزیولوژیکی مغز و دستگاه عصبی در واقع ناشناخته بود. از این رو، بررسی ذهن و ذهنیت در حوزه مباحث فلسفی و متافیزیکی و کلامی مطرح می‌شد. از موارد استثنایی، پژوهش‌های بالینی و نه علمی ناب زیگموند فروید و شاگردش کارل یونگ در اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم بود که به شناخت ذهن آگاه و ناآگاه و رواج مکتب روانکاوی انجامید. اما از سال‌های میانه سده بیستم تا امروز رشد و گسترش علم در این زمینه‌ها به حدی بوده است که هرگونه اظهار نظر درباره ذهن بدون آگاهی حداقل سطحی و پیرامونی از دستیافت‌های علمی موجب سلب اعتبار از گوینده یا نویسنده خواهد بود. به عبارت دیگر، هرگونه نظریه‌پردازی ناآگاهانه و ناشیانه در این زمینه‌ها بی‌حاصل و بی‌معنی است. شک نیست که اشاره به گفته‌های فیلسوفان و عارفان و کلام‌شناسان بزرگ به قصد شرح سیر تکامل و تحول اندیشه و برقراری متن و پیش‌زمینه شایسته برای گسترش مطالب نه تنها مناسب، که در واقع ضروری است. اما اشاره‌های زیبا و شاعرانه عارفان بزرگ هزار سال پیش را که بر اساس حدس و گمان و ایمان و وهم ساخته و پرداخته شده‌اند نمی‌توان به عنوان حقیقت مطلق و حرف آخر در این زمینه‌ها به شمار آورد و درباره حقایق آنها به نظریه‌پردازی و صدور احکام جزمی پرداخت، کاری که نویسنده به تکرار در کتاب خود کرده است. فقط به چند نمونه اشاره می‌کنم.

”هم خدا لطیف است و هم هنر و هم عشق و هر سه را ما بی چگونه ادراک می‌کنیم و اگر با چگونه شد دیگر نه خداست و نه عشق و نه هنر.“^{۴۸} ساخت‌شکنی این گزاره به ظاهر فیلسوفانه و عمیق و شاعرانه نارسایی معنا و بی‌اعتباری بنیاد نظری آن را آشکار می‌کند. قیاس ادراک خدا با ادراک عشق و هنر – اینکه هر دو ”بی‌چگونه“ کسب می‌شوند – باطل است. مورد خدا را نمی‌توانم داوری کنم، اما عشق و هنر ادراکاتی‌اند ذهنی که سرچشمه آغازیت (origination) آنها دروندادهای (input) حسی و عینی و تجربه ناشی از حواس پنج‌گانه است. در نبود ”معشوق“ یا ”موضوع عشق“، سخن از عشق و هنر در واقع بی‌معنی است. درک عشق و هنر صرفاً از طریق دریافت‌های حسی، انتقال آنها به مراکز ویژه مغزی و پردازش در شبکه‌های پیچیده نظام ذهنی می‌تواند صورت بگیرد. آغازیت عشق انسانی از طریق دیدار معشوق است. ما موسیقی را می‌شنویم، شعر را می‌خوانیم یا می‌شنویم و هنرهای تجسمی را به چشم می‌بینیم، همه صرفاً از طریق دریافت‌های حواس پنج‌گانه. روی سخن در این بحث با عشق به خدا نیست که مقوله‌ای است متافیزیکی و ناشی از ایمان. پس ممکن است ادراک خدا ”بی‌چگونه“ باشد (بگذریم که این تصور عرفانی را نیز می‌شود سخت به چالش طلبید، زیرا ادراک خدا به هر حال صرفاً با واسطه مغز

۴۸. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۷۶-۷۷.

فیزیکی میسر است. مگر جز مغز - ذهن سرچشمه دیگری هم برای ادراکات می توان تصور کرد؟) اما ادراک عشق و هنر قطعاً "با چگونه" است. ادراک بی چگونه عشق و هنر نشانه بیماری های روانی و خیمی است ناشی از وهم زدگی و نیازمند درمان عاجل.

"طرح مسأله جایگاه عصبی یا روحی یا معنوی یا درونی برای یادآوری این نکته و تأکیدی است بر شخصی بودن تجربه هنری و دینی و عرفانی و ذوقی. همان گونه که نمی توان در فضای مادی، مادام که کسی از جای خود برنخاسته، به جای او نشست، در قلمرو امور وجدانی و روحی نیز نمی توان وارد جایگاه روحی اشخاص شد. . . مگر وقتی که آن شخص جای خود را ترک گوید."^{۴۹} منظور نویسنده از جایگاه روحی و درونی و معنوی اشاره به چه هویت، پدیده، سازوکار، فرآیند یا واقعیت است؟ فرض کنیم چنین جایگاه رازناکی وجود داشته باشد، چگونه شخص می تواند این جایگاه درونی را ترک کند؟ باز هم فرض کنیم که شخص می تواند جایگاه روحی و معنوی و درونی خود را معجزه آسا ترک کند، چگونه شخص دیگری می تواند این جایگاه درونی را به تصرف خود درآورد؟ چون جایگاه مورد نظر نویسنده درونی است، تنها راه اشغال آن به دست یک هویت بیرونی، رخنه کردن در حوزه درون شخص و اشغال جبری آن است، شگردی که لابد از طریق کرامات صوفیه احياناً ممکن خواهد بود. می بینیم که صدور این گونه گزاره های تخیلی و وهمی در زمینه مفاهیمی چون ذوق و روح و وجدان که اصولاً تعریف مشخصی ندارند، آن هم از طریق نظریه پردازی در قلمرو نظام ذهنی مغز که به کلی بیرون از حوزه معرفت نویسنده است، در واقع مناسب بحث در متن گفتمان های هزار سال پیش است و صرفاً در حلقه اندک عاشقان عرفان خریدار دارد.

شاید بتوان به حق ادعا کرد که در میان گفته های متناقض، بی اساس، جزمی و مبالغه آمیز در زبان شعر در نثر صوفیه جایزه اول را باید به این گزاره اعطا کرد: "ذهن، که محدود است، چگونه می تواند نامحدود را تصور کند و آنگاه درباره آن حکم صادر کند؟"^{۵۰} روشن نیست که براساس کدام شاهد یا مدرک علمی و منطقی نویسنده محترم این حکم باطل را بی پروا و بی درنگ اعلام می کند. به نظر ایشان، اصولاً خاستگاه تصور مفاهیمی چون محدود و نامحدود از چه و از کجاست؟ مگر مفاهیم کشف و شهود، بقا و فنا، تنزیه و تشبیه، لاهوت و ناسوت، وحدت و کثرت و مانند اینها ناشی از خاستگاهی جز ذهن آدمی است؟ یا اینکه به تصور ایشان مفاهیم روحی و معنوی و استعلایی و هنری و ادبی و عاشقانه و عاطفی غبارهای اثیری شناور در سپهر ملکوتی اند

۴۹. شیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۶۵-۲۶۶. ۵۰. شیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۷۱.

که از طریق کشف و شهود و مکاشفه و سماع صوفیانه به نحوی جادویی در "جایگاه درونی" شمار اندکی از نخبگان جای می‌گیرند؟ باز می‌بینیم که نویسنده در دایرهٔ بستهٔ پیش‌فرض‌های باطل خود سرگردان است. فرآیند تفکر در ذهن او با این پیش‌فرض آغاز می‌شود که "ذهن آدمی محدود است" و چون به باور او عوالم عرفانی نامحدودند، پس بیرون از حوزهٔ ذهنیات باید آنها را تصور کرد. به عبارت دیگر، طرح مسئلهٔ مورد نظر او بر اساس پیش‌فرضی است که اثبات طرح را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. ظاهراً این فکر هرگز از خاطر او نگذشته است که همهٔ این تصورات صرفاً ناشی از ذهن‌اند. به عبارتی، صرف تصور محدود و نامحدود امری ذهنی است. خبر حیرت‌آوری را باید به اطلاع ایشان رساند که از کرامات صوفیه و حکم ان‌الحق تکان‌دهنده‌تر و انقلابی‌تر است: هیچ چیز در عالم هستی، از جمله خود عالم هستی، به بی‌کرانی ذهن نیست. در واقع، حتی تصور مفاهیمی چون عالم هستی، آفریدگار عالم هستی و نظام هستی صرفاً زائیدهٔ ذهن آدمی است. در نبود انسان-مغز-ذهن، شناخت این مفاهیم یا بود و نبود آنها به هر حال به کلی بی‌معنی است، زیرا "شناخت هر هویت شناخت‌پذیری مستلزم وجود یک ذات شناسنده است"^{۵۱} و تا آنجا که ما، در این مقطع از زمان، باخبریم، یگانه ذات شناسنده در عالم هستی انسان است و بس. و این وجه تمایز و تشخیص آدمی صرفاً و منحصرأً به سبب وجود مغز فیزیکی/جسمانی است. فیزیکی/جسمانی به این معنی که مانند همهٔ اندام‌های دیگر در بدن، مغز نیز از یاخته‌ها، بافت‌ها، عروق و ... و عناصر متشکل بی‌شمار دیگری ساخته شده است، منتها در نهایت پیچیدگی، کمال و ظرافتی یگانه و یکتا که نه فقط در محدودهٔ بدن انسان، بلکه در کل جهان هستی ساختار همتایی برای آن شناخته نیست. برای اهل اندیشه و خرد، شناخت این واقعیتِ تردیدناپذیر بیش از همهٔ کرامات اولیا و شطحیات عارفان و عوالم صوفیانه حیرت‌آورتر و اندیشه‌برانگیزتر باید باشد، زیرا همهٔ این مقوله‌ها چیزی جز بروزات جانبی و ثانوی ذهن نیستند. خاستگاه عوالم معنوی و استعلایی از جمله تجربهٔ ایمان، مغز فیزیکی/جسمانی است. لحظه‌ای تأمل در آنچه گفته شد آغازگر ناب‌ترین و ژرف‌ترین تجربهٔ معنوی و عرفانی و استعلایی در ذوات مستعد است، تجربهٔ راستینی که ناشی از شناخت واقعیت‌های شگفت‌آور نظام هستی است، نه تخیلات و تصورات توهم‌زا و هوش‌ربا.

سعدی در دیباچه گلستان گفته است، "ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم" و نویسنده در بخش "ریشه‌های تاریخی پارادوکس عرفانی" می‌گوید: "ما نمی‌خواهیم سخنی را که بارها گفته‌ایم در اینجا تکرار کنیم که تجربهٔ دینی خاستگاهی فراتر از عقل و منطق دارد. . . ." ^{۵۲} حکم

۵۱. حمید صاحب‌جمعی، "انسان و زمان: خاستگاه و هویت
 ۵۲. شفیع کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۴۴۱. (ضمیمه)، شماره ۷۰ (۱۳۹۱).

سعدی بر توصیف‌ناپذیری خدا و حکم مشابه نویسنده در خصوص تجربه دینی، یعنی تجربه حضور خدا، نماینده مفهوم فلسفی "برهان بر بنیاد جهل" اند (argumentum ad ignorantiam). بدین معنی که جهل خود در توصیف و شناخت خدا/تجربه دینی را از طریق دلیل تراشی در برتر بودن از خیال و قیاس و گمان و وهم و فراتر بودن از عقل و منطق توجیه می‌کنند. حکم بر اثبات یک نظر بر اساس این استدلال که کذب آن ثابت نشده یا حکم بر کذب آن چون صدق آن به اثبات نرسیده هر دو باطل اند، زیرا هیچ‌یک به معنی نفی امکان توجیه دقیق و کامل آنها در آینده نیست. از این رو، توجیه پدیده‌های توجیه‌ناپذیر بر مبنای معجزات یا کنش‌های ماوراء طبیعی و مینوی را باید باطل به شمار آورد. از این گذشته، اگر نظر نویسنده را بپذیریم که خاستگاه شناخت پدیده‌ای نظیر تجربه دینی فراتر از عقل و منطق است، چگونه از طریق توجیهات عقلی و منطقی می‌توان آن را در نظر گرفت؟ راه حلی برای گریز از این پارادوکس وجود ندارد: آنچه را که فراتر از عقل و منطق است نمی‌توان به نحوی عقلانی و منطقی معرفی و توجیه کرد. از نویسنده محترم باید پرسید به نظر ایشان از طریق چه سازوکارهای دیگری کسب تجربه دینی میسر خواهد بود. به احتمال زیاد پاسخ نویسنده این است که سازوکار ضروری برای کسب این تجربه صرفاً ایمان است. اما مگر خاستگاه ایمان چیزی یا جایی جز ذهن آدمی است؟ باز باید یادآور شد که خاستگاه همه عوالم روحی و معنوی و عرفانی و در واقع خاستگاه همه ادراکات چیزی یا جایی جز مغز فیزیکی/جسمانی نیست.

کاربرد صفت تفضیلی "فراتر" در گزاره یادشده حامل معانی متعالی‌تر و برین‌تر و مانند اینهاست که الزاماً درست نیستند. چگونه می‌توان ادعا کرد که تجربه دینی فلان ملا یا صوفی متعالی‌تر و برین‌تر از تجربه معنوی دکارت و کانت، نیوتن و اینشتین، موتسارت و بتهون، میکلاوتر و رامبراند است؟ بگذریم که فیض احتمالی تجربه دینی ملا و صوفی فقط نصیب خود آنهاست، در حالی که موهبت‌های ناشی از تجربه‌های معنوی گروه دوم شامل حال کل بشریت بوده و خواهد بود. اگر نویسنده به جای "فراتر" گفته بود "فراسوی"، این گزاره معقول‌تر می‌بود، اگر چه از جنبه پارادوکس تفاوتی نمی‌کرد.

در باب ستایش کتاب‌های ریچاردز و انقلاب فکری نویسنده به دنبال مطالعه آنها در پیش اشاره شد. اینک به بررسی برخی بازبردهای نویسنده به نظریه‌های ریچاردز در زمینه ذهن می‌پردازم. "شعر، و بر روی هم ادبیات و هنر، از نظر ریچاردز یک نوع 'تجربه' است و ارزش این تجربه‌ها بالقوه یکسان است تا آنگاه، که به تعبیر قدما، فعلیت پیدا کنند و ظهور یابند."^{۵۳} فرآیند تجربه

۵۳. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۳۳.

ادبیات و هنر ضمن دو مرحله صورت می‌گیرد. "تجربه ذهنی" در جریان آفرینش اثر، و "تجربه عینی" در جریان فعلیت‌پذیری فرآیند ذهنی در قالب اثر عینی. این دو فرایند در هر نویسنده، شاعر یا هنرمند فرآیندهایی یگانه و یکتایند، زیرا نظام ذهنی هر انسانی یگانه و یکتاست. پس این‌گونه بگوییم، "ارزش این تجربه‌ها بالقوه یکسان است... باطل و بی‌اساس است، چه ریچاردز گفته باشد یا چه برداشت نویسنده از گفته او باشد. بر اساس چه شاهد و مدرک و منطقی می‌توان حکم داد که فرآیندهای متعالی در جریان آفرینش آثار ادبی و هنری در همه کس بالقوه یکسان است؟ نه فقط این حکم از بن خردستیز است، روش و ابزار برای سنجش آن در دست نیست که بتوان چنین ادعایی را اصولاً مطرح کرد. مسئله فقط ویژگی "تجربه ذهنی" نیست، تجسم و تبلور آن در "تجربه عینی" نیز قطعاً منحصر به فرد است. موجب کمال تعجب است که چگونه درباره فرضیه‌هایی که خلاف عقل سلیم‌اند و اصولاً سازوکاری برای سنجش آنها در دست نیست می‌توان این‌گونه بی‌پروا حکم‌های جزمی صادر کرد؟

"برای من، پیش از خواندن این کتاب‌ها [سه کتاب ریچاردز] حتی میان جمله 'چه صبح باشکوهی است!' و جمله 'مثلاً سه ضلع دارد' هیچ گونه تفاوتی وجود نداشت."^{۵۴} هرچند فروتنی نویسنده در اعتراف به ناآگاهی کامل او از وجوه تمایز مابین واقعیت‌های عینی و ذهنی ستودنی است، حداقل برای من پذیرفتنی نیست. مشکل می‌توان باور کرد که شخصیت فرهیخته و ممتاز و دانش‌پژوهی در حوزه ادب و زبان از این امر بدیهی بی‌خبر بوده باشد.

"تمام کسانی که معنی 'مثلت' و 'سه' و 'ضلع' و 'دارد' را می‌دانند... ذهنشان به یک امر واحد 'ارجاع' می‌دهد ولی گزاره 'چه صبح باشکوهی است!' به حالات گوینده و شنونده وابسته است...^{۵۵} باز هم پافشاری نویسنده در توضیح واضحات و تکرار مکررات به خواننده امان نمی‌دهد که این حکم پیش پا افتاده را که مزاحم لذت بردن از مطالب دیگر است، فراموش کند. گویی او به کشف بزرگی دست یافته است و به جد می‌خواهد خواننده را در وجد این لحظه Eureka^{۵۶} سهیم کند. آیا شناخت این امر ابتدایی و بدیهی مستلزم مطالعه سه کتاب است؟

"... نباید به هیچ وجه توقع داشت که نتایج 'عمل رسانگی' توسط یک اثر هنری، هر قدر دقیق و کامل باشد، برای همه افراد به گونه‌ای یکسان حاصل شود...^{۵۷} و در همان صفحه، "...

۵۴. ناگهان پی برد که حجم اشیا نامنظم را از طریق جابه‌جایی سطح آب می‌توان اندازه گرفت، در حالی که از شدت شعف برهنه در کوچه‌های شهر سیراکوزا در جزیره سیسیل می‌دوید، فریاد می‌زد: Eureka.
۵۷. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۳۵.

۵۴. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۸.
۵۵. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۲۹.
۵۶. Eureka بانگ شعفی است به معنی "یافتیم!" پس از کشف ناگهانی راه حلی برای یک معما یا پاسخی به یک پرسش. آورده‌اند که وقتی دانشمند یونانی ارشمیدس

بعضی ذهن‌ها در بعضی از لحظه‌ها، حالاتی یا تجربه‌هایی نزدیک به یکدیگر یا مشابه یکدیگر، می‌توانند داشته باشند و این کار ممکن است از راه رسانگی انجام شود.^{۵۸} و در صفحه بعد، اگر اشتراک در تجربه‌ها وجود نداشته باشد عمل رسانگی به هیچ روی موفق نخواهد بود.^{۵۹} لازم به تذکر نیست که گزاره اول با دو گزاره بعدی به کلی متناقض است، در یکی اشتراک تجربه‌ها از طریق عمل رسانگی "محال" فرض شده و در دو دیگر، سخن از تشابه و اشتراک تجربه‌ها از راه عمل رسانگی است. فرض کنیم که این حکم‌ها متناقض نباشند، نویسنده بر اساس چه شاهد و مدرک منطقی و پژوهشی این حکم را صادر می‌کند؟ مگر نظریه‌پردازی‌های ریچاردز یا هر اندیشمند دیگری در سال‌های دهه ۱۹۲۰ میلادی به منزله آیات آسمانی است که بدون چون و چرا باید به آنها ایمان آورد؟

"... در عمل رسانگی، دو قطب مثبت و منفی وجود دارد: قطب مثبت موضوع قدرت هنرمند یا متکلم است... اما قطب منفی، نیروی شنونده است در پذیرش آن موضوع."^{۶۰} گویی نویسنده درباره مدارهای الکتریکی صحبت می‌کند. منظور نویسنده این است، یا باید چیزی شبیه این باشد، که کل فرآیند رسانگی شامل دو جزء است: مهارت هنرمند یا نویسنده در ارائه اثر که فرآیندی کوشا (فعال = active) است و آمادگی ذهنی شخص در ادراک آن اثر که فرآیندی بی‌کش (منفعل = passive) است. هرگونه تلاش در بازنویسی این گزاره به هر حال بی‌حاصل خواهد بود، زیرا بنیاد نظری آن سست و ناستوار است. تلاش ذهنی خواننده، بیننده یا شنونده هرگز بی‌کش نیست. فهم و شناخت و قدرشناسی آثار ادبی و هنری فرآیندهایی نیازمند به صرف انرژی‌های روانی و ذهنی‌اند و از این رو کوشا و مثبت. از نویسنده محترم باید پرسید که تلاش‌های ذهنی ایشان در فهم ادبیات عرفانی، کتاب‌های ریچاردز و منابع بسیار دیگر را فرآیندهایی منفعل و منفی باید به شمار آورد؟

"از نظر ریچاردز، محال است که یک لحظه عاطفی و ذهنی - با تمام ویژگی‌هایش - جز در ذهن یک تن حضور و بروز داشته باشد."^{۶۱} "آنچه وجه مشترک و عنصر مرکزی رسانگی در هنرهاست این است که بعضی از ذهن‌ها در بعضی از لحظه‌ها حالاتی یا تجربه‌هایی نزدیک به یکدیگر یا مشابه یکدیگر می‌توانند داشته باشند و این کار ممکن است از راه رسانگی انجام شود. بدین معنی که شخص نخستین به یاری وسایلی که در اختیار دارد [کدام وسایل؟] کاری کند [چه کاری، از طریق چه سازوکاری؟] که تجربه‌ای مشابه تجربه خودش در ذهن دیگری ایجاد شود."^{۶۲}

۵۸. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۳۵.

۵۹. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۳۶.

۶۰. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۳۵.

۶۱. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۳۵.

گویی نویسنده متوجه نیست یا اهمیت نمی‌دهد که این دو گزاره که در صفحه‌های پیاپی آمده‌اند به کلی متناقض‌اند: "امر محال" در یکی به صورت "امر ممکن" در دیگری تغییر ماهیت داده است. از این بی‌مبالاتی که بگذریم، گزاره دوم اصولاً بر بنیاد هیچ‌گونه اندیشه‌ی استدلالی یا حتی عقل سلیم استوار نیست و به کلی پوچ و بی‌معنی است. صرفاً از طریق باورداشت به کرامات صوفیه، یعنی شعبده‌بازی‌های جمال‌شناختی، می‌توان آن را جدی گرفت و تصور کرد که "به یاری وسایلی" که شخص در اختیار دارد می‌تواند کاری کند که "تجربه‌ای مشابه تجربه خودش در ذهن دیگری ایجاد شود." ضمن این‌گونه خوانش‌هاست که به نظر می‌رسد نویسنده آنچنان درگیر بیان حدیث عشق است که جنبه‌های دیگر سخن برای او قیل و قالی بیش نیست.

در باب وفور توضیح واضحات و تکرار مکررات حق مطلب را خود نویسنده در بخش اول زبان شعر در نثر صوفیه به جا آورده است: "... از بس که در طول این سی‌چهل سال این حرفها را در کلاسهای درس و بعضی مقالاتم تکرار کرده‌ام و دانشجویان من آنها را در کتابها و مقالاتشان نقل کرده‌اند بعضی از خوانندگان ممکن است تصور کنند که این حرفها از روزگار قشیری و هجویری وجود داشته است."^{۶۳} شکسپیر می‌گفت: "دنیا صحنه‌ای است و 'ما' همه صرفاً بازیگرانی." از زبان استادان کارآزموده و پر سابقه (از جمله، به اعتراف صاحب این قلم) باید گفت: "دنیا کلاس درسی است و 'شما' همه صرفاً شاگردانی!"

پس از قرن‌ها سکوت و غفلت، زمان آن رسیده است که اهل اندیشه و خرد در باب تأثیرات عرفان در تاریخ فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، و به ویژه پیامدهای آن در ساخت شخصیت و خلیقات، و به طور کلی جهان‌بینی ایرانیان به بحث و بررسی بپردازند. چنین کار خطیری صرفاً در فضایی آزاد از خشک‌اندیشی‌ها، پیش‌فرض‌ها، پیش‌داوری‌ها و اندیشه‌های کلیشه‌ای و سنتی می‌تواند صورت بگیرد. در ضمن، این کار از هویت‌واهی و بی‌نام و نشان "مصلحان اجتماعی" بر نمی‌تابد و با شناخت وجوه تمایز مابین اعتلا و ابتدال زبان/اندیشه‌ی عرفانی کوچک‌ترین پیوندی ندارد. این کار بزرگ را دانش‌آموختگان آگاه از دستیافت‌ها و روش‌های علمی و فلسفی پیشگام باید به عهده بگیرند و با توسل به اندیشه‌های تحلیلی درباره‌ی تأثیرات عرفان در آسیب‌شناسی تاریخ تمدن هزارساله ما به پژوهش بپردازند. در باب نقش عرفان در شعر و ادبیات فارسی بیش از اندازه سخن به میان رفته است؛ زیاده‌گویی و تکرار مکررات دیگر راه به جایی نمی‌برد. در طول عمر خود، ما همه صد بار شعرهای عرفانی را با شوق و لذت شنیده و خوانده‌ایم و چه بسا که همراه با نوای سه‌تار و کمانچه و نی، در عوالم خلسه و نوستالژی و افسردگی چند قطره اشکی هم ریخته‌ایم.

۶۳. شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، ۱۴.

زمان آن رسیده است که در آستانهٔ قرن بیست‌ویکم به نحوی صادقانه و جدی به خوداندیشی و خودآزمونی بپردازیم و از خود بپرسیم که عشق و دل بستگی بی‌مهاری ما به سروده‌های زیبا و ژرف عطار و مولوی و حافظ و دیگران چه پیامدهایی در گسترهٔ قرون در ساختار روانی ما و در ساخت تمدن ما داشته است. آیا چنین تکلیف شاقی در حد توانمندی‌های روشنفکرانهٔ ما خواهد بود؟

در پایان، فقط به چند نکته از جنبهٔ صورت (form) در شیوهٔ نگارش این کتاب باید اشاره کنم. پنج بار در این کتاب در صفحات ۲۵، ۷۱۲، ۹۱۲، ۰۴۲ و ۱۴۲ نام ویتگنشتاین (Wittgenstein) و ویتگن اشتاین تلفظ شده است که برگردان آن به زبان‌های اروپایی Wittgen Estein است. بنا بر سبک و سلیقهٔ نویسنده، پس اینشتین (Einstein) را این اشتاین، Ein Estein؛ لیختنشتاین (Leichtenstein) را لیختن اشتاین Estein Leichten؛ روبینشتاین (Rubinstein) را روبین اشتاین Rubein Estein باید نوشت. این گونه شیوهٔ تلفظ و نگارش با اصول مربوطه در زبان‌های مشتق از لاتین به کلی مغایر و متناقض است. روشن نیست این شگردها را نویسنده از چه کسی و کجا آموخته است، و براساس چه منطق زبانی در کاربرد آنها پافشاری می‌کند.

اسم عام logos در صفحهٔ ۸۴ the logos و در صفحهٔ ۶۳۵ دو بار The Logos آورده شده است. برای اسم‌های عام نیازی به کاربرد حرف تعریف نیست، مگر به شخص یا چیز خاصی بازپرد داده شده باشند. از این گذشته، معلوم نیست چرا این اصطلاح و حرف تعریف آن، در دو مورد با حروف درشت (capital letter) آغاز شده‌اند. به هر حال در هر سه مورد فقط logos کافی می‌بود.

pathology به معنی آسیب‌شناسی است، نه درمان‌شناسی. پاتولوژی با درمان و درمان‌شناسی ارتباطی ندارد.

در متن این بررسی یاد شد که برگردان درست برای sense حس است، نه ادراک؛ همان گونه که در صفحهٔ ۶۴ fusion of senses به درستی "آمیختگی حس‌ها" ترجمه شده است.

در صفحهٔ ۳۷۲، واژهٔ icon را نویسنده "آیکن" تلفظ کرده است. روشن نیست "ک" در این اسم را با فتحه، کسره یا ضمه باید تلفظ کرد. به هر حال، هر سه تلفظ غلط خواهد بود. تلفظ درست این واژهٔ رایج "آیکان" است، آن هم با "کا"ی کشیده، نه کوتاه. به طوری که اگر بخواهیم ویژگی صوتی این تلفظ را در یک نمودار تصویری نشان بدهیم، این گونه باید نوشت: "آیکالان".

در صفحهٔ ۱۲۵، اصطلاح پیچیده و ترجمه‌ناپذیر intertextuality را نویسنده به غلط "متن

پنهان“ به فارسی برگردانده است. به دلایلی که خواهیم دید، نه تنها این معادل درست نیست، بلکه گمراه‌کننده است. اسم text (متن) به معنی موضوع، درونمایه و نمونه‌ اصلی یک نوشته است. صفت textual (متنی) یعنی در ارتباط یا بر بنیاد یک متن. اسم textuality، که تا آنجا که من آگاهم برگردان فارسی برای آن وجود ندارد، به معنی حالت، کیفیت و شرط متنی بودن است. بدین ترتیب، تکلیف اسم intertextuality روشن است. حتی در فرهنگ‌های غربی این اصطلاح به صورت‌ها و معانی مختلف تعریف و به کار برده شده است. می‌توان برگردان‌های تحت‌اللفظی و مکانیکی “متنیت” را برای textuality و “میان‌متنیت” را برابر intertextuality پیشنهاد کرد و در معرض داوری فارسی‌زبانان قرار داد. به طور خلاصه و کلی، این اصطلاح اشاره به شکل‌گیری معنا و محتوای یک متن به وسیله‌ متنی دیگر است، از طریق ترفندهایی مانند اشاره، کنایه، ترجمه، نقل قول، نقیضه، تقلید و مانند اینها. از سوی دیگر، پیشوند “inter” به معنی میان یا مابین است، نه به معنی “پنهان”. پس برگردان “متن پنهان” برای اصطلاح یادشده به کلی نارسا و نابجاست. اگر غرض نویسنده “متن پنهان” است، برگردان انگلیسی subtext مناسب خواهد بود. این اصطلاح به معنی محتوای ضمنی یا نهفته در یک متن است. حداقل مسئولیت نویسنده این است که اصطلاحات غربی ناآشنا را در پانویس‌ها به دقت تعریف کند تا فهم‌گفتمان برای خواننده میسر بشود. همچنین، باید خواننده را آگاه سازد که برگردان فارسی برای برخی از این اصطلاحات وجود ندارد و برگردان پیشنهادی او باید در معرض داوری خوانندگان قرار بگیرد. اختراع معادل‌های دست‌وپاشکسته، بدون هیچ‌گونه توضیحی درباره‌ معنی واژه اصلی و منطق‌گزینش برگردان خاص، برای هر دو زبان فارسی و غربی زیانبخش است، زیرا خوانندگانی که احتمالاً در جست‌وجوی برگردانی برای اصطلاح خاصی بوده‌اند، ممکن است برگردان پیشنهادی را به خاطر اعتبار نام نویسنده شایسته بدانند و بدین طریق، در ظرف مدت کوتاهی برگردان غلط در زبان فارسی جا بیفتد و رایج شود.