

زبان عرفانی در تأملات فلسفی و زبان‌شناسی با نیم‌نگاهی به دیدگاه مولوی

حمیدرضا سلیمانیان*

چکیده

در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی به واسطه تعدد و تنوع نظام‌ها و مکاتب شناختی، زبان‌های گوناگونی مجال ظهور یافت. به نظر می‌رسد زبان عرفانی تفاوتی فاحش با زبان سایر حوزه‌های معرفتی دارد، به گونه‌ای که این تفاوت یک تفاوت ماهوی است. آگاهی نسبت به این امر، کم و بیش در آثار گذشتگان وجود داشته است؛ به صورتی که آن را «زبان اهل راز» خوانده‌اند. اما، امروزه توجه به رمز و رازهای این زبان‌شناسی و پیشرفت‌های معرفت‌بشری در شاخه‌های گوناگون چون فلسفه زبان، زبان‌شناسی و... امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. محور عمده این نوشتار وابستگی زبان به شرایط تجربی هر زندگی و نوع نگاه به هستی است که زبان عالم و عابد و عارف را از هم جدا می‌سازد. تجربه جهان توسط حواس باطنی، گسستن از عقل و قوه نطق و اراده، برخورد عاطفی با هستی و زندگی در زمان حال، شاخصه‌های زیست عرفانی است که لاجرم نشانه زبان عرفانی، رابطه لفظ و معنا در زبان عرفانی و معنی‌شناسی زبان عرفانی را از لونی دیگر می‌سازد.

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تربت حیدریه.

E-mail: soleimanian1969@yahoo.com

واژه‌های کلیدی: زبان عرفانی، زبان‌شناسی، فلسفه زبان.

گرچه تفسیر زبان روشنگر است
لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۳)

۱- مقدمه

۱-۱- آنان که با مباحث فلسفی معاصر آشنایی مختصری نیز داشته باشند، از محوریت مسأله زبان به خوبی آگاهند. با آغاز سده بیستم، زبان به عنوان مسأله کانونی، مورد مطالعه بسیاری از مکاتب فلسفی قرار گرفت. نقد و بررسی‌هایی که بر روی «فاهمه» بشر انجام می‌شد، جای خود را به «ناطقه» داد؛ این پرسش که آدمی چه چیزهایی را می‌تواند بفهمد و چه چیزهایی را نمی‌تواند بفهمد، سرانجام جای خود را به پرسش بنیادی‌تری داد که آدمی چه چیزهایی را می‌تواند بگوید و چه چیزهایی را نمی‌تواند بگوید؛ و بدین ترتیب، پرسش معنا چیست؟ بر پرسش معرفت چیست؟ تقدّم یافت و فلسفه زبان نضج گرفت و طی آن همگان بر این قول متفق شدند که فلسفه، فعالیت پالایش‌گری و روشن‌گری زبان است نه علم نظر.

از سوی دیگر، در پرتو گسترش مطالعات زبان‌شناسی و دست‌درازی آن در تمامی ابعاد و زمینه‌های فکری، زبان و جبهه‌ای هستی‌شناسانه یافت، و این حقیقت بیش از گذشته معلوم گشت که حضور انسان در پهنه بی‌کران هستی تنها به مدد زبان است و در پرتو این نور است که هر آنچه را بوده است، هست و خواهد بود، در می‌یابد و جهان‌مدار می‌شود (آشوری، ۱۳۷۷، ص ۵-۶)؛ به تعبیر ویتگنشتاین «ما واقعیت را فقط از طریق زبان درک می‌کنیم و غیر ممکن است که بتوانیم بیرون از نظام زبان در مورد دنیای واقعی بیندیشیم» (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۸). لذا «زبان»، «جهان» و «انسان» سه گانه‌ای جدا نشدنی است که تمامیت هستی را شکل می‌دهد و از این راه نسبت سه سویه هستی معنادار و پدیدار می‌گردد.

۲-۱- در بیرون از ذهن و اندیشه بشری، جهان‌های متفاوت و گونه‌های متنوع

از هستی وجود دارد که انسان تجربه می‌کند و با حضور در هر جهان نسبت‌های معناداری را پیدا می‌کند. هر زبان ترجمان گوشه‌ای از این خاموش و واگویی‌های از نمایش هستی می‌شود. گاهی زبان به انسان توان فرونگری به طبیعت محسوس را می‌دهد و گاهی انسان را از طبیعت به ماورای طبیعت می‌برد تا از افقی ماورایی به طبیعت بنگرد و او را موجودی فلسفی یا اخلاقی و دینی می‌سازد.

شرایط زیست در هر جهانی، از سویی رنگ و بوی ویژه خود را به زبان می‌بخشد و از دیگر سو تنوع آنها را پیش می‌آورد. از این رو، راه بردن به ژرفای عبارات و واژه‌ها و حس کردن آنها برای کسانی ممکن است که آن زندگانی و زبان را زیسته‌اند. به عبارت دیگر، باید اهل زبان بود و یک زندگی را بی‌واسطه زیست و دریافت (آشوری، ۱۳۷۷، صص ۱۲-۲۰).

بازسپردن این رویدادها، نسبت‌ها و زبان‌ها با جهان بیگانه، مشکل‌آفرین خواهد بود. مسأله ترجمه‌ناپذیری نیز از اینجا مطرح می‌شود؛ زیرا رویدادها، نسبت‌ها و عبارات و واژه‌ها در یک جهان با رویدادها، نسبت‌ها و عبارات و واژه‌ها در دنیای دیگر به کلی متفاوت است، و اشکال بزرگ از اینجا ناشی می‌شود که زبان را واحد فرض کنیم و بخواهیم با این زبان واحد، انواع گونه‌های معرفتی را ادراک کنیم و مثلاً، به فرض شناخت معیارهای حاکم بر زبان علمی، مدعیات دینی یا زبان مجذوب‌گونه عارفی را که لب به شطحیات یا شعر و شاعری گشوده است دریابیم.^۱

اما، چنانچه زبان و کاربردهای گوناگون آن در فلسفه، علم، هنر و دین به‌دقت ارزیابی و نقادی شود و مدافقه بیشتری در مورد ساختار این زبان‌ها و فرآیند کارکرد و پدیدارها و پارادوکس‌هایشان صورت پذیرد، چه بسا، به تعبیر ویتگنشتاین، بسیاری از مشکلات فرهنگ انسانی رفع و رجوع شود (هارت‌ناک، ۱۳۵۱، ص ۶).

۲- زبان و نحوه تعاملات اجتماعی (Social Interaction)

۲-۱- وابستگی زبان به نحوه نگرش انسان به جهان، زیستن در هر کدام از جهان‌ها و نیز معیشت و مناسبات اجتماعی، نکته‌ای است که از تأیید برخی زبان‌شناسان هم برخوردار است. در نزد معناشناسان، نظریه‌ای با عنوان زبان‌شناسی

قومی مطرح است. بدین مضمون که رابطه متقابلی بین الگوهای فکری و فرهنگی با الگوهای زبانی برقرار است، و ذهن در عملیات طبقه‌بندی و نام‌گذاری اشیاء، صرفاً منفعل نیست بلکه فعال نیز هست. بدین معنی که هر واژه و نام از طبقه‌بندی خاص اشیاء در ذهن و هم‌چنین تقسیم‌بندی مقولات در ذهن نشأت می‌گیرد. اما این مقوله‌بندی ذهن نیز بر پایه زاویه دید انسان نسبت به واقعیت صورت می‌گیرد (ایزوتسو، ۱۳۶۰، صص ۶-۸).

اما، به طور مفصل، از مهم‌ترین فیلسوفانی که در زمینه نسبت زبان با محیط اجتماعی و فرهنگی، آراء گسترده‌ای دارد، لودویگ ویتگنشتاین در رساله تحقیقات فلسفی و نیز پژوهش‌های فلسفی است. نظریه ویتگنشتاین به طور عمده حول واژه «بازی» شکل می‌گیرد. وی معتقد است که می‌توان زبان را برای بیان مقاصد گوناگونی به کار گرفت. او از این کاربردهای مختلف با عنوان «بازی‌های زبانی» یاد می‌کند.

ویتگنشتاین معتقد است بازی‌های زبانی به نسبت محیط اجتماعی شکل می‌گیرد؛ یعنی بازی زبانی هر شخص کاملاً در گرو فرهنگ و محیطی است که در آن زندگی می‌کند. به این ترتیب، با فرض وجود محیط‌های مختلف زندگی و شیوه‌های مختلف تجربه، بازی‌های زبانی مختلفی هم وجود خواهد داشت. بازی‌های زبانی مختلف، در هر نحوه معیشتی که هستند، زبان متناسب با آن نحوه را طلب می‌کنند، به گونه‌ای که زبان هر صنفی نمایانگر دنیای خاص خودش است که برای فهم دنیای او باید آن را مورد بررسی و مطالعه قرار داد. گونه معیشتی که یک فیلسوف زندگی می‌کند با دنیایی که یک دانشمند علوم تجربی در آن به سر می‌برد، کاملاً متفاوت است. دنیایی که یک عارف در آن تنفس می‌کند، با دنیایی که یک عالم فیزیک در آن به سر می‌برد، دو دنیای متفاوت است. بنابراین، زبان یک عارف با زبان یک فیزیک‌دان از یکدیگر متمایز خواهد بود (Wittgenstein, 1953, p.23).

بنابراین، نحوه معیشت عارفانه، مستلزم استفاده از زبان عرفانی است و نحوه معیشت علمی مستلزم استفاده از زبان علمی. در نتیجه، برای ادراک و فهم هر زبانی باید نحوه معیشت یا دنیای متناسب با آن را شناخت؛ یعنی اگر کسی بخواهد معنای واقعی زبان عرفانی را بفهمد باید وارد دنیای عرفان شود تا بتواند به فهم دنیای آنان نایل گردد.

تا کسی بازی‌های عرفانی را نشناسد و به‌طور عملی و تجربی در آن شرکت نجویید، نمی‌تواند فهمی از مفاهیم عرفانی داشته باشد.

۲-۲- عرفان، نوعی استحاله و انقلاب عظیم در نحوهٔ رویکرد به خدا، هستی و انسان است؛ رویکردی که با قوانین و قوالب معهود علمی یا عقلی هیچ سازگاری و تطابقی ندارد و آشکارا قواعد منطقی آنها را نقض می‌کند. دنیای بیرونی، درونی می‌شود و در دل جای می‌گیرد؛ تجربه‌های حسی و عقلی بیهوده انگاشته می‌شود، و در یک کلام، زندگی یک عارف، صحنهٔ نمایشی از عادت ستیزی، منطق‌گریزی و برهم زدن هنجار می‌شود. عارفان خود نیز کوشیده‌اند این تفاوت‌ها را با کاربرد واژگان خاصی نشان دهند، برای مثال در برابر علم، معرفت؛ در برابر دانش، بینش؛ در برابر بصیرت؛ در برابر گوش و چشم حسی، گوش و چشم جان؛ و در برابر عقل، دل را نهاده‌اند.

بر اساس این مقدمات طبعاً باید نگرش خود را نسبت به زبان آن نیز بازنگری و اصلاح کنیم. این بازنگری قبل از هر چیز به بررسی سنخ معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی عرفانی برمی‌گردد که متناسب با آن زبان خاصی را پدید می‌آورد که مهم‌ترین آنها از این قرار است:

۲-۲-۱ تجربهٔ جهان توسط حواس باطنی

بشر از آغاز هستی خود، برای شناخت جهان و کسب دانش، آن را پاره پاره و متمایز می‌کند تا توسط حواس پنج‌گانه، زبانی تجربه کند. بر این اساس، همواره جهان را در زبان و به‌شکلی «زبان گونه» باز می‌یابد.

اولین مرحلهٔ زبانی کردن جهان، تقطیع (segmentation) است که از طریق تجزیهٔ اجزای جهان، جهت درک بهتر روابط بین اجزای آن است. در هر یک از این پاره‌ها یک مفهوم (concept) به‌دست می‌آید. می‌توان گفت مفهوم دارای یک حوزه معنایی است که از تقطیع حاصل می‌شود. ادراک جهان از طریق مفاهیم بر حواس پنج‌گانه مبتنی است. مرحلهٔ بعدی در زبانی کردن جهان، در قالب نمادسازی (codification) است که در واقع صورت واژه را به‌دست می‌دهد و دارای ویژگی‌های آوایی و ساختنی است و با معنای

آن ارتباطی قراردادی دارد (جهانگیری، ۱۳۷۸، صص ۱۲-۱۳).

اگر تجارب عرفانی را با این اصول مورد ارزیابی قرار دهیم، تفاوت‌ها و تقابل‌های زبان عارفان را با زبان سایر دانش‌ها و با زبان معمول در خواهیم یافت: اول اینکه، تجربه عرفانی چیزی از سنخ تجربیات معمول، زاده دیده‌ها و شنیده‌های حواس ظاهر نیست و بدیهی است که با تغییر متعلق شناخت، ابزارهای شناسایی نیز کارایی خود را از دست خواهد داد و جای خود را به اندام‌های روحانی، یعنی شش حس باطنی: عقل، دل، سر، روح، خفی و اخفی می‌دهد. تجربه عرفانی نه تنها از طریق حواس ظاهر نیست، بلکه بر ویرانی آن و در نتیجه، گشوده شدن چشم‌ها و اندام‌های روحانی و حس باطن استوار است.^۲

شرط لازم و ضروری برای تحقق تجربیات عرفانی، خلاصی از حواس ظاهر و قوای ادراک عقلی است، و در این صورت است که انسان با حقیقت ماورایی دیدار می‌کند.

عین‌القضات از پنج حس معنوی و باطنی، که غیر از این پنج حس صورتی است، سخن می‌گوید که «آخر معلوم باشد که جز این پنج حواس صورتی، پنج حواس معنوی و باطنی هست. اکنون این همه در نهاد تو تعبیه است» (عین‌القضاة، ۱۳۷۷، ص ۱۴۳). مولوی نیز به تکرار در این باره سخن گفته است. وی حواس ظاهر را «حس دنیا» و حواس روحانی را «حس دینی» می‌خواند که نردبان آسمان است.

گاهی نیز «حس درپاش» را در مقابل «حس خفاش» می‌گذارد. که اولی به سوی مشرق و عالم روحانی روان است و دومی به سوی مغرب و عالم ماده و ظلمانی روان. از نظر مولوی پنج حس ظاهر در مقایسه با پنج حس معنوی و باطنی به منزله طلا در مقابل مس است. پنج حس ظاهر حس ابدان و محسوسات مادی است که قلمرو ادراک‌شان عالم ظلمت و ماده و دنیاست و پنج حس روحانی را قلمرو ادراک، عالم نور و ملکوت است:

حس خفاش	سوی مغرب دوان	حس درپاشت	سوی مشرق روان
راه حس	راه خران است ای سوار	ای خران را تو مزاحم شرم دار	
پنج حس	هست جز این پنج حس	آن چو زرّ سرخ وین حس‌ها چو مس	

اندر آن بازار کاهل محشردند حسّ مس را چون حسّ زر کی خردند
حسّ ابدان قوّت ظلمت می‌خورد حسّ جان از آفتابی می‌چرد
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۸)

فَعَال شدن این حواسّ روحانی موکول به تعطیل حواسّ جسمانی است. در نتیجه این تعطیل حواسّ جسمانی است که نفس از حالت آگاهی طبیعی حسّی و عقلی که به منزله بیداری ظاهر است، ارتقاء می‌یابد و به حالت فراآگاهی که به منزله خواب و ادراک رؤیاگونه است، نایل می‌شود.

پنبه اندر گوش حسّ دون کنید بند حسّ از چشم خود بیرون کنید
پنبه آن گوش سیر گوش سر است تا نگردد این کر آن باطن کر است
بی حسّ و بی گوش و بی فکر شوید تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا به گفت و گوی بیداری دری تو ز گفت خواب بویی کی بری
(همان، ج ۱، ص ۴۰)

دوم اینکه، بر اساس اصول زبان‌شناسی آن گونه که گذشت، اولین گام در زبانی کردن جهان، قبول تمایز در اجزای آن و در نتیجه، ایجاد مفهوم است. اما، در حوزه معارف و در قلمرو شهود، هیچ‌گونه تمایزی وجود ندارد تا مفهومی به دست آید. به قول استیسی «در وحدت بی تمایز نمی‌توان مفهومی از هیچ چیز بیایی، چرا که اجزا و ابعاضی در آن نیست که به هیأت مفهوم درآید. مفهوم فقط هنگامی حاصل می‌شود که کثرتی یا لااقل دوگانگی‌ای در کار باشد. در بطن کثرت، گروهی از اجزا و ابعاض مشابه می‌توانند به صورت صنف (رده) درآیند و از سایر گروه‌ها متمایز شوند، آن‌گاه می‌توانیم «مفاهیم» و به تبع آن «الفاظ» داشته باشیم (استیسی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۰). اما، معارف شهودی نامتمایز و لذا غیر قابل تصوّر و نامفهوم هستند. اصولاً حقایق شهودی با ذهن ما، که بر تمایز و کثرت استوار است، به هیچ‌وجه سازگار نیست. حاصل تجربه عرفانی محو شدن است و رهرو و رهبر و راه از میان برخاستن. چنین تجربه‌ای نه با حضور حواسّ ظاهر، ممکن و پذیرفتنی است و نه با آلت ادراک عقل دریافتنی. به همین سبب است که در زبان و بیان نیز نگنجیدنی است. تا شخص بر راه و در کار رفتن است، خبری تواند داد که در علم و زبان درآید؛ اما، چون رسید، نه راه می‌ماند، نه رهبر و نه رهرو تا خبردهنده و موضوع

خبری در میان باشد. عطار در جایگاه وصل سی مرغ با سیمرغ می‌گوید:

محو او گشتند آخر بر دوام سایه در خورشید گم شد والسلام
تا که می‌رفتند و می‌گفت این سخن چون رسیدند و نه سر ماند و نه بن
لاجرم اینجا سخن کوتاه شد رهرو و رهبر نماند و راه شد

(عطار، ۱۳۸۳، ص ۲۵۹)

می‌توانیم نتیجه بگیریم که اگر ما این خصوصیت زبانی کردن جهان را بر دریافت‌های عرفانی منطبق کنیم، صورت مسأله به این شکل در می‌آید که: این دریافت یک دریافت شخصی و به دور از حواس ظاهر و به وسیله اندام‌های باطنی حاصل می‌شود و هیچ مابه‌ازای خارجی ندارد؛ و چون بر اصل وحدت وجود و عدم تمایز در پدیده‌ها استوار است، به مرحله تقطیع و یا شکل‌گیری مفاهیم هم نمی‌رسد.

۲-۲-۲- گسستن از عقل، قوه نطق و اختیار

زبان، تظاهر بیرونی تعقل است. روند تعقل، درونی و زبان معادل بیرونی آن است؛ از اینجا است که در تعریف انسان گفته‌اند: حیوان ناطق. مراد از نطق، اندیشیدن عقلانی و در عین حال آن اندیشه را بر زبان آوردن است. نطق ترجمه لوگوس (logos) یونانی است و (logic) (علم منطق) مأخوذ از آن است.

زبان فقط قادر است که امور واقع، یعنی اموری را که به عقل ممکن می‌آید، وصف کند؛ اما آنچه که خارج از عرصه امکان عقلی و منطقی باشد، را وصف ناپذیر می‌یابد. یعنی نه فقط نمی‌تواند آن را وصف کند؛ بلکه حتی تفکر و تعقل آن هم غیر ممکن است. زیرا تصویر منطقی امر واقع، همان فکر و اندیشه ذهنی است. آنچه به ذهن خطور می‌کند، قابل بیان لفظی است. پس شرایط تفکر و حدود علم، به شرایط و حدود آنچه به لفظ آورید، بستگی دارد. از این رو، تحقیق در ترکیب منطقی فکر و علم، تحقیق در ترکیب منطقی زبان می‌شود. این است که ویتگنشتاین می‌گوید: «حدود کلام و عالم خارج بر یکدیگر منطبق هستند، حدود منطقی زبان همان چیزی است که قابل بیان به لفظ است و این همان حدودی است که قابل تعقل است و در نتیجه تمام چیزهای موجود» (ویتگنشتاین، ۱۳۶۹، ص ۲۹).

دریافت‌های اشراقی و عرفانی چون در محدودهٔ عقل نیست، پس، از حدود منطقی زبان خارج است و چون از حدود منطقی زبان خارج است، پس قابل بیان منطقی نیست. این است که عرفان و منطق دو چیز متناقض خواهد بود. به همین دلیل شطح یا شطحیات، چون برخاسته از حال درونی عارف است، از نظر عرف و عقل، غیر منطقی جلوه می‌کند.

از جمله مواضع عقل‌ستیزی عارفان، ارتباط مسائل ماورای طبیعت با بحث زبان است. و اینکه این قضایا فاقد شرایط صدق و تحقیق و بنابراین بی معنی است. بحث فلسفی در این مورد را به تفصیل، عین‌القضات مطرح می‌کند. که دقیقاً همان سخن ویتگنشتاین است، آنجا که عین‌القضات می‌گوید: «هر چیز که بتوان معنای آن را به عبارتی درست و مطابق آن تعبیر نمود، علم نام دارد» (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ص ۶۷). اما، از نظر صوفیه مهم‌ترین ابزار شناخت، معرفت و تجربهٔ عرفانی و تمایز آن از علم و عقل، از دریچهٔ تفاوت در زبان آنهاست. به تعبیر عین‌القضات «معرفت آن معناست که هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر به الفاظ متشابه» (همان‌جا)؛ از اینجا است که ویتگنشتاین هم معتقد است «آنچه درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت وجود دارد. این چیزی نیست که به لفظ و کلام آید، بل چیزی است که احساس می‌شود. یعنی امری سرّی و عرفانی است» (هارت‌ناک، ۱۳۵۱، ص ۷۶).

اشاره به خاستگاهی غیر از قوهٔ عقل و منطق در مورد زبان عرفانی، در نزد عارفانی چون عین‌القضات هم بی‌سابقه نیست. وی مکرّر در تمهیدات خود گوشزد می‌کند:

«پس هر چه در مکتوبات و امالی این بی‌چاره خوانی و شنوی از زبان من نشنیده باشی از دل من شنیده باشی» (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ص ۱۷) و «دلم از روح مصطفی صلعم - دستوری یافت، حقیقت از دلم دستوری یافت، و زبانم از نهاد و حقیقتم دستوری یافت» (همان‌جا).

مولوی نیز در جای جای مشنوی خاستگاه سخنان خود را طوری و رای عقل و قوهٔ نطق می‌داند:

دژه‌ای از عقل و هوش ار با من است این چه سودا و پریشان گفتن است

چون که مغز من ز عقل و هوش تهی است پس گناه من در این تخلیط چیست
 نه گناه او راست کو عقلم ببرد عقل جمله عاقلان پیشش بمرسد
 (مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۱۷)

از دیگر سو، تجربه عرفانی نه تنها امری غیر منطقی که عطا کردنی است. به همین
 دلیل، دستور زبان خاصی ندارد که بخواهیم با استفاده از آن، این تجربه را توصیف کنیم.
 در خواب سخن نه بی زبان گویند؟ در بیداری من آنچنان گویم
 (مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۵۱)

عارف بر اساس یک عامل و یک تقاضاگر درونی سخن می گوید به تعبیر ویلیام
 جیمز «مرد عرفانی حسّ می کند که اراده او سلب شده و گویا در اختیار یک قدرت و
 اراده مافوق خود قرار گرفته» (جیمز، ۱۳۶۷، ص ۶۴). سرریز شدن معارف یا اوج محبت و
 یا اندوه فراق، چاره ای جز سخن گفتن برای عارف باقی نمی گذارد. به تعبیر مولانا:

ترسم از خامش کنم آن آفتاب از سوی دیگر بدراند حجاب
 این سخن را بعد از این مدفون کنم آن کشته می کشد من چون کنم
 (مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۴۰)
 (همان، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۸۶)

به همین جهت، شعرسرای عارفان، کششی است نه کوششی و آمدنی است نه
 آوردنی.

در بیان ناید جمال حال او سنانی و عالم چیست عکس خال او
 چون که من از خال خویش دم زدم نطق می خواهد که بشکافد تنم
 (همان، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۸۳)

هر چه پوشم پرده بر روی سخن سازدش بی پرده عشق پرده کن
 چون که کار عشق بر غمّازی است حال دل را پرده پوشی بازی است
 (صفی علیشاه، بی تا، ص ۲۳)

عارف هنگامی که خویش را در مقام قرب نوافل به زبان حق گویا دید، لاجرم
 می سراید.

هم تو برگو، هم تو بشنو، هم تو باش ما همه لائیم با چندین تراش
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۶۸)

۲-۲-۳- برخوردی عاطفی با هستی

زبانِ خبررسانی و زبان علم را زبان ارجاعی (referential language) می‌دانند. زبان ارجاعی به امری و معنایی در جهان خارج اشاره می‌کند. زبان علم که به‌عنوان دالّ بر مدلول معینی دلالت می‌کند، قابل بیان است. در علم و خبر، انسان با اشیاء و مفاهیمی سر و کار دارد که می‌تواند در مورد آنها سخن گوید. ضمن آنکه در هر کدام از علوم و دانش‌ها، شاهد زبان خاص یا کاربرد خاص از واژگان و اصطلاحات هستیم؛ امّا، چون همگان هم کم و بیش می‌توانند در آن دانش‌ها شریک باشند، زبان آن هم، با معنی و معرفت بخش است. و بر این اساس است که گفته می‌شود، گزاره‌ها در صورتی معنای معرفت بخش دارند که با مجموعه‌ای از تجربیات مشاهداتی «بالفعل» یا «ممکن» مرتبط باشند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۲۶۷).

امّا در کنار این مسأله، پاره‌ای از دریافت‌ها، از مقولهٔ احساسند تا اندیشه؛ و زبان مربوط به آن هم، آن‌گونه که ریچاردز، عالم معروف علم بلاغت، خاطر نشان می‌کند، زبان عاطفی (emotive language) است (Ogden, Richards, Armstrong, 1893, p. 25).

این عواطف و احساسات نمی‌توانند دقیقاً در روابط دستوری یا منطقی وارد شوند. زیرا تأثیراتی بسیط بوده و ساختار مفهومی ندارند. احساس نمی‌تواند در توافق یا تناقض با اندیشه باشد، چنین روابطی مستلزم یک ساختار منطقی و دستوری است و ما تنها از طریق تجربه است که می‌فهمیم احساسات خاص با متعلقات و اندیشه‌های خاص در ارتباط هستند (کاپلستون، ۱۳۶۲، ص ۲۸۵).

دشواری بیان حقایق در عرفان هم ناشی از رابطهٔ آنها با عواطف است، چرا که «عرفان بیشتر شبیه یک وضع و حالت احساسی است... و هیچ‌کس نمی‌تواند احساسات عرفانی خود را برای یک نفر که آن احساسات را به‌شخصه درک نکرده است بیان نماید» (جیمز، ۱۳۶۷، ص ۶۲).

۲-۲-۴- زندگی در زمان حال

ذهن انسان اسیر عقاید، مفاهیم، قضاوت‌ها، و ارزش‌هایی است که از گذشته به مرور در مخزن خود جمع‌آوری کرده است، و به همین دلیل هر چیزی را که در حال می‌بیند و می‌شنود، با همان مفاهیم و واژه‌های گذشته ذهن تعریف و تفسیر می‌کنید. تا زمانی که انسان محکوم و اسیر مفاهیم تاریخی است، آنچه را که هست نمی‌تواند خوب ببیند و مطابق با واقع تعریف و تفسیر کند؛ بلکه تنها فراق‌کنی‌های ذهن خود را بروز می‌دهد. این امر باعث می‌شود آدمی نتواند ادراک «اکنون» خود را از پدیده‌ها به‌طور واضح بیان کند. واژه‌ها و مفاهیم ذهنی، در رابطه با زبان مرده‌اند. بنابراین، ما با یک سری واژه‌های مرده در زمان گذشته زندگی می‌کنیم.

کریشنا مورتی در کتاب رهایی از دانستگی معتقد است که «اندیشه» یعنی رجوع به خاطرات گذشته. پس هر آنچه از حافظه و یا خاطرات گذشته برمی‌خیزد، کهنه و تاریخی است، در نتیجه واکنش ما کهنه و آمیخته با خطا خواهد بود. انسان به کمک حافظه قادر به احساس شادی و شمع نیست؛ چون وجد و احساس یک حالت فوری و آنی است (کریشنا مورتی، ۱۳۷۶، ص ۶۹).

می‌توان نتیجه گرفت که در یک پدیده نو و یا یک دریافت شوق‌انگیزِ حال، زمان وجود ندارد. به همین دلیل ادراک و دریافت در زمان حال یک دریافت آنی، زیبا و شورانگیز است که با مفاهیم و واژه‌های گذشته نمی‌توانیم آن را تصویر کنیم و هنگامی که بخواهیم با تصوّرات ذهنی خویش آن دریافت را تعریف و تفسیر کنیم، مسأله فکر به وجود می‌آید؛ و همین که پای فکر و اندیشه به تحلیل آن دریافت آنی باز شد، فاصله زمانی به وجود خواهد آمد و فاصله زمانی بین مشاهده‌گر و مشاهده‌شونده، یک جدایی ادراکی به وجود می‌آورد. بر این اساس است که برای فهم درونی و درک باطنی از هستی، باید از دانستگی رها شد. عشق و ادراک آن زمانی تحقق می‌یابد که رهایی کامل از خود وجود داشته باشد. رسیدن به عشق در ندانستگی امکان‌پذیر است نه در دانستگی و جستجوی ذهنی.

بر همین سیاق است که یک ارتباط تنگاتنگ بین دریافت‌های باطنی، از جمله کشف و اشراق‌های درونی و واردت قلبی و ابن‌الوقت بودن، و نگاه ناب و رهایی از

دانستگی وجود دارد. طریق زندگی عارف، سلوک در جادّه معرفت، در لحظه «حال» زیستن، «ابن‌الوقت» بودن و بریدن از ماضی و مستقبل است، که البته، به قول مولوی، همه اینها ثمره ترک هشیاری است.^۳ و^۴ استغراق در «حال» تهی شدن از شعور و تفکر و تأمل است. عارف در هر «لحظه» دریافتی ناب دارد. نفحات حقّ در هر «لحظه» از عالم غیب، جان او را روشن می‌سازند و او را دارای چشم و گوش و زبانی دیگر می‌کنند. در این دریافت ناب فاصله بین نگرنده و نگریسته شده از بین می‌رود و عارف با وجود محض، آن لحظه را درک می‌کند. این تر و تازه شدن که حاصل فرزند زمان بودن است، ذهن و زبان را از بند مخازن گذشته آزاد می‌سازد. در این لحظه، هیچ واژه و هیچ عبارتی وجود ندارد. به تعبیر سهراب سپهری «واژه باید خود باد، واژه باید خود باران باشد» (سپهری، ۱۳۶۹، ص ۲۹۲) که ناشی از ادراک بی‌واسطه و دریافت مستقیم پدیده‌هاست.

۳- نشانه‌شناسی زبان عرفانی

در هر زبانی، خواه گفتاری و خواه نوشتاری، مجموعه‌ای از نشانه‌ها وجود دارند که بیانگر اشیاء، رویدادها، رفتار، کردار و پیوندهایی هستند که موجبات زندگی را فراهم می‌آورند. این نشانه‌ها به صورت‌های گوناگونی با هم ترکیب می‌شوند، تا اندیشه‌های بزرگتر و عالی‌تری را بیان کنند. نشانه‌هایی که آدمیان برای مقاصد خود به کار می‌برند، متعدّد و متکثّر است. این‌گونه نشانه‌ها، آن‌گونه که دوسوسور نیز خاطر نشان می‌کند، وضعی و قراردادی است و رابطه ماهوی بین آنها موجود نیست. ارتباط دالّ و مدلول صرفاً بر اساس قرارداد استوار است. اختیاری بودن نشانه‌ها، یعنی بی‌سبب بودنشان (unmotivated) یا رهایی از بند رابطه طبیعی، اساس قرارداد نشانه‌شناسیک در زبان است (دوسوسور، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵).

پایداری رابطه دالّ و مدلول امری کاملاً ثابت و قطعی نیست و بسته به کاربرد زبان، متفاوت می‌شود. در زبان برقراری ارتباط یا زبان اجتماعی، چون بر پایه اشتراکات بنا شده، عدم پایداری نشانه‌ها کمتر، و در زبان فردی یعنی زبانی که فرد

به‌شخصه برای اندیشیدن در مورد جهان به کار می‌برد، بیشتر است. سیلان و بازی نشانه‌ها در زبان عرفان که مجموعه قراردادهای جدید را به وجود می‌آورند، نیز امری بدیهی است. این کلام از قالب منطقی پیروی نمی‌کند. درک سالک و عارف از هستی در قالب‌ها گرفتار نیست؛ بلکه دایم در سیلان و دگرگونی است. عارف از هیچ قیودی تبعیت نمی‌کند. عرفان برخورداری متفاوت با هستی است. از این رو، تصاویری متفاوت با هستی می‌آفریند؛ تصاویری ناآشنا و تازه و دارای فضاهای مبهم که مصداقی در جهان خارج ندارد، و لذا مدلول‌های آن همیشه در سیلان و گردش است و از این رو، فهم اشیاء وابسته به اسم آنها نیست. به گفته مولوی:

چه تعلق آن معانی را به جسم چه تعلق فهم اشیا را به اسم

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۹۴)

همان‌گونه که گفته شد، حتی این محدودیت نه تنها در سطح زبان فردی که در سطح زبان اجتماعی هم وجود دارد؛ از این رو گفته‌اند: به هنگام سخن گفتن از درختان، رنگ‌ها، برف، گل‌ها، و... چیزی در مورد نفس اشیاء نمی‌دانیم، و با این حال صاحب هیچ نیستیم مگر استعاره‌هایی برای اشیاء، استعاره‌هایی که به هیچ‌وجه با پدیده‌های اصلی تطابق ندارد (نیچه و دیگران، ۱۳۷۳، ص ۱۲۵).

لذا می‌بینیم در عمل هم زبان نتوانسته و نمی‌تواند مشکل ارتباط را به‌نحو کامل حل کند؛ زیرا واژه‌ها دلالت روشنی بر معانی ندارند. چون آنها به‌واقع دارای معنای خاصی نیستند و گاهی ما از بیان معنای خود عاجز می‌مانیم.

تکلیف مفهوم یک نشانه تنها در ریاضیات روشن است و بس. وقتی در نتیجه چنین شرایطی، رابطه بین نشانه‌ها با مصداق و مفهوم از فردی تا فرد دیگر متفاوت باشد، و درک مشترک را تا حدودی ناممکن سازد؛ در حوزه بیان اعتقادات کار زبان دشوارتر و مشکل ارتباط حادث خواهد بود، چون هر نظام اعتقادی شبکه‌ای از باورها و جملاتی است که معتقدان یکی از نظام‌ها بر زبان می‌آورند که صدق و کذب آن جز با ارجاع به نظام اعتقادی آنان میسر نمی‌شود (موحد، ۱۳۷۷، ص ۱۷).

مولوی می‌گوید:

لفظ در معنی همیشه نارسان
 زان پیمبر گفت قد کل لسان
 نطق اصطرلاب باشد در حساب
 چه قدر داند ز چرخ و آفتاب
 خاص چرخ کاین فلک زو پرده‌ای است
 آفتاب از آفتابش ذره‌ای است

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۸۴)

حالات عرفانی، بسیار فردی و شخصی می‌باشد و چون شخصی است، لاجرم هیچ‌گونه واژه‌ای نمی‌توان یافت که به کمک آن دیگران نیز آن حال را دریابند. وقتی این حال‌ها عمومی نباشد، وضع واژه برای آن تنها می‌تواند از جانب فردی باشد که آن را انجذاب کرده است و نه دیگران. حتی خود عرفا هم هر کدام اشراق‌های خاصی دارند و لذا وضع واژه بسیار فردی است.

واژه‌های عمومی نمی‌توانند با معنایی، اشراق‌های عرفانی را حمل کنند، لاجرم عارف به واژه‌سازی جدید می‌پردازد و برای توصیف حال خود ابداع زبان و واژه‌هایی خاص را پیش می‌گیرد؛ لذا در بیان دریافت‌های عرفانی، با نشانه‌های ناپایدار و ساختار بیانی نامعلوم و زبان رمز، روبرو هستیم. از این جهت، زبان عرفان بسیار شبیه شهودهای شاعرانه و زبان شعر می‌شود. همچنان که در آثار ادبی، مدلول‌ها ضرورتاً به دال‌های خودشان وفادار نمی‌مانند (حق‌شناس، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵) و خارج از چهارچوب و کاربردهای معمول عمل می‌کنند؛ در بیان عرفانی نیز به مجاز و رمز نزدیک‌تر می‌شود: «مجاز نه تنها به معنای یک صنعت بدیعی بلکه به معنای وجهی از اندیشیدن و نوشتن قیاسی است که طبق آن، بیان کلامی جایگزین چیزی می‌شود که طبق تعریف و رای بیان کلامی است» (فرای، ۱۳۷۹، ص ۳۱).

بر این اساس، در حوزه امور روحانی نمی‌توان بسیاری از مسایل و حقایق را بیان کرد مگر با واژه‌هایی که بیرون از معنای حقیقی خود به کار رفته‌اند (نمادها)؛ که خود آنها نیز نمی‌توانند یک حقیقت دست نیافتنی را به روشنی بیان کنند؛ امّا، آدمی چاره‌ای جز این ندارد که هر آنچه را می‌جوید یا حسّ می‌کند به گونه‌ای که می‌تواند بیان

کند. آنچه فهم زبان عرفانی را مشکل می‌کند، تشخیص و طبقه‌بندی همین مناسبت‌های میان دالّ و مدلول است؛ مثلاً «زلف» را به کار برده‌اند و معنای دیگری را افاده می‌کنند. امّا، این کاربردها یکسان و ثابت نیست، گاهی مراد از آن مراتب امکان است و گاهی ظلمت کفر و گاهی غیبت هویت، تعینات، مراتب کثرات، تغییرات و تبدلات سلسله موجودات و تجلّی جلالی در صورت جسمانی و غیره (یثربی، ۱۳۷۷، ص ۵۹۳).

لذا برای این‌گونه الفاظ و تعبیرات نمی‌توان فرهنگ و لغت‌نامه تنظیم کرد؛ کسانی هم که دست به چنین کاری زده‌اند، مشکل چندانی را نتوانسته‌اند حل کنند.

۴- رابطه لفظ و معنی در زبان عرفانی

زبان برای تجربه‌های عرفی بنا نهاده شده و مناسب مقام فاهمه انسانی است. که طی آن، معانی مشترک انسانی، که حاصل تجربیات همگانی و حسّی است، در ظرفی محدود به نام لفظ ریخته می‌شود. امّا، هنگامی که پای تجربیات فوق عرفی و ادراکات و دریافت‌های درشت به میان می‌آید که از ظرف فاهمه لبریز می‌شود؛ در این حالت زبان دیگر بار کشیدن آن معانی را ندارد، و هر چقدر که مرکب زبان و سخن رام باشد، چون به این مقام می‌رسد، معنا سرکشی می‌کند و از ظرف تنگ لفظ لبریز می‌شود.

در نظر عارف، کلمه به دنیای مادّی و اشیاء محسوس تعلق دارد، در حالی که، معنی به راستی از عالم مجرد است. ابن خلدون می‌گوید «و لغات، مراد ایشان - صوفیه - را نسبت به مقاصد مزبور ایفاء نمی‌کند. چه لغات برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آنها از محسوساتند» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ص ۹۹۰). کلمه فقط دروازه تنگی است که از طریق آن، ذهن انسانی به اقلیم بی‌حدّ و مرز معنا قدم می‌نهد. معنا کاملاً مستقل از کلمه، گویی به میل خود با انعطاف پذیری حیرت‌آوری، هماهنگ با درجه عمق و شعور انسان به بالندگی ادامه می‌دهد.

دوگانگی لفظ و معنا همچون دوگانگی جسم و جان است. اندیشه و معنا، که همان خاصیت گوهر جان است، متعلق به یک جهان است، و سخن که نمود و ظهور اندیشه است متعلق به جهان دیگر. همچنان که همه آنچه در عالم معنی و غیب و روح و ملکوت است، قابلیت گنجایی تامّ و کامل در دنیا و در جسم را ندارد؛ اندیشه‌ها و معانی

هم به تمامی در الفاظ در نمی‌گنجد و ما تنها آثار و نشانه‌های آن را در زبان می‌بینیم. از طرف دیگر، الفاظ ساخته آدمیان است، اما معانی این گونه نیست. لذا با نگرستن صرف از برون، به زحمت می‌توان نسبت به عمق و وسعت معنای مستتر در واژه داوری کرد، مخصوصاً هنگامی که معنی از پشتوانه تجربه عرفانی عمیقی هم برخوردار باشد.

در داستان موسی و شبان، بنده نا آشنا به مبانی و آداب سخن گفتن با حق، با پیامبر آداب‌دان مواجه است و بر این نکته تأکید شده است که اهمیت و اصالت، متعلق به دل و جان است نه به زبان. این همه گله و شکوه‌ای هم که عارفان از زبان داشته‌اند، دلیلی جز این ندارد. مولوی مغز سخن را معنا می‌داند که پوستی از لفظ بر آن پوشیده شده است، و همواره از مخاطب می‌خواهد که گوش خود را چشم خود کند و به صورت سخنان او دل خوش ننماید:

رستم از این بیت و غزل ای شه و سلطان ازل

مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا

قافیه و مغلطه را گو همه سیلاب ببر

پوست بود پوست بود در خور مغز شعرا

آینهام آینهام مرد مقالات نیم

دیده شود حال من ار گوش شود چشم شما

(مولوی، ۱۳۸۲، ص ۱۷)

۵- معنی‌شناسی زبان عرفانی گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مجموعه مباحث مطرح شده در مورد زبان عرفانی، شاید نتیجه و رهیافتی در جهت معنی‌شناسی سخنان این طایفه و تجدیدنظر و تصحیح نحوه برخورد با زبان عرفانی، با در نظر گرفتن تمایزات این زبان با سایر زبان‌ها باشد. زبانی که از بند معنای منطقی آزاد است پای‌بند نشانه‌های خاص نیست. بلکه در آن دنیای خاص، برای ارتباط با ذهن و ضمیر انسان‌ها به نشانه‌های دیگری نیاز داریم و همان‌طور که هم‌زبانی کلید ارتباط در این دنیا است؛ همدلی کلید ارتباط روحانی و درونی است. یک سالک عارف چون نمی‌تواند طبق مواضعه الفاظ و معانی عمل کند، لاجرم بنا را بر همدلی

می‌گذارد نه هم‌زبانی. چون هم‌زبانی قاعده‌های منطقی و قراردادهای عمومی خود را دارد، امّا، هم‌دلی این‌گونه نیست و از این قید و بندها آزاد است. مولانا معتقد است که آدمی جز زبان گفت و شنید، راه‌های بیان بی‌شماری برای گزارش مافی‌الضمیر خویش در اختیار دارد.

غیر نطق و غیر ایما و سَجَل صد هزاران ترجمان خیزد ز دل

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۵)

بر این اساس، در سخنان و گفته‌های عارفان تفاهم صورت نمی‌گیرد، الاّ برای اهل دل، و این هم به‌خاطر آن است که فقط اهل دل درد سخن عارف را می‌دانند و می‌فهمند که سخن او از چه جنسی است. امّا، غیر عارف نمی‌تواند زبان سالک را دریابد، زیرا فهم عرفانی سالک نیازمند تجربه‌ای است که غیر عارف از آن محروم است. جذبه عشق الهی و محبت و رحمت حضرت حق نیز همین روال را دارد. کسی که فهمی از جذبه عشق الهی را ندارد، باید تجربه عملی از این مجذوب بودن را داشته باشد تا بتواند معنای عشق الهی را دریابد.

هم‌زبانی خویشی و پیوندی است مرد با نامحرمان چون بندی است
ای بسا هندو و ترک هم‌زبان ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگر است همدلی از هم‌زبانی خوشتر است.

(همان)

با این حساب، اخبار و صدق و کذبی هم که در زبان عارفان مطرح است از لونی دیگر خواهد بود. سخن گفتن سالک با ملک و انبیاء و کسب فیض از آنان و گذر او بر زمین و آسمان و عرش و کرسی و... زبان حال است و در زبان حال همه صدق و نیک است؛ امّا، در زبان قال است که کذب می‌نماید. اینجا اندیشه و هر آنچه بر دل خطور می‌کند از درون جان می‌جوشد، برای همین است که جای شک و شبهه و چون و چرا باقی نمی‌ماند. آنکه چنین حالی دارد دلش در معرض خطاب حق است و بی‌واسطه حسّ و گفتار و گفت و شنود حقیقت را درمی‌یابد. در وصف حال آنان مولوی می‌گوید:

چون که بحر عشق یزدان جوشی زد بر دل او زد ترا بر گوش زد

(همان، ج ۲، ص ۷۷۳)

«باید پذیرفت که مفاهیم اخلاقی و دینی غیرقابل تبدیل به مفاهیم تجربی هستند. به همین دلیل، هر اظهاری دالّ بر ارزش اخلاقی و دینی مانند قضایای تجربی تحت حکم مشاهده نیست؛ بلکه به وسیله شهود عقلانی سرّی و مرموز اداره می‌شوند. آنچه برای فردی به سبب ادراک مستقیم و شهود درونی قطعی و یقینی است؛ برای دیگران ممکن است مشکوک و یا حتی کاذب باشد. از این رو، اظهارات دینی و عرفانی غیرقابل تحقّق و اثبات هستند. اکنون می‌توانیم دریابیم که چرا امکان ندارد ملاکی پیدا کنیم که برحسب آن بتوان صحت احکام اخلاقی، دینی و عرفانی را تعیین نمود. این عدم امکان از این جهت است که آنها اصلاً دارای صحّت و اعتبار عینی و خارجی نیستند. اگر جمله‌ای هیچ خبری را ندهد، معنی ندارد که سؤال کنیم صادق است یا کاذب. این احکام چیزی را بیان نمی‌دارند. آنها ابراز احساسات هستند و از این رو؛ داخل در مقوله صدق و کذب نمی‌شوند» (آیر، ۱۳۳۶، ص ۱۴۷).

پی‌نوشت‌ها

۱. رویدادی که در غرب جنب و جوشی فلسفی ایجاد کرد. در انگلستان ادامه پوزیتوسیم منطقی به فلسفه تحلیلی زبان رسید، در آلمان با پژوهش‌های هایدگر و اصحاب تأویل، زبان ماهیتی پدیدارشناختی و هستی‌شناسانه یافت و در فرانسه با لوی استروس و ژاک لاکان به سوی عرصه‌های تاکنون غیر زبانی، یعنی اسطوره و روان، پیش رفت.
۲. از اینجاست که اختلاف پیش می‌آید و، به عنوان مثال، برخی عبارات دینی یا عرفانی در ظاهر بی‌معنا و بی‌محتوا می‌شوند. به قول جان هیک «ربط دادن دین به حقایق غیر دینی (علمی، فلسفی و...) و این انتظار که مفاهیم دینی با این حقایق سازگار و قابل انطباق باشد، کاری نادرست و غیر دینی است. نظریات علمی و عقلی نه یار شاطر دین هستند نه بار خاطر آن». (جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ویراسته بهاء‌الدین خرّمشاهی، تهران، انتشارات الهدی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۷).
۳. بر این اساس اگر عرفان را روشن دلی بنامیم سخنی به گزاف نگفته‌ایم، آنگونه که ارباب طریقت نیز بر این باورند که: «ادراک موقوف به گشوده شدن چشمی در باطن آدمی است که اختصاص به عرفان دارد و آن هنگام حقیقت‌طور وراء عقل آشکار می‌شود... هر گاه چشم معرفت در سالک گشوده شود به اندازه استعداد و کمالی که برای ادراک دارد، لطایف امور الهی بر او فایض می‌شود و به اندازه فیضان آن لطایف بر او نسبت به عالم ملکوت الفت می‌یابد» (عین‌القضات همدانی، زبدة الحقایق، متن عربی تصحیح عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹، صص ۲۹-۳۰). برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به مقاله متعمّق «شهود زیبایی و عشق الهی» در کتاب دیدار سیمغ، دکتر تقی پورنامداریان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.
۴. مولوی در مثنوی این نکته را این‌گونه بیان کرده است:
هست هشیاری زیاد ما مَضیّی
ماضی و مستقبلت پرده خدا

آتش اندر زن به هر دو تا به کی
تا گره با نی بود هم‌راز نیست

پر گره باشی از این دو همچونی
هم‌نشین آن لب و آواز نیست

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۱۰۳-۱۰۴)

منابع

- ۱- آشوری، دابوش، شعر و اندیشه، چاپ اوّل، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- ۲- آیر، الفرد، زبان حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۳۶.
- ۳- ابن خلدون، عبدالرحمن مقدّمه ابن خلدون، ج ۲، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.
- ۴- احمدی، بابک، حقیقت و زیبایی، نشر مرکز، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۸۰.
- ۵- استیس، و. ت.، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرّمشاهی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۹.
- ۶- ایزوتسو، توشیهیکو، ساختمان معنایی مفاهیم و اصطلاحات اخلاقی قرآن کریم، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۶۰.
- ۷- بلخی رومی، مولانا جلال‌الدین محمد، مشوی معنوی، ج ۲، به تصحیح قوام‌الدین خرّمشاهی، چاپ سوم، تهران، انتشارات دوستان، ۱۳۷۸.
- ۸- بلخی رومی، مولانا جلال‌الدین محمد، کلیات شمس تبریزی، ج ۲، مطابق با نسخه‌های تصحیح شده بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ اول، تهران، انتشارات طلایه، ۱۳۸۲.
- ۹- پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳.
- ۱۰- جهانگیری، نادر، ۱۳۷۸، زبان بازتاب زمان، فرهنگ و اندیشه، چاپ اوّل، تهران، انتشارات آگاه.
- ۱۱- جیمز، ویلیام، دین و روان، ترجمه مهدی قاینی، چاپ دوم، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۳۶۷.
- ۱۲- حق‌شناس، علی محمد، زبان و ادب فارسی در گذرگاه سنت و مدرنیته، چاپ اوّل، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۸۲.
- ۱۳- دوسوسور، فردیناند، درس‌های زبان‌شناسی همگانی، ترجمه نازیلا خلخالی، چاپ اوّل، تهران، انتشارات فرزانه، ۱۳۷۸.
- ۱۴- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۵.

- ۱۵- سپهری، سهراب، هشت کتاب، چاپ نهم، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۹.
- ۱۶- صفی‌علیشاه، محمدحسن بن محمدباقر، زبدة الاسرار، شیراز، انتشارات محمودی، بی‌تا.
- ۱۷- عطّار، فریدالدین، منطق‌الطیر، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، انتشارات سخن، ۱۳۸۳.
- ۱۸- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد، زبده‌الحقایق، متن عربی تصحیح عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
- ۱۹- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، چاپ پنجم، تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳۷۷.
- ۲۰- فرای، نورتروپ، رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات، ترجمه صالح حسینی، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۹.
- ۲۱- فولکیه، پل، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
- ۲۲- کاپلستون، فریدریک، فیلسوفان انگلیسی، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۲.
- ۲۳- کریشنا مورتی، رهایی از دانستگی، ترجمه مرسته لسانی، تهران، انتشارات بهنام، ۱۳۷۶.
- ۲۴- موحد، ضیاء، شعر و شناخت، چاپ اول، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۷۷.
- ۲۵- نیچه، فردریک و دیگران، ارغنون شماره ۳ (مجموعه مقاله)، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
- ۲۶- هارت ناک، یوستوس، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱.
- ۲۷- یرببی، سید یحیی، عرفان نظری، چاپ سوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
- ۲۹- ویتگنشتاین، لودویگ، رساله منطقی - فلسفی، ترجمه محمود عبادیان، چاپ اول، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۹.

منابع لاتین:

1. Wittgenstein, Ludwig, Philosophical investigation, trans G.E. Anscomb (Oxford), (1953).
2. Ogden, Richards, Armstrong, The meaning of meaning, gordon Wrttrence, (1893).