

## گفت‌وگو در ادبیات عرفانی و صوفیانه ایران

محمدامین قانعی‌راد\*

### چکیده:

با توجه به تأثیر افکار و اندیشه‌های عرفانی و صوفیانه در شکل‌گیری فرهنگ عمومی کشور، این مقاله به بررسی مفهوم گفت‌وگو در ادبیات عرفانی و صوفیانه ایران می‌پردازد تا از این طریق، مبانی هنجاری و رویکرد رایج نسبت به مقوله گفت‌وگو را مورد بحث و ارزیابی قرار دهد.

این مقاله پس از توصیف مفهوم گفت‌وگو در ادبیات عارفان و صوفیان ایرانی به جست‌وجوی دلایل معرفت‌شناختی، اجتماعی و اخلاقی رویکرد عارفانه نسبت به گفت‌وگو می‌پردازد و سرانجام با استفاده از جامعه‌شناسی دین و به ویژه آراء ماکس وبر رابطه این رویکرد با ساختار اجتماعی و سیاسی ایران در دوره شکل‌گیری اندیشه‌های عرفانی را مورد کنکاش قرار می‌دهد.

**کلید واژه‌ها:** ادبیات، از خود بیگانگی، روشنفکران، عرفان،

فرهنگ، گفت‌وگو، مذهب

\* محمدامین قانعی‌راد دارای دکتری جامعه‌شناسی از دانشگاه تهران و عضو هیأت علمی مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور است. تاکنون از وی پنج کتاب و بیش از ۲۰ مقاله در زمینه جامعه‌شناسی علم، معرفت و جامعه‌شناسی تاریخی ایران به نگارش درآمده است.

## ۱- درآمد

گفت‌وگو پدیده‌ای فرهنگی است و میزان شیوع، ساختار هنجاری، قواعد، حدود و حوزه‌های آن به وسیله ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی تعیین می‌شود. ادبیات عرفانی از نظر تاریخی، نقش مهمی در ساختمان و جهت‌گیری‌های فرهنگی ایران ایفا کرده است و لذا درک بسیاری از پدیده‌های فرهنگی وابسته به شناخت این ادبیات پرنفوذ می‌باشد.

در ادبیات عرفانی، گفت‌وگو به‌عنوان "آئین نادریشی" توصیف می‌گردد زیرا نشانه‌هایی از "هوس" و "منیت" در آن نهفته است. صوفیانی چون غزالی، گفت‌وگو در مباحث فکری را "علم خلاف" نامیده و آن را موجب تکبر و رعونت قلمداد کرده‌اند. ادبیات رمزی صوفیانه، "سخن گفتن" و دیالوگ را همچون افشای سر و راز الهی، نشانه ناخویشنداری می‌داند. عرفا، به جای زبان اجتماعی و گفت‌وگوی چند جانبه، "زبان‌های ناکلامی و غیربیانی" و گفت‌وگوی یک جانبه یا شنیدن را ترجیح می‌دهند و "حدیث نفس" را از گفت‌وگوی با دیگری برتر می‌یابند. بدین ترتیب، در عرفان "سکوت" همچون یک ارزش دینی مطرح می‌گردد و صوفی شنیدن کلام الهی را تنها در خاموشی میسر می‌داند. ادبیات عرفانی گفت‌وگوی بین روشنفکران و توده‌ها را نامؤثر و بیهوده می‌داند و آن را موجب ابتدال تجربه عرفانی به حساب می‌آورد.

در این مقاله، پس از توصیف مفهوم گفت‌وگو در ادبیات عرفانی و جست‌وجوی دلایل معرفت‌شناختی، اجتماعی و اخلاقی این رویکرد، با استفاده از آراء جامعه‌شناسان دین و به ویژه ماکس وبر، رابطه آن با ساختار اجتماعی و سیاسی ایران در قرون گذشته به بحث گرفته شده و تأثیرات آن را بر ناموزونی فرهنگ گفت‌وگو در ایران بررسی می‌شود.

## ۲- گفت‌وگو و خاموشی در ادبیات عرفانی

عرفان، گفت‌وگوی بین آدمیان در حوزه‌های معرفتی و شناختی و حتی در حوزه مناسبات اجتماعی و روابط اخلاقی را مورد پرسش قرار می‌دهد و بر ارزش سکوت و خاموشی تأکید می‌کند. در این بخش، مفهوم گفت‌وگو در ادبیات عرفانی به‌عنوان یک ارزش منفی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. توصیف صوفیان از خاموشی و

گفت‌وگو، در غالب موارد به صورتی مدلل بیان می‌شود و آمیخته به تعلیل و توجیه است. به عبارت دیگر، دیدگاه صوفیانه در باب گفت‌وگو در همراهی با دلایل معرفتی و اخلاقی - اجتماعی برای ترجیح سکوت و خاموشی، توصیف و تشریح می‌شود. توصیف مدلل عرفا از "گفت‌وگو و سکوت" نیز در دو بخش مورد کنکاش قرار می‌گیرد.

## ۲-۱- دلایل معرفت شناختی

هدف عارف وصول به حقیقت است و حجاب‌های چهارگانه "معرفت درست" عبارتند از: خلق، دنیا، شیطان و نفس. از نظر عارف، همه این حجاب‌ها از طریق هم‌صحبتی با خلق رخ می‌دهند و راه معرفت ناب را سد می‌سازند. گفت‌وگوی روزانه بر حقیقت پرده می‌افکند و آن را می‌پوشاند و شیطان، دنیا و نفس اماره از طریق گفتمان بشری آشکار می‌شوند و راه را بر حقیقت می‌بندند. به این دلیل وحشت از خلق، که همان گریز از سخن گفتن با مردم است، علامت انس به حقیقت است. عارفان در سخن مردم اثری از حقیقت نمی‌یابند و به این دلیل از گفت‌وگوی با آنان روی می‌گردانند:

*«عارفان با این مردم صحبت کردند تا مگر اندر ایشان اثر حقیقت ببینند، همه هوس دیدند و محال کردن، و با کس بسوی حقیقت نیافتند، روی از ایشان بگردانیدند» (بخاری، ۱۳۶۵: ۱۸۴-۱۸۰).*

در رویکرد عرفانی، شناخت خدا به خاموشی و تحیر می‌انجامد. محمد واسع می‌گوید: "هر که او را بشناخت سخنش اندک شد و تحیرش دائم گشت" (عطارد، بی‌تا، باب پنجم: ۵۶-۵۵). به این دلیل، عارف از گفت‌وگوی با مردم می‌پرهیزد و منتی عظیم پذیرد از کسی که بر او بگذرد و او را سلام نکند (همان، باب دهم: ۸۴). به عارف توصیه می‌شود که حتی هنگامی که از چیزی تعجب می‌کند، لب از سخن گفتن ببندد (همان، باب دوازدهم: ۱۱۱). عارف به دنبال معرفت است و "معرفت به خاموشی نزدیک‌تر است" (همان، باب بیست‌وسوم: ۲۱۳). اولین مرحله سلوک، توبه به معنای پشیمانی از رفتارهای بد خود و کنار زدن شهوات از دل است و این توبه بدون خاموشی حاصل نمی‌شود که لازمه آن خلوت گزیدن و کناره‌گیری از مردم است

(همان، باب بیست و هشتم: ۲۳۵). بنابراین، سلوک در واقع به معنای انقطاع گفت و گوی با مردم و کناره گیری از آنان است؛ به این دلیل تستری رستگاری را در تنهایی و خاموشی می داند و در پاسخ کسی که می خواهد با او صحبت کند می گوید: «چون از ما یکی میرد با که صحبت داری، اکنون خود با او دار» (همان: ۲۳۹).

سخن گفتن با مردم، انسان را از صحبت با خدا باز می دارد و بر این اساس، سری سقطی می گوید: «مشغول مشو به سبب صحبت خلق از صحبت حق تعالی» (همان، باب سی ام: ۲۵۳). فتح موصلی از ۳۰ تن از پیران و ابدال نقل می کند که: «همه گفتند بپرهیز از صحبت خلق» (همان، باب سی و یکم: ۲۵۵). در این رویکرد، سخن گفتن با مردم در تقابل با سخن گفتن با خدا قرار می گیرد و مشغول شدن به سخن با خلق، عارف را از سلوک باز می دارد.

خاموشی پیوسته، علامت صحبت با خداست و چنین کسی را چون صدا کنند و به سخن دعوت کنند، نشنود چون در حال تفکر و اندیشیدن به خداست (همان، باب چهل و یکم: ۳). خرقانی از سخن گفتن با مردم منع می کند و صحبت با خدا و شنیدن از خدا را توصیه می کند زیرا «گفتنی خداست و شنودنی خداست» (همان، باب هفتاد و نهم: ۱۹۵).

عارف دنیا را به ظاهر و باطن یا بیرون و درون تقسیم می کند و «گفت و گوی و مشغله و بانگ و حرکت و آرزو» را در بیرون پرده می یابد؛ در حالی که «درون پرده خاموشی و سکوت و آرام است» (همان: ۱۵۴). دلالت غیر مستقیم تقسیم بندی مزبور این است که هر کس می خواهد به درون پرده راه یابد باید خاموشی و سکوت را برگزیند. به نظر بایزید بسطامی، دریای پر در خاموش است، ولی از حوض کوچک و حقیر نعره برمی خیزد و به این دلیل، راه به سوی حق را در «کوری و کری و گنگی» می یابد (همان: ۱۵۷ و ۱۵۵).

مولوی «گوش حس» و «گوش سر» را از همدیگر متمایز می کند و دومی را ترجیح می دهد:

گفت هان ای سُخرگان گفت و گو	وعظ گفتار زبان و گوش جو
پنبه اندر گوش حسن دون کنید	بند حس از چشم خود بیرون کنید
بی حس و بی گوش و بی فکر شوید	تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا به گفت و گوی بیساری دری	تو ز گفت خواب بویی کی بری؟

سَیر بیرونیست قول و فعل ما      سَیر بساطن هست بالای سما  
گفت‌وگوی ظاهر آمد چون عُبَّار      مدتی خاموش خو کن، هوش دارا

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول: ابیات ۵۷۷-۵۶۵)

عارف در نهایت سلوک خود به آن‌جا می‌رسد که "حق تعالی از سرّ او سخن می‌گوید و او خاموش" (عطّار، بی‌تا، باب چهل‌وسوم: ۲۴). ابوبکر وراق بین زبان ظاهر و زبان باطن (سرّ) تمایز می‌گذارد؛ "هرگاه زبان سرّ به سخن درآید و خدا از درون انسان سخن گوید، زبان ظاهر گنگ باشد و چون گوش همت از خدای می‌شنود، گوش صورت کر باشد." او که اولین نشانه حکمت را خاموشی می‌داند، به کسی که از او وصیت می‌خواهد چنین می‌گوید: "کاردی بردار و زبان خود ببر" (همان، باب شصت‌ویکم: ۸۸). حکیمان، حکمت را به خاموشی یافته‌اند (همان، باب هفتاد و چهارم: ۱۳۵-۱۳۴) و این "حکمت ناگفتاری" شرط حیات دل است در حالی که "زبان گویا، هلاک دل‌های خاموش است" (همان، باب هفتاد و دوم: ۱۱۸).

گویایی زبان به خاموشی دل و خاموشی زبان به گویایی دل و به سخن درآمدن سرّ و زبان باطن می‌انجامد. زبان خاموش و دل گویا، مأوای خداست: "و گفت مرا نه تن است و نه دل و نه زبان، پس مأوای این هر سه خداست" (همان، باب هفتاد و نهم: ۲۰۷). ابوبکر اصلی نیز زبان و دل را در مقابل همدیگر قرار می‌دهد و می‌گوید: "چون مرد به دل رسد، زبان گنگ شود" و "نخست چشمه زبان باید که بسته شود تا چشمه دل بگشاید" (همان، باب هشتاد و پنجم: ۲۲۸-۲۲۵). بایزید بسطامی در پاسخ این سؤال که "بنده از چه راه به بالاترین درجات رسد؟" می‌گوید: "اینکه کر و کور و لال بود" (شیخ بهایی، ۱۳۷۴: ۸۹). ابوبکر شبلی سخن گفتن با مردم را نشانه افلاس و بی‌چیزی می‌داند و می‌گوید: "آه از افلاس، آه از افلاس!" (عطّار، بی‌تا، باب پنجاه و پنجم: ۱۴۲). خرقانی تنها کسی را شایسته هم صحبتی می‌داند که "به چشم نابینا بود و به زبان لال و به گوش کر" (همان، باب هفتاد و نهم: ۲۰۳).

شناخت عارفانه از سخن و گفت‌وگو حاصل نمی‌شود؛ چنانچه جنید بغدادی می‌گوید: "ما این تصوف به قیل و قال نگرقتیم" (همان، باب چهل‌وسوم: ۸). عارف از قافیه‌های روزمره می‌گریزد و تنها به دیدار حقیقت می‌اندیشد و به این دلیل گفت‌وگوی عرفانی در پی برهم زدن "حرف و صوت و گفت" و سخن گفتن با دیگران یا با خدا بدون این هر سه است:

قافیه اندیشم و دل‌سدار من / گویدم: مندیش جز دیدار من  
 خوش‌نشین ای قافیه اندیش من / قافیه دولت تسوی در پیش من  
 حرف چه بود؟ تا تو اندیشی از آن / حرف چه بود؟ خار دیوار رزان  
 حرف و صوت و گفت را برهم زخم / تا که بی این هر سه با تو دم زخم  
 (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، ابیات ۱۷۸۲-۱۷۳۱)

معرفت حقیقی، همچون رازی است که عارف باید آن را مستور و پنهان نگه دارد. خواص یا کسانی که به اسرار حق دست یافته‌اند، دارای تمایز معنوی با عوام می‌باشند و نباید اسرار معرفت را پیش آنان آشکار سازند. اینان حتی اگر صد زبان برای گفت‌وگو داشته باشند، باید خاموش و لال باقی بمانند.

تا نگوئی سر سلطان را به کس / تا نریزی قند را پیش مگس  
 گوش آنکس نوشد اسرار جلال / کو چو سوسن، صد زبان افتاد و لال  
 (همان، دفتر سوم: ابیات ۲۱-۲۰)

هر چند حامل سر الهی به زبان خاموش است ولی نعره او تا عرش می‌رود. لب حاملین راز خاموش است ولی دل آنها پر از آوازه حقیقت است:

خامشند و نعره تکرارشان / می‌رود تا عرش و تخت یارشان  
 (همان، بیت ۳۸۴۹)

بر لبش قفلست و در دل رازها / لب خاموش و دل پر از آوازه  
 عارفان که جام حق نوشیده‌اند / رازها دانسته و پوشیده‌اند  
 هر که را اسرار کار آموختند / مهر کردند و دهانش دوختند  
 (همان، دفتر پنجم: ابیات ۲۲۴۲-۲۲۴۰)

مولوی دلیل خاموشی خواص را ضرورت دوام عیش و معاش در این جهان می‌داند. او که هستی این جهان را بر اساس غفلت می‌یابد، دریدن یکسره پرده و فاش کردن رازهای غیب را روا نمی‌دارد:

ما چو واقف گشته‌ایم از چون و چند / مهر بر لب‌های ما بنهاده‌اند  
 تا نگرود رازهای غیب فاش / تا نگرود منهدم عیش و معاش  
 تا ندرد پرده غفلت تمام / تا نماند دیگ محنت نیم خام  
 ما همه گوئیم، کر شد نقش گوش / ما همه نطقیم، لیکن لب خاموش  
 (همان، دفتر ششم: ابیات ۲۵۳۱-۲۵۲۸)

حافظ عشق بین انسان و خدا را به راز تشبیه می‌کند و بنابراین، در آن جایی برای سخن گفتن نمی‌یابد. از نظر او، هستی و حیات نیز یک راز و معما است که با گفت و شنود نمی‌توان به اسرار آنها پی برد و بنابراین نه در عشق و نه در معرفت و شناخت نباید خود را به گفت‌وگو سپرد. اما حافظ فضایی نشاط‌آمیز را برای گفت‌وگو و سخن گفتن با "محرم راز" باز می‌گذارد:

حدیث از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو

که کس نگشود و نگشادست به حکمت این معما را

(حافظ، ۱۳۷۷: غزل ۳)

رازی که بر غیر نگفتیم و نگوئیم با دوست بگوئیم که او محرم راز است

(همان: غزل ۴۰)

راز درون پرده چه داند فلک خموش ای مدعی نزاع تو با پرده دار چیست؟

(همان: غزل ۶۵)

سخن عشق نه آن است که آید به زبان ساقیا می‌ده و کوتاه کن این گفت و شنفت

(همان: غزل ۹۱)

ز سر غیب کس آگاه نیست قصه مخوان کدام محرم دل ره درین حرم دارد

(همان: غزل ۱۱۶)

گفتا نه گفتنیست سخن گرچه محرمی درکش زبان و پرده نگه دار و می‌بنوش

(همان: غزل ۲۸۵)

به درد عشق بساز و خموش باش حافظ رموز عشق مکن فاش پیش اهل عقول

(همان: غزل ۳۰۶)

مولوی سخن و مغز آدمی را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد و بر این باور است که سخن همچون قشر (پوسته) مغز را از رشد باز می‌دارد و چون از قشر کاسته شود بر مغز افزوده می‌گردد:

این سخن در سینه دخیل مغزهاست در خموشی مغز جان را صد نماست

چون پیامد در زبان شد خرج مغز خرج کم گن تا بماند مغز نغز

مرد کم گوینده را فکرت زفت قشر گفتن چون فزون شد، مغز رفت

پوست افزون بود، لاغر بود مغز پوست لاغر شد، چوکامل گشت و نغز

بگر این هر سه زخامی رسته را جوز را و لوز را و پسته را

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم: ابیات ۱۱۸۰-۱۱۷۶)

به نظر مولوی، سخن واقعیت را آشکار نمی‌سازد، بلکه آن را پنهان می‌سازد. سخن گفتن خود از آفات ادراک است و نمی‌توان با آفت ادراک در پی ادراک بود همچنان که نمی‌توان خون را با خون شست:

هر چه گویی: ای دم هستی از آن      پرده دیگر بسرو بستی، بسدان!  
آفت ادراک آن فالست و حال      خون به خون شستن محالست و محال

(همان، دفتر سوم: ابیات ۴۷۲۸-۴۷۲۷)

مولوی علم مبتنی بر گفت‌وگو را "علم نقلی" می‌نامد و ابلهی را بر زیرکی حاصل از آن ترجیح می‌دهد. هرگاه میل به این علم کم شود "علم وحی" از طریق قطب زمان به فرد منتقل می‌گردد:

کاش چون طفل از حیل جاهل بدی      تا چو طفلان چنگ در مادر زدی  
یا به علم نقل کم بودی مقلی      علم وحی دل ربودی از ولسی  
چون نیمم با وجود آب دان      علم نقلی، با دم قطب زمان  
خویش ابله کن، تبع می‌رو سپس      رستگی زین ابلهی یابی و بس

(همان، دفتر چهارم: ابیات ۱۴۱۹-۱۴۱۵)

خاموشی ظرفیت زیادی برای روشن کردن واقعیت دارد درحالی‌که ظرفیت گفت‌وگو اندک است:

خامشی: بحرست و گفتن همچو جو      بحر می‌جوید ترا جو را مجو  
از اشارت‌های دریا سر متاب      ختم کن، واله علم بالصواب

مولوی حقیقت را چنان روشن می‌داند که نیازی به گفت‌وگو درباره آن وجود ندارد. خاموشی از اسباب جذب رحمت خداست و کسی که سکوت کند، جزای آن را ببیند:

تو بگویی: آفتابا کو گواه      گویدت: ای کور، از حق دید خواه!  
در میان روز، گفتن: روز کس؟      خویش رسوا کردنت، ای روز جو  
صبر و خاموشی، جذوب رحمتست      وین نشان جستن، نشان علتست  
انصتوا پذیر تا بر جان تو      آید از جانان جزای انصتوا

(همان، دفتر سوم: ابیات ۲۷۲۷-۲۷۲۱)

## ۲-۲- دلایل اخلاقی - اجتماعی

در این بخش دلایل اخلاقی و اجتماعی نفی گفت‌وگو در رویکرد عرفانی مورد بررسی قرار می‌گیرد. منظور از دلایل اخلاقی، ارزیابی عرفا از تأثیر گفت‌وگو و صحبت



در روح و رفتار آدمیان است. گفت‌وگو نه تنها دارای اثرات بازدارنده در حقیقت‌یابی می‌باشد، بلکه از لحاظ اخلاقی نیز در روحیه، منش و رفتار آدمی تأثیر منفی دارد.

گفت‌وگو اساساً به‌عنوان مقوله‌ای دنیایی و آمیخته به انگیزه‌های بشری، انسان را از رشد باز می‌دارد. البته گاه از گفت‌وگو گریزی نیست و این ناگزیری را باید به آداب متعددی مشروط کرد و بالاخره، گفت‌وگویی یک طرفه با پیر و مرشد را باید برگزید که همان شنیدن مرید و گفتن یک سویه مراد است. تصوف به دلایل اجتماعی نیز سکوت و خاموشی را ترجیح می‌دهد. در این صورت، نفی گفتار دارای دلایلی است که به شرایط فرهنگی و اجتماعی گویندگان باز می‌گردد. این شرایط، بیانگر زمانه‌ای است که گفت‌وگو انسان را در معرض مخاطرات و آفاتی قرار می‌دهد که هر چند لزوماً محتوایی اخلاقی ندارند، اما عافیت و آرامش آدمی را برهم می‌زنند.

خداوند متکلم و سخنگوست و کسی که خدای را متکلم می‌بیند باید از سخن گفتن خود شرم دارد (عطار، بی‌تا، باب شصت و دوم: ۹۱). در واقع، سخن گفتن انسان به معنای شرک در خدا و ادعای همطرازی با اوست. "چون و چرا"، "گفت‌وگو" و مجادله و مواضع متفاوت از لوازم علم و اندیشه بشری است و تصوف همین لوازم و قرائین را دلیل ناسودمندی و اختلاف‌آمیز بودن علم نقلی و رسمی و مبتنی بر گفت‌وگو دانسته و در مقابل آن، دانش شهودی و عارفانه را مطرح می‌کند که خالی از قیل و قال و نزاع و جدل است.

در تصوف، "طرق مجادلات" یا هرگونه دانش و علمی که بر گفت‌وگو بنا شده باشد، مورد انکار قرار می‌گیرد. مجادلات دارای عوارض اخلاقی چون کبر، غرور و نفاق می‌باشند و بنابراین علم مبتنی بر مجادله، در مقابل صفای نفس قرار می‌گیرد. به این دلیل غزالی علم جدال را در ضمن "کتاب نکوهش کبر و عجب" (غزالی، ۱۳۶۶: ۷۲۹-۷۲۸) مورد نقد قرار می‌دهد. علم جدال نه تنها علم کلام، بلکه علمی چون "طب و حساب و شعر و نحو" را نیز در برمی‌گیرد.

گلایه و شکایت نکردن از دوست نیز بخشی از "آئین درویشی" است که عدم گفت‌وگو را ایجاب می‌کند.

ما زیاران چشم یاری داشتیم	خود غلط بود آن چه می‌پنداشتیم
نکنه‌ها رفت و شکایت کس نکرد	جانب حرمت فرو نگذاشتیم
گفت‌وگو آئین درویشی نبود	ورنه با تو ما جراها داشتیم

(حافظ، ۱۳۷۷: ۳۶۹ غزل)

در برخی از موارد سخن گفتن مشروط به حدود و شرایطی می‌شود. برای مثال ذوالنون مصری می‌گوید: "صحبت مدار با خلق جز به مناصحت" (عطار، بی‌تا، باب سیزدهم: ۱۲۱). ذوالنون همچنین وصیت می‌کند که "صحبت با کسی دار که در ظاهر ازو سلامت یابی و تو را صحبت با او بر خیر باعث بود و از خدای یاد دهنده بود دیدار او تو را" (همان: ۱۲۸).

عبداله مبارک مشورت با برادری مشفق را ترجیح می‌دهد و در غیاب آن به "خاموشی دایم" توصیه می‌کند (همان، باب پانزدهم: ۱۷۲). شفیق بلخی سخن گفتن عوام را به ثواب گفتار و سخن گفتن خواص را به لزومی بالاتر مشروط می‌کند: "اگر وصیت عام خواهی، زبان نگاه دار و هرگز سخن مگوی تا ثواب آن گفتار در ترازوی خود بینی و اگر وصیت خواص خواهی، نگر تا سخن نگویی مگر خود را چنان بینی که اگر نگویی بسوزی" (همان، باب هفدهم: ۱۸۵).

معروف کرخی می‌گوید: "سخن گفتن مرد در چیزی که به کار نیاید علامت خزلان است" (همان، باب بیست‌ونهم: ۲۴۳). بدین ترتیب گفت‌وگو، به سودمندی و نیاز مشروط می‌گردد.

حمدون، قصار سخن گفتن را هنگامی ضروری می‌شمارد که پای باطل شدن دین در میان باشد و با سخن گفتن، خلل برخیزد و از طرف دیگر، صلاحیت را لازمه سخن گفتن می‌داند و یکی از نشانه‌های صلاحیت آن است که "سخن او از غیب بود، چندان که از غیب برون می‌آید می‌گوید و خود را در میانه نبیند" (همان، باب سی‌ونهم: ۲۹۴). نگاه‌داری زبان با خاموشی تفاوت دارد و به معنای رعایت آداب سخن گفتن است. این گفته که "زبان نگاه‌دار تا از عذر خواستن برهی" (همان، باب چهلیم: ۲۹۸) را می‌توان به معنای خودداری از سخن ناشایست دانست. با نگاه داشتن زبان می‌توان به صلاح دل یاری رسانید (همان، باب چهل‌ویکم: ۳).

جنید بغدادی سخن گفتن را با کسی مجاز می‌داند که "هر نیکی که با تو کرده باشد بر وی فراموش بود" (همان، باب چهل‌وسوم: ۲۹) و بدین وسیله جریان گفت‌وگو را به شرطی بزرگ موکول می‌کند. ابن عطا سخن تازه آوردن را نمی‌پسندد و می‌گوید "هرچه نگفته‌اند مگوی" (همان، باب پنجاهم: ۵۹).

صحبت داشتن با علما در طریقت مجاز است چنانچه آن را طریق به خدای دانسته‌اند (همان، باب پنجاه‌وسوم: ۶۹). این به معنای خودداری از صحبت کردن با

بیگانگان است (همان، باب پنجاه و نهم: ۸۵) که از جهال و بیگانگان با طریقت تا مردم عادی (عوام) را در برمی‌گیرد. لازمه گفت‌وگو، هم‌گوهری است و بنابراین نباید با اغیار سخن گفت:

با کسی منشین که نبود با تو در گوهر یکی رشته پیوند صحبت اتحاد گوهر است  
(جامی، ۱۳۶۹: ۱۱۶)

ابوعلی دقاق از صحبت سلاطین بر حذر می‌دارد زیرا ایشان را رأی چون رأی کودکان بود و صولت چون صولت شیران (عطار، بی‌تا، باب هفتاد و هشتم: ۱۶۵). شفیق بلخی از صحبت توانگر پرهیز می‌دهد "زیرا که چون دلت بدو پیوند گرفت و به داده‌ی خرسند شدی، پس پروردگاری گرفتی غیر از خدای تعالی (جامی، ۱۳۶۹: ۲۱). جامی، گشودن بساط سخن را خوب می‌داند ولی آن را مشروط به نشاط طبع گوینده و انبساط شنونده می‌کند:

بسط کن جامیا بساط سخن      که از آن خوبتر بساطی نیست  
لیک خامش نشین و دم درکش      طبع را گر در آن نشاطی نیست  
نیست کافی نشاط طبع تو نیز      اگر از سامع انبساطی نیست

(همان: ۱۲۲)

شرط دیگر، کلام نیکو گفتن است و نیز "سخن نگفتن پیرامون چیزهایی که سودی در آن نیست" (شیخ بهایی، ۱۳۷۴: ۳۲۷).

ابوحامد محمد غزالی در کتاب "احیاء علوم‌الدین" بخشی را به "آداب صحبت" اختصاص می‌دهد و در آن شیوه‌های هم‌صحبت‌گزینی و ویژگی افراد شایسته صحبت همچون عقل، خوشخویی، راستگویی را برمی‌شمارد و از صحبت فاسق و مبتدع بر حذر می‌دارد. غزالی حقوق هم‌صحبتان و دوستان بر همدیگر را ذکر می‌کند. پاک‌زبانی، حفظ سر و حفظ غیب دوستان، از آداب صحبت است. غزالی گفت‌وگو با دوستان را از حقوق دوستی می‌داند:

«چه برادری چنان‌که اقتضای خاموشی کند از چیزهایی که مکروه است، اقتضا کند گفتن چیزهایی که محبوب است، بل آن به برادری مخصوص تراست. چه کسی که به خاموشی قانع شود، با اهل گورستان مصاحبت کند و برادری برای آن خواهند تا از آن فایده‌ای باشد، نه از برای آنکه از رنج ایشان خلاصی بود. و معنی خاموشی ترک رنجه داشت است.»

پس بر او واجب بود که به زبان تَوَدُّد نماید و در حال‌هایی که تفقد آن محبوب وی باشد تفقد کند ... و در جمله حال‌های محبوب، باید که مشارکت خود در شاد شدن بدان به زبان ظاهر کند چه معنی برادری مشارکت است در شادی و غم» (غزالی، ۱۳۶۶: ۳۹۴-۳۹۳).

غزالی مخالطت و عزلت را در مقابل همدیگر قرار می‌دهد و آفت‌ها و فواید آنها را ارزیابی می‌کند. بررسی ارزیابی غزالی از مخالطت و عزلت، به‌طور غیرمستقیم ما را با دیدگاه او در باب گفت‌وگو و سکوت آشنا می‌سازد. عزلت و خاموشی قرین یکدیگرند و «خاموشی به عزلت آسان شود». با این حال، عرفا خاموشی را بر عزلت برتری می‌دهند: «به ما چنان رسید که حکمت ده جزو است، نه از آن در خاموشی است و یکی در عزلت از مردمان» (همان: ۴۸۰).

غزالی در کتاب عزلت هر چند در پی آن است که «فواید و آفات عزلت» را آشکار سازد ولی نحوه استدلال او بیشتر به نفع عزلت گزینی می‌باشد (همان: ۵۲۶-۴۷۷). او برای عزلت شش فایده ذکر می‌کند: فراغت برای عبادت و تفکر و انس گرفتن به مناجات خدا، خلاص یافتن از گناهایی که از مخالطت با دیگران ناشی می‌شود (مثل غیبت، ریا، سرایت خوی‌های بد)، خلاص یافتن از فتنه‌ها و تعصب‌ها و خصومت‌ها، خلاص از شر مردمان، آنکه طمع مردم از تو و طمع تو از مردم منقطع شود، خلاص از مشاهده‌گران و احمقان. در مقابل این فواید، عزلت گزیدن آفت‌هایی نیز دارد و بعضی از مقاصد دینی و دنیایی، بدون مخالطت و آمیزش با مردم حاصل نمی‌شود.

غزالی از آن میان تعلیم و تعلم، تأدیب و تأدب، به دیگری منفعت رسانیدن و خود منفعت گرفتن، انس طلبیدن از دیگری و دیگری را انس دادن، ثواب یافتن و به ثواب رسانیدن در اقامت حق‌ها، عادت کردن به تواضع و آموختن تجربه‌ها از دیدن احوال و عبرت گرفتن بدان را ذکر می‌کند (همان: ۵۰۹). بنابراین عزلت گزیدن به معنای از دست دادن این فواید است. اما با توجه به اهمیت عزلت و تفرد، غزالی به شیوه‌ای ظریف این ناسازگاری را حل می‌کند.

برای مثال، چون تعلیم و تربیت به‌عنوان عبادتی پراهمیت تلقی می‌شود و جز از طریق گفت‌وگو و معاشرت با مردم حاصل نمی‌شود، راه‌حل این ناسازگاری در آن است که: ابتدا علم‌آموز، سپس عزلت کن. به این دلیل غزالی می‌گوید: «علم اصل دین است و در عزلت عامیان و جاهلان فایده‌ای نیست ... پس بیمار جاهل چون پیش از

تعلیم ... عزلت گزینند، هر آینه بیماری او مضاعف شود. پس عزلت جز عالم را لایق نباشد» (همان: ۵۱۰).

با این استدلال، پس از آموختن دانش می‌توان از گفت‌وگوی با مردم برید و گوشه عزلت را اختیار کرد و این نگرش به فاصله بین نخبگان و مردم می‌انجامد. این دیدگاه، گفت‌وگو و معاشرت را به عامه مردم می‌سپارد و عزلت و سکوت را از ویژگی سالکان پیشرفته محسوب می‌کند. خدام صوفیان در رباط‌ها می‌توانند برای خدمت به صوفیان با مردم و اهل بازار، معاشرت و گفت‌وگو کنند و این معاشرت به انکسار نفس آنها نیز می‌انجامد زیرا خواستن از اهل بازار رعونت نفس را می‌شکند (همان: ۵۱۴).

انس طلبیدن و انس دادن نیز که مستلزم معاشرت و سخن گفتن با مردم است، در برخی از موارد حرام و گاه مباح است و تنها هنگامی که در مشاهده احوال و اقوال (سخنان) دیگری، بتوان در دین انس گرفت، جنبه استحباب پیدا می‌کند (همان: ۵۱۵). بنابراین ارتباط و معاشرت اجتماعی، امری واجب (ضروری) نبوده و در بهترین حالت و به ندرت امری مستحب و در غالب موارد حرام یا مباح می‌باشد.

غزالی از ارائه یک حکم مطلق و کلی در مورد پذیرش یا انکار «مخالطت و عزلت» یا «گفت‌وگو و سکوت» خودداری می‌کند و تعیین جنبه مرجح را به شرایط و آثار آنها و به‌ویژه نیت و احوال شخص عزلت‌گیرنده یا معاشرت‌کننده مشروط می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که:

*«در مخالطت و عزلت اعتدال واجب است و آن به حال‌ها مختلف شود  
و به دیدن فایده‌ها و آفت‌ها فاضلتر، روشن‌تر گردد. حق صریح این است و  
کل آن‌چه جز این یاد کرده شده است، قاصر است. و این اخبار هر یکی  
است از حال خود به خصوص که ملابس آن بوده است. پس روا نباشد که  
بر غیر او، که مخالف اوست در حال، بدان حکم کرده شود» (همان: ۵۲۳).*

نسبیت‌گرایی غزالی (۱) در تعیین وجه برتر، در واقع به معنای جهت دهی معاشرت و گفت‌وگو به طرف یک عزلت و سکوت غنی‌تر و مایه‌ورتر است. در واقع، هدف سالک رسیدن به «بی‌گفت‌وگویی» و خودداری از انس و مجالست و معاشرت با مردم است ولی در برخی از احوال، به‌عنوان امری مباح و یا اکل مِیت، چاره‌ای جز گفت‌وگو نیست: «عزلت‌گیرنده را از رفیقی چاره نباشد که از مشاهده و محادثه او در شبانروزی ساعتی انس گیرد» (همان: ۵۱۶).

گفت‌وگویی یک طرفه، در واقع همان "شنیدن" است به جای سخن گفتن. ادبیات عرفانی در ترجیح شنیدن، استدلال‌های گوناگونی دارد. شنیدن به گفتن ترجیح دارد زیرا با شنیدن، انسان پر می‌شود ولی از گفتن تهی. بنابراین باید همه تن خود را گوش کرد و نه زبان.

شنیدن زگفتن به ار دل نهی      کزین پر شود مردم از آن تهی  
صدف زان سبب گشت جوهر فروش      که از پای تا سر همه گشت گوش  
همه تن زبان گشت شمشیر تیز      بخون ریختن زان کند رستخیز

(شیخ بهایی، ۱۳۷۴: ۵۶-۵۵)

غزالی میان عالم و صوفی فرق می‌گذارد. صوفی جز از حال خود سخن نگوید و لاجرم جواب‌های ایشان در مسأله‌ها مختلف شود و عالم آن باشد که حق را چنان که هست دریابد و در حال نفس خود ننگرد (غزالی، ۱۳۶۶: ۵۲۳).

مولوی به کسانی که زبان حق نگشته‌اند توصیه می‌کند تنها گوش باشند و چون می‌خواهند سخن بگویند، به صورت پریش بازگو کنند:

آنصتوا را گوش کن، خاموش باش      چون زبان حق نگشتی، گوش باش  
ور بگویی، شکل استفسار گو      با شهنشاهان تو مسکین وارگو

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ابیات ۳۴۵۸-۳۴۵۷)

سخن‌گویی - و به‌ویژه زیادگویی - در نزد پیر و پیشوا عاملی است که به دوری سالک از حقیقت می‌انجامد. خضر پیامبر به همین دلیل موسی (ع) را از خویش راند:

نطق موسی بُد بر اندازه ولیک      هم فزون آمد زگفت یار نیک  
آن فزونی با خضر آمد شقاق      گفت: رو تو، مکتیری. هذا فراق  
موسیا! بسیار گویی، دور شو!      ورنه با من گنگ باش و کور شو!

(همان، دفتر دوم: ابیات ۳۵۱۸-۳۵۱۶)

مولوی توصیه می‌کند که باید خاموش بود تا حقیقت را از زبان رهروان پیشرو به زبانی ناگفتنی دریافت:

دم مزن، تا بشنوی از دم زنان      آنچ نامد در زبان و در بیان  
دم مزن، تا بشنوی زآن آفتاب      آنچ نامد در کتاب و در خطاب

(همان، دفتر سوم: ابیات ۱۳۰۶-۱۳۰۵)

صوفی باید رخت خود را به سوی خاموشی کشد و در جمع صوفیان خاموش نشیند و به اقتدای ستارگان ره جوید:

یار باشد راه را پشت و پناه	چونکه نیکو بنگری یارست راه
چونکه در یاران رسی، خامش نشین!	اندر آن حلقه مکن خود را نگین
در نماز جمعه بنگر خوش بهوش	جمله جمعمند و یک اندیش و خموش
رخت‌ها را سوی خاموشی کشان	چون نشان جویی مکن خود را نشان

(همان، دفتر ششم: ابیات ۱۵۹۷-۱۵۹۴)

خودداری از گفت‌وگوی با مردم، تنها یک تدبیر معرفت‌شناختی برای درک حقیقت نیست و از موقعیت‌های واقعی نیز تأثیر می‌پذیرد. معرفت‌شناسی "جست‌وجوی خاموش حقیقت" و جدای از گفت‌وگوی روزمره و هنجارمند، در عین حال بیانگر نارضایتی عارفان از فضای فرهنگی زمانه خویش است. معرفت‌شناسی عرفانی با زمینه‌ها و شرایط اجتماعی خاص، سازگاری دارد. برخی از شرایط تاریخی - اجتماعی با فراهم ساختن زمینه "وحشت از خلق" به گسترش معرفت‌شناسی سکوت یاری می‌رساند که در آن "حقیقت" و "گفت‌وگو" در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند.

برخی از عارفان خودداری از گفت‌وگوی را نه به‌عنوان یک الزام ثابت اخلاقی، بلکه به دلیل شرایط زمانه توصیه می‌کنند. سفیان ثوری می‌گوید: "این روزگاری است که خاموشی باشی و گوشه‌گیری: زمان السکوت و لزوم البیوت" (عطار، بی‌تا، باب شانزدهم: ۱۷۷). گاه تصویری عافیت‌طلبانه از سکوت ارائه می‌شود عطار به نقل از خرقانی می‌گوید: "عافیت را طلب کردم در تنهایی یافتم و سلامت در خاموشی" (همان). این تصویر بدان معناست که خاموشی، انسان را از گزند دیگران باز می‌دارد و این نشانه دورانی است که در آن سخن گفتن دارای هزینه بالایی است و بنابراین با یک ارزیابی عقلانی از شرایط، می‌توان سکوت را ترجیح داد و برگزید. در ارزیابی عقلانی، خاموشی به این دلیل ترجیح دارد که جلوی فتنه‌ها گرفته شود. در دورانی که سخن گفتن پشیمانی‌های پرهزینه‌ای به بار می‌آورد، باید سکوت را انتخاب کرد: "بسا گفته که از پشیمانی آن در خاک و خون خفته‌ام" (جامی، ۱۳۶۹: ۲۹).

در فتنه بستن، دهان بستن است      که گیتی به نیک و بد آبستن است

پشیمان زگفتار دیدم بسی      پشیمان نگشت از خموشی کسی

(شیخ بهایی، ۱۳۷۴: ۵۵)

در زمانه‌ای که کلام ارزان است و قدر و قیمتی ندارد و طبل‌های توخالی بسیار سخن می‌گویند، عارف حق دارد که بگوید: "شکوه سکوت را به ارزانی کلام مفروش" (همان: ۱۲۱). غزالی از یکی از مشایخ نقل می‌کند که گفت: "در آخرالزمان قومی باشند که در عمل بر ایشان بسته شود و در جدل گشاده ... و در خبر است: سخنگویی قومی را داده نشد که نه از عمل بازداشته شدند" (غزالی، ۱۳۶۶: ۱۰۳-۱۰۲). تقابل بین سخنگویی و بی‌عملی یا بد عملی از زمره شرایطی است که عارف را از سخنگویی بیزار می‌کند. در عبارتی که نقل شد، این شرایط خاص تعمیم یافته و این نتیجه کلی به دست آمده است که به هر قومی که سخنگویی داده شود، مردم آن از عمل بازداشته می‌شوند.

حافظ در دوره و زمانه خویش کسی را به‌عنوان محرم راز نمی‌یابد تا سخن خود آشکار کند:

حافظ غم دل با که بگویم که درین دور جز جام نشاید که بود محرم رازم  
(حافظ، ۱۳۷۷: غزل ۳۳۴)

شرایط اجتماعی که در آن نمی‌توان راز خود را بیان کرد و محل رفت و آمد، ثروت و عقیده خود را به خاطر دشمنی‌ها باید پنهان کرد، زمینه مساعدی را برای پیروزی معنوی خاموشی بر گفت‌وگو فراهم می‌سازد.

گفت هر رازی نشاید باز گفت جفت طاق آید گهی، گه طاق جفت  
از صفا گر دم زنی با آینه تیره گردد زود با ما آینه  
در بیان این سه، کم جنبان لب از ذهاب و از ذهاب و زهدیت  
کین سه را خصمست بسیار و عدو در کمینت ایستد چون داند او

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول: ابیات ۱۰۴۸-۱۰۴۵)

علم از نظر عارفان، آموختن و رع است و نه سخن آموختن (غزالی، ۱۳۶۶: ۱۵۴-۱۵۳). عرفا علم را در مقابل سخن قرار می‌دهند "چون علم بسیار باشد سخن اندک بود." در دیدگاه مزبور "معرفت به خاموشی نزدیک‌تر از آن است که به گویندگی" (همان: ۱۶۳). بین علم و سخنگویی تفاوت وجود دارد و بین علم و قدرت بر سخن باید تمایز گذاشت. سخنگویی جاهلان و بی‌دانشی سخنگویان نیز از عواملی است که میل به "معرفت در خاموشی" را افزایش می‌دهد: "کار به جایی انجامیده که ظاهر کننده انکار



به دیوانگی منسوب شود، پس اولی آن است که خاموش باشد و به نفس خود مشغول گردد" (همان: ۱۸۳).

سخن‌گویی از دانش دور است در حالی که "خاموشی تلقیح عقل کند" (همان: ۱۵۸). "ولی" همچون نوح و کشتی‌بان است. به این حال سخن گفتن با مردم همچون توفان است که انسان را در ظلالت و گمراهی می‌افکند؛ به این دلیل مولوی حذر کردن از خویشان و آشنایان را از گریز از شیر و ازدها لازم‌تر می‌داند.

هر ولی را نوح و کشتی‌بان شناس      صحبت این خلق را توفان شناس  
کم گریز از شیر و ازدهای نر      ز آشنایان و ز خویشان کن حذر

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر ششم: ابیات ۲۲۲۸-۲۲۲۶)

ابراهیم ادهم، نادانی، کبر و حسادت مردم را به‌عنوان دلایل عدم مصاحبت خود با آنان و برگزیدن صحبت با خدا ذکر می‌کند: "اگر با فروتر از خویش همنشینی کنم، با نادانیش مرا بیازارد و اگر با برتر از خود همنشینی کنم، بر من کبر فروشد و اگر همنشینی همسان خویش پذیرم، بر من حسادت کند و از این‌رو صحبت آن کسی گزیده‌ام که در مصاحبتش ملالی نیست (شیخ بهایی، ۱۳۷۴: ۱۹۲).

رویکرد دینی عارفانه در باب گفت‌وگو، دارای ساختاری معرفتی و ارزشی است. این رویکرد با معرفت‌شناسی خاصی پیوستگی دارد و درعین حال، با مجموعه‌ای از ارزش‌ها و نگرش‌ها همراه و قرین است. دیدگاه عارفانه مزبور را از لحاظ محتوای ارزشی و هنجاری آن و از حیث تأثیراتی که در رفتارها و کنش‌های اجتماعی آدمیان دارد، می‌توان همچون یک "فرهنگ" تلقی کرد و آن را "فرهنگ سکوت" نامید. از لحاظ مفهومی و نظری، ارتباط این فرهنگ دینی را باید با ساختار هنجاری فرهنگ جامعه وسیع‌تر ارزیابی نمود و عوامل جامعه‌شناختی رشد آن را در بستر خاص جامعه ایران مورد کنکاش قرار داد. بخش‌های سوم و چهارم این مقاله، موضوعات اخیر را به بحث می‌گذارند.

### ۳- زمینه‌های مفهومی و نظری

"فرهنگ سکوت" در نگرش دینی دارای بار معناشناختی معینی است و به‌طور مکرر در ادیان متفاوت و دوره‌های گوناگون قابل بازیابی بوده و از منظر درونی خاص خود

برخوردار است. این نگرش عرفانی، با وجود منطق درونی خود، در شرایط خاص تاریخی - اجتماعی بر اندیشه‌های دینی مسلط می‌شود و به نوبه خود، بر شرایط فرهنگی جامعه تأثیر می‌گذارد.

به‌عنوان یک دیدگاه عمومی "خداشناسی بی‌گفت‌وگو" را می‌توان در زمره "مذهب روشنفکران"<sup>۱</sup> قرار دارد. ماکس وبر در سنخ‌شناسی خود انواع مذاهب توده‌ها، روشنفکران و انبیاء را از همدیگر تمایز می‌دهد. مذهب روشنفکران برخلاف مذاهب جمعی و نبوی، مبتنی بر تمایز دینی نخبگان مذهبی و توده‌ها بوده و در آن، مذهب در مقوله معرفت و نه مراسم یا اخلاق، قلمداد می‌گردد. شرایط اجتماعی نفی گفت‌وگو در معرفت مذهبی، در واقع همان شرایط اجتماعی رشد مذهب روشنفکران است.

مذهب روشنفکران برخلاف رویکرد دین توده‌ها که مراسم گرائی<sup>۲</sup> را شرط حصول رستگاری می‌داند، بر نقش معرفت تأکید دارد. مذهب روشنفکران از رفتار و عمل فاصله می‌گیرد و نوعی عدم فعالیت<sup>۳</sup> را توصیه می‌کند. به جای عمل و کنش، مؤمن می‌بایست به معرفت و اشراق دست یابد. مذاهب روشنفکران، به جهان‌شناسی و خودشناسی، ارزشی مذهبی بخشیده و آن را به جای اندیشه محدود و مقید به علائق اجتماعی قرار می‌دهند. در رویکرد روشنفکران، بریدن پیوند اندیشه‌ها از علائق اجتماعی، به معنای افزایش ویژگی فکری و خصلت نظری مذهب و کاهش زمینه‌های عملی و رفتاری آن است و بدین ترتیب، دنیای مستقل اندیشه‌ها پدید می‌آید.

ماکس وبر مذهب روشنفکران را برحسب پایگاه اجتماعی، موقعیت سیاسی و علائق فردگرایانه و نیازهای آرمانی گروه‌های فرهیخته توضیح می‌دهد. مذاهب روشنفکران - هندوئیسم، بودائیسم، آموزه‌های نوافلاطونی، مانوی و گنوستیسیسم - با موقعیت گروه‌های ممتاز و فرهیخته سازگاری دارد. علیرغم همه تفاوت‌های محتوایی، گروه‌های حاملین این مذاهب - یعنی روشنفکرانی که دارای آموزش‌های فلسفی، علمی، ادبی و کلامی بودند - براساس نیازهای متافیزیکی خود، یعنی ضرورت درونی برای درک معنادار هستی و معناداری به موقعیت بشری، یا درک مذهبی موجود را نادیده گرفتند و یا آن را

شیوه‌ای فکری - فلسفی تفسیر کردند. روشنفکر، مفهوم دنیا را به مسأله معنا تبدیل می‌کند. این الزام معناداری، گاه با واقعیت‌های تجربی جهان در تعارض قرار می‌گیرد و این تعارض، بین دریافت جهان به مثابه یک کلیت منسجم معنادار و واقعیت‌های تجربی، قویترین تنش‌ها را در زندگی درونی بشر و رابطه‌اش با جهان خارجی به وجود می‌آورد. (۲)

نیاز متافیزیکی از نظر وبر، تمایل به ساختن یک "کلیت معنادار" بدون توجه به واقعیت‌های تجربی است. سؤال نهایی همه انواع متافیزیکی‌ها این است که: اگر بناست جهان و به‌ویژه زندگی، به‌عنوان یک کل، معنایی داشته باشد، چگونه ممکن است باشد؟ و چگونه به جهان باید نگریست که با این معنا سازگار باشد؟ (Weber, 1964: 59) تقلیل همه واقعیت‌ها به نظام معنایی کلی و تأویل وجوه مختلف هستی به یکدیگر، از نیاز روشنفکران به درک معنادار جهان برمی‌خیزد. معرفت، که در مذهب روشنفکران شرط مطلق رستگاری تلقی می‌شود، دانشی در باب پدیده‌ها و وقایع دنیای طبیعی و زندگی اجتماعی و قوانین و فرایندهای آن نیست، بلکه دانشی فلسفی در باب معنای جهان و زندگی است که از لحاظ روش حصول و مقصود آن از دانش تجربی و علمی متمایز است (Weber, 1968: 330-331).

نیاز متافیزیکی روشنفکران در مواجهه با مذهب نبوی، کلیت پیچیده و چند لایه آن را به قشر یا جزئی از اندیشه مذهبی تأویل می‌کند. تفسیر تمام شریعت به‌عنوان آموزه رستگاری فردی، یا تفسیر مذهب به مثابه نوعی جهان‌شناسی - نه جهان‌نگری - معین، صور مختلف این تأویل یکسویه را باز می‌نمایند. جست‌وجوی رستگاری در نزد روشنفکران، مبتنی بر نیاز درونی است و به این دلیل، در مقایسه با نیاز طبقات محروم به رهائی از فشارها و اضطراب‌های بیرونی، نتایج آن از زندگی دورتر، نظری‌تر و از لحاظ روش و اسلوب، منظم‌تر است (Weber, 1964: 124-125).

در دنیای یونانی مآبی، غربت روشنفکری که ناشی از فروپاشی ساختار بومی بود، الزام معناداری و نیازهای متافیزیکی را توسعه می‌داد. انواع نظریه‌های ارگانیک پیوند جهان و انسان، تشابه عالم صغیر و عالم کبیر و وحدت مطلق هستی، بیانگر گرایش‌های رومانتیک و نوستالژیک روشنفکران در جست‌وجوی یک وحدت گمشده بود. از طرف دیگر، به نظر وبر تعارض بین الزام معناداری و واقعیت‌های تجربی جهان، دلیل گریز

روشنفکرانه از جهان است. این گریز از جهان به شیوه‌های مختلفی نزد روشنفکران نمود پیدا می‌کند. گریز به تنهایی مطلق، گریز به طبیعتی که به وسیلهٔ نهادهای انسانی فاسد نشده، گریز از جهان به سبک رومانتیسیزم و مهاجرت به سوی مردمی که قراردادهای اجتماعی آنها را نیالوده است نمونه‌ای از این روش‌هاست. این گریز از جهان، حتی به جای جست‌وجوی رستگاری فردی ممکن است در پی تغییر جمعی و انقلابی جهان باشد. ولی از نظر وبر، همه این آئین‌های گریز از جهان به یک نسبت با روشنفکرگرائی غیرسیاسی<sup>۱</sup> ارتباط دارند (Ibid: 125).

از نظر وبر، مذهب روشنفکران که باز تفسیر فکری - فلسفی و صوفیانهٔ مذهب است، دارای رویکردی فردگرایانه می‌باشد و با بیگانگی سیاسی سازگاری دارد (Ibid: ch.VIII). مذهب روشنفکران غالباً در شرایطی توسعه می‌یابد که ملت به‌عنوان یک کل و یا گروه‌های فرهیختهٔ آن، قدرت سیاسی را از دست داده و یا مشارکت سیاسی خود را فرو گذاشته‌اند.

هنگامی که یک ملت قدرت نظامی خود و یا امکان فعالیت سیاسی و علاقهٔ بدان را از دست می‌دهد، مذاهب فردگرایانه امکان دوام و ثبات می‌یابند. ویرت توسعهٔ آئین‌های رستگاری با صبغهٔ فلسفی و مذهبی در بین طبقات ممتاز و نخبگان در دورهٔ متأخر یونانی - رومی را در نتیجه - یا به موازات - روی برگرداندن آنها از مشارکت سیاسی می‌داند. فقدان مشارکت سیاسی، ممکن است نتیجهٔ غلبهٔ بیگانگی و یا استقرار دولت نظامی یا سلطنتی باشد و در هر دو صورت، عدم فعالیت سیاسی ممکن است تحمیلی بوده و یا به‌طور داوطلبانه پذیرفته شود. طبقات فرهیخته در چنین شرایطی پرداختن به مقولات نظری - فکری و تأمل در خویش را از مشارکت عملی در امور دنیای خاکی مهمتر می‌یابند.

علاوه بر فقدان مشارکت سیاسی، دریافت‌های روشنفکرانه از مذهب ممکن است نتیجهٔ تأمل بدون پیشداوری در دوره‌های تحول اجتماعی - سیاسی شتابان و یا نتیجهٔ فاصله گرفتن از قضایا و گزاره‌های قراردادی در دوران اضطراب و آشفتگی سیاسی - اجتماعی باشد. در هر حال، نتیجهٔ این تحولات و آشفتگی‌ها، بیگانگی سیاسی - اجتماعی قشرهای فرهیخته بوده و آنها را غیرسیاسی می‌سازد. وبر تأثیرات غیرسیاسی

شدن<sup>۱</sup> روشنفکران را در توسعه نگرش‌های غیرسیاسی<sup>۲</sup> در رویکردهای مذهبی آنان مورد تحلیل قرار می‌دهد. آئین‌های هلنیستی، بابلی، بین‌النهرینی و نیز آئین‌های ماندائی، میترائیسم، گنوستیسیسم، مانوی و فرقه‌های نوافلاطونی و فیثاغورسی را می‌توان نتیجه فرایند غیرسیاسی شدن روشنفکران دانست.

انفجار جمعیت‌ها، مهاجرت‌ها و جابه‌جائی‌های وسیع جمعیتی، حمله قبائل کوچ‌نشین به شهرها و مردم یکجانشین، توسعه‌طلبی‌های امپراتوری‌های قدرتمند و یا برخوردی‌های فرهنگی، غالباً ساختارهای اجتماعی - سیاسی جوامع بومی را دچار تغییر شدید می‌کرد. روشنفکران به دلیل تحولات فرهنگی و اجتماعی - سیاسی، پیوند خود را با معنویات، ارزش‌ها و جامعه سنتی از دست داده و همچون افرادی آزاد، بدون وابستگی اجتماعی و بدون مشارکت سیاسی، در حاشیه جوامع خود بسر می‌بردند و در شرایط بیگانگی سیاسی - اجتماعی، به شیوه‌های مختلف از مردم فاصله می‌گیرند.

از لحاظ مذهبی، آنها با پذیرش تفسیری متفاوت، خود را از توده‌ها تمایز می‌بخشند. پایگاه اجتماعی روشنفکران - که انگیزه منزلت<sup>۳</sup>، بازشناسی یا تصدیق<sup>۴</sup> و تمایزطلبی سازگاری بیشتری با ساختار نیازهای آنها دارد - راه تقریب به حقیقت مذهب را از طریق معرفت برگزیدن و بدین طریق، خود را از توده‌های مؤمن تمایز بخشیدند. طبقات فرهیخته که از آموزش بیشتری برخوردار بودند، ایمان مذهبی را در مقابل معرفت عقلانی یا باطنی قرار دادند و با پیگیری شیوه‌ای متفاوت، بر منزلت متمایز خود تأکید نمودند. (۳)

دین جهانی غالباً در بیرون از جامعه بومی ظهور می‌کند و صلیبیون یا مجاهدان، حاملین آن می‌باشند. صرف‌نظر از انگیزه این حاملین، سازگار کردن پیام دینی جدید با ساختار اجتماعی بومی، همیشه مسأله اساسی گروش بوده است. در فرایند پذیرش دین جهانی، ساختارها و نهادهای بومی با محتوای مذهبی جدید در تعارضند و حداقل نوعی دوگانگی وجود دارد. برحسب شرایط تاریخی مختلف، این دوگانگی می‌تواند تأثیرات متفاوت داشته باشد.

1- Depoliticization

3- Status Motive

2- Apolitical Attitudes

4- Recognition

یکی از مشکلات پیوند پیام جهانی با ساختارهای بومی این است که گاه پرچم مذهب جهانی بر دوش مبارزان یک امپراتوری حمل می‌شود و پیام عام‌گرایانه آن، به تعصبات، علائق و امیال سیاسی - اقتصادی امپراتوری آلوده می‌گردد؛ چیزی که در غالب موارد به بیگانگی سیاسی - اجتماعی روشنفکران می‌انجامد. هرگاه درجه بیگانگی اجتماعی - سیاسی روشنفکران از حد معینی بالاتر باشد، نوعی تقابل بنیادی بین امور مقدس و امور دنیوی و تمایز شالوده‌ای بین دین و جامعه پدید می‌آید. روشنفکران که از سنت‌ها و فرایندهای موجود بیگانه شده‌اند، آنها را به شیوه‌ای بنیادی انتقاد می‌کنند و روحیه مذهبی را در تقابل با سنت‌های موجود قرار می‌دهند. نتیجه بیگانگی اجتماعی - سیاسی روشنفکران، گسترش نگرش‌های دینی غیراجتماعی<sup>۱</sup> یا ضداجتماعی<sup>۲</sup> است که بین دو مقوله دین و جامعه شکافی عمیق می‌اندازد. در این صورت، امر اجتماعی و سنتی، انتقاد و ارزیابی نمی‌شود بلکه به شیوه‌ای بنیادی انکار می‌گردد.

بیگانگی اجتماعی - سیاسی روشنفکران، غالباً بعد از غلبه سیاسی بیگانه و یا برخورد فرهنگی طولانی با دیگران رخ می‌دهد. متعاقب غلبه سیاسی و برخورد فرهنگی، روشنفکران بومی یا پیام‌های بیرونی را می‌پذیرند و یا مذهب بومی را باز تفسیر می‌کنند. در هر دو حالت، غالباً نتیجه یکسان است.

پیام‌های بیرونی فاقد ارتباط با زمینه‌های فرهنگی بومی و ساختارهای موجود تلقی می‌شود و بنابراین، رویکرد دینی در پذیرش دین جهانی، رویکردی مبتنی بر ناسازگاری دین و جامعه است. تفسیر مذهب بومی نیز به شیوه‌ای صورت می‌گیرد که برخلاف دین سنتی که کاملاً با سنت‌ها و نهادهای دنیوی آمیخته بود، دین اصلاح شده حقیقت را در تعارض بنیادی با واقعیت‌های موجود قرار می‌دهد. در هر دو حال، تلقی مذهبی دارای رویکردی فردگرایانه و غیراجتماعی است که بر نجات فردی تأکید دارد.

روشنفکران به‌عنوان حاملین تأمل و معرفت، غالباً کنش و رفتار را به شیوه‌ای منفی ارزیابی می‌کنند و به این دلیل، تجربیات عرفانی و تأملی و درک خداوند از طریق خودداری از کنش و تصرف جذب‌های حقیقت را به‌عنوان حالات و ارزش‌های مقدس ارزیابی می‌کنند. آنها بیشتر می‌خواهند که ظرف الوهیت باشند تا ابزار تحقق اراده الهی.

برای صوفی، کنش و عمل نشانه حضور عنصر مخلوق است، اما معرفت و تنویر هنگامی حاصل می‌شود که تنها خدا در روح انسان سخن بگوید. به حداقل رساندن کنش یا فعالیت، شرط تصرف حقیقت و وحدت صوفیانه محسوب می‌شود. نیل به رستگاری فردی مستلزم اجتناب از مزاحمت‌ها و اختلال‌هایی است که طبیعت و محیط اجتماعی به بار می‌آورند و بنابراین، برای وصول به معرفت، فاصله بنیادین با جامعه و گریز از جهان توصیه می‌گردد.

مذهب روشنفکران، فردگرایانه و به عبارت دیگر، ناجتماعی<sup>۱</sup> و یا آن جهانی است. ویر آن دسته از ادیانی را که به شیوه‌ای بنیادین از زندگی در سازمان اجتماعی فاصله می‌گیرند، «مذاهب آن جهانی» می‌نامد. از نظر وبر، دنیا در معنای مذهبی آن یعنی حوزه مناسبات اجتماعی (Ibid: 165) و یکی از معانی اساسی گریز از جهان، خودداری از هرگونه تماس با محیط اجتماعی است (Ibid: 173). بنابراین انکار دنیا، واجد معنایی جامعه‌شناختی است. مذهب آن جهانی، کناره‌گیری از دنیا یا اعتزال از پیوندهای اجتماعی و خودداری از فعالیت‌های سیاسی، اقتصادی و هنری و در مجموع، نفی همه علائق بشری را شرط حصول رستگاری فردی می‌داند. زیرا هرگونه مشارکت در این امور، به معنای قبول دنیا و بیگانگی از خدا محسوب می‌شود.

بیگانگی سیاسی - اجتماعی روشنفکران، با گسترش نگرش‌های آن جهانی، ناجتماعی و فردگرایانه، سازگاری دارد. سرشت فردگرایی، مستلزم رها کردن خویش از سنت‌ها، ارزش‌ها و فشارهای اجتماعی، برای دستیابی به تمایز و تنوع است. گرایش‌های ضداجتماعی در مذاهب روشنفکران، ناشی از فرایند تند جدا شدن مذهب از جامعه، در مناطق خاص و در دوره‌های تاریخی معین است که طی آن، جامعه حرمت خود را یکسره از دست می‌دهد و تمایلات فردی کاملاً در مقابل نیازهای اجتماعی قرار می‌گیرند.

تمایز بنیادی بین واقعیت‌ها و آرمان‌ها و نیز بین علائق و ایده‌ها در مذهب روشنفکران از یک سو به گسترش عقلانیت نظری در بین روشنفکران و از سوی دیگر به توسعه مذهب توده‌ها<sup>۲</sup> و سنت‌گرایی در بین مردم می‌انجامد. درک مذهبی روشنفکران با برداشت دینی توده‌ها در تباین است. اندیشه‌ورزان مذهبی به‌طور مکرر به

مذهب توده‌ها حمله کرده‌اند ولی غالباً به جای تغییر نگرش‌های مذهبی آنان، موجب تثبیت این نگرش‌ها شده‌اند. مفاهیم و برداشت‌های مذهبی توده‌ها، مبتنی بر تجربه عاطفی، حسی و غیرتأملی امر مقدس است که به گسترش جذبه‌گرایی<sup>۱</sup> می‌انجامد. جادو، بت‌پرستی، پرستش مقدسین و عبادت منجی، گرایش‌های عمومی مذاهب عامه را تشکیل می‌دهد و در بین توده‌های دهقانی، حالات وجد و جذبه ناشی از تصرف امر قدسی از طرق تصنعی، جایگزین حالات عرفانی در بین روشنفکران می‌باشد (Weber, 1958: 283).

هنگامی که روشنفکران به دلیل بیگانگی سیاسی - اجتماعی راه خود را در پیش می‌گیرند، مذهب به ظاهر و باطن تقسیم می‌شود و واقعیت‌ها و آرمان‌ها از یکدیگر جدا می‌شوند.

تمایزپذیری مذهبی روشنفکران و توده‌ها، از یکسو به سازمان معرفتی دوگانه مذهب و از سوی دیگر، به سازمان اجتماعی دوگانه مذهب می‌انجامد. از لحاظ معرفتی، دین به ظاهر و باطن تقسیم می‌شود و این تلقی گسترش می‌یابد که ظاهر دین برحسب سطح ادراکی توده‌های عامی - یعنی دیدگاه‌های جزئی‌گرا و وابسته به امور محسوس و مادی - و باطن دین برحسب دانش معنوی، معرفت باطنی و عقلانیت فکری، قابل درک و حصول است. سازمان اجتماعی دوگانه نیز به نوبه خود بر توسعه ساختار دوگانه معرفت تأثیر می‌گذارد و بدین ترتیب، مذهب روشنفکران که در سطح اندیشه‌ای باقی می‌ماند، علیرغم ناسازگاری با مذهب توده‌ها، به تثبیت و دوام آن یاری می‌رساند. بنابراین، مذهب روشنفکران و توده‌ها، بدون اینکه با یکدیگر پیوندی داشته باشند، لازم و ملزوم یکدیگر محسوب می‌شوند. همان‌طوری که جامعه و دین، اندیشه و اغراض، فاقد ارتباط با یکدیگر محسوب می‌شوند، ولی از لحاظ فکری هر یک در مقابل دیگری تعریف می‌شوند. (۴)

مذهب روشنفکران با درک خاص خود از معرفت دینی، خداوند را در خاموشی و سکوت جست‌وجو می‌کند. پهنه غیرفرهنگی و ناگفتاری، جایگاه حقیقت ناب است و گفتار و سخن گفتن همچون قیل و قال بیهوده، امری دنیوی و آغشته به هوس، شهوت و عصیت محسوب می‌گردد.



روشنفکران که در حاشیه زندگی اجتماعی قرار داشته و در حکومت‌های بیگانه و سلطنتی از مشارکت در قدرت بازمانده‌اند، امکان گفت‌وگو با مردم و صاحبان قدرت را از دست می‌دهند. آنها این کاهش ارتباطات و تعامل را ناپسند نمی‌یابند و برعکس، به شیوه‌ای نظری به تجلیل از آن می‌پردازند. در این شرایط، گفت‌وگو امری ناپسند، حاشیه‌ای، بی‌اهمیت و بیشتر زمینه‌ای برای حضور شیطان، نفس و دنیا محسوب می‌گردد. دریافت مذهبی روشنفکران از جست‌وجوی خاموش حقیقت، با شرایط خاص سیاسی - اجتماعی و با جایگاه روشنفکران در این ساختار نامتوازن رابطه دارد.

پس از دوران شکوفایی فرهنگی ایران در قرن‌های سوم و چهارم هجری، فروپاشی دولت‌های مستقل و حاکمیت ترکان، به تکوین این شرایط ناموزون یاری رسانید و روشنفکران را در حاشیه زندگی اجتماعی و فرایندهای سیاسی قرار داد. رشد اندیشه‌های عارفانه که گفت‌وگو را همچون نادریشی تلقی می‌کرد، این شرایط را با نظام معرفتی دوگانه خود به شیوه‌ای نمادین بازگویی کرد. این روایت دو قطبی، گفت‌وگو را به دنیای عامیانه ظاهرینان سپرد و سکوت را شأنی معنوی و درخور حاملین راز بخشید.

واپسین بخش این مقاله با نگاهی گذرا به مفهوم گفت‌وگو در ادبیات عرفانی ایران و تلاش برای پیوند بین دلایل عارفان در ترجیح سکوت و زمینه‌های مفهومی و نظری انتخاب شده، به نتیجه‌گیری می‌پردازد.

#### ۴- نتیجه‌گیری

در عرفان، به دلایل متعدد ارزش معنوی گفت‌وگو به زیر سؤال می‌رود و در مقابل آن "سکوت و خاموشی" همچون یک ارزش برتر مطرح می‌گردد. این ارزش برتر، حداقل در طی هزاره اخیر، ساختار ارزشی و فرهنگی ما را تحت تأثیر خود قرار داده و آثار و عواقبی خاص به بار آورده است. دلایل عرفا برای بی‌ارزش شمردن گفت‌وگو عبارتند از:

**دلایل معرفت شناختی:** عارف به دنبال معرفت است و معرفت را به خاموشی نزدیک‌تر می‌یابد. سلوک معرفتی در واقع، به معنای انقطاع گفت‌وگو و کناره‌گیری از مردم است. عشق بین انسان و خدا همچون یک راز و بنابراین بی‌نیاز از گفت‌وگوست.

حیات بشری و هستی جهانی نیز همچون معماهایی ناگشودنی‌اند که با علم گفتمانی و قیل و قال آدمیان آنها را نمی‌توان گشود.

**دلایل اخلاقی - اجتماعی:** سخن گفتن آمیخته به زلزله‌ها و آفت‌های اخلاقی است. سخن‌گویی با دعوی و منیت همراه است و در بسیاری از موارد به حسادت و کبر و نزاع می‌انجامد. به این دلیل، هرگاه که گریزی از سخن گفتن نباشد باید آن را به ادب و آدابی محدود کرد.

برخی از متون عرفانی خودداری از گفت‌وگو را با عنایت به زمانه و شرایط اجتماعی توضیح می‌دهند. در این صورت، از لحاظ منطقی، سکوت نه به‌عنوان یک الزام ثابت اخلاقی بلکه به دلیل تناسب با روزگار توصیه می‌گردد اما در واقعیت فرهنگی، این تناسب به الزام تبدیل گردید.

در شرایط ایران نیز رشد عرفان در شرایط از خودبیگانگی سیاسی - اجتماعی روشنفکران صورت گرفت. این از خودبیگانگی سیاسی - اجتماعی به‌ویژه با حمله مهاجمان شرق و متعاقب فروپاشی حکومت‌های مستقل ایرانی و تسلط حکومت‌های بیگانه شدت گرفت. از خودبیگانگی روشنفکران با رشد تفاسیر مذهبی عرفانی و توسعه نگرش‌های آن جهانی همراه بود. روشنفکران که از طریق مشارکت در فرایندهای سیاسی به جامعه خود پیوند می‌خوردند و حس اجتماعی - تاریخی آنان تقویت می‌شد، در حکومت ترکان چنین زمینه‌ای را از دست دادند. در حکومت‌های سلطنتی و یا بیگانه، موقعیت‌های سیاسی کمتری به فرهیختگان، کاتبان و دولتمردان ایرانی اختصاص یافت. در واکنش به چنین شرایطی، نوعی روشنفکرگرائی غیرسیاسی و حقیر پنداشتن و قید و بندهای این جهانی گسترش یافت (قانع‌راد، ۱۳۷۹).

عزلت از جامعه و بی‌ارزش شمردن گفت‌وگو، نشانه بیگانگی اجتماعی روشنفکران بود که توجیه مذهبی یافت و به نام خدا از آن دفاع گردید. در دیدگاه عرفانی، مشارکت در زندگی اجتماعی به معنای قبول دنیا و بیگانگی از خدا منسوب می‌شد. گفت‌وگو به‌عنوان محمل پیوند افراد جامعه با یکدیگر، همان قرار گرفتن در حوزه مناسبات اجتماعی بود که در تقابل با دینداری و معرفت الهی قرار داشت. تمایزپذیری مذهبی روشنفکران و توده‌ها، به معنای قطع ارتباط روشنفکران با گفت‌وگو و محتوای فرهنگی زبان روزمره و جست‌وجوی یک معرفت خاموش بود.

وقتی روشنفکران امکان تفاهم و ارتباط با جامعه و دولت را از دست می‌دهند، به جای گفت‌وگو، روش‌ها و ابزارهای دیگری را به کار می‌گیرند و با یاری گرفتن از توانایی نظریه‌پردازی خویش، این راهبردهای انتخابی را از حمایت اندیشه‌ای و معنوی (فلسفی، متافیزیکی، دینی، علمی و ...) برخوردار می‌سازند.

گفت‌وگو بین افراد یک جامعه، زمینه‌های ایجاد انسجام و یکپارچگی اجتماعی و از سوی دیگر، تحول تغییر فرهنگی را فراهم می‌سازد. تسلط بیگانگان بر ایران، شرایط فرهنگی را به نفع سکوت و بی‌گفت‌وگویی تغییر داد و از سوی دیگر این شرایط، برداشتهای روشنفکران از دین به‌عنوان گفت‌وگویی غیرفرهنگی و غیرزبانی با خدا و سلوکی عاری از گفتمان شرک‌آلود فرهنگ‌ها تقویت گردید. سازمان دوگانه مذهب روشنفکران، گفت‌وگو را به توده‌های مردم واگذار کرد و برگزیدگان معنوی را به سکوتی برای خدا فراخواند. در عین حال، این امر با عدم امکان ارتباط و تفاهم بین روشنفکران و توده‌ها همراه بود. وقتی در تعریف روشنفکران، گفت‌وگو به‌عنوان نشانه هوی و شهوت و عصبیت از بار معنایی و محتوای تعالی بخش خود تخلیه گشت، در واقعیت‌های ارتباطی نیز چیزی جز جدال، بیهوده‌گویی و رعونت نفس به بار نیاورد. در ارتباط بین مردم و برگزیدگان دینی، از گفت‌وگویی یک طرفه حمایت می‌شد که در آن، مردم شنونده و برگزیدگان گوینده بودند. مولوی با تمثیل نماز جمعه که در آن "جمله جمعد و یک اندیش و خموش" این ارتباط یک طرفه را بیان می‌کند.

روشنفکران دانش، تجربه و دیدگاه‌های خود را به توده‌ها منتقل نمی‌کردند. زیرا از یک سو یافته‌های آنان همچون یک راز نهفتنی بود و نه گفتنی؛ و از سوی دیگر، درست پس از آموزش و تجربه دیدگی، به سکوت و خاموشی مأمور می‌شدند. دیدگاه عرفانی با نقد مذهبی از "گفت‌وگوی روزمره" ارزش معنوی آن را به تردید کشید و آن را نه عامل تعامل و ارتباط برای رشد و سلوک، بلکه حامل آلودگی‌های شرک‌آمیز تلقی کرد. گفت‌وگو با جدال، ستیزه و لجاج یکسان و بنابراین نشانه هوس و شهوت ارزیابی گردید.

این ارزیابی دینی، به‌عنوان یک ارزش در ساختار هنجاری فرهنگ ایرانی جایگاه خود را پیدا کرد و به‌عنوان یک میراث فرهنگی، نسل اندر نسل انتقال یافت و به یکی از عناصر سازنده فرهنگ ما تبدیل گشت. این ارزش فرهنگی، در دوران جدید به‌عنوان

یکی از موانع توسعه گفت‌وگو در بین روشنفکران و مردم و در بین اقشار متفاوت جامعه در لایه‌های زیرین فرهنگ ما وجود دارد و آگاهی به این مانع، مقاومت آن را برای گسترش گفت‌وگویی سازنده کاهش خواهد داد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## یادداشت‌ها :

- ۱- غزالی میان عالم و صوفی فرق می‌گذارد. صوفی جز از حال خود سخن نگوید و لاجرم جواب‌های وی در مسأله‌ها مختلف شود و عالم آن باشد که حق را چنان که هست دریابد و در حال نفس خود ننگرد (غزالی، ۱۳۶۶: ۵۲۳).
- ۲- در مورد نیاز درونی روشنفکران به درک معنادار هستی و تأثیر آن در عقلانیت مذهبی از دیدگاه وبر ن.ک. به:  
(Sadri, 1992: 58-68) & (Weber, 1958: 279-282) & (Weber, 1964: 116-117, 124-125)
- ۳- روشنفکران برخلاف عامه مردم بر معرفت (Knowledge) و نه ایمان (Faith) تأکید دارند و نگرش‌های مذهبی آنان از توده‌های مردم متمایز است. به این دلیل می‌توان از دوگانگی و تفاوت بین مذهب روشنفکران و مذهب توده‌ها سخن گفت.
- ۴- برای مثال، می‌توان به همزیستی مذاهب عوام و روشنفکران در چین و هند اشاره نمود (Weber, 1964: 124).

## منابع :

- بخاری، خواجه امام ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد مستملی (۱۳۶۵)، شرح التعرف لمذهب التصوف، به اهتمام محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر.
- بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، مطابق نسخه رینولد نیکلسون، تهران، انتشارات بهنود.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۶۹)، بهارستان، به کوشش ی - ادیب، تهران، انتشارات صابر.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۷)، دیوان حافظ، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، انتشارات اساطیر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (بی‌تا)، تذکره‌الاولیاء، به تصحیح میرزا محمدخان قزوینی، تهران، انتشارات گنجینه.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۶۶)، احیاء علوم‌الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قانع‌راد، محمدامین (۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی رشد و اصول علم در ایران، تهران، مؤسسه انتشارات مدینه.
- Sadri, Ahmad (1992), *Max Weber's Sociology of Intellectuals*, Oxford, Oxford University Press.

- Weber, M. (1958), "The Social Psychology of the World Religions" in: *From Max Weber*, Trans. And edit H.H. Gerth and C. W. Milles, Oxford, Oxford University Press.
- ----- (1964), *The Sociology of Religion*, Trans. E. Fischoff, Beacon Press.
- ----- (1968), *The Religion of India*, Trans. And edi. H.H.Gerth and D.Martindale, the Free Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی