

تحلیل رویکردی سنت مطالعاتی چیتیک

فاطمه حمزه*

جهانگیر صفری**

علیرضا نیکویی***

محمد کاظم یوسف پور****

احمد امین*****

◀ چکیده

در کنار عارفان و پژوهشگران ایرانی، مستشرقان نیز نقش برجسته‌ای در شناساندن عرفان و تصوف اسلامی داشته‌اند. این امر منجر به شکل‌گیری حجم انبوهی از تعاریف و تلقی‌های گوناگون دربارهٔ جریان عرفان اسلامی شده است که ریشه در چشم‌اندازها و رویکردهای متفاوت محققان و پژوهشگران دارد. بنابراین، توجه به این امر و پررنگ شدن مفاهیمی همچون رویکرد، روش، رهیافت و... لزوم توجه به مطالعات روش‌شناختی را دوچندان کرده است، تا جایی که عدم توجه به این امر یکی از آسیب‌های جدی در مطالعات ادبی قلمداد می‌شود. مقاله حاضر با تکیه بر آثار ویلیام چیتیک، یکی از مستشرقان بنام حوزهٔ عرفان و تصوف، سعی دارد ضمن ارائهٔ تعاریف مختصری از روش، رویکرد، رهیافت و تمایز نهادن میان این مفاهیم به رویکردشناسی آثار عرفانی این مستشرق بپردازد. در این پژوهش سعی شده است با مشخص کردن مؤلفه‌ها و گزاره‌های مورد نظر چیتیک، اساسی‌ترین عناصر مورد توجه وی در مطالعات عرفانی نشان داده شود. همچنین، با معرفی هرمنوتیک مؤلف‌محور به عنوان رویکرد مطالعاتی وی، تعریف و تلقی چیتیک از عرفان و رابطهٔ آن با دین و امور وحیانی بررسی شده است. تعابیری همچون عالم خیال، خاصیت آیینگی جهان آفرینش و انسان کامل، محوری‌ترین مؤلفه‌هایی هستند که چیتیک با استفاده و تقرب به آن‌ها به بررسی جریان عرفان و تصوف اسلامی پرداخته است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** ویلیام چیتیک، عرفان و تصوف اسلامی، رویکرد، عالم خیال، انسان کامل.

* دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران، f.hamze129@gmail.com

** استاد تمام گروه زبان و ادبیات دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران، safari-706@yahoo.com

*** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران، Alireza-nikouei@yahoo.com

**** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران، yusofpour@yahoo.com

***** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران، Ahmad.amin@gmail.com

۱. مقدمه

جریان عرفان و تصوف اسلامی از جمله موضوعات مهمی است که علاقه‌مندان و پژوهشگران بسیاری به تحقیق و تفحص درباره آن پرداخته‌اند. علاوه بر حجم انبوه متون عرفانی نگاشته شده توسط بزرگان این جریان، پژوهشگران ایرانی و جمعی از مستشرقان علاقه‌مند این حوزه نیز تحقیقات درخور توجهی در بازشناسی این پدیده انجام داده‌اند. در نگاه اول، شناخت و تعریف عرفان آسان به نظر می‌رسد، زیرا عرفان نیز همچون اسطوره، ادبیات و هنر از جمله مقولاتی است که همگان تعریفی هرچند ابتدایی از آن در ذهن دارند، اما وقتی پای ایضاح مفهوم آن به میان می‌آید «غوغایی غریب از تضارب آراء و تخالف تلقی‌ها رخ می‌نماید» (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۲۳). در بررسی پژوهش‌های مستشرقان، شناخت رویکرد و توجه به روش‌شناسی مطالعات عرفانی آن‌ها که موجب تعدد آراء و تنوع پژوهش‌ها در این باره شده است، اهمیت زیادی دارد. باید گفت که توجه به رویکردشناسی محقق یکی از استلزامات مهم انجام پژوهش‌های عرفانی است. درحقیقت، چگونگی تفسیر متن در پرتو شناخت رویکرد امکان‌پذیر است. شناخت رویکرد در پژوهش تا اندازه‌ای مهم است که «به‌نوعی تعیین‌کننده اهداف، روش، نحوه مشاهده و تفسیر متن و گزینش مستندات است و بی‌توجهی بدین موضوع درهم‌آمیختگی ناآگاهانه رویکردها را در پی دارد که خطایی رایج در پژوهش‌های ادبی است» (محمدی کله‌سر، ۱۴۰۰[الف]: ۲۹).

گفتنی است این تنوع و تعدد آراء به پژوهش‌هایی که درباره عرفان و تصوف انجام شده است، محدود نمی‌شود بلکه در تعاریف و تلقی خود عرفا و بزرگان صوفی هم این مسئله آشکار است. به‌خصوص در تعریف عرفان با گستره عظیمی از تعاریف و برداشت‌های متفاوت مواجهیم. برخی از پژوهشگران، از جمله موحدیان عطار، مسائلی همچون «گرایش شخصی افراد، تفاوت در مرتبه سلوک، زمینه‌های فکری، فرهنگی و تاریخی، توجه به نیاز و استعداد مخاطب، بی‌توجهی به روش علمی در تعریف عرفان» (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۴-۳۵) را عامل این تفاوت‌ها قلمداد کرده‌اند. «علاقه‌مندی

صوفیان به مقفی سخن گفتن و خصوصیت شطح گونه تعاریف» (میرباقری فرد و رضایی، ۱۳۸۹: ۱۴۶-۱۴۸) و «مرسوم نبودن اصطلاحات تصوف در سده‌های نخستین» (یثربی، ۱۳۸۰: ۲۶) از دیگر مواردی است که پژوهشگران درباره تعاریف متفاوت عرفان در بین صوفیه بر شمرده‌اند. آنچه باید بر آن تأکید داشت این است که عرفان پدیده‌ای چندوجهی است. به بیان دیگر «عرفان نه فقط از سنخ تجربه است که برخی پنداشته‌اند و نه صرفاً از سنخ آموزه که برخی دیگر می‌انگارند و نه از سنخ گرایش و نه از سنخ فعالیت یا فرایند و نه صرفاً هیچ چیز دیگری، بلکه مکتب ذوابعاد و ذووجهی است که مجموع این‌ها را همچون بلور چندوجهی رنگارنگی در خود نمایش می‌دهد» (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۱). در واقع، به دلیل سرشت متون دینی و عرفانی و خاصیت چندوجهی بودن این متون فهم از آن‌ها متکثر و متنوع است. به این خاطر که «متن صامت است و ما همواره در فهم متون دینی و در تفسیر آن‌ها خواه فقه باشد، خواه حدیث، خواه تفسیر قرآن، از انتظارات و پیش فرض‌ها کمک می‌گیریم و چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر انتظاری و پرسشی و پیش فرضی ممکن نیست و چون این انتظارات، پرسش‌ها و پیش فرض‌ها از بیرون دین می‌آید و چون بیرون دین متغیر و سیال است و علم و فلسفه و دستاوردهای آدمی مرتباً در حال تزیاید و تراکم و تغییر و تحول اند، ناچار تفسیرهایی که در پرتو آن پرسش‌ها و انتظارات و پیش فرض‌ها انجام می‌شوند، تنوع و تحول خواهند یافت» (سروش، ۱۳۷۶: ۲). در این پژوهش نشان داده شده است که این تفاوت تعاریف و اقوال، برآمده از تفاوت رویکرد و نگاهی است که پژوهشگران درباره عرفان داشته‌اند. آگاهی از این رویکردها، می‌تواند خطوط، مؤلفه‌ها و گزاره‌های اصلی اندیشه آنان را نشان دهد. هدف تحقیق حاضر تحلیل و توصیف رویکرد چیتیک در باب عرفان و ادبیات عرفانی است. با روشن شدن خطوط و رویکردهای اصلی اندیشه و نگاه چیتیک تلقی وی از تصوف، رابطه بین دین و تصوف، زبان عرفان، ادبیات عرفانی و... را می‌توان توصیف و حتی تبیین کرد. همچنین با آشکار شدن این رویکرد تفاوت مطالعات چیتیک از دیگر پژوهشگران یا مستشرقان مشخص خواهد شد.

۱-۱. پیشینه پژوهش

از میان پژوهش‌های گسترده درباره عرفان، آنچه سمت و سوی رویکردشناسانه دارد، کتاب مفهوم عرفان از علی موحدیان عطار است. وی در این کتاب ضمن بررسی رویکردهای متعدد عرفان‌پژوهان درباره تعریف عرفان، به تحلیل دقیق این تعاریف می‌پردازد و با تقسیم‌بندی نظریات گوناگون در این باب، مطالب مفید و متنوعی می‌آورد. درباره مستشرقان نیز تحقیقاتی صورت گرفته است، ولی هیچ‌کدام از پژوهش‌های انجام شده به رویکردشناسی مستشرقان نپرداخته‌اند. از جمله می‌توان به پایان‌نامه امیر پوررستگار (۱۳۹۲) با عنوان «کتاب‌شناسی توصیفی تحلیلی آثار ترجمه شده مستشرقین در باب عرفان (براساس کتاب‌های آنه‌ماری شیمل، فریتس مایر، لئونارد لویزن، هانری کرین، ویلیام چیتیک)» در دانشگاه شیراز اشاره کرد. پژوهشگر به توصیف آثار ترجمه شده این محققان پرداخته و نوعی کتاب‌شناسی توصیفی از آثار آنان ارائه داده است. پژوهش دیگر مقاله «طبقه‌بندی و تحلیل ساختاری و موضوعی آرای آنه‌ماری شیمل و ویلیام چیتیک در ترسیم چهره مولانا» (واعظ و همکاران، ۱۳۹۸) است. در این مقاله آثار مولوی در دو بخش موضوعی و ساختاری که شامل مباحث زبانی و زیبایی‌شناختی می‌شود، مورد بررسی قرار می‌گیرد و محققان به ارائه مشترکاتی همچون سماع، هستی‌شناسی، آدمی و احوالات او و... در آثار این دو مستشرق می‌پردازند و اذعان می‌دارند که هر دوی این‌ها با روش توصیفی و نه تحلیلی به بررسی شخصیت و آثار مولوی پرداخته‌اند.

همچنین مقاله «تحلیل روش‌شناختی دیدگاه‌ها و آراء ویلیام چیتیک درباره تأثیرپذیری مولوی از ابن عربی» (محبسی، ۱۳۸۷) بیان می‌کند که چیتیک برخلاف نیکلسون، تأثیرپذیری مولوی را از ابن عربی نادرست می‌انگارد. در این مقاله بر تأثیرپذیری مولوی از عارفانی همچون بهاء ولد، محقق ترمذی، شمس و... تأکید می‌شود. این مقاله مولوی را نماینده موج شرقی عرفان یعنی عرفان خراسان و ابن عربی را نماینده موج غربی آن می‌داند.

در مقاله «روش‌شناسی ویلیام چیتیک در بررسی و تفسیر متون حکمی و عرفانی» (سلطانی و رضی، ۱۳۹۴)، نویسندگان معتقدند چیتیک ضمن فهم جهان‌بینی سنت اسلامی و متناسب‌سازی آن با روش‌شناسی غربی به روشی دست می‌یابد که از طریق آن می‌توان به فهم نیت مؤلف رسید. نویسندگان اذعان دارند در عین اینکه عناصری از نظریات دیگر صاحب‌نظران هرمنوتیک مؤلف‌محور در آرای چیتیک وجود دارد، وی با به‌کارگیری این نظریات و تلفیق آن با عناصری از جهان‌بینی اسلامی به فهمی نو از نظریه هرمنوتیک مؤلف‌محور دست می‌یابد که همسو با روش مفسران اسلامی است. همچنین با طرح دو بُعد ایجابی و سلبی هرمنوتیک چیتیک، معیار و اصولی برای نظریات وی ارائه می‌دهند. از جمله معیارهای اصول هرمنوتیکی چیتیک در این مقاله عبارت‌اند از: امکان فهمی مشترک با نیت مؤلف، مشروط بودن درستی و پذیرش تأویل و تفسیر بر ایمان و تقوای دینی، مواجهه مستقیم با متن. در این مقاله آسیب‌های مطالعاتی حکمی و عرفانی از دیدگاه چیتیک معرفی و منشأ آن‌ها توضیح داده شده است. از دیگر نکات قابل ذکر در این مقاله توجه نویسندگان به نقد آراء نیکلسون، کربن، ایزوتسو و... توسط چیتیک است. تأکید این پژوهش بر آسیب‌شناسی پژوهش‌هایی است که درباره جریان تصوف صورت گرفته است و این تحقیقات ناشی از عدم آگاهی مؤلف از جریان واقعی عرفان قلمداد شده‌اند.

نویسندگان «روش‌شناسی تطبیقی رینولد نیکلسون و ویلیام چیتیک با تکیه بر آثار مولوی و ابن‌عربی» (نقدبیشی و فعالی، ۱۴۰۰) با روشی تطبیقی به بررسی آرای این دو مستشرق درباره مولوی و ابن‌عربی پرداخته‌اند. نگارندگان با توجه بر خرده‌گیری‌های چیتیک بر نیکلسون، تفاوت آرای آن‌ها را ناشی از تفاوت منابع مطالعاتی این دو مستشرق می‌دانند. این پژوهش بیشتر بر تأثیرپذیری یا عدم تأثیرپذیری مولوی از ابن‌عربی و اندیشه وحدت وجودی تأکید دارد و اذعان می‌دارد که نیکلسون در مطالعاتش از شروح ترکی مثنوی و عقاید نوافلاطونیان بهره گرفته و همین عامل موجب

تفاوت مطالعاتی وی از چیتیک می‌باشد که بر منابعی همچون قرآن و حدیث تکیه کرده است.

در مقاله حاضر با تمایز نهادن میان دو مفهوم روش و رویکرد، که از مهم‌ترین اصطلاحات مطالعات روش‌شناختی‌اند، هرمنوتیک و رویکردهای آن اعم از هرمنوتیک متن‌محور، مؤلف‌محور و فلسفی را به‌عنوان یک رویکرد در کنار دیگر رویکردهای مطالعات عرفانی در نظر گرفته شده است. شایان ذکر است که در برخی پژوهش‌ها از هرمنوتیک به‌عنوان یک روش تفسیری در بررسی متون یاد می‌شود. در این مقاله، هرمنوتیک به‌عنوان یک رویکرد مطالعاتی در نظر گرفته شده و با هدف شناساندن رویکرد چیتیک و تأکید بر رویکردهای گوناگون پژوهشگران بر متون عرفانی همچون رویکرد پدیدارشناسانه، تاریخی، فلسفی، معناشناسی و... نشان داده شده که نتایج حاصل تحقیقات مستشرقان به‌خاطر تفاوت رویکردهاست.

۲. روش‌شناسی

روش‌شناسی مطالعات علوم انسانی و شناخت روش محقق از مباحثی است که در چند سده اخیر مورد توجه محققان زیادی قرار گرفته است. بحث از روش‌شناسی در علوم طبیعی قبل از علوم انسانی آغاز شد. تأکید بر شناخت از طریق عقل، وحی و متافیزیک، تجربه و... جریان‌هایی است که در اروپا و بحث از فلسفه علوم شکل گرفت. در واقع قبل از دکارت تنها منبع شناخت پدیده‌ها، وحی و ماوراءالطبیعه بود. با ظهور دکارت تکیه بر عقل و استدلال‌ات عقلی جایگزین توجه بر وحی و متافیزیک شد. وی عقل را نقطه شروع معرفت می‌دانست. همچنین، جان لاک بر تجربه و دیوید هیوم بر روش آزمایشی برای شناخت علم تأکید کردند. با ظهور کانت و طرح مقولات دوازده‌گانه، فلسفه علم در مسیر تازه‌ای گام نهاد. به باور کانت مقوله‌ها همان مفاهیم اصلی هستند و بقیه مفاهیم از آن‌ها مشتق می‌شوند. نمی‌توان از مقوله‌ها کاربرد و رای تجربه انتظار داشت؛ یعنی همه مفاهیم محض، محدود به تجربه حسی‌اند. بعد از رنسانس در اروپا و با شکل‌گیری مکتب پوزیتیویسم جریان روش بررسی علوم به‌طور چشمگیری تغییر

یافت. دو مؤلفه تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی به مهم‌ترین شاخصه‌های بررسی علوم طبیعی تبدیل شدند و کم‌کم این دو مؤلفه بر سایر علوم از جمله علوم انسانی نیز سایه افکندند. در واقع پوزیتیویسم شناخت علمی انسان را به شناخت حسی و تجربی تقلیل داد و دخالت هرگونه شناخت فلسفی و فراتجربی را در فرایند علم انکار کرد. از نظر اثبات‌گرایان تحقق‌پذیری فرضیات که مختص به علوم طبیعی است، تنها روش درست علمی است که علم حقیقی را از علم دروغین متمایز می‌کند و هرچه تحقق‌پذیر نباشد، معتبر نیست. بنابراین، تأکید پوزیتیویسم بر تجربه حسی مهم‌ترین مؤلفه‌ای است که شناخت علوم را امکان‌پذیر می‌کند. در این باره می‌توان به فلسفه‌های تجربه‌گرایی بیکن، هیوم، لاک و... اشاره کرد (ر.ک: راسل، ۱۳۶۵: ۷۴۷-۷۵۳).

درگذشت کانت در ابتدای قرن ۱۹ میلادی با توسعه و گسترش شاخه‌ای از دانش بشری همراه بود که حیات آن بیش از هرچیز مرهون توسعه بحث‌های گوناگون در باب پدیده زبان است. این شاخه از دانش تحت عنوان هرمنوتیک معروف شده است. در هرمنوتیک، محقق دغدغه صدق و کذب ندارد، بلکه در پی فهم معنی پدیده است (ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۹۳: ۱۶-۱۷). بعد از آن محققان بر تفاوت بین علوم انسانی و علوم تجربی انگشت نهادند و به این باور رسیدند که نمی‌توان روش علوم طبیعی را بر علوم انسانی تعمیم داد و بر تفاوت ماهوی بین این علوم تأکید کردند. همچنان‌که کانت روش علوم طبیعی را دگرگون کرد و به نوعی انقلاب ایجاد کرد، حس خلاقیت در علوم انسانی هم به وجود آمد. تا جایی که درویزن اعلام کرد که «علوم تاریخی و تفسیری محتاج ظهور یک کانت جدید هستند» (واعظی، ۱۳۹۷: ۱۰۴).

دیلتای مهم‌ترین کسی است که با تمایز نهادن میان روش علوم طبیعی و علوم انسانی بحث روش‌شناسی علوم انسانی را پیش کشید و سعی کرد میان روش علوم انسانی و روش علوم طبیعی تمایز بگذارد. «هدف دیلتای صورت دادن کاری شبیه کار کانت در زمینه تحکیم مبانی، علوم انسانی و تاریخی بود. همچنان‌که کانت با نقد عقل محض به

یاری علوم تجربی شتافت، دیلتای بر آن بود که با نقد عقل تاریخی به یاری علوم تاریخی و تفسیری برخیزد» (همان: ۱۰۴).

عنصر کلیدی که دیلتای بر آن تأکید داشت «فهم» بود. وی مفهوم «فهم» را جایگزین مفاهیم پوزیتیویستی کرد و دری تازه بر مطالعات علوم انسانی گشود. دیلتای معتقد بود که «شناخت جهان انسانی از طریق یک فراگرد درونی و به تجربه و فهم معانی امکان‌پذیر است و نه از طریق یک دانش بیرونی. او روش علوم انسانی را روش هرمنوتیک می‌داند» (ریکور، ۱۳۶۸: ۲۷۰). وی هرمنوتیک را به لحاظ روش‌شناسانه طرح و تأکید کرد که در علوم انسانی باید به فهم رسید نه به تبیین. بدین ترتیب فضای جدیدی در روش‌شناسی علوم انسانی شکل گرفت و هرمنوتیک یا علم تأویل متن گام در عرصه جدیدی نهاد که تا به امروز بحث درباره آن ادامه دارد. امروزه توجه به روش‌شناسی تحقیقات ادبی جزء لاینفک تحقیقات محسوب می‌شود و عدم توجه به مباحث روش‌شناسی مشکلات زیادی را برای محقق به وجود می‌آورد و از ارزش آن می‌کاهد.

گفتنی است روش‌شناسی در «دایره فلسفه علم قرار می‌گیرد» (محمدی کله‌سر، ۱۴۰۰ [الف]: ۹). در واقع روش‌شناسی، مجموعه طرق، شیوه‌ها و روش‌هایی است که در زمینه‌های مختلف دانش‌ها و علوم جهت شناخت ویژگی‌های قوانین حاکم بر پدیده‌ها به کار برده می‌شود. به عبارت دیگر، روش‌شناسی شناخت روش‌ها و رویکردهایی است که محققان طی تحقیق خود به کار می‌گیرند. همچنین، روش‌شناسی به عنوان الگوی منطقی در تحقیقات، ضمن ترسیم حرکت اندیشمند سعی در هدایت چگونگی عبور از مسیر و به‌کارگیری روش‌های مناسب در طول تحقیق دارد.

وقتی پای مباحثی همچون روش‌شناسی به میان می‌آید، اهمیت اصطلاحاتی همچون رویکرد، تلقی، نگرش، رهیافت، بیش از پیش آشکار می‌شود. به عبارت دیگر می‌توان روش‌شناسی را مجموعه‌ای بزرگ در نظر گرفت که این مفاهیم در دل آن جای می‌گیرند. سه اصطلاح روش،^۱ رویکرد^۲ و نگرش^۳ مهم‌ترین و به‌عبارتی مناقشه‌آمیزترین مفاهیمی هستند که گاهی با یکدیگر خلط شده‌اند. به‌رغم تفاوت در معنای انگلیسی

آن‌ها، گاه در زبان فارسی با یکدیگر خلط شده و گاه محققان در معادل‌یابی آن دچار مشکل شده‌اند. همچنین در بعضی از مقالات به‌ویژه در حوزه علوم انسانی به تمایز این مقولات توجه چندانی نشده است و این کلمات به‌عنوان مترادف یکدیگر و گاه متمایز از هم به کار رفته‌اند. در اینجا سعی در بازشناسی و تمایز این مفاهیم از یکدیگر است. روش‌شناسی به‌عنوان مجموعه بزرگی از مراحل یک تحقیق در نظر گرفته شده است و روش، رویکرد، نگرش و... زیرمجموعه‌های آن هستند که تفاوت اندکی باهم دارند و توجه به همین تفاوت، تحقیق را کارآمدتر جلوه می‌دهد.

۱-۲. روش/ رویکرد

روش گردآوری داده‌های تحقیق و فهم آن‌هاست. «روش بیش از همه معطوف به سازوکاری است که به نحوه فهم داده‌ها از مرحله مشاهده تا تخیل مربوط می‌شود و با دیگر مباحث نظری از جمله رویکرد، نگرش و نظریه پیوند ژرف دارد» (همان: ۳۶). رویکرد (روی آورد و رهیافت) به معنای تقرب^۴ به موضوع است. «مفهوم روی آورد به‌مثابه طریقی برای نزدیک شدن به مسئله و رهیافتی برای شکار نظریه و به دام انداختن فرضیه به کار می‌رود» (قراملکی، ۱۴۰۰: ۲۳۱). به عبارت دیگر، «رویکردشناسی مجموعه‌ای از روش‌شناسی است و عبارت است از چشم‌انداز یا نظرگاهی که از آنجا به پدیده مورد مطالعه نظر می‌افکنیم و به آن نزدیک می‌شویم» (محمدی کله‌سر، ۱۴۰۰[الف]: ۲۲). بنابراین هر پژوهشگر پیش از آغاز تحقیق، رویکردی مناسب و کارآمد برمی‌گزیند تا از دریچه آن و با توجه به احکام، استلزامات و محدودیت‌های آن به پدیده مورد نظر خود نزدیک شود و به مطالعه آن بپردازد. توجه بر این نکته ضروری است که با شناخت رویکرد یک پژوهشگر می‌توان به روش مطالعاتی او پی برد.

۲-۲. تفاوت روش و رویکرد

همان‌گونه که ذکر شد، روش و رویکرد از یک مجموعه بزرگ به نام روش‌شناسی اتخاذ شده‌اند. این دو اصطلاح تفاوت‌هایی، هرچند جزئی ولی قابل ذکر، با یکدیگر دارند. روش به «مقام داوری» اثر برمی‌گردد؛ درحالی‌که رویکرد، «شکار نظریه‌ها»ست. رویکرد

تابع سلیقه‌هاست و حالتی ذوقی و ذهنی دارد. به بیان دیگر «روی آورد دانشمندان تابع سلیقه‌ها و ذهنیت‌ها و نگرش آن‌هاست و به تعبیر عامیانه آزاد است و با قاعده از کجا آوردی نقد نمی‌شود. اما روش ابزار سنجش همگانی است، زیرا مقام داوری باید به گونه‌ای باشد که همه افراد بتوانند قضاوت کنند، سؤال از کجا آوردی در مقام داوری سؤال مهمی است» (قراملکی، ۱۴۰۰: ۲۳۲). همچنین «نسبت رویکردها و روش‌ها مثل نسبت رشته‌های مختلف علوم و انواع ابزارهایی است که آن رشته‌ها برای به دست آوردن دانش یا پردازش و نتیجه‌گیری از داده‌ها به کار می‌گیرند» (موحدیان عطار، ۱۳۹۵: ۳۸۵). روش در واقع ابزار است، ابزار مطالعه، مقایسه و توصیف. به‌طور کلی رویکرد راه و مقصد را به پژوهشگر نشان می‌دهد ولی روش به معنای ابزار پژوهش در نظر گرفته می‌شود. همچنین، رویکردها به اقسامی مانند فلسفی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، پدیدارشناختی، تاریخی، متن‌شناختی (هرمنوتیکی)، ریشه‌شناختی، فقه‌اللغوی و... تقسیم می‌شوند. در مقابل، روش‌ها همچون ابزارهایی هستند که متناسب با هدف تحقیق خود، برای جمع‌آوری، دسته‌بندی و استفاده از داده‌ها از آن‌ها استفاده می‌کنیم. پس رویکردها و روش‌ها ضمن تعیین هدف پژوهش، چگونگی تفسیر متون را نشان می‌دهند. در این باره، مسئله مهم نحوه مواجهه با روش‌ها و رویکردهاست.

۲-۳. تلقی / نگرش

از دیگر مفاهیمی که در بحث از روش‌شناسی با آن مواجه می‌شویم دو مفهوم «تلقی و نگرش» است. نگرش به معنای توجه به موضوعات بر مبنای مفروضات و پیش‌فرض‌های خود پژوهشگر است. برای مثال وقتی بخواهیم درباره موضوعی صحبت کنیم و آن را با توجه به پیش‌فرض‌های ذهنی خود بررسی کنیم، نگرش معنا می‌یابد. همچنان‌که از تلقی هنگامی استفاده می‌کنیم که محقق یا پژوهشگر ذهنیت یا دید خاصی نسبت به موضوع داشته باشد. مثلاً تلقی از عرفان از دید یک پژوهشگر می‌تواند فقط توجه بر بُعد متافیزیکی آن باشد. در واقع، تلقی وی بسته به ذهنیتی است که وی از عرفان دارد.

۲-۴. پیامدهای بی‌توجهی به مبانی روش‌شناسی

ناآگاهی از روش‌ها و رویکردهای تحقیقاتی محقق را با مشکلات زیادی مواجه می‌کند. افزون بر اینکه از اعتبار تحقیق می‌کاهد باعث می‌شود محقق در انتخاب منابع مناسب و کارآمد به مشکل بخورد. بی‌توجهی به این امر، «همگن‌پنداری منابع» را در پی خواهد داشت (محمدی کله‌سر، ۱۴۰۰ [ب]: ۴۴۱). نگاه همگن به منابع گاهی موجب می‌شود «بدون توجه به تفاوت‌های نظری میان دو منبع دو بخش از یک پژوهش به راحتی با تکیه بر دو منبع متفاوت نوشته شود، بی‌آنکه پژوهشگر از تناقض‌های نظری راه‌یافته به پژوهش در اثر تفاوت این منابع آگاه باشد (همان). برای مثال، درزمینه عرفان و تصوف اسلامی، اگر محقق بخواهد در مورد زبان عرفان بحث کند، باید تحقیقاتی را برگزیند که در آن به زبان عرفان توجه شده است. بدیهی است منابعی که فرضاً با رویکردی تاریخی به بررسی عرفان پرداخته‌اند، به اهداف محقق کمک شایانی نخواهند کرد. از دیگر مشکلاتی که محقق با آن مواجه می‌شود، افتادن در دام «حصرگرایی روش‌شناختی» است. بدین معنا فرد فقط بر یک روش یا رویکرد توجه دارد و با غفلت از سایر علوم و نادیده گرفتن تنوع رهیافت‌ها و دیدگاه‌ها در «دام حصرگرایی» می‌افتد و از اعتبار تحقیق خود می‌کاهد (ر.ک: قراملکی، ۱۴۰۰: ۳۹۷). تأکید صرف بر یک روش یا رویکرد ناشی از عدم آگاهی محقق و نشانه عدم جامعیت و ناکامل بودن تحقیقات وی است. در واقع گزینش ضلع خاصی از پدیدار مستلزم غفلت از اضلاع دیگر است. «مهم‌ترین آفت حصرگرایی تحویل‌نگری است؛ یعنی ارجاع یک پدیدار به امری فروتر از آن و اخذ وجهی از شیء به جای کنه و حقیقت آن» (قراملکی، ۱۴۰۰: ۳۹۷).

۳. رویکرد چیتیک

شناخت رویکرد، در پرتو مؤلفه‌ها و گزاره‌هایی به دست می‌آید که محقق صریح یا غیرصریح بر آن تأکید می‌ورزد. توجه به این عناصر، شناخت رویکرد محقق را آسان می‌کند. چنان‌که گفتیم، رویکردشناسی چشم‌انداز و زاویه دید محقق را برای ما آشکار می‌کند و نشان می‌دهد محقق از چه دریچه‌ای مسائل مختلف را بررسی می‌کند. بدیهی

است که تنوع چشم‌اندازها، تفاوت نتایج پژوهش‌ها را به همراه دارد. چیتیک گاه در نقش یک منتقد به خرده‌گیری بر آرای برخی عرفان‌پژوهان می‌پردازد و معتقد است گاهی برخی محققان نظر خود را بر متون عرفانی تحمیل کرده‌اند. در این مبحث، ابتدا به انتقادات چیتیک از دیگر مستشرقان و دلایل این انتقادات پرداخته شده و در ادامه رویکرد چیتیک در مواجهه با متون عرفانی بررسی شده است. از نظر چیتیک عرفان و تصوف «سنت زنده معنوی» است که در حوزه تاریخ و فلسفه نمی‌گنجد. از این رو، پژوهشگران و تحلیل‌کنندگان باید به مثابه «یک سنت زنده که پیام معنوی با خود به همراه دارد، با آن برخورد کنند نه به عنوان منبعی برای استخراج داده‌های تاریخی و فلسفی» (چیتیک، ۱۳۸۸: ۳۰). چیتیک می‌گوید: «به‌رغم تلاش غالب محققان برای داشتن رویکردهای بی‌طرفانه در پژوهش، همواره این سنت را در چارچوب برنامه‌ها، طرح‌ها، هدف‌ها، نظریه‌ها و دغدغه‌های خاص خود تحلیل کرده‌اند» (چیتیک، ۱۳۸۶: ۵۲).

همین امر موجب خرده‌گیری او بر مستشرقانی همچون کُربن و ایزوتسو شده است. برای مثال کُربن معتقد است کار ابن عربی تأویل آیات قرآن است؛ در حالی که به‌زعم چیتیک، استفاده از واژه تفسیر در آراء ابن عربی مناسب‌تر از تأویل است. او معتقد است ابن عربی نظر مثبتی نسبت به تأویل ندارد و باید لفظ تفسیر را جایگزین تأویل کرد. فرض کُربن برای بیان چنین دیدگاهی، شیعه بودن ابن عربی است. در واقع، تأویل بیشتر با آثار شیعه در ارتباط است و به همین خاطر کربن آن را بر آرای ابن عربی تحمیل می‌کند (ر.ک: چیتیک، ۱۳۹۰: ۱۲۶).

این نگاه حاکی از تفاوت رویکردی است که این دو مستشرق در مطالعات عرفانی خویش اتخاذ کرده‌اند. کربن با رویکردی پدیدارشناسانه به بررسی عرفان می‌پردازد. در این نگاه تأویل نوعی «تشرّف به شهود» است (کربن، ۱۳۹۵: ۱۶۱). در حالی که چیتیک با رویکردی مؤلف‌محور تفسیر را بر تأویل ترجیح می‌دهد. دلیل چنین رجحانی همسویی تفسیر با رویکرد مطالعاتی وی است. همچنین خرده‌گیری وی بر نیکلسون نیز حاکی از تفاوت رویکرد آن‌هاست. چیتیک معتقد است که نیکلسون با «عینک ضعیف عقل‌گرایی

بریتانیایی» در حل بعضی مسائل عرفانی به بیراهه رفته است (ر.ک: چیتیک، ۱۳۸۸: ۳). در حالی که نیکلسون با رویکردی تاریخی از چگونگی شکل‌گیری تصوف و... سخن می‌گوید. برای مثال «زهد» به‌عنوان اولین مؤلفه معرفی تصوف در نظرگاه وی طرح می‌شود. وی معتقد است حلاج اولین فردی است که از رابطه بین انسان و خدا حرف زد. تصوف اسلامی تا قبل از منصور حلاج، از این اندیشه‌ها به دور بود (ر.ک: نیکلسون، ۱۳۹۲: ۵۶-۵۹). در این نگاه تصوف به‌معنای روابط شخصی بنده با پروردگار است. این ارتباط، امتیاز تصوف بر مذاهب کلامی را در پی دارد. از دیدگاه نیکلسون «رسوم ظاهر شریعت و عقاید حاکم بر روح یک مسلمان متشرع ممکن است او را از وصول به مقام قرب خداوند بازدارد اما صوفی که از مقام ارتباط با خداوند مبهتج شود، اگر بخواهد گاه می‌تواند که به اعتقاد خویش در شریعت نیز متشبث باشد و در کلمات آن بعضی از مظاهر حقیقی را که خداوند بر او کشف گردانیده، مشاهده کند» (همان: ۴۱).

چیتیک از خلال بررسی آراء ابن عربی، مولوی و دیگر بزرگان تصوف، ریشه عرفان و تصوف اسلامی را در قرآن و تعالیم اسلامی می‌داند. به بیان دیگر وی معتقد است: «تصوف را باید برحسب وفاداری‌اش به قرآن، سنت و اجماع علما یا برحسب توانایی‌اش برای تحقق بخشیدن به کمال اسلام، ایمان و احسان داوری کرد» (چیتیک، ۱۳۸۸: ۵۲). او همچنین، واژه sufism را به‌جای mysticism برمی‌گزیند. از نظر او «صوفیسم» این مزیت را دارد که از عربی اخذ شده و به‌طور خاص مربوط به اسلام است. این در جهت رد نظریات دیگر مستشرقان درخصوص ریشه‌یابی تصوف است. چیتیک اذعان می‌دارد صوفیسم از اسلام گرفته شده و جریان تصوف و عرفان اسلامی برگرفته از اسلام است نه دیگر آیین‌ها (ر.ک: همو، ۱۳۸۹: ۲۰). پس در نظرگاه چیتیک، دو بعد از تعریف عرفان وجود دارد: یکی اصل ریشه آن که برگرفته از اسلام است و دیگری تقرب بی‌واسطه به پروردگار. وی همچنین در بررسی‌های عرفانی بر لزوم اعتقاد بر مباحثی همچون توحید، معاد و نبوت تأکید می‌کند. به همین دلیل عادات فکری نومحققان و رویکردهای دوران مدرن را برای مطالعات عرفانی مناسب نمی‌داند (ر.ک:

همو، ۱۳۸۳[الف]: ۳۲؛ همو، ۱۳۸۸: ۳۴). او معتقد است هیچ‌یک از این بحث‌ها معیاری مطمئن از مفهوم مطلق حقیقت تامه انسانی و مناسبات انسانی و بازگشت به سوی خدا پس از مرگ را ارج نمی‌نهند» (همو، ۱۳۹۳: ۱۳۸). علاوه بر این، او در فهم مطالب ابن عربی می‌گوید: «یک راه برای بحث در باب دستاوردهای یگانه او این است که از خودش پرسیم که دقیقاً تصور می‌کند چه کرده است» (همو، ۱۳۸۳[الف]: ۱۷). این طرز تلقی مؤید این معناست که وی متن را از دریچه نگاه «مؤلف اثر» بررسی می‌کند و رویکردهای عصر حاضر را مناسب فهم متون عرفانی نمی‌داند. با توجه به نظریات چیتیک، رویکرد او در بررسی متون عرفانی را می‌توان «هرمنوتیک مؤلف‌محور» دانست. در هرمنوتیک مشخص شدن جایگاه متن، مؤلف و مخاطب اهمیت ویژه‌ای دارد. برخی نقش اساسی و اصالت و محوریت را به مؤلف، بعضی به متن و گروهی نیز به مفسر یا مخاطب متن داده‌اند. هرمنوتیک کلاسیک بیشتر بر محوریت متن و مؤلف توجه دارد. در مقابل، هرمنوتیک فلسفی مخاطب را در رأس امر قرار می‌دهد. در این هرمنوتیک مخاطب با توجه به افق فکری خویش به تأویل متن دست می‌زند. اما در هرمنوتیک مؤلف‌محور «براساس نظام محاوره و مفاهمه، نوشتار و گفتار را حامل مقصود گوینده و نویسنده می‌داند. از این رو به حضور نیت مؤلف در متن تأکید دارد که مفسر قبل از هر چیز باید آن را بشناسد» (پالمر، ۱۳۷۷). دیلتای «شناخت منظور و هدف نویسنده را برای فهم نیت او ضروری می‌داند» (احمدی، ۱۳۹۰: ۵۳۵). همچنین از راه نشانه‌های درون‌متنی می‌توان به رویکرد نویسنده دست یافت. در این رویکرد، مفسر باید به گونه‌ای عمل کند که انگار در زمان مؤلف زندگی می‌کند.

آثار و افکار چیتیک مؤید این نکته است که وی به امکان فهم نیت مؤلف در متون دینی و عرفانی معتقد است. او معتقد است در فهم کتب و مطالعات عرفانی باید به معیارهای توحید و مبانی تفکرات اسلامی توجه شود. چیتیک مطالعه بی‌واسطه متون را بهترین راه ورود به دنیای درونی مؤلف می‌داند. به «چگونه گفتن» بیشتر از «چه گفتن» اهمیت می‌دهد. او معتقد است اگر پیام مؤلف را از شیوه بیانش جدا کنیم، به نحوی

خشک و غیرالهام‌بخش می‌شود. تجزیه و تحلیل بیش از اندازه متن از دید چیتیک چندان خوشایند به نظر نمی‌رسد. در این حالت متن از حالت طبیعی خارج می‌شود و دیگر حامل آن پیام معنوی زنده نیست و به صورت فلسفه درمی‌آید (چیتیک، ۱۳۹۰: ۱۶). درحقیقت چیتیک معتقد است پیام مؤلف در شیوه بیان او نهفته است. بنابراین برای فهم نظریات ابن عربی باید از وی بپرسیم که دقیقاً چه کرده است؟ (همو، ۱۳۸۳ [الف]: ۱۷). باید با اشعار مولانا، خود مولانا را شرح و تفسیر کنیم (همو، ۱۳۸۹ [ب]: ۸۳). چیتیک در بررسی اصطلاحات و تعبیرات عرفانی نیز از همین رویکرد وارد می‌شود و برای بیان این تعبیرات از دیدگاه مؤلف به بازتعریف آنان می‌پردازد. برای نمونه در ریشه‌شناسی واژه «عذاب» به نظر ابن عربی توجه دارد و از نگاه ابن عربی به تحلیل آن می‌پردازد. وی معنای اصلی کلمه «عذاب» به معنای درد ناشی از تازیانه را نقل می‌کند که متوجه دوزخیان است، ولی این واژه به «عذب به معنای شیرین» برمی‌گردد؛ یعنی درنهایت عذاب به عذب به معنای شیرین مبدل خواهد شد (ر.ک: همو، ۱۳۹۳: ۱۸۷).

همان‌طور که گفتیم، توجه به مؤلفه‌ها و گزاره‌های مورد توجه محقق در بررسی‌های عرفانی، به شناخت رویکرد وی کمک می‌کند. توجه به عالم خیال، انسان کامل و... از دیگر مباحث مهمی هستند که چیتیک از رهگذر رویکرد مؤلف به آن می‌نگرد و توجه و بررسی این موارد ما را در شناخت رویکرد مؤلف یاری می‌کند.

۳-۱. تلقی چیتیک از عرفان

تعریف پژوهشگر از یک امر نشان‌دهنده زاویه دید و نحوه مواجهه با آن است. در مطالعات عرفانی نیز با تکیه بر تعریف و تلقی محققان از عرفان می‌توان به رویکرد آنان پی برد. در ملاحظات عرفانی چیتیک ما با دو مفهوم شریعت و عرفان، که از آن با نام «طریقت» نیز یاد می‌کند، مواجهیم. از این منظر شریعت به معنای «قوانین و حیاتی اسلامی؛ یعنی مقررات فردی، اجتماعی و مراسم عبادی این دین تلقی شده و متضاد آن طریقت به معنای طریق باطنی و یا اصول تعالیم مربوط به دگرگونی‌های نفس که در اشکال مختلف تصوف تدوین شده است» (همو، ۱۳۹۴: ۲۰۴). درحقیقت ما با دو وجه ظاهر و

باطن اسلام مواجهیم. وجه ظاهری آن همان شریعت، بر انجام تکالیف عبادی تأکید دارد در برابر وجهی که باطن این تکالیف را مد نظر قرار می‌دهد. وی نظریات برخی از قشرهایی که تعالیم صوفیان را انحراف از سنت و دین می‌دانند، بی‌پایه و اساس می‌شمارد و آن را برگرفته از تعبیر غلط آنان درباره اسلام سستی به حساب می‌آورد. از نظر وی تبیین‌های خاص صوفیانه از تعالیم اسلام «نه برای تحریف اصول، بلکه برای تأیید آن و به منظور گشودن باب ایمان است، برای کسانی که تفاسیر تک‌بعدی متکلمان و فقها از اسلام را به لحاظ عقلانی و معنوی بی‌ارزش و ناکارآمد می‌یابند» (همان: ۱۵۷). وی با تقسیم‌بندی اسلام به دو بخش صوفیانه و غیرصوفیانه، ریشه اصلی این اختلاف را «در برداشت متفاوت از فحوای اصلی قرآن و سنت نبوی» می‌داند (همان: ۴). درحقیقت مسلمانان غیرصوفی بر پایه عملی آموزه‌های اسلامی تأکید دارند، درحالی که صوفیان بیشتر بر رحمت خداوند متکی هستند. رحمت خداوند اصل اساسی که اسلام صوفیانه را از غیرصوفیانه متمایز می‌کند. وی رحمت خداوند را در ارتباط با بُعد تشبیهی صفات خداوند می‌داند و با تکیه بر نظرات ابن عربی صفات خداوند را به دو بُعد تنزیهی و تشبیهی مربوط می‌داند. وی معتقد است متشرعان بر بعد تنزیهی صفات الهی پا می‌فشارند و درمقابل، صوفیان بر صفات تشبیهی خداوند تکیه دارند. در این نگاه «وحی با ترکیب تشبیه و تنزیه، شناختی را فراهم می‌کند که نزدیک‌ترین نوع شناخت از حقیقت ذات خداوند است» (همان: ۱۹۰). شناخت واقعی حق، مقتضی تعادل دیالکتیکی بین تنزیه و تشبیه است. به عبارت دیگر، وی لزوم انزال وحی را به این سبب می‌داند که انسان‌ها از صورت الهی خود غافل هستند و وحی وظیفه دارد این صورت الهی را به آنان یادآوری کند تا در پرتو آن به رحمت و سعادت ابدی خداوند برسند. چیتیک برای وصول به این سعادت و رحمت دو اصل را لازم و ضروری می‌داند. انسان‌ها بدون کسب این اصول نمی‌توانند به آن سعادت ابدی دست یابند. مؤلفه اولی که چیتیک بر آن تأکید دارد، حصول معرفت است که ابن عربی و آموزه‌های وی را سردمدار این اصل می‌داند. معرفت به عنوان «سِرِّ نجات صوفی» (زرین‌کوب، ۱۳۹۲: ۳۲۵) در یافته‌های

عرفانی است. از دیدگاه ابن عربی، با به دست آوردن معرفت می‌توان وارد وادی عرفان شد.

عشق مؤلفه دیگری است که چیتیک بر آن تأکید می‌کند. وی با تکیه بر اقوال مولانا راه رسیدن به عرفان را عشق می‌داند. عشق همچون پَر پروازی سالک را به قله‌های رفیع عرفان و تصوف می‌کشاند. چیتیک با بررسی این دو اصل در نگاه این دو سردمدار عرفان و تصوف به بررسی جریانات عرفانی می‌پردازد و رسیدن به عرفان را منوط به حصول معرفت و عشق الهی می‌داند. در واقع، دیدگاه ابن عربی به عشق از رهیافت معرفت و شناخت حقیقی اشیا و اسماست و در بیان مکاشفات و فتوحات عرفانی‌اش، زبانی منطقی و تعلیمی دارد (ر.ک: چیتیک، ۱۳۹۰: ۵۴). به‌خاطر همین نگاه است که مولانا اشعار سرمستانه می‌گوید و ابن عربی اصول عرفانی را با نثر تخصصی خویش می‌نگارد (ر.ک: همو، ۱۳۸۸: ۶۱). پس برداشت متفاوت از رحمت، مهم‌ترین ویژگی تمایز صوفیان از اهل شریعت است و معرفت و عشق نیز از ملزومات وارد شدن به وادی عرفان در دیدگاه چیتیک است.

۲-۳. عالم خیال

چیتیک برای شناخت عرفان از مجرای عالم خیال وارد می‌شود. عالم خیال همان «سرزمین لامکان و درعین حال همه چیز است» (کربن، ۱۳۹۸: ۲۲۶). اتصال به این عالم مهم‌ترین رکن نظریه‌های عرفانی چیتیک است و تا اندازه‌ای اهمیت دارد که شناخت و معرفت کامل به خداوند را درگرو آشنایی با این عالم می‌داند. در واقع، حصول معرفت که در قسمت پیشین به‌عنوان یکی از ارکان اساسی عرفان بر آن تأکید شد، مستلزم «شناختِ عارف از طریق عقل و شهود او از طریق خیال است» (همو، ۱۳۹۳: ۱۱۷). پس ساحت خیالی، آن بخش از وجود را تشکیل می‌دهد که به کشف و شهود عرفانی منجر می‌شود. اصطلاح خیال اشاره به «بزرگ‌ترین مصداق حقایق بینابین دارد که عالم کیهانی یا نفس‌الرحمن است. عالم در بین وجود مطلق و عدم مطلق واقع است» (همو، ۱۳۸۳[ب]: ۴۱). به بیان دیگر عالم خیال، عالم بین جهان محسوس و جهان غیب است.

خاصیت این عالم این است که نه ظلمانی است و نه نورانی، نه مادی و نه روحانی، در واقع تلفیقی از هر کدام از این دو بعد عالم خیال را تشکیل می‌دهد. چیتیک در برخورد با واژه عالم خیال از دو واژه imagination (تخیل / خیال) و image (صورت خیالی) بهره می‌گیرد. در نظام فکری وی خیال، قوه ذهنی یا جهانی است که محتوای خیال از آن گرفته می‌شود و صورت خیالی به معنای شکل، ایده یا مفهومی که خیال محتوای آن است. به تعبیر وی «عالم خیال دارای چند بُعد است: فردی، سطوح بالاتر خیال مستقل از فرد انسان است. هرچه میزان دسترسی انسان به این قلمروهای بالاتر تخیل بیشتر باشد که خود از طریق بصیرت‌های حاصل در طریقت امکان‌پذیر است، به همان اندازه او خیال خود را تعریف و تعیین می‌کند و نه برعکس، زیرا در سطح وجودشناختی بالاتری نسبت به ذهن عقلانی‌اش قرار دارد» (همان: ۲۶۸). به عبارت دیگر هرچه مقام یک فرد و درک وی از عالم خیال بیشتر باشد به همان میزان تصاویر خیالی که می‌بیند، قابلیت بیشتری برای اتصال به عالم روحانی دارند. به همین سبب است که خیال اولیای الهی به کلی متفاوت از عامه مردم است و آن‌ها «به‌جای درک تصویرهای قوای دماغی خود، تصویرهایی را از یک سطح وجود شناسانه مستقل از خود دریافت می‌کنند» (همان: ۲۸۱). گفتنی است سطوح خیالی هرچه بالاتر باشند، واقعی‌تر هستند. عالم خیال بیشتر در نظریات ابن عربی جلوه می‌کند اما چیتیک اشعار مولانا را هم برگرفته از عالم خیال می‌داند و معتقد است بنیاد روش‌شناختی اشعار مولانا از سوی عالم خیال است و معانی و مفاهیمی که مولانا در جهان شعری‌اش می‌آفریند، از عالم خیال بر وی کشف شده و توانایی وی در دیدن و درک این صور خیالی از او شاعری بی‌بدیل ساخته است (ر.ک: همو، ۱۳۸۸: ۲۶۸)؛ زیرا صورت خیالی به صورتی مربوط است که محل درک آن‌ها در ذهن و قلب آدمی است.

۳-۳. آیینگی انسان کامل و جهان

در عرفان و تصوف اسلامی، همواره به غیرقابل شناخت بودن ذات خداوند اشاره شده، اما شناخت خداوند از راه افعال و صفات وی امکان‌پذیر است. به همین سبب بحث از

مفاهیمی همچون تجلی، مشاهده و یا حتی رؤیت (بیشتر اصطلاحی کلامی)، در نظریات و کلام عارفان مشاهده می‌شود. نظریات چیتیک نیز برآمده از تأملات در آثار عرفانی به‌خصوص آثار ابن عربی است. وی دو منبع اصلی تجلی خداوند را در جهان ممکنات (عالم کبیر) و انسان کامل (عالم صغیر) می‌یابد. این دو همانند آئینه، صفات و افعال الهی را آشکار می‌کنند. این عقیده در میان صوفیانی، همچون روزبهان بقلی سابقه دارد. به‌زعم اینان خداوند خودش را در آئینه انسان کامل و جهان هستی نمایش می‌دهد. «حق راست سبحانه اسماء و نُعوت و صفات و ذات، خودبه‌خود از مطالعت خلیقت مُحتجب است، لیکن تجلی کند به سنای اسماءِ دل مؤمنان را» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۲: ۳۳۸). گفتنی است در کلام روزبهان واژه «التباس» معنایی همسو با مفهوم آیینگی جهان و انسان کامل دارد. التباس در کلی‌ترین معنای خود عالمی است که تجلی ذات و صفات الهی در آن آشکار می‌شود. در واقع التباس در نگاه وی «درآمدن حق در لباس افعال و وصف و ظهور تجلی در آینه کون است» (همان: ۳). انسان و جهان مظاهری هستند که خداوند در آن‌ها متجلی می‌شود و می‌توان از طریق آن‌ها بخشی از صفات و افعال وی را شناخت. «آدم را تجلی کرد به جمیع صفات... آنگاه از سر ذات بر جانش تجلی کرد... نور ذات در نور صفات ملتبس شد. آنگاه ذات در فعل تجلی کرد، فعل، ذات شد... از معاینات کون بی تجلی قدم هیچ موجود نیست. اگر بدانی همه اوست» (همان: ۸۵).

چیتیک نیز بر مقام آیینگی انسان کامل و جهان هستی در برابر خداوند تأکید می‌کند. از نظر وی انسان کامل به آئینه‌ای می‌ماند که صفات و مظاهر الهی را در خود نمایش می‌دهد. «انسان‌های کامل دو کمال دارند: نخست حقیقت ذاتی آن‌ها به‌عنوان صورت حق، دوم ظهور تبعی آن‌ها از این طریق که اسماء الهی را در وجه خاص تاریخی آشکار کنند» (همو، ۱۳۸۳ [ب]: ۴۳). در این عالم فقط انسان کامل، به‌صورت الله مانند شده است؛ یعنی جامع جمیع صفات الهی است و بقیه پدیده‌ها جزئی از مظاهر الهی هستند. «انسان کامل عین مقصوده خداست که به واسطه آن او با خلق عالم مقصود خود را به فعلیت می‌رساند» (همان: ۵۰). به نظر می‌رسد از اینجا می‌توان به اهمیت مفهوم شیخ و

مراد یا پیر در مطالعات عرفانی پی برد. به سبب آنکه شیخ آیینۀ تجلیات ذات حق است، مرید همواره باید به وی توجه کند. در واقع، شیخ حکم آینه‌ای را دارد که مرید در آن تجلیات الهی را می‌بیند، همچنان‌که «شمس آینه‌ای بود که مولانا در آن به تأمل در کمال خدا پرداخت. زیرا صفات گنج پنهان در شیخ به نمایش درمی‌آیند» (همو، ۱۳۸۹ [الف]: ۵۹). فقط یک مخلوق دیگر غیر از انسان به صورت خداوند خلق شده است؛ عالم در کلیت خود که شامل انسان هم می‌شود. به این ترتیب «هر اسم الهی مظهر خود را در عالم کبیر پیدا می‌کند» (همو، ۳۸۳ [ب]: ۴۸). هدف خداوند از آفرینش عالم این بود که ذات خودش را در آن ظاهر کند. بنابراین هرآنچه در این عالم مشاهده می‌کنیم، نشان از تجلی خداوند دارد و در حقیقت صورتی از صورت‌های الهی است. در واقع «انسان و عالم از این جهت به هم شبیه‌اند که هریک به صورت الله خلق شده‌اند. خدا عالم را براساس کثرت اسمائش و انسان را براساس وحدت اسمائش آفریده است. در عین حال عالم صغیر (انسان) و عالم کبیر (جهان هستی) در دو قطب مخالف قرار دارند. عالم کبیر با توجه به تفرق بی‌نهایت خود، ناآگاه و منفعل است. ولی عالم صغیر با جمع داشتن همه صفات الهی، آگاه و فعال است. انسان عالم را می‌شناسد و می‌تواند آن را در راستای اهداف و مقاصد خود صورت ببخشد، ولی عالم انسان را نمی‌شناسد و جز از این حیث که ابزار منفعلی در دست خداست نمی‌تواند در او دخل و تصرفی کند» (همان: ۴۹). به طور کلی، عالم صغیر بر عالم کبیر احاطه دارد. تفاوتی که بین عالم صغیر و کبیر است نشان می‌دهد که انسان در صورت و ظاهر بیرونی تا حدودی ثابت و پایدار است، ولی از جهت درونی در تطور بی‌نهایت و در تغییر مدام است. برعکس عالم بیرونی که از جهت بیرونی دائماً در حال تغییر و تبدل است. از دیدگاه چیتیک «عالم به معنای ظهور یا تجلی خداست. از این رو، وقتی شیخ (ابن عربی) عالم را خیال می‌داند به وضعیت ابهام‌انگیز همه موجودات جز خدا و اینکه عالم مظهر خداست نظر دارد، مثل تصویر آینه که واقعیت کسی را که مقابل آن ایستاده است، آشکار می‌کند» (همان: ۸۹). نکته دیگری که باید به آن اشاره کنیم، تأکید چیتیک بر تشابه بین نفس و عالم خیال است. نفس، همچون عالم

خیال به عنوان حد وسطی میان روح و جسم قرار دارد. از این نظر خیال ازسویی به نفس مربوط است و نفس محل حضور صور اشیاء است و ازسویی دیگر نفس با قدسی شدن و اتصال به عالم خیال می تواند محل تحقق رؤیا باشد. صوفی در سلوک روحانی می کوشد که جسم را با نفس و نفس را با روح متحد کند. هدف هم این است که «وحدت چنان غلبه پیدا کند که انسان آیینۀ تمام‌نمای یگانگی گردد» (همو، ۱۳۸۳ [الف]: ۹۰). آیینگی انسان و جهان آفرینش در نظر چیتیک باز هم به عالم خیال برمی گردد. در واقع شناخت و پذیرش این امر از مجرای عالم خیال امکان‌پذیر است. «خیال نه تنها بر قوه ذهنی ما در تصور اشیا دلالت دارد، بلکه بر حقیقت عینی صورت‌های موجود در عالم، نظیر تصویرهای بازتابیده در آینه مدل می باشد» (همو، ۱۳۹۳: ۴۱). بنابراین، جهان آفرینش و انسان کامل جلوه‌گاه تجلی خداوند هستند و این مفهوم در گرو شناخت عالم خیال برای خواننده قابل فهم است.

۳-۴. ادبیات عرفانی

بررسی زبان عرفان، همچون دیگر مقولات عرفانی مستلزم شناخت و آگاهی از رویکرد محققان است. از همین رو، سخن از ادبیات و زبان عرفان از منظر چیتیک، به شناخت و آگاهی از رویکرد او بستگی دارد. همان‌گونه که اشاره شد، عالم خیال محوری‌ترین مؤلفه مورد نظر چیتیک در رهیافت عرفانی‌اش است و برای بیان رویکرد او ناگزیر از فهم این عالم هستیم. در این باره، سه مبحث عالم خیال، چگونگی شکل‌گیری معانی در این عالم و توجه به نماد و رمزپردازی‌های عرفانی در شعر و نثر مورد بررسی قرار می‌گیرد. چیتیک با ایجاد همانندی بین ظهور وحی و کلام عارف بیان می‌کند که هر دوی این مفاهیم در یک قلمرو شکل می‌گیرند، یعنی معانی در عالم خیال شکل می‌گیرند، همچنان‌که وحی نیز در همین عالم بر پیامبر (ص) نازل می‌شود. از این رهگذر می‌توان بین وحی و زبان عرفان پیوندی آشکارا مشاهده کرد. همان‌گونه که وحی بر پیامبر (ص) در عالم خیال نازل می‌شود، نمادها و تصاویر عرفانی هم در عالم خیال بر عارف کشف می‌شوند. روند حضور معانی در حضرت خیال و نزول وحی را می‌توان این‌گونه بیان کرد: «معانی در

علم خدا حاضرند، سپس به عالم فراحسی و یا روحانی داخل می‌شوند، آن‌گاه از طریق خیال به صورت مسموع و مرئی درمی‌آیند. معانی یا در حضرت خیال یعنی در عالم یا مرتبه خیال، بر انبیا ظاهر می‌شوند و یا در حضرت ادراکی حس. وحی هنگامی که پیامبر (ص) آن را استماع می‌کند و یا می‌نویسد، صورت حسی به خود می‌گیرد. ولی این امر بازم از قلمروی خیال شروع می‌شود. وحی با رؤیا شروع می‌شود نه با حس» (همو، ۱۳۹۴: ۱۲۰).

همان‌گونه که ذکر شد، این نکته درباره ادبیات عرفانی نیز مصداق دارد و زبان به عالم خیال مربوط است. کلمات و تعابیر صوفیان برگرفته از این عالم‌اند. چیتیک معتقد است بی‌توجهی به عالم خیال توسط عرفان‌پژوهان منجر به نتایج نادرستی درباره برخی اشعار و تعابیر صوفیانه شده است. از نظر وی سرچشمه تمامی تجارب روحانی و سخنان صوفیه برگرفته از این عالم است؛ چنان‌که نادیده انگاشتن این عالم از سوی برخی از مستشرقان برداشت‌های نادرستی از برخی الفاظ و تعبیرات صوفیان را در پی داشته است. چیتیک با خرده گرفتن بر نیکلسون که برخی استعارات ابن عربی را «استعارات لفظی دور از ذهن» و نبوغش را خیال‌پردازانه می‌پندارد، بر این باور است که برداشت نیکلسون به خصوص از ترجمان الاشواق ابن عربی مطابق با دغدغه‌های علمی زمانه خویش است. به اعتقاد او نادیده انگاشتن عالم خیال از سوی نیکلسون موجب شده، وی اکثر نظریات ابن عربی را سقوط به ابتدال پندارد. چیتیک با رد این ظن درباره ابن عربی معتقد است که او با دو چشم عقل و خیال می‌بیند، ادراک حقیقی خیال شاعرانه مقتضی شهودی فعال است و به خاطر ارتباطی که با عالم خیال دارد، چنین تعبیرات و الفاظی در کلام وی نمایان می‌شود. آثار ابن عربی را باید با فهم روشنی از حقیقت این دو عالم واسط (عالم ارواح و عالم خیال) مطالعه کرد (همو، ۱۳۸۳ [الف]: ۸۷). بنابراین، «تعبیرهای ابن عربی استعاره نیستند، بلکه تعبیری از یک تجربه مثال باطنی‌اند» (همو، ۱۳۹۴: ۱۳۱).

این نظر چیتیک هم ریشه در رویکرد مؤلف‌محور دارد؛ چنان‌که این رویکرد به محقق

این امکان را می‌دهد که بتواند با ورود به بستر فکری مؤلف از دید وی مسائل را ببیند؛ درحالی که نیکلسون با رویکرد تاریخی و ایزوتسو با رویکرد معناشناختی به بررسی عرفان پرداخته‌اند. به همین دلیل نتایج حاصل از رویکرد آن‌ها با رویکرد چیتیک متفاوت است. بر این اساس، بررسی متون عرفانی اعم از شعر یا نثر در پرتو عالم خیال امکان‌پذیر می‌شود. از این منظر، اشعار رمزی در ادبیات عرفانی جایگاه ویژه‌ای می‌یابند و چگونگی تبیین این اشعار منوط به فهم ارتباطشان با عالم خیال است. به بیان دیگر، معنا در این عالم به صورت رمز و نماد خودش را نشان می‌دهد. آنچه در شعر شاعران یا کلام عارفان می‌بینیم، رمزی یا نمادی است که در عالم خیال و در حین تجربه عرفانی بر آن‌ها وارد شده است. رمز و نماد حاصل تجربه عارف در عالم خیال است. بنابراین، شعر رمزی همان بیان تجربه‌های عرفانی است که در عالم خیال رخ داده و در قالب رمز و نماد ارائه شده است. پس درباره شعر نیز با دو ساحت روبه‌رو هستیم: «یکی نزول معانی به خیال و دیگری رمزی بودن زبان» (همان: ۱۲۲). «شاعران صوفی به‌هنگام وصف مقامات و حالات بی‌شمار روحانی که عاشق آن‌ها را تجربه می‌کند، دامنه وسیعی از تصاویر و نمادها را به کار می‌گیرد. گرچه این تصاویر و نمادها از جهان صور برگرفته شده‌اند، اما آن‌ها را به خاطر معنی خاصی که بیان می‌کنند، برگزیده‌اند. معانی که برای صوفیان در حالت جذب و شهود آشکار می‌شود و بسیاری از آن‌ها به اصطلاحات ادبیات صوفیانه تبدیل شده‌اند» (چیتیک، ۱۳۸۸: ۲۵۳). در واقع، نقش ایجابی که شعر می‌تواند ایفا کند عبارت است از: «بیدار کردن ادراک خیالی در فهم مظاهر الهی» (همان: ۹۶). همچنان‌که «مولانا خیال‌بندی خود را تعبیه نمی‌کند، بلکه آن را از عالم خیال دریافت می‌دارد، یعنی از جایی که معشوق در آنجا خود را در قالب صور خیالی به عاشقان می‌نمایاند» (همان: ۳۰۲). به همین دلیل است که واژه‌ها در اشعار وی دارای بار معنایی خاصی هستند و نشان از این دارد که این معانی در عالم خیال بر وی آشکار شده‌اند. برای مثال تصویر بهار و تابستان در شعر وی نشان از وصال و قرب الهی دارد و درمقابل زمستان یا پاییز قهر و غضب الهی و یا دوری و بعد از معشوق را نشان می‌دهد.

گفتنی است ارتباط بین کلام صوفیان و عالم خیال منحصر به شعر نمی‌شود و این خصیصه، متون منثور عرفانی را هم در بر می‌گیرد.

۴. نتیجه‌گیری

تعدد و تفاوت نتایج پژوهش‌های عرفانی نشان از رویکرد متفاوت محققان این حوزه دارد. شناخت رویکرد محقق، از ملزومات اساسی انجام پژوهش است که خطوط، گزاره‌ها و مؤلفه‌های مورد توجه محقق را برای ما روشن می‌کند. چیتیک یکی از مستشرقان برجسته در حوزه مطالعات عرفانی با رویکرد هرمنوتیک مؤلف‌محور به بحث درباره‌ی آرای عرفانی می‌پردازد. این رویکرد به عرفان در کنار رویکردهایی همچون پدیدارشناسی، روان‌شناختی و اسطوره‌ای و... قرار می‌گیرد. چگونگی تعریف عرفان، عالم خیال و آیینگی انسان کامل مؤلفه‌های اساسی چیتیک در بررسی‌های عرفانی و عامل تمایز تحقیقات وی از دیگر محققان است. در دیدگاه چیتیک تصوف، توجه بر بعد باطنی دین است. وی با تمایز نهادن میان اسلام صوفیانه و اسلام غیرصوفیانه، تفاوت در برداشت از قرآن و سنت نبوی را عامل این اختلاف می‌داند. تأکید وی بر پذیرش عالم خیال مؤلفه‌ی مهمی است که از رهگذر آن می‌توان به بررسی ابعاد دیگر عرفان پرداخت. در واقع عالم خیال، پذیرش عقاید و تعالیم صوفیان را برای ما امکان‌پذیر می‌کند و از رهگذر همین عالم زبان عرفان و دیگر مباحث عرفانی مورد بررسی قرار می‌گیرند، تا جایی که نادیده انگاشتن این عالم از سوی برخی از مستشرقین باعث خرده‌گیری چیتیک بر آن‌ها شده است.

پی‌نوشت‌ها

1. Method
2. Approach
3. Attitude

۴. عرب‌ها برای Approach معادل المُقاربه را انتخاب کرده‌اند.

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۹۰). *ساختار و تأویل متن*. تهران: نشر مرکز.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۲). *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کرین. تهران: طهوری.
- پالمر، ریچارد ال. (۱۳۷۷). *علم هرمنوتیک*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- پوررستگار، امیر. (۱۳۹۲). *کتاب‌شناسی توصیفی تحلیلی آثار ترجمه‌شده مستشرقین در باب عرفان* براساس کتاب‌های آنه‌ماری شیمل، فریتس مایر، لئونارد لوویزن، هانری کرین، ویلیام چیتیک. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شیراز.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۴). *عوامل خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*. ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۳). *ابن عربی وارث انبیا*. ترجمه هوشمند دهقان. تهران: نشر پیام امروز.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۰). *معرفت‌شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی*. ترجمه پیروز فطورچی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹ الف). *گنجینه معنوی مولانا با آثاری از سید حسین نصر*، ویلیام چیتیک و آنه‌ماری شیمل. ترجمه و تحقیق شهاب‌الدین عباسی. تهران: انتشارات مروارید.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹ ب). *راه عرفانی عشق؛ تعالیم معنوی مولانا*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: نشر پیکان.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۸). *علم جهان، علم جان (ربط جهان‌شناسی اسلامی در دنیای جدید)*. ترجمه سید امیرحسین اصغری. تهران: انتشارات اطلاعات.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۶). *درآمدی به تصوف*. ترجمه محمدرضا رجبی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۳ الف). *طریق صوفیانه عشق*. ترجمه مهدی سررشته‌داری. تهران: انتشارات مهراندیش.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۳ ب). *عوامل خیال ابن عربی و مسئله کثرت دینی*. ترجمه سید محمود ثانی. پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- راسل، برتراندر. (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه نجف دریابندی. کتاب پرواز.
- ریکور، پل. (۱۳۶۸). *رسالت هرمنوتیک*. ترجمه مراد فرهادپور و یوسف اباذری. تهران: نشر فرهنگ.

- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۲). *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیرکبیر.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۶). *صراط‌های مستقیم، کیهان*، شماره ۷۶، ۲-۱۶.
- سلطانی، بهروز و رضی، احمد. (۱۳۹۴). *روش‌شناسی ویلیام چیتیک در بررسی و تفسیر متون حکمی و عرفانی*، مجله روش‌شناسی علوم انسانی، ۲۱ (۸۴)، ۴۴-۶۴.
- قراملکی، احد فرامرز. (۱۴۰۰). *روش‌شناسی مطالعات دینی*. مشهد: دانشگاه علوم انسانی رضوی.
- کرین، هانری. (۱۳۹۸). *ارض ملکوت*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: انتشارات سوفیا.
- کرین، هانری. (۱۳۹۵). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: انتشارات جامی.
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۹۳). *هرمنوتیک، کتاب و سنت*. تهران: انتشارات طرح نو.
- محبتی، مهدی. (۱۳۸۷). *تحلیل روش‌شناختی دیدگاه‌ها و آراء ویلیام چیتیک درباره تأثیرپذیری مولوی از ابن عربی*. نشریه نامه فرهنگستان، شماره ۳
- محمدی کله‌سر، علیرضا. (۱۴۰۰ [الف]). *جستارهایی در روش‌شناسی پژوهش ادبی*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمدی کله‌سر، علیرضا. (۱۴۰۰ [ب]). *روش‌شناسی و اخلاق استناد نقد کتاب درس‌گفتارهای نقد ادبی زرین کوب*. *پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی*، شماره ۹، ۴۳۵-۴۵۷.
- موحدیان عطار، علی. (۱۳۹۵). *روش‌شناسی دین‌پژوهی*. تهران: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- موحدیان عطار، علی. (۱۳۸۸). *مفهوم عرفان*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر و رضایی، مهدی. (۱۳۸۹). *نقد و تحلیل تعاریف صوفی و تصوف*. *دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی*، ۱۸ (۶۹)، ۱۳۷-۱۷۴.
- نقدبیشی، معصومه و فعالی، محمد تقی. (۱۴۰۰). *روش‌شناسی تطبیقی رینولد نیکلسون و ویلیام چیتیک در مطالعات تصوف*. *نشریه پژوهش‌نامه عرفان*، ۱۲ (۲۴)، ۲۴۳-۲۶۷.
- نیکلسون، رینولد. (۱۳۹۲). *تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- واعظی، احمد. (۱۳۹۷). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تحلیل رویکردی سنت مطالعاتی چیتیک، حمزه و همکاران ۸۵

واعظ، بتول، موسایی، معصومه، و هجرتی، فرزانه‌السادات. (۱۳۹۸). طبقه‌بندی و تحلیل ساختاری و موضوعی آرای آنه‌ماری شیمل و ویلیام چیتیک در ترسیم چهره مولانا. *مطالعات عرفانی*، شماره ۲۹، ۳۰۵-۳۲۳.

یشربی، یحیی. (۱۳۸۰). *عرفان نظری*. قم: بوستان کتاب.

A Methodological Analysis of Chittick's Scholarly Tradition

Fatemeh Hamzeh

PhD Candidate in Mystical Literature, University of Shahrekord, (Corresponding Author); Email: f.hamze129@gmail.com

Jahangir Safari

Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Shahrekord; Email: safari-706@yahoo.com

Alireza Nikouei

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Guilan; Email: alireza-nikouei@yahoo.com

Mohammad Kazem Yousofpour

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Guilan; Email: yusofpour@yahoo.com

Ahmad Amin

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Shahrekord; Email: ahma.amin@gmail.com

Received: 08/04/2025

Accepted: 08/08/2025

Introduction

Islamic mysticism and Sufism represent fields that, due to their multilayered and complex nature, have consistently been subject to a wide diversity of definitions, interpretations, and analytical models. This diversity is evident not only among mystics themselves but also among contemporary scholars of mysticism, particularly Orientalists. One of the fundamental factors contributing to this plurality is the diversity of scholarly approaches—an issue that has often been overlooked or insufficiently distinguished from *method* in mystical studies.

Neglecting approach-oriented analysis, especially in the humanities, has resulted in serious methodological problems, including conceptual conflation, unwarranted generalization, and interpretations that remain incongruent with the internal logic of the texts. In reality, mysticism is neither a singular nor a one-dimensional phenomenon; rather, it is a multidimensional reality that may be examined from various perspectives, such as experience, knowledge, language, spiritual practice, doctrine, and symbolic structure. Each of these dimensions becomes foregrounded within the framework of a particular scholarly approach. Accordingly, the multiplicity of mystical studies is largely the product of divergent approaches.

Identifying a researcher's approach requires close attention to the components, propositions, and presuppositions that shape their analytical framework, whether consciously or unconsciously. With particular emphasis on this methodological gap, the present article undertakes an analysis of William Chittick's scholarly tradition. What distinguishes this study from previous research on Chittick is its explicit and systematic focus on *approach-oriented analysis*, rather than a mere thematic or content-based review of his ideas. By distinguishing among concepts such as method,

approach, conception, and intellectual orientation, this article demonstrates that Chittick, through the adoption of an author-centered hermeneutical approach, examines mystical texts not as historical artifacts or philosophical data, but as expressions of a living and meaningful spiritual tradition. This approach illuminates his engagement with concepts such as mysticism, mystical experience, mystical language, and the relationship between religion and Sufism.

Research Findings

The findings of this study indicate that Chittick's approach may be classified as *author-centered hermeneutics*, an interpretive framework that prioritizes understanding the author's intention within its historical, religious, and spiritual context. Chittick maintains that mystical texts can be properly understood only when the interpreter refrains from imposing modern theoretical constructs and instead approaches the text from within the author's own intellectual and spiritual horizon. Accordingly, he affirms the possibility of accessing authorial intention and regards direct and attentive engagement with the text as the most reliable means of entering the mystic's world of meaning.

Within this framework, the *imaginal world* emerges as one of the most fundamental components of Chittick's approach. The imaginal world is an intermediate ontological realm situated between the sensible and the intelligible, wherein mystical unveiling and visionary experience occur. Chittick argues that neglecting this realm leads to a fundamental misunderstanding of mystical language and reduces it to mere literary metaphor or poetic imagination. From his perspective, mystical language reflects experiences of the imaginal realm rather than rhetorical embellishment or symbolic fiction.

Another central component of Chittick's approach is the concept of the *Perfect Human*. In his view, the Perfect Human functions as the complete mirror of the Divine Names and Attributes and serves as an intermediary between the Divine and creation. The cosmos itself likewise possesses a mirror-like quality, functioning as a locus for divine self-disclosure. This mirroring relationship, manifested both in the Perfect Human and in the created order, attains its full significance through its intrinsic connection with the imaginal world.

At defining mysticism, Chittick does not regard it as separate from religion; rather, he conceives of mysticism as the inner dimension of the Sharī'a and the realization of *iḥsān*. Consequently, mystical experience, mystical language, and even the distinction between Sufi and non-Sufi Islam are interpreted within his framework through fidelity to the Qur'an, the Prophetic tradition, and revelatory foundations. Knowledge and love constitute the two essential pillars of the mystical path, which Chittick—drawing on the teachings of Ibn 'Arabī and Rumi—identifies as the primary means of entry into the realm of mysticism.

Conclusion

The diversity and divergence of results in mystical studies reflect the differing approaches adopted by researchers in this field. Identifying a scholar's approach constitutes a fundamental prerequisite for sound research, as it clarifies the conceptual boundaries, propositions, and key components emphasized by the

researcher. William Chittick stands among the most prominent Orientalists in the field of mystical studies, engaging mystical thought through an author-centered hermeneutical approach. This framework operates alongside other interpretive approaches, such as phenomenological, psychological, and mythological models.

Chittick's definition of mysticism, his emphasis on the imaginal world, and his articulation of the mirror-like nature of the Perfect Human constitute the core components of his mystical investigations and distinguish his scholarship from that of other researchers. In Chittick's view, Sufism represents sustained attention to the inner dimension of religion. By distinguishing between Sufi Islam and non-Sufi Islam, he attributes their divergence to differing interpretations of the Qur'an and the Prophetic tradition.

His insistence on acknowledging the ontological reality of the imaginal world constitutes a crucial methodological principle through which other dimensions of mysticism may be meaningfully examined. Indeed, the imaginal world renders Sufi beliefs and teachings intelligible and provides the necessary framework for analyzing mystical language and related concepts. To such an extent, the neglect of this realm by certain Orientalists has prompted Chittick's critical engagement with their interpretations.

Keywords: William Chittick; Islamic Mysticism and Sufism; Approach; Imaginal World; Perfect Human.