

میزگرد ادبیات عرفانی

اشاره: آنچه در پی می‌آید، حاصل نشست است که در تاریخ ۷۹/۴/۱۰ در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران برگزار شد. در این نشست آقایان حجت الاسلام والمسلمین دکتر علی شیخ‌الاسلامی (ریاست دانشکده ادبیات دانشگاه تهران)، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (استاد فلسفه و حکمت دانشگاه تهران) و دکتر غلامرضا اعوانی (ریاست انجمن حکمت و ادیان) درباره پرسشهای مطرح شده، به بحث و بررسی پرداختند. یادآوری این نکته نیز لازم است که با توجه به اهمیت بحث «زبان عارف و نسبت آن با زبان قرآن»، توضیحاتی از سوی آقای دکتر شیخ‌الاسلامی کتباً به دفتر پژوهشنامه ارسال گردید که به صورت تکمله‌ای بر بحث فوق، در متن حاضر گنجانده شد.

این میزگرد با همکاری اعضای هیأت علمی گروه عرفان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی و بویژه کوششهای بی‌دریغ مدیریت محترم گروه، سرکار خانم دکتر طباطبایی برگزار شده است که در اینجا از زحمات آنان سپاسگزاری می‌کنیم.

هفتین: ضمن سپاسگزاری از حضور اساتید گرانقدر اجازه می‌خواهم به طرح سؤال اول از محضر استاد محترم، دکتر شیخ‌الاسلامی، بپردازم. سؤال این است که از چه تاریخی مضامین عرفانی وارد ادب فارسی (نظم و نثر) شده است؟

شیخ الاسلامی: با کسب اجازه از استادان محترم جناب آقای دکتر دینانی و جناب آقای دکتر اعوانی. مضامین عرفانی تقریباً از قرن چهارم به بعد وارد زبان و ادب فارسی شد. پیوند تاریخی و محتوایی ادب فارسی و عرفان اسلامی چنان مستحکم و استوار است که مجال هیچ‌گونه تفکیک و انفکاک میان این دو نیست. البته تجربه ادبی ما فقط به مباحث عرفانی محدود و منحصر نمی‌شود، چون دامنه کار در ادب فارسی بسیار وسیع است. ما در دنیای الفاظ و از نظر کلام، تلقیهای بسیار جالب، زیبا و الهام‌بخشی در مباحث ادبی داریم که مربوط به مباحث الفاظ و حتی همواری حروف است. بحث ادب فارسی از این مرتبه آغاز می‌شود و تا عالیترین مراتب اندیشه‌های معرفتی و عرفانی ادامه پیدا می‌کند. در چنین حوزه وسیعی نمی‌توان تجربه‌های هنری و ادبی را در مباحث عرفانی خلاصه کرد. شاهنامه فردوسی بیش از آنکه به تلقیهای عرفانی اختصاص داشته باشد، یک اثر جاودانه و بزرگ حماسی است. یک تجربه عمیق هنری است که سر و کار چندانی با مباحث عرفانی ندارد با آنکه برخی بر این عقیده‌اند که عرفان هم دارد. در ادبیات فارسی تجربه‌های ادبی بسیار زیاد دیگری هم وجود دارد که جای یکایک آنها نیست. ما در قصیده‌های بسیار بلند با محتوای عالی درباره ارزشهای اجتماعی، جامعه‌شناسی، تاریخی، سیاسی، هنری، حکومتی و بسیاری زمینه‌های دیگر مطلب داریم.

اما چیزی که نمی‌شود انکار کرد این است که در حوزه‌های نظم و نثر ادب فارسی از همان روزهای نخست تشخیص داده شد که یکی از زمینه‌های بسیار مناسب برای خلق آثار برجسته و ارزنده، پیامهای عرفانی و مطالب مضمونی اسلامی است. به همین دلیل ما از شروع ادب فارسی حضور این آثار را در این زبان و ادب به خوبی می‌بینیم. برای نمونه، یکی از عالیترین و بهترین آثار سده‌های نخستین ادب فارسی کتاب کشف‌المحجوب هجویری و متن عرفانی اسرارالتوحید محمدبن منور است که گذشته از آنکه بهترین اثر عرفانی است از نظر ارزش ادبی یک نثر تمام عیار نیز می‌باشد.

در آمیختگی عرفان و ادب از سده‌های نخستین و ادامه آن، موجبات پدیداری حدیقه سنائی و رباعیات ابوسعید، دوبیتیهای باباطاهر و بالاخره آثار عطار با آن مثنویهای بسیار ارزشمند و مهمش شد. بعد از آن به جلال‌الدین محمد مولوی و سرانجام به حافظ می‌رسیم که غزلیات فاخر و متعالی او، عصارة عرفان و ادب است. این مقدار را به عنوان طلیمه بحث مطرح کردم.

دینانی: حقّ مطلب همان بود که بیان فرمودند. من می‌توانم از حدیقهٔ سنایی در نظم نام ببرم که یکی از تلفیق‌های مهم عرفان و ادب فارسی است و از مناجات‌های خواجه عبدالله انصاری در نثر و نظم که در آن شور و شیدایی فراوانی به چشم می‌خورد. ارتباط ادب پارسی با عرفان از دوران این بزرگان شروع می‌شود. حتی در خود شاهنامه که جنبهٔ حماسی دارد، یکی از بهترین حماسه‌های جهان است، بُعد عرفانی وجود دارد و این روند رو به تکامل است. سعدی هم نمونه‌ای از تلفیق این دو حوزه را در آثارش دارد، اما اوج آن در نظم پارسی در اشعار حافظ دیده می‌شود. انعکاس عرفان در شعر حافظ خیره‌کننده و اعجاب‌انگیز است. او به قلمروی پا می‌گذارد که اگر ادعا نکنیم معجزه است، تقریباً شبه‌اعجاز است. ارتباط عرفان با ادب پارسی به گونه‌ای است که نظیر آن را نمی‌توان در جایی دید و این تلفیق باعث جاودانگی آثار ادبی ما شده است. آثاری چون مثنوی مولانا و غزلیات عطار و شعر حافظ که زبان جاودانه دارند.

آن اندازه که عرفان در زبان فارسی تأثیر داشته در زبانهای دیگر نداشته، البته در زبانهای دیگر هم متون عرفانی بسیار قوی داریم و در این تردیدی نیست. اما لطافت شعر و زبان فارسی مدیون انعکاس اندیشه‌های عرفانی است. این انعکاس لطافتی به زبان فارسی داده که در هیچ زبان دیگری نظیرش نیست. این برکت از عرفان نصیب زبان فارسی شده و امیدوارم به همین صورت باقی بماند. من فکر می‌کنم زبان فارسی با ورود عرفان و عشق جاودانه شده و جاودانگی‌اش تضمین شده است. مادامی که اندیشه‌های مولوی را در مثنوی داریم براحتمی می‌توانیم ادعا کنیم که زبان فارسی زنده است. اندیشه‌های مولانا هیچ وقت از بین نخواهد رفت. مادامی که اندیشه‌های عطار را در غزلیاتش داریم می‌توانیم ادعا کنیم که زبان فارسی جاودانه است. مادامی که شعر حافظ، اندیشه‌های عرفانی او و آن لطافت عجیب زبان را داریم، زبان فارسی جاودانه است و از باد و باران گزند پیدا نمی‌کند. البته این ادعای فردوسی است و درست هم هست. او در مورد اشعار حماسی خودش چنین ادعایی داشته، اما این نکته در مورد عرفان هم صحیح است. بنده امیدوارم که زبان فارسی همچنان زنده باقی بماند و تجلیگاه اندیشه‌های عرفانی باشد.

اعوانی: البته در این باره سخن زیاد می‌توان گفت. شاید بهتر باشد مطلب را از اینجا آغاز کنیم

که چه نسبتی بین عرفان و شعر وجود دارد. چرا این پیوند در زبان فارسی بین شعر و عرفان به وجود آمده است. با توجه به خیرالکلام ما قلّ و دلّ، بهترین و رساترین زبان، برای القای بیان عالیترین افکار، زبان شعر است. شعر اعجازی دارد که نثر ندارد - البته صرف‌نظر از کتاب الهی. در زبان بشری غیر از شعر با هیچ بیانی قادر به بیان این معانی بسیار رفیع و بلند نیستیم. بعلاوه، اگر ما ادبیات فارسی را با ادبیات جهان مثل ادبیات انگلیسی، چینی و دیگر کشورها مقایسه کنیم متوجه می‌شویم که ادبیات فارسی اصلاً یک ادبیات خاصی است. درخششی دارد که واقعاً هیچ ادبیات دیگری ندارد. این ادعای بنده براساس استقصا و استقراء است. شما اگر ادبیات دنیا را با هر زبانی بیاورید، در هیچ‌یک فکر و اندیشه اینچنین با شعر و ادب به هم پیوند نخورده است. چنین چیزی را یا اصلاً پیدا نمی‌کنید یا به صورت بسیار بسیار نادر پیدا می‌کنید. این واقعاً سزوی است که باید علت آن را کشف کرد. علت آن شاید خود عرفان و تفکر عرفانی باشد که باعث شده شعر ایرانی و فارسی اوج و اعتلا و علوی پیدا کند که در کمتر زبان دیگری می‌بینیم. حتی اگر آن را با ادبیات عرب، ادبیات ترک، و به طور کلی، ادبیات اسلامی مقایسه کنیم. شما می‌بینید در زبان ترکی چیزی را که در زبان فارسی واقع شده، نداریم. زبان عربی یا اینکه در مضامین عرفانی (هم در زمینه نثر و هم در زمینه نظم) بر زبان فارسی سبقت و تقدم دارد، اما اوج و اعتلا از آن زبان عرب نیست، بلکه از آن زبان فارسی است. عالیترین نمونه‌های نظم عربی - البته در نثر تعدادش خیلی زیاد است - از آن این فارض، ابن عربی و چند شاعر دیگر است که به‌گردد شاعران عارف ایران نمی‌رسند.

رتال جامع علوم انسانی

شیخ الاسلامی: در تأیید فرمایش شما، درباره شعر ابن عربی گفته‌اند شعر عرفانی او بیش از آنکه صبغه عربی داشته باشد، صبغه فارسی دارد. این نشان می‌دهد که ادبیات عرفانی در زبان فارسی در چه اوج و اعتلایی است که حتی وقتی خود عربها می‌خواهند یک شخصیت عرفانی را در وجه ادبی بزرگ کنند، صبغه ادبی او را با ادب فارسی می‌سجند.

اعوانی: حالا برگردیم به ادب فارسی. اگر ادبیات فارسی را به چهار دوره یا چهار سبک (سبک خراسانی، عراقی، هندی، و مدرن) تقسیم کنیم، در تمام این سبکها نقش عرفان را می‌بینیم. در

سبک خراسانی که کمتر رنگ و بوی عرفانی دارد - همان‌طور که اشاره کردند - فردوسی و مضامین عرفانی شاهنامه را داریم. عطار در الهی‌نامه خود تفسیری عرفانی از شاهنامه ارائه می‌دهد. او شخصیت‌های شاهنامه را با هفت شهر عشق مقایسه می‌کند. هر شخصیتی در شاهنامه نمودار یک شهر است. مثلاً افراسیاب نمودار نفس است، کیخسرو نمودار روح است، رستم نمودار انسان کامل است و همین‌طور شخصیت‌های دیگر. فهم عطار از شاهنامه و تطبیق آن با هفت شهر عشق که هر یک از این شخصیت‌های برجسته نمودار یک شهر است موضوع بسیار قابل تأمل و مطالعه‌ای است. این نشان می‌دهد که حتی شاهنامه به یک معنا عرفانی است. بزرگترین نمایندگان عرفان در سبک خراسانی همان کسانی هستند که از آنها نام برده شد. کسانی مثل خواجه عبدالله انصاری، ابوالحسن خرقانی، بابا طاهر، سنایی و دیگران که هر کدام به نحو خاصی شعر می‌گفتند، بعضی به رباعی، بعضی دوبیتی و....

در دوره سبک عراقی شعر واقعاً درخشش خاصی دارد. حالا چه عواملی باعث این درخشش شده جای سؤال است. شاید حمله مغول باعث چنین تحولی شده باشد که مسائل اجتماعی را کنار گذاشته و باطن و معنویت را که پنهان بود ظاهر کردند. در واقع، قدرت و صلابت سیاسی خلافت در مقابل اقتدار ولایت کنار رفت و اسرار ولایت در دوره مغول بیشتر جلوه پیدا کرد. در نتیجه شاعران بزرگی چون عطار و مولانا در این دوره درخشیدند. مولانا واقعاً از لحاظ بیان اسرار، نه تنها در ادبیات ایران که در ادبیات جهان به نظر من ثانی ندارد. شما نمی‌توانید یک نفر را مثل مولانا بیابید که حقایق عرفانی را به این صورت بیان کرده باشد. البته و صد البته که حافظ هم درخشش خاصی دارد. حافظ کمال لفظ و معنا را با هم جمع کرده است. از این نمونه‌ها در سبک عراقی بسیار زیاد می‌توان معرفی کرد.

سبک هندی هم البته کم و بیش رنگ و بوی عرفانی دارد، اما من فکر می‌کنم سبک عراقی دیگر تکرارشدنی نیست. حالا یا به قدرت الهی در این دوره چنین شاهکارهایی پدید آمده است یا به علل دیگر. دیگر کسانی چون حافظ و مولانا یا به عرصه هستی نمی‌گذارند. دوره سبک هندی و حتی دوره جدید هم از مضامین عرفانی خالی نیست. به نظر من اوج تفکر عرفانی - نه تنها در ایران و در عالم اسلام بلکه در جهان - در قرن ششم، هفتم و هشتم است. در این قرون درخشش خاصی وجود دارد که تقریباً با حافظ تمام می‌شود.

هقین: اگر بخواهیم ادبیات عرفانی را به لحاظ تاریخی یا به لحاظ تحولی که در سبک نگارش یا محتوا ایجاد کرده به دو دوره سنتی و مدرن تقسیم کنیم، اولاً ویژگیهای ادبیات عرفانی در دوره سنتی چیست و ثانیاً در دوره مدرن چه تحولاتی در آن ایجاد شده است؟

شیخ الاسلامی: البته از نظر بنده تقسیم مضامین عرفانی به دو دسته سنتی و مدرن چندان قابل پذیرش نیست. اصولاً نه تنها نسبت به نوع اندیشه‌های متعالی و حتی تجربه‌های ادبی و هنری قائل به سنت و مدرن در معنای رایج آن نیستم، بلکه بر این باورم که هنوز هم مضامین عرفانی غزلیات حافظ نو و تازه است. حافظ چنان پیامهای عرفانی را با زیباییهای لفظی و هنرمندیهای خاص خود به کار برده است که گذشت زمان نه تنها آن را کم‌رنگ نکرده که از نظر فهم و دریافت انسانها سعه بیشتری هم یافته است. بنابراین ما نمی‌توانیم عرفان ناب را به دو دسته سنتی و مدرن تقسیم کنیم. اما می‌توانیم مباحث عرفانی را به آنچه در دوره‌های گذشته مطرح بوده و به آنچه در دوره‌های اخیر به آن توجه شده است تقسیم کنیم و بگوییم مباحثی که به تعبیر شما در عرفان سنتی مورد عنایت بوده است مسائل مربوط به مبدأ اعلی، وجودشناسی و سابقه و لاحقہ خلقت، بحث از اسماء و صفات، مباحث مربوط به عوالم وجود، اعیان ثابت و... در عرفان نظری و منازل و مقامات و مراتب سیر و سلوک در عرفان عملی بدانیم که در آثار شخصیت‌هایی مثل ابن عربی و خواجه عبدالله انصاری با نظم و ترتیب خاص آمده است. اما مسائل عرفان مدرن، اگر بشود اسم مدرن روی مباحث عرفانی گذاشت، بیشتر بر محور موضع و موقع انسان در عالم آفرینش خلقت است. البته این بحث هم بحث تازه‌ای نیست، چون یکی از مباحث محوری عرفان اسلامی بحث از انسان کامل است. اما نگاهی که عرفان سنتی به انسان و حضور او در خلقت کرده است مقداری با بحثها و فلسفه‌های جدید تفاوت دارد و البته رنگ تازه‌تری به خود گرفته است که ارزش آن را دارد که اساتید حاضر درباره آن بحث کنند.

هقین: منظور جنابعالی این است که می‌توان ویژگیهای انسان کامل را از عرفان قدیم استخراج کرد و سپس آن را با انسان از دیدگاه مدرن، مثلاً ایرمرد

شیخ‌الاسلامی: منظور بنده این بود که «موضوع» انسان هم در عرفان مدرن مطرح است و هم در عرفان سنتی.

دینانی: مسأله‌ای را که مطرح کردید مهم است، ولی گویا قرار بود در حیطه عرفان و ادب فارسی صحبت کنیم. در این صورت، مطرح کردن ابر مرد نیچه یک مقدار ما را از بحث اصلی جدا می‌کند. البته می‌شود بحث را در حیطه دید متفکران قرن بیستم مطرح کرد، اما آن بحث دیگر ربطی به موضوع فعلی ما ندارد.

به هر حال، با نظر دکتر شیخ‌الاسلامی موافقم که تقسیم عرفان به سنتی و مدرن اشکال دارد. چنین تقسیم‌بندی در خود ادبیات هست و الان هم جنگ بین شعر قدیم و شعر نو یا شعر سپید ادامه دارد. در ادبیات فارسی وقتی شعر نو می‌گویند بیشتر به شکستن وزن و قافیه و باقی نماندن در چهارچوب سنت گذشته نظر دارند. شعرای جدید معتقدند وزن و قافیه دست و پای آنها را می‌بندد و آزادی آنها را سلب می‌کند. در نتیجه از آنها صرف‌نظر می‌کنند تا آزاد شوند و بتوانند حرفهای خود را آزادانه بزنند. این افراد فکر می‌کنند اگر از قید قافیه آزاد شوند بهتر می‌توانند حرفشان را بزنند. بنده خودم با این تلقی موافق نیستم و چنین نظری ندارم. من معتقدم می‌توان هر حرفی را در قید قافیه گنجاند. حتی حرف نو و نوترین حرفها را در قید قافیه آورد. واقعاً فکر نمی‌کنم تا به حال کسی حرفی نوتر از حرف حافظ زده باشد. چه بسا حرفهایی که امروز در قالب شعر نو می‌گویند خیلی کهنه باشد و این حرف هزار سال پیش هم گفته شده باشد. معیار نو بودن و کهنه بودن را باید در جای دیگر جستجو کرد. معیار نو بودن تازگی پیام و سخن است نه تازگی سبک.

سهراب سپهری یکی از شاعران معاصر است که در قید سنت باقی نماند و خیلی قالبها را شکست. ما در اشعار او شاهد مضامین عرفانی هستیم. اندیشه‌های عرفانی او عمیق است - البته نه به عمق اندیشه گذشتگان - و رنگ و بوی تازه‌ای دارد، چون مکتبهای عرفانی دیگری را هم می‌شناخته و حتماً هم می‌شناخته است. این کار هم کار هر کسی نیست که بگوید: «چشمها را

باید شست، جور دیگر باید دید.» نگاه او نگاهی جدید و تازه به عالم است و مضامین عرفانی دارد. درست است که این مضامین عرفانی قابل مقایسه با شعر حافظ نیست، اما به هر حال این هم نوعی عرفان است که در شعر تو وجود دارد.

اعوانی: اصطلاح سنتی و مدرن را شما هر جا که بگویید من قبول می‌کنم، اما در مورد عرفان قبول نمی‌کنم. فلسفه قدیم و جدید داریم که فلسفه جدید بیشتر از غرب آمده است یا کلام جدید و قدیم داریم. کلام قدیم از آن خودمان است و کلام جدید هم که شامل مسائل مستحدثه و جدید است از غرب آمده است. ادبیات را هم می‌توان به قدیم و جدید تقسیم کرد، اما به چند دلیل تقسیم عرفان به سنتی و مدرن موجه نیست. دلیل اول به طبیعت خود عرفان برمی‌گردد. عرفان برخلاف شاخه‌های دیگر علم که برشمردیم و قسمت جدید و مدرن آن از غرب آمده، چیزی نیست که از غرب آمده باشد. ما اصلاً چیزی به عنوان عرفان جدید غربی نداریم. دلیل دوم این است که عرفان با مسائل ابدی، ازلی، الهی، فوق زمانی و حتی فوق فوق زمانی سر و کار دارد، هرچند که می‌توان آن را تا حدّ مسائل زمینی هم نازل کرد. پرداختن به مسائل الهی و دیدن همه چیز از دیدگاه الهی و لدی‌الحقی طبیعت عرفان است. عرفان با نظر ولایی نگاه می‌کند. ولی‌ای که فانی در حق و باقی به حق شده به یک معنا زمان و مکان نمی‌شناسد. بنابراین نمی‌توان مسائل عرفانی را در زمان و مکان محصور کرد.

دلیل دیگر این است که در دوره مدرن، ولایت زیر سؤال رفته و مورد تردید قرار گرفته است. ولایت به معنای دیدن همه چیز از وجهه لدی‌الحقی و جنبه فنای فی‌الحق است. ولایت به معنای واصل شدن به وصال تام و کامل به حضرت حق و رفع هرگونه ثنویت است. ولایت به معنای رسیدن به مقام وحدتی است که واقعاً هیچ انانیتی در آن راه ندارد. عرفان به این معنا، بخصوص نزد شاعران، کمتر مورد توجه واقع شده است. اما شما می‌بینید شاعران عارفی همچون حافظ، مولانا که سالک واصل بودند به همین معانی از عرفان توجه داشتند. اینطور نیست که اینها گوشه‌ای نشسته و این حرفها را زده باشند. آنان به مقام فنا رسیدند، چشیدند و تا مغز وجودشان آن را تجربه کردند، آنگاه آنچه را در درونشان بوده به زبانشان جاری ساخته‌اند. وجود اینها سراسر عرفان و یکپارچه ولایت بوده و معنای عرفانی از درونشان به برون فوران

می‌کرده و سپس به صورت شعر از زبانشان جاری می‌شده است. حالا در بین شعرای ما نه فقط دوران ولایت سپری شده که دیگر به ته کشیده و اصلاً ظهور ندارد. بنابراین، در این معنا اصلاً نمی‌توان از لفظ مدرن استفاده کرد، چون ولی و ولایت آن معنایی را که برای آنان داشته برای ما ندارد ما به آن معنا، ولی نداریم، حتی اگر هم داشته باشیم، شاعر ولی نداریم. ولایت به معنای واقعی کلمه مدنظر است. در نتیجه، ما دیگر شاعر عارف نداریم.

ما شاید نتوانیم از عرفان مدرن سخن به میان بیاوریم، اما می‌توانیم از عرفان در دوره جدید صحبت کنیم. در دوره جدید تا چه حد شعر عرفانی وجود دارد؟ اشعار کنونی به نوعی متأثر از مضامین عرفانی گذشته هستند که کمابیش بعضی از شعرای جدید توانستند از آنها بهره ببرند. البته شعرای ما خیلی احترام دارند. بعضی از آنها به شعر و عرفان گذشته عنایت کردند و متوجه و متأثر شدند، اما صرف توجه و عنایت کافی نیست. شاعر برای اینکه شاعر عرفانی شود باید همان راهی را برود که قدما رفتند. او نه تنها در زبان و مفهوم، بلکه در معنا و حقیقت هم باید به امثال مولانا، حافظ و دیگران اقتدا کند تا به مقام آنها برسد. در دوران اخیر، ما شاعرانی داریم که مضامین عالی را گرفتند، خواندند و تحت تأثیر قرار گرفتند، ولی به مقام ولایت نرسیدند. باید توجه کرد که هر ولی‌ای هم شاعر نیست. بعضی ولی هستند و شاعر نیستند و بعضی شاعر هستند و ولی نیستند. خیلی عرفا بودند که شعر نمی‌گفتند و خیلی شعرا بودند که اصلاً ولایت نداشتند. اینکه کسی در عین داشتن صبغه ولایت، واقعاً شاعر هم باشد، امر نادر است. لطف الهی است که اگر واقع شود یک عنایت الهی است. حافظ واقعاً ترکیبی از این دو هنر است. شعرای دیگری که از آنها نام برده شد کم و بیش تأثیرانی از عرفان گرفتند. ما شاعر عارف نداریم که بتوانیم تصریح کنیم این هم چون حافظ است. بنده اصلاً کسی را سراغ ندارم که قابلیت این ادعا را داشته باشد که به مقام حافظ رسیده است، «گر تو دیدی سلام ما را برسان».

متین: یکی از نقاط اوج تلاقی بین ادب و عرفان تعبیر تناقض‌نما یا پارادوکسیکال یا به تعبیر زبان عرفانی، شطح است. جایگاه شطحیات را در ادبیات عرفانی در کجا می‌بینید؟

دینانی؛ شطح در ادبیات عرفانی در واقع بر اثر یک نوع غلبه سُکر بر عارف بر زبان او جاری می‌شود. عارف حالات مختلفی چون قبض، بسط، صحو، سُکر و حالات دیگر دارد که در هر یک از این حالات نحوهٔ سخن گفتنش با حالت دیگر تفاوت دارد. عارف در حال صحو به گونه‌ای صحبت می‌کند، در حال سُکر به گونه‌ای دیگر. در حال بسط به نوعی حرف می‌زند و در حال قبض به نوعی دیگر. افراد دیگر هم همین‌طور هستند. هر آدمی برحسب حالت خودش به نوعی حرف می‌زند، منتها دگرگونی این حالات در عارف بیشتر است و بیشتر شطحیات متعلق به عرفاست. عارف وقتی به صورت شطح سخن می‌گوید که سُکر بر او غلبه کند. عارف در حال صحو شطح نمی‌گوید، زمانی شطح می‌گوید که مستی بر او چیره شده باشد. زبان شطح زبان مستانه است. سخن گفتن آدم مست با آدم هشیار تفاوت دارد. به همین دلیل کسی که در حال صحو است و در حال سُکر نیست، سخن عارفی را که در حال سُکر گفته، نمی‌پسندد و آن را معقول و متناسب نمی‌یابد و به او اشکال می‌گیرد. در حالی که سخن عارف، سخن درستی است. باید ابتدا حالت سُکر پیدا کرد و بعد صحت مضمون آن را دریافت. نمونهٔ کامل شطح سخن معروف حلاج است که بر سر دار ندای «انا الحق» سرداد. نمونهٔ کامل دیگر، سخن معروف بایزید بسطامی است که گفت: «سبحانی ما اعظم شأنی». تعبیرات مختلف دیگر، هم به زبان عربی و هم به زبان فارسی زیاد است. شیخ روزبهان بقلی شیرازی شطّاح بزرگی است که در آثارش شطح زیاد به چشم می‌خورد.

همین‌طور که عرض کردم شطحیات در حالت غلبهٔ سُکر بر زبان عارف جاری می‌شود و باطل نیست. گرچه ممکن است کسی که این سخنان را در حالت صحو می‌شنود به نظرش درست نیاید. اگر کسی حال عارف را پیدا کند، می‌تواند سخن او را درست تحلیل کند. این سخن در حدّ خودش سخن درستی است. حافظ با اینکه خودش خیلی حالات سُکر داشته و سخنانش در اوج و بسیار متعالی است، در یکی از اشعارش سخن معروف حلاج را جُرم در نظر می‌گیرد. آنجا که می‌گوید:

گفت آن یار کز و گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
در این مصرع حافظ برای حلاج اثبات جرم می‌کند. البته این جرم، جرم واقعی نیست؛ چون خود حلاج هم در حالت صحو این‌طور صحبت نمی‌کرده است. او در حال سُکر چنین سخنی بر

لبانش جاری شده و این، هم جرم است و هم جرم نیست. جرم است چون سخن نامأنوسی گفته و جرم نیست چون در حالت غلبه سُکر آن را ادا کرده و چه بسا در حالت دیگری اینطور صحبت نمی‌کرده است. بنابراین شطح گفتن به معنای سخن غلط گفتن نیست و می‌توان آن را به نحو معقول تفسیر کرد و توضیح داد.

اعوانی: مطالب اصلی را فرمودند، بنده هم چند نکته‌ای اضافه می‌کنم. لفظ خود شَطْح و شَطْح به معنای کف دهان شتر است. دهان شتر در حالات خاصی (مثل عصبانیت) کف می‌کند و بدون اراده کف از دهانش خارج می‌شود. استفاده از شطح در عرفان تمثیل است. همان‌طور که کف بدون اراده از دهان شتر خارج می‌شود «تلك شقشة هدرت» از دهان عارف هم سخنانی ناخواسته - نه ندانسته بلکه ناخواسته - خارج می‌شود. همان‌طور که آقای دکتر دینانی به دقت بیان کردند شطح گفتن مخصوص مقام سُکر است نه صحو. اصلاً در مقام صحو کسی شطح نمی‌گوید. شطح، فقط در مقام سُکر صادر می‌شود و حاصل غلبه حال است، یعنی بیان آن سخنان با اراده عارف نیست. او وقتی به مقام فنای محض و توحید محض می‌رسد به جهت استغراق تام، درست مثل مستی است که بدون اراده کارهایی را انجام می‌دهد که اصلاً دست او نیست. مگر می‌شود به مست گفت تلوتلو نخور! او اصلاً نمی‌تواند درست راه برود. می‌توانی به او بگویی چرا عرق خوردی؟ چرا مست شدی؟ ولی وقتی مست شد، دیگر از خودش بیخود است و عربده می‌کشد. عارف هم مست خداست. «جمله طفلانند جز مست خدا». او مست خداست، مست الهی است در مقام فنا. او مستغرق شده و به مقام توحید رسیده، حالتش مثل مستی است که عربده می‌کشد، فقط عربده او بیان اسرار الهی است. همان‌طور که جناب آقای دکتر دینانی بدرستی اشاره کردند «جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد».

شطح گفتن قابل مقایسه است با «پوآن» در مذهب بودا. ژاپنیها اصطلاحی به نام «پوآن» دارند که تقریباً به معنای شطح در عرفان ماست. «پوآن» ظاهراً سخنی بی‌معنی است، اما عارف بودایی با تأمل و تفکر در آن، به عالیترین مقام که مقام اشراق باشد، می‌رسد. اشراق الهی او را به مقام بیداری می‌رساند. تمام بزرگان این دین که به مقام اشراق و بالاترین بیداری رسیده‌اند از طریق «پوآن» و حرفهای شطح گونه‌ای بوده که بزرگان گفته‌اند. کسی که در آنها تأمل کرده برایش اشراق

حاصل شده و به بالاترین مقامات رسیده است. شطح هم اینطور است که اگر به ظاهرش نگاه کنید منظور را به دار می‌زنید، اما اگر به معنای «یوآن» به آن نگاه کنید، آن را به عنوان سرّی از اسرار الهی تلقی می‌کنید و با تأمل در مورد آن می‌یابید که سرّی از اسرارالله است که به زبان اولیاءالله بیان شده است. می‌بینید که عین معنای توحید است. وقتی عارف می‌گوید: «لیس فی جُوبی الآله» یعنی «لا اله الا الله». منتها چون از جبهه و از من می‌گوید، عامه مردم از آن شرک می‌فهمند نه توحید. او به جبهه اشاره می‌کند، ولی منظورش از جبهه عالم است و اینکه هیچ چیزی غیر از حق در عالم نیست. معنای توحید هم همین است: «لیس فی الدار غیره ديار». فقط اوست و غیر او، به اصطلاح، ثانی چشم آحول است.

نکته دیگر این است که بسیاری از افراد اشکال می‌کنند که اگر شطح حق است چرا پیامبر(ص) شطح نگفته‌اند؟ تا آنجا که بنده دیده و شنیده‌ام این بزرگترین اشکالی است که به شطح وارد می‌شود. چرا ما این مقام را به بایزید یا حلاج یا دیگران نسبت می‌دهیم، اما آن را به ائمه(ع) نسبت نمی‌دهیم؟ چرا آنها شطح نگفته‌اند؟ آیا شطح نگفتن آنان نقص است؟ این سؤال کاملاً بجاست. ابن عربی در پاسخ به این سؤال گفته است که مقام سُکر کمال نیست. سُکر یک مرتبه پایین‌تر از صحو است. بقا بالاتر از فناست. بقای بعد از فنا، بالاتر از فناست. اولیای دین صاحب مقام صحو بودند که مقام بالاتری است. هیچ وقت در حالت سُکر نبودند. صحو بعد از سُکر است که مقامی بسیار عالی و متعالی است. به این دلیل از ائمه(ع) شطح ندیده و نشنیده‌ایم. نداشتن شطح برای آنان نقص نیست که کمال است. برای اینکه یک مرتبه بالاتر و کاملتر هستند. در مقایسه با مقام «قَاب قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنَى» ائمه به مقام «اَوْ اَدْنَى» رسیده‌اند. کسانی که شطح گفته‌اند هم مقام بسیار عالی و متعالی داشته‌اند و از اولیای حق بوده‌اند. آنها دوستدار خدا بوده‌اند و از فرط استغراق در حبّ الهی و نوشیدن جام محبت به این حالات رسیده‌اند. اینان جام محبت را نوشیده‌اند و سخنانشان با معناست و از دید عرفانی توجیه دارد. روزبهان بقلی این شطحیات را جمع کرده و آنها را تفسیر کرده است. بنابراین، شطحیات نه تنها بی‌معنا و بوج نیست، بلکه بیان اسرار است.

متن: پرسش دیگری که درباره شطحیات مطرح می‌شود این است که ما

در ادبیات فارسی به لحاظ ارزش‌گذاری، تا چه حدودی مجاز هستیم این عبارات و تعابیر تناقض‌نما را به کار ببریم؟ به عبارتی، چه کسانی حق دارند شطح‌گویی کنند تا ادبیات ما از ساحت ادب خارج نشود و محتوای اصیل خودش را از دست ندهد؟

دینانی: پیرو موازینی که صحبت کردیم، هر کسی نمی‌تواند شطح بگوید. بعضی شبه شطحیات می‌گویند. شطح سخنی است که از یک عارف کامل واصل و فانی در یک حالت مخصوص که غلبه سُکر است صادر می‌شود. همان‌طور که اشاره فرمودند شطح بی‌اختیار بر زبان جاری می‌شود. بی‌اختیار که می‌گوییم به معنای ناآگاهانه بودن نیست، بلکه به این معنی است که چنان مستی و وجد و مواجید بر عارف غالب می‌شود که آن سخنان بر زبان او می‌آید. چنین سخنی درست است و توجیه هم دارد و در مقام خودش حرف صحیحی است. اما کسانی که در این حالت نیستند و به این مقام نرسیده‌اند، چون نمی‌توانند این سخنان را بفهمند به آن شطح می‌گویند، مثل «لیس فی جَبَّتِیَ الْآلَهِ» یا سخنان حلاج. اگر این سخن با دید وحدت وجودی، با دید کسی که مستغرق در وحدت وجود است، و از نگاه کسی که به مقام فنا رسیده با زبان حق سخن می‌گوید با چشم حق می‌بیند و با گوش حق می‌شنود ادا شود، سخن صحیحی است. منتها این حرف برای مردم و برای کسانی که در این مقام نیستند قابل فهم نیست و آن را شطح می‌گویند. اما اگر کسی بخواهد از روی تعمد و تقلید شطح بگوید و با حالت غلبه سُکر عرفانی و مقام فنا و وصال فرسنگها فاصله داشته باشد سخنان او دیگر شطح نیست، بلکه شبه شطح است. مزخرف گفتن و نامربوط گفتن است. ما به اینها شطحیات نمی‌گوییم. شطح فقط کسی می‌گوید که می‌دانیم و او را می‌شناسیم که به مقام فنا و وصال رسیده و نازل شده و در حالت سُکر سخن می‌گوید. ما این را شطح می‌گوییم، وگرنه کسی را که می‌دانیم و می‌شناسیم که به این حالت نرسیده و مقامی ندارد اگر سخن نامعقولی گفت، نمی‌توانیم آن را شطح بدانیم و گوینده آن را شطّاح بخوانیم. سخن او شبه شطح و نامعقول است. بنابراین ما نباید سخن هر کسی را از مقوله شطحیات بدانیم. شطحیات فقط از آن عرفا و کُملین است. مقوم شطح بودن یک سخن این است که بدانیم گوینده آن شخصی است کامل و واصل و جزء اولیای الهی است. اگر ما

منصور حلاج را جزء اولیای الهی نمی‌دانستیم سخنان او هم نامعقول بود. چنان‌که فرعون هم مشابه حلاج حرف زد، اما حرف فرعون مزخرف و نامربوط بود. منصور گفت: «انا الحق.» فرعون گفت: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى.» به قول مولانا:

گفت منصورى انا الحق و بَرَسْتُ گفت فرعونى انا الحق گشت پَسْتُ

سخن «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» از فرعون و «انا الحق» از منصور ظاهراً مثل هم است، ولی فاصله بین این دو بسیار زیاد است. این از زبان ولایت سخن می‌گوید یا زبان سُکر و مستی حرف می‌زند، ولی آن از روی انانیت و حماقت و غرور این حرف را می‌زند. بنابراین ما هر کسی را که شبه شطح گفت، شطح‌گو نمی‌نامیم و جداً باید در مورد این مطلب دقیق توجه کافی بشود که هر کسی را شطح‌گو نخوانیم.

متین: حال که سخن در باب شطحیات است و شرط شطح بودن سخن آن است که از مصدر انسان کامل و عارف واصل در حالتی خاص صادر شده باشد، آیا می‌توانیم تعبیر قرآنی مثل «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» را که در این کتاب آسمانی به صورت تناقض‌نما به چشم می‌خورد، به گونه‌ای که به ساحت مقدس قرآن کریم خدش‌های وارد نشود شطحیات بنامیم؟ به تعبیر دیگر، آیا در ادبیات قرآنی شطح‌گویی قابل فرض و بحث است یا نه؟

اعوانی: تا شما آن را با چه منطقی در نظر بگیرید. در واقع، به نحوه دید انسان بستگی دارد. همین لفظ شطح را که ما به کار می‌بریم از نظر عارف رسیدن به مقام کمال است، ولی برای عامه مردم، ادبیات ما و عرف عامه امری مذموم تلقی می‌شود. پس بستگی دارد که دید ما چه طور باشد. اگر دید ما الهی باشد، آیه‌ای که تلاوت کردید عین توحید است. آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» هم همین‌طور است. قرآن درباره مؤمنان می‌فرماید: «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» با کفار قتال کنید که خداوند به دست شما آنها را می‌کشد. حتی نمی‌گوید به دستان پیامبر، می‌گوید به دستان شما. بنابراین دست مؤمن هم دست خدا می‌شود. آیه می‌فرماید قتال کنید تا خداوند به دست شما آنها را عذاب کند. فاعل تعذیب خداست و دست، دست خداوند است. پس دست مؤمن دست خداوند است. آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» هم در حد مؤمن نازل

شده است، حالا رسول که جای خودش را دارد. بنابراین اگر دید، دید توحیدی باشد، این آیات خیلی خیلی وجهه همت قرار می‌گیرد. اگر دید، دید توحیدی نباشد، اینها مغفول می‌ماند و به تفسیری ظاهری در مورد آن بسنده می‌شود. از نظر الفاظ معنایی برای آن در نظر می‌گیرند و تفسیر تمام می‌شود، ولی همین آیات در توحید از امهات آیات قرآنی هستند. پس بنابراین این مطلب به جهان‌بینی و تلقی ما از هستی و بالاخره تفسیر ما از آیات قرآن بستگی دارد. تا مفسر چه مفسری باشد، مفسر در لفظ باشد یا بطن اول، بطن دوم یا حتی بطن هفتم. بیشتر مفسرین در لفظ مانده‌اند، اما ولی کسی است که به بطن نفوذ کند. ولی اگر در ظاهر بماند هیچ وقت ولی نمی‌شود. هرگز امکان ندارد ولی ظاهرین باشد. اصلاً این یک تناقض است که ولی ظاهرین باشد. ولی از باطن گذشته و به بطن معانی دست پیدا کرده است. او اصل شده بلکه ولایت اصلاً علم لدنی است؛ یعنی ولی، ولی نمی‌شود مؤمن هم مؤمن نمی‌شود، اگر علم لدنی نداشته باشد. «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله». مؤمن به نور خدا می‌بیند نه به نور خودش. مادامی که ایمان و صفت ایمان برای او ثابت است دیدن حقایق به نور الهی میسر می‌شود. ولی کمال ایمان است، در نتیجه ما نمی‌توانیم به کسی ولی بگوییم، مگر اینکه دارای علم لدنی باشد. پس، اگر ما از آن طرف به قضیه نگاه کنیم، این آیات را کاملاً طبیعی می‌بینیم و چیز خارق‌العاده‌ای در آنها نیست، بلکه در فهم قرآن نقش کلیدی دارند. این آیه‌ها بسیار بسیار مهم است و باید آیه‌های دیگر را در بطن این آیات تفسیر کرد. البته هستند کسانی که از این آیات برای تفسیر آیات دیگر استفاده نمی‌کنند.

هفتین: سؤال بعدی در مورد این است که رابطه زبان با تجربیات عرفانی یا احوال عرفانی چیست؟ می‌دانیم که عارف به هنگام نزول خواطر ربانی و برکات و فیوض رحمانی دچار تجارب و حالات معنوی ویژه‌ای می‌شود که نمی‌تواند از آنها در آن حال سخن به میان آورد، ولی پس از خروج از آن حالت و خلصه روحانی از تجارب خویش سخن به میان می‌آورد. آیا سخن در ساحت نازل بیداری می‌تواند به شکلی واقع‌نمایانه از وقایع معنوی و مغزای تجربه روحانی حکایت کرده و آن را بازنمایی کند؟

دینانی: سؤال شما یعنی رابطهٔ زبان و تجربهٔ عرفانی را می‌توان در یک سطح عامتری مطرح کرد. زبان به طور اساسی با اندیشه و با هر نوع تجربه، چه تجربهٔ عرفانی چه تجربهٔ غیر عرفانی، رابطه دارد. در اصل، تجربه و اندیشه بدون زبان امکان ندارد. تجربه یعنی یک نوع زبان و این با گفتار فرق دارد. بدون زبان نمی‌توان هیچ تجربه‌ای داشت و بدون زبان نمی‌توان هیچ اندیشه‌ای داشت. اگر زبان نباشد، اندیشه هم نیست و اگر زبان نباشد، تجربه هم نیست. تجربه همان زبان است. عارف در همان وقت که در حال تجربه کردن است همان وقت می‌تواند سخن بگوید. بحثی که در باب شطح کردیم هم دربارهٔ همین تجربهٔ عرفانی است. همین تجربهٔ عرفانی در آن حالت خاص است که شطح می‌شود. در همان حالت غلبهٔ سُکر سخنانی بر زبان عارف در حال تجربه جاری می‌شود که به آن شطح می‌گویند. شطح بیان تجربه در قالب زبان است. منتها همان حالت را منعکس و بیان می‌کند. بنابراین بین زبان و اندیشه و بین زبان و تجربه ارتباط مستقیم وجود دارد. هر نوع تجربه‌ای باشد هم هیچ فرقی نمی‌کند، خواه تجربهٔ درونی باشد، خواه تجربهٔ بیرونی. بالاخره تجربه، تجربه است. حتی می‌توان گفت ارتباط بین آنها بیش از ارتباط مستقیم و حتی یک نوع وحدت است. تجربه همان زبان است، ولی زبان باطن که به گفتار و به عالم لفظ درنیامده است. آنچه در باطن می‌گذرد وقتی به گفتار می‌آید برای دیگران قابل شنیدن می‌شود و دیگران می‌توانند آن را بشنوند. بنابراین این ارتباط یک ارتباط قوی و محکمی است.

من اعتقاد ندارم کسی نتواند تجربه‌ای را که داشته به زبان بیاورد. به اینکه چیزی يُدرک و لایوصف باشد اعتقاد ندارم. معتقد نیستم کسی چیزی را درک کند و نتواند آن را به زبان بیاورد. به نظر من این حرف بی‌ربطی است. هر کس هر چیزی را درک کند می‌تواند مُدرک خودش را بیان کند. حالا ممکن است بیان کردن آن آسان نباشد، اما قابل بیان است. اگر قابل بیان نباشد، مُدرک نیست. انسان می‌تواند آنچه را که درک کردنی و تجربه کردنی است، به صورتی بگوید و آن را بیان کند. این مطلب چیزی است که امروز هم به آن اعتقاد دارند و شواهد عینی هم مؤید آن است. بنابراین بله، بین تجربهٔ عرفانی و زبان رابطه هست و عارف می‌تواند تجربیات عرفانی خود را در همان حال تجربه بیان کند. بعد از آن هم می‌تواند بیان کند. این پاسخی است که به نظر بنده رسید.

اعوانی: در مورد اینکه چه ارتباطی بین زبان، فکر، اندیشه و معناست بحثهای بسیار زیادی صورت گرفته است. اعتقاد بیشتر افراد این است که ارتباط اینها تضادفی است و دلالت الفاظ بر معانی به صورت وضعی و قراردادی است. یعنی شما برای یک معنا هر لفظی وضع بکنی، وضع کردی و اشکالی ندارد. به این معنا که یک ارتباط وثیق و محکم بین معنا و بیان معنا که لفظ باشد نمی توان برقرار کرد. گمان بنده برعکس است. من معتقدم اصلاً خود زبان، الهی است. زبان در اصل معنا از مقام الوهیت نازل شده است و واقعاً تضادفی نیست. ما می بینیم قرآن که کلام الهی است به زبان عربی نازل شده است. بنابراین زبان عربی در اصل معنا الهی است که در یک دوره ای کلام الهی به آن نازل شده است. البته زبان در اصلش الهی است. با زبان تَبْلُغه، یعنی زبان مغشوش و مضطرب که ارتباط خود را با معنا از دست داده، کاری ندارم. زبان در اصل معنا مدّ نظر من است. زبانی که یونانیان به آن لوگوس می گفتند. لوگوس برای یونانیان هم معنا و کلام و حقیقت و خداوند بود، و هم زبان. اینها با هم ربط داشته و از هم جدا و گسیخته نبوده است. بنابراین یک ارتباط الهی بین لفظ و معنا برقرار است، این یک.

دوم اینکه، معانی و بحر معنا بسیار وسیع تر از الفاظ است. الفاظ با عالم خلق ارتباط دارد و معانی با عالم امر مسلم است که عالم امر بسی گسترده تر از عالم خلق است. نسبت بین عالم امر و خلق، به تعبیر افلوطین، مانند نسبت اقیانوس است به تور. توری که در اقیانوس می افتد چه نسبت ناچیزی با اقیانوس دارد، لفظ و معنا هم همین نسبت را دارند. تعبیر حکمای ما این است که مانند یک حلقه انگشتر است که در یک فلات و بیابانی افتاده باشد. اصلاً وسعت لفظ در رابطه با معنا ناچیز است. پارادکس عرفان همین است. معانی نامتناهی به عارفی که به نامتناهی رسیده و واصل شده، رو کرده و او باید این معانی را در قالب الفاظ بسیار محدود و متناهی بگنجاند. وظیفه عارف در این مقام چند چیز است که عارفی ما آن وظیفه را به خوبی انجام داده اند:

اول، انتخاب بهترین الفاظ موجود برای بیان معانی است. البته واژه هایی که عارف به کار می برند بسیار غنی است. آنها از غنی ترین واژه های زبان فارسی استفاده می کنند. بنابراین تسلط بر زبان و انتخاب بهترین و حداکثر واژه های قابل دسترس یکی از وظایف عارف است که ادبیات ما از این لحاظ بسیار غنی است و باعث غنای زبان فارسی نیز شده است.

دوم، انتخاب بهترین روش برای بیان معانی است. بهترین روش برای بیان معانی، برخلاف آنچه امروز می‌گویند، ارتباط یک به یک لفظ و معنا نیست. زبان حقیقت و مجاز، تمثیل، رمز، کنایه مدّنظر است. تمثیل و مثال به معنای عرفانی کلمه، یعنی اینکه یک چیزی را در این عالم مثال قرار می‌دهد برای حقایقی که در عالم دیگر است. استفاده از شیوه‌های مختلف که یکی، دو تا از آنها را مثال زدیم امکان ارتباط بین لفظ و معنا را فراهم می‌کند. مخصوصاً معانی که سعه آنها بسیار بیشتر از الفاظ است و اصلاً این دو با هم قابل قیاس نیستند. عارف می‌تواند آن معانی را در غالب الفاظ پیوشاند.

شیخ الاسلامی: یکی از وسیع‌ترین، غنی‌ترین و عمیق‌ترین زبانهای موجود در زبان فارسی، زبان عرفان است. به این معنا که عرفای ما از همه امکانات زبان برای القای مفاهیم خود بهره‌جسته‌اند. با وجود این غنای زبان، بسیاری از عرفا تصریح کرده‌اند که زبان قادر به بیان همه معانی و مفاهیمی که آنان در تجربه‌ها و شهودهای عرفانی خود داشته‌اند، نیست. ما می‌دانیم که هم در قدیم و هم اخیراً بحثهای گسترده و مستوفایی در مورد زبان‌شناسی، و معناشناسی شده است که بنابر آن معتقدند زبان از القای معانی عاجز است.

عرفای بزرگ ما مثل جلال‌الدین محمد مولوی در زبان فارسی، ابن عربی در زبان عربی، صدرالدین قونوی شاگرد و مقرر عرفان ابن عربی و دیگر عرفا تصریح کرده‌اند که این مرکبی که ما بر آن سوار شده‌ایم تا به منزل برسیم، مرکب تند و رهواری برای رسیدن به مقصد نیست؛ یعنی به نوعی بر نارسایی لفظ در القای معانی و تجربه‌های باطنی تصریح کرده‌اند. صدرالدین قونوی تشبیه خیلی جالبی دارد که می‌خواهم از آن تشبیه استفاده کنم و مطلب دیگری بگویم. او در یکی از آثارش - ظاهراً **مفاتیح الاعجاز** است - می‌گوید عارف نسبت به زبانی که برای القای معانی در اختیار دارد به خطاطی می‌ماند که دستش دچار ارتعاش شده است. این تشبیه یک بار معنایی ساده دارد و آن این است که لفظ برای القای معنا ناتمام است. خطاطی که دستش می‌لرزد نمی‌تواند هنرهای خودش را عرضه کند، زیرا ارتعاش دست این مجال را از او می‌گیرد. این تشبیه در دل خود یک نکته بسیار زیبای دیگری هم دارد و آن این است که صدرالدین عارف را به هنرمندی خطاط تشبیه کرده است که از همه ارزشهای هنری و ظرافتها و لطافت‌هایی که در

خطاطی مطرح است، اطلاع دارد. او عارف را به نویسنده تشبیه نمی‌کند به خطاط تشبیه می‌کند. خطاطی که تمام خصوصیات خط، زیباییها و هنرهای خطاطی را می‌شناسد؛ اما چه کند که دستش می‌لرزد و نمی‌تواند هنر خود را نمایان سازد. به تعبیر دیگر، وقتی مولوی می‌گوید «مفتعلن، مفتعلن کشت مرا»، یا حافظ می‌گوید «ورای حدّ تقریر است شرح آرزومندی» به آن معنا نیست که آنها در زبان کاستی دیده‌اند و زبان، زبان نیرومند و توانمندی نیست. نه، آنان می‌خواهند بگویند که ما از همه امکانات زبان، از همه ارزشهای انتقال آن خبر داریم. تجزیه زبان را خوب می‌شناسیم. به ترکیب آن مسلط هستیم. نحوه القا را خوب می‌دانیم و با اشارات کاملاً آشنا هستیم. عبارات در دستمان است. با این همه، ریختن دنیای معانی در دنیای الفاظ کار سهل و آسانی نیست. به تعبیر دیگر، دردمندیهایی که عرفای ما در رابطه زبان و معنا مطرح کرده‌اند به این معنا نیست که به زبان از باب زبان بودن و القای معنا کردن عنایت نداشته باشند. نه، شما دیگر شکوه‌مندتر از زبان حافظ، زبانی ندارید. حافظ از همه امکانات زبان، حتی همواری حروف برای القای معانی استفاده کرده است. آنجا که لازم می‌دیده، «سین»ها یا «شین»ها را پشت سر هم ردیف کرده است. گاهی از «الف» قامت ساخته: «ای آفتاب آینه‌دار جمال تو...» همین حافظ می‌گوید: «ورای حدّ تقریر است شرح آرزومندی». یعنی دنیای معانی سعه‌اش از دنیای لفظ بیشتر است.

مسأله دیگری که در مورد عرفان و رابطه آن با زبان مطرح است مسأله «کتمان» بودن عرفان است. اگر ما بخواهیم برای معرفی عرفان به چند صفت اشاره کنیم یکی از آن صفات «کتمان» است. عرفان مکتب کتمان است. مکتب اسرار و اشارات است. تجربه‌های معنوی را خیلی صریح و آسان نمی‌توان در اختیار دیگران قرار داد. فضایی که عارف در آن نفس می‌کشد با فضای تنفس مردم عادی و معمولی فرق دارد. به همان نسبتی که در دنیای رسالت و نبوت، «اظهار معجزه» لازم است در ولایت و کشف و شهود عرفانی «کتمان کرامت» مطرح است. به هر نسبتی اظهار اعجاز بر پیغمبر واجب است، کتمان کرامت بر ولی لازم است، مگر اجازه پیدا کند. شاید یکی از راز و رمزهایی که در دیباچه بسیاری از آثار عرفانی آمده که ما به نوشتن این کتاب «معجاز آمده‌ایم» به همین دلیل باشد که مکتب عرفان مکتب کتمان است. ابن عربی بدون دلیل خواب اول فصوص را ذکر نمی‌کند. می‌گوید: «رأیت رسول الله (ص) و بیده کتاب فصوص الحکم، قال:

خُذْ و أَخْرِجْ به الی الناس ینتفعون به»، این «أُخْرِجْ به الی الناس» تجویز پرده برگیری از اسرار است یعنی مکتب، اصالتاً مکتب کتمان است مگر آنکه عارف در اِشْفای اسرار، اجازه‌ای کسب کند یا خودش به این نتیجه برسد که وقت بیان بسیاری از حقایق فرارسیده است. اگر بنا شود حقایق عرفانی را با خصوصیت کتمان مطرح کنیم زبانی که برای القای اینگونه مطالب به کار می‌رود قطعاً زبان راز و رمز است. زبان اشاره است و شما می‌دانید زبان اشارت فرسنگها با زبان عبارت فاصله دارد. وسیله القای مطلب در زبان اشارت یک علامت قراردادی میان گوینده و شنونده آشناست. مطلب شما با یک علامت به مخاطب شما منتقل می‌شود. اما اگر مخاطب شما آشنا نباشد این علامت را نمی‌گیرد. به سراغ این معانی در فرهنگهای لغت هم نباید رفت. شاید یکی از دلایل وضع اصطلاحات عرفانی و بخصوص بهره‌گیری از زبان شعر این باشد که شعر یکی از مهمترین ابزار کار عارف در انتقال تجربه‌های باطنی است. چرا عارف از این همه اصطلاحات ادبی استفاده کرده است؟ حافظ تمام امکانات هنر و ادب و شاعری را در خدمت عرفان قرار داده است. حافظ غیر از شبستری است. شبستری در گلشن راز می‌گوید من نه شاعرم و نه به اندیشه شعر گفتم منظومه گلشن راز را تنظیم کرده‌ام. من حرفهای خودم را می‌زدم، دیگران گفتند اگر بتوانی اینها را به شعر بگویی بهتر است، من هم دیدم قالب شعر، قالب بدی نیست و حرفهایم را به زبان شعر آوردم. شبستری اعتراف می‌کند که شعرش شعر نیست، نظم است. پس بین شعر و نظم تفاوت است و اگر بخواهیم تفاوت آنها را درک کنیم در همین مثال روشن می‌شود. گلشن راز یک منظومه عرفانی تعلیمی است در قالب شعر، همچنانکه الفیه ابن مالک تعلیم صرف و نحو است. اما ما در تاریخ تکامل و تعالی عرفان اسلامی، از همان سرآغاز، خواجه عبدالله انصاری را می‌بینیم که برای القای مطالب عرفانی در تجربه‌های باطنی و مناجاتهایش با خدا از زبانی استفاده می‌کند که بقدری هنرمندانه است که دچار تردید می‌شویم که به آن نثر بگوییم یا نظم. بسیاری از ادبای ما تصریح کرده‌اند که شعر منشور هم داریم، از آن جمله مناجات خواجه عبدالله انصاری و گلستان سعدی. می‌خواهم بگویم انتخاب زبان شعر برای عرفان دلیل دارد. اولین دلیل آن اشتراک در بسیاری از تجربه‌ها و ساحت‌هایی است که هنر و عرفان به هم گره خورده‌اند. بسیاری از تجربه‌های هنری شاعران با تجربه‌های باطنی عارفان قرابت دارد. خود این کمک می‌کند به اینکه عارف از زبان شعر مدد بگیرد. دومین دلیل این است

که در زبان شعر امکان اشارت به مراتب بیش از عبارت است. با هر یک از اصطلاحات شعری (زلف، خال، خط، رخ، قد و...) می‌توان یک سلسله معانی بلند و پیچیده عرفانی را القا کرد که زبان عبارت هرگز چنین توانایی را ندارد:

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
شما هیچ زبان اشاره‌ای را برای کثرت بینی مناسبتر از زلف پریشان که به دنبالش کسب
جمعیت است و کثرات را به یک وحدت جمعی گره می‌زند، نمی‌بیند.

محورترین مبحث در عرفان مسأله «محبت و عشق» است. عشق نه تنها در حدّ متعالی‌اش، که در حدّ زمینی آن، جوهره انواع تغزلات - از سبک سامانی تا روزگار خودمان و غزل واره‌هایی که با سبک جدید ساخته شده - در عشق و محبت است. این عشق در حالی که یک تجربه هنری و ادبی است از محورترین مباحث عرفانی هم هست. زبان مشترکی که با آن می‌شود هم به دشواریهای طیّ راه عشق در رابطه با تقرب به خدا عنایت کرد و هم به وجهه‌های مُلکی و مجازی آن پرداخت زبان تغزل و غزل است. بنده در مقاله‌ای در شرح غزل حضرت امام این مطلب را به تفصیل توضیح داده‌ام که غزل نابترین نوع شعر است. بعضی اصلاً شعر به معنای واقعی کلمه را در غزل محدود می‌کنند نه در قصیده و نه حتی در رباعی. رباعی قالب بسیار پسندیده‌ای است، اما برای اندیشه‌های فلسفی مناسب است. فیلسوف دلش می‌خواهد با شتاب حرفش را بزند و حوصله توضیح و تبیین ندارد، به این جهت از رباعی استفاده می‌کند. خیام به همین دلیل رباعی را برگزیده است.

غزل بهترین نوع پیام هنری است و شما بهترین محتواهای عرفانی را در غزلیات شمس، عطار، سنایی، عراقی، مغربی و در حافظ می‌بینید. بنابراین بهره‌وری از امکانات زبان شعر در عرفان اسلامی، چه در زبان فارسی و چه در زبان عربی، در حدّ اعلای آن است. مؤاج‌ترین و متعالی‌ترین تجربه‌های باطنی در ادبیات عرب از آن ابن فارض است. تمام هنر این فارض در تائیه اوست که به زبان شعر است.

اصل مطلبی که می‌خواستم بیان کنم این بود که عرفان از همه امکانات زبان برای انتقال و القای معانی و مفاهیم عرفانی استفاده می‌کند و این استفاده چنان خدمتی به زبان فارسی کرده که ما سعه مفهومی و معنایی زبان فارسی را به طور مطلق مدیون عرفان هستیم. گسترش زبان

فارسی، شفافیت، ظرافت و لطافت آن، حتی همواری و تراش خوردگی زبان فارسی بیش از هر چیز مدیون عرفان است. لذا شما هم ظرافت، هم شکوه، هم دقت و هم وسعت زبان فارسی را بیشتر در اشعار عرفانی می‌بینید. ما قصاید خیلی بلندی در سبکهای مختلف ادبی داریم، اما شما لطافت بیان ساقی‌نامه رضی‌الدین و شکوه و جلال زبان حافظ را که زبانی فاخر است در هیچ یک از این قصاید نمی‌بینید.

در عرفان تعلیمی، مثل مثنوی شریف شاعر به هنرهای شاعرانه چندان عنایت ندارد. اگرچه مولوی گاهی چنان از همه امکانات هنری استفاده کرده است که گاهی بهترین نمونه شعر را در ادبیات فارسی در مثنوی می‌بینیم:

دید شخصی، فاضلی، پرمایه‌ای آفتابی در میان سایه‌ای

این علاوه بر انتقال یک معنای عرفانی نوعی تصویرسازی هنری است. نی‌نامه اول مثنوی، هم عرفان ناب است و هم شعر ناب؛ چون از همه امکانات زبان برای القای مفاهیم و معانی استفاده کرده است:

هر کسی که دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
من به هر جمعیتی نالان شدم جفت خوشحالان و بدحالان شدم
روزهاگر رفت گو رو باک نیست تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست

پس همان‌طور که در آغاز سخن عرض کردم با اینکه عرفان از همه امکانات این زبان غنی با همه شکوه و وسعت و عمقش استفاده کرده است، اما باز هم این زبان برای انتقال معانی رسا نیست. باز هم تجربه‌های باطنی داریم که وقتی می‌خواهیم القایش کنیم باید دنبال تعبیر و عبارت بگردیم. سؤالی که از همکاران محترم باید داشت این است که با توجه به چنین زبان دقیق و وسیعی و نیز با عنایت به مباحث جدید رابطه زبان و ذهن، آیا زبان، توان انتقال همه معانی و مفاهیم را دارد. من از طرح این سؤال مقصود خاصی دارم که بعداً به بیان آن خواهم پرداخت.

دینانی: من نظرم را عرض کردم. آنچه قابل اندیشیدن است قابل بیان هم است. شواهد علمی امروز، دلایل عقلی و تجربی هم این را ثابت می‌کنند. علاوه بر اینها، من یک استدلال دینی هم دارم که امروزها ندارند و آن این است که قرآن مجید تمام حقایق را بیان کرده است. هیچ حقیقتی

نبوده است مگر اینکه در قرآن بیان شده باشد. این قرآنی که بین الدفتین نازل شده است تمام حقایق عالم هستی را در خود دارد. بنابراین هر چه در عالم هستی هست، در این کلمات هست. حالا ممکن است کسی آن را نفهمد، اما او باید خود را بالا ببرد تا به این معانی دسترسی پیدا کند. نظر من از ابتدا همین بود.

شیخ الاسلامی: قصد من از طرح این پرسش همان نتیجه‌ای است که عیناً آقای دکتر دینانی بیان کردند یعنی ما زبان وحی را برای القاء معانی ربّانی نه تنها ناتوان نمی‌بینیم که زبان وحی را هم مثل معانی آن معجزه می‌شمریم. این بهانه‌ها در زمینه لفظ و معنا دست کم در ساحتی که ما بنای بحث داریم قابل طرح نیست. نارسایی لفظ نسبت به معانی به دلیل حضور وحی و احادیث ائمه اطهار در بیان حقایق بهانه‌ای بیش نیست، این یک مطلب اما مطلب بعدی این است که آیا هر مخاطبی می‌تواند حقایق قرآن را دریابد؟

دینانی: فقه‌های ما می‌گویند انسان معاقب بر فروع است همچنانکه معاقب بر اصول است. اما صدر المتألهین برخلاف همه فقها گفته است که ابوجهل اصلاً مخاطب قرآن نبوده است. ابوجهل و ابولهب، اصلاً مخاطب قرآن نیستند و با قرآن تخاطب ندارند. توجه کنید چه حرف عجیبی می‌زند!

شیخ الاسلامی: «با یار آشنا سخن آشنا بگو.» آقای دکتر اعوانی نظر شما چیست؟

اعوانی: بنده قبلاً اشاره کردم که کلام الهی به زبان بشری نازل شده است. قرآن به زبان عربی است و وحیهای دیگر به زبانهای دیگر، مثلاً عبری یا زبانهای دیگری. این مطلب خودش خیلی معنی‌دار است و معنای آن این است که زبان خودش الهی است. زبان در اصل و وضع الهی است. بنده این نظریه را که کلمات وضعی هستند زیاد نمی‌پسندم. بیشتر نظر حکما و عرفایی را قبول دارم که زبان را در وضع هم الهی می‌دانند، به این دلیل که قرآن که زبان وجود است الهی است. تمام زبان وجود در قرآن هست و به دنبال آن در عرفان نیز هست. درست است که اسم عرفان از

معرفت است، ولی در واقع، زبان وجود و هستی‌شناسی است. عرفان، وجودشناسی و معرفت هستی است. زبان فهم موجودات است چنانکه قرآن هم همین‌طور است.

زبان باید خصوصیتی داشته باشد که قابلیت و استعداد این را داشته باشد که کلام الهی به آن نازل شود. چنین چیزی امکان ندارد مگر اینکه زبان در اصل وضعی نباشد و الهی باشد. زبان وضعش الهی است، وگرنه امکان ندارد پذیرای کلام الهی باشد. البته منظوم زبان متعارف و متداول نیست، بلکه اصل زبان است که در آغاز بوده. اصل هر زبانی که در آغاز بوده است مدّ نظرم است.

دیگر اینکه، وقایع قرآن با نزول آنها تعیین شده است؛ یعنی هر آیه شأن نزول خاص دارد. زبان هستی شأن نزول دارد و این از نظر تاریخ‌شناسان معنا دارد. به هر تقدیر می‌شود از یک معنا هم نتایج تاریخی و تاریخ‌شناسی گرفت و هم نتیجه زبان‌شناسی.

قرآن اعجاز خداست و انسانها در فهم معنای آن متفاوت هستند. به هر ترتیب، لفظ و معنا هر دو وحی هستند. بنده با این نظر موافق نیستم که معنا از سوی خداوند نازل شده و پیامبر لفظ آن را انتخاب کرده است. خود الفاظ هم وحی است. خود لفظ وحی است نه اینکه معنا وحی باشد و لفظ را پیامبر انتخاب کرده باشد. خدا هم لفظ را نازل کرده و هم معنایش را و هر دو را بر قلب و زبان پیامبر (ص) جاری کرده است.

دینانی: لفظ مقدس است به همین دلیل «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» شامل آن می‌شود. زبان مبارک پیامبر زبان خداست.

اعوانی: لفظ و معنای قرآن هر دو در شب قدر بر پیامبر نازل شده‌اند، چون آیه داریم که «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ قَبْلَ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ»، یعنی پیامبر پیش از آنکه وحی قرآن تمام و کامل به تو برسد تعجیل در تلاوت و تعلیم آن نکن. تو قرآن را داری بگذار هر وقت موقع وحی آن رسید زبان را باز کن و بخوان. معلوم می‌شود که این قرآن لفظاً و معنأً پیش پیامبر بوده است. اما عارف چه کند؟ عارف که لفظش وحی نیست.

دینانی: زبان عارف هم زبان حق است.

اگر چه عرض هنر پیش یار بی ادبی است زبان خموش ولیکن دهان پر از عربی است در این بیت همین معنا تصریح شده است.

شیخ الاسلامی: در مورد اینکه معانی القای حق است اختلاف نظری نیست. سؤال این است

که آیا کسی که شایستگی گرفتن معانی را دارد، نمی تواند این معانی را با الفاظ بگیرد؟

اعوانی: من این را که الفاظ به طور عام وضعی نیست و الهی است، می پذیرم؛ اما معتقدم

عارف خودش لفظ را انتخاب می کند. البته قرائنی وجود دارد که همه عرفا هم این خصوصیت را نداشتند و نمی توانستند لفظ را انتخاب کنند. بعضی از آنها شاعر هم نبوده اند و به زور شعر می گفتند.

دینانی: آقای دکتر خود مولانا می گوید:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم میندیش جز دیدار من

بعد هم می گوید «مفتعلن مفتعلن کشت مرا». می گوید این کلمات دیگر مال من نیست.

اعوانی: اتفاقاً وقتی می گوید کشت مرا، همان معنایی را اثبات می کند که من درصدد آن

هستم. یعنی او جز به دیدار یار نمی اندیشد، ولی مفتعلن مفتعلن او را می کشد و انتخاب لفظ او را عذاب می دهد.

شیخ الاسلامی: بنده توضیح می دهم که اشکال چگونه قابل حل است. اینکه می فرمایند عرفا

در انتخاب الفاظ گاهی به حذف، گاهی به اضافه، گاهی به جانشین کردن می پرداختند، درست از این بابت است که آن معانی دریافتی در مقام نزل باید در قالب خودشان قرار بگیرند. شما خودت به تنهایی قادر نیستی قالب متناسب با معنا پیدا کنی. پیدا کردن قالب متناسب از قبیل حلّ یک مسأله ریاضی است. شبستری در گلشن راز تعبیر عجیبی دارد که بسیار الهام بخش

است. او معتقد است حل هیچ مسأله‌ای بدون اشراق ممکن نیست. این حرف خیلی بزرگی است. بعد توضیح می‌دهد اینکه شما یک ریاضی‌دان را می‌بینید که در حل معادله‌ای راه‌های مختلف را طی می‌کند و بالاخره از راه حل پنجم به نتیجه می‌رسد برای این است که فضای ذهن متوجه راه حل حقیقی بشود. فضای ذهن تبدیل به آینه‌ای قابل اشراق شود تا راه حقیقی را دریابد. بنابراین، اینکه ما معانی را الهام الهی بدانیم و بعد برای آن دنبال قالب مناسب بگردیم، در این صورت سخن عارف با وحی و حتی حدیث قدسی و اخبار نبوی و ولوی هم قابل مقایسه نیست. به این دلیل است که راه حل نهایی به ما اشراق می‌شود.

بزرگان عرفان گفته‌اند از وقتی باب نبوت تشریحی بسته شد پشت اولیا شکست. زیرا وحی منقطع شد. اما می‌گویند نوع دیگری از نبوت به نام تعریفی و انبائی داریم. بسیاری از بزرگان عرفان معتقدند، سازگاری بین دریافتهای عرفانی آنان با آیات قرآنی و احادیث اصیل ولایی طوری است که اصل در صحت کشف، انطباق آن با وحی و روایت است.

هقین: پرسش بعدی در مورد این است که چرا عارفان در مقام تعبیر از تجربیات عرفانی خویش از صراحت به اشارت و از استعمالات حقیقی به استعمالات مجازی از قبیل تشبیه، استعاره، تمثیل و... رو می‌آورند و اساساً جایگاه تعبیر مجازی در ادبیات عرفانی تا چه حد است؟

شیخ الاسلامی: پاسخ این پرسش در ضمن بحثهای پیشین به اجمال داده شد. آنجا که عرض کردم عرفان مکتب «کنمان» است و عارف نمی‌تواند همه کشف و شهودها و تجربه‌های باطنی خود را با شفافیت و صراحت برای دیگران بازگو کند. زیرا سطح اینگونه دریافتها از سطح آگاهی عموم فراتر است و نه تنها ممکن است عامه در مقام پذیرش آن نباشند، چه بسا که به انکار و مقابله و معارضه با آن هم برخیزند. یکی از دلایل این همه نقدی که بر صوفیه و برخی از عرفا کرده‌اند همین است که گروهی از اینان رعایت مخاطب مناسب خود را نکرده و از اسرار پرده برگرفته‌اند و طبعاً برای تبیین و توضیح آن به زحمت افتاده‌اند. حافظ در غزل مشهوری که نکته راز و رمز بودن آن هم چندان معلوم نیست تصریح می‌کند که آنچه بناست با خواننده در میان

بگذارم رازی است که اگر مخاطب را آشنا نمی‌دانستم بر ملا نمی‌کردم و همچنان سر به مهر نگه می‌داشتم:

دوش با من گفتم پنهان کاردانی تیزهوش و ز شما پنهان نشاید داشت سرّ می‌فروش با دقت در مصرع نخست درمی‌یابیم که حافظ دست کم با چهار تأکید از سرّی یاد می‌کند که می‌خواهد با مخاطب خود در میان بگذارد. تعبیر نخست کلمه «دوش» است که حکایت از سخن «شبان» و نهانی دارد. تعبیر دوم عبارت «با من گفتم» است که مخاطب را ویژه و یگانه می‌کند. تأکید سوم قید «پنهان» است و تعبیر چهارم، تعبیر زیبایی «کاردان و تیزهوش» است که معنی کسی را می‌دهد که راز و رمز را خوب می‌شناسد. هوشمند کسی است که بداند این سرّ را با کدام مخاطب در میان بگذارد. در مصرع دوم نیز حافظ از شایستگی مخاطب برای رازدانی سخن می‌گوید و می‌فهماند که سرّ می‌فروش را برای مخاطب آشنا بازگو می‌کند. آن گاه که چنین اشارتی را کرد درمی‌یابیم که دیگر مخاطب آشنا را بشارت باد که قرار است سرّی برای او فاش شود و او با خواندن دنبالهٔ غزل و ابیات بعدی می‌تواند به رازی ناگفتنی که حافظ آن را گفتنی کرده است دست یابد. به هر حال، یکبار دیگر تأکید می‌کنم که زبان اشارت مناسبترین زبان برای القای تجربه‌های عرفانی است که تنها با کسانی در میان گذاشته می‌شود که ذوق و ذائقه اینگونه دریافته‌ها را داشته باشند. گذشته از این عارف برای کشف و شهود خود ارزش و اعتباری تائل است که حیف و دریغش می‌آید که آن را با همه کسی در میان گذارد و حتی حاضر به تأکید و تکرار اشارت خود نیست:

تلقین و درس اهل نظر یک اشارت است گفتم کنایتی و مکرر نمی‌کنم
بر این نکته باید افزود که آیا بهتر نیست عارف شاعر مخاطب و خواننده اشارت و اثر خود را در درک و دریافت عارفانه‌اش اینچنین سهیم و شریک کند که مخاطب نیز زحمت و درد درک مطلب او را، دست کم، تا این حد بکشد و بجشد که بفهمد تحصیل چنین کشف و درکی با چه زحمت و ریاضتهایی همراه بوده است.

من این حروف نوشتم چنانکه غیر ندانست تو هم ز روی کرامت چنان بخوان که تو دانی
استفاده از زبان شعر و بخصوص غزل که شعرترین شعرها است برای پیامهای عارفانه از همین جا سرچشمه گرفته است که همه اشارت است و استعاره، تمثیل است و تشبیه، مجاز

است و کنایه و فایدهٔ دیگر این رمزگرایی گسترش دامنهٔ اینگونه لطایف و صنایع شعری و ادبی است که تنها و تنها در پیوند ناگسستنی نکات عرفانی و لطایف حکمی با صنایع و ظرایف ادبی تحقق‌یافتنی است. به عبارت دیگر، اگر عرفان حضوری چنین تأثیری در ساحت شعر و ادب نداشت آیا جای این پرسش نبود که ما این همه صنایع و لطایف ادبی را از کجا داشتیم؟ آیا اصلاً دامنهٔ اینگونه صنایع و لطایف به این حد از گسترش و عمق می‌رسید؟ جهت دیگر این تمثیل‌گرایی را باید در تأثیر عرفان از بیان قرآن کریم دانست که بعداً به بیان آن خواهیم پرداخت. به هر حال اینها و دهها نکته دیگر موجب گرایش زبان عرفان به راز و رمز و تمثیل و تشبیه است که به گفته مولوی:

در نیابد حال پخته هیچ خام
پس سخن کوتاه باید والسلام

هئین: می‌دانیم که عارفان در بیانات و تعبیر خود جا به جا از آیات قرآنی در قالب اقتباس، تضمین و غیره بهره می‌جویند. پرسش این است که نقش آیات قرآنی در بهبود و تعالی مضامین و تعبیر ادبی - عرفانی چه به لحاظ شکلی و چه به لحاظ محتوایی چقدر است؟

شیخ‌الاسلامی: این سؤال شما پرسشی بسیار مهم، بنیادی و تأمل‌انگیز است. مگر می‌توان سرچشمهٔ حقیقی عرفان اسلامی - توجه کنید که می‌گویم عرفان اسلامی - را جز در کانون وحی و ولایت جست. مگر فضای تنفس و زندگی شخصیت‌های بزرگی چون سنائی، عطار، سیدحیدر آملی، ابن عربی، مولوی، سعدی، حافظ جز در فضای همین فرهنگ فاخر و زیبا و جامع اسلامی بوده است. اینجانب در بحثهای دانشگاهی خود غالباً این توصیه را به دانشجویان و دانش‌پژوهان کرده‌ام که یکی از دلپذیرترین پژوهشها تحقیق در «عرفان قرآن» است و البته این بحثی به مراتب بنیانی‌تر از بحث استفادهٔ عرفان از قرآن کریم است. نخست باید فضای ظریف و لطیف عرفانی قرآن را در یک نگاه کلی و نظر جمعی بازشناسیم و آنگاه به این نکته پردازیم که عارفان شاعر و شاعران عارف ما در این گلزار معرفت تا چه حد به گشت و گذار پرداخته و چه مقدار از عطر دلپذیر، رنگ و بو، چشم‌انداز، لطایف، حقایق و اسرار سور و آیات بهره‌گرفته‌اند.

به عبارت دیگر، نخست باید به تحقیق در «عرفان قرآن» پرداخت و پس از شناخت چنین عرفانی به سراغ عرفان در قرآن رفت که اولی «تحقیق» است و دومی «تطبیق». به هر حال آنچه مسلم است این است که تنها ساحت تعالی مند، آرمان‌گرا، معنویت‌پسند و غیب‌طلبی که انسان عارف باید همه پاکیزگیها و پیرانستگیها و آراستگیها و آزادگیها را در آن تجربه کند قرآن است. مگر نه این است که سه کتاب تکوین و تشریح و انسان همخوان و همراه بلکه با هم یگانه‌اند. مگر نه این است که ما بر این باوریم که امام علی (ع) کتاب ناطق و کتاب نفسی و تبلور عینی کتاب لفظی و کلام الهی است و مگر نه گفته‌اند که قرآن همان خلق عظیم پیامبر اکرم (ص) است.

سخن سر بسته گفتی با حریفان
خدا را زین معما پرده بردار

هفتین: اگر بتوانیم به قیاس آیات الاحکام، آیات الاخلاق و غیره، آیاتی را در قرآن کریم در نظر آوریم که به لحاظ مضامین عرفانی به عنوان «آیات‌العرفان» یا «الایات‌العرفانیة» قابل نام‌گذاری باشند، پرسش این است که اولاً، جایگاه این قبیل آیات در مقایسه با سایر آیات قرآن و نیز سایر تعابیر بلند ادبی چیست؟ ثانیاً، اعمال این تقسیم و تفکیک در آیات تا چه حدی صحیح است؟

شیخ الاسلامی: در پاسخ به این پرسش باید عرض کنم که اگر نگاهی کلی و جمعی داشته باشیم، نمی‌توانیم به قیاس آیات الاحکام یا آیات الاخلاق و نظایر آن آیات‌العرفان داشته باشیم زیرا همان‌طور که عرض شد سراسر قرآن عرفان و حکمت و معنویت است. در سراسر قرآن صحبت از تعالی و تقرب است. حتی در بطن و متن آیات الاحکام هم باید به جستجوی عرفان و اسرار احکام بپردازیم. اسرارالصلوة و اسرارالحکم به این معناست که از دل آیات فقهی و احکام دین، آفاق عرفانی را به تجربه و تماشا بنشینیم. اما اگر بخواهیم به جای نظر جمعی نگاهی جزئی و تفصیلی داشته باشیم باز هم باید اعتراف کنیم که آیات عرفانی قرآن همچون آیات احکام یا اخلاق و یا... نیست، زیرا هیچ صفحه و سوره و آیه‌ای از لطیفه و لایه‌ای معنوی تهی نیست. اصولاً عرفان در معنای قرآنی آن یکی از بطون وحی است. مگر نه این است که در حدیثی برای قرآن، عبارات، اشارات، لطایف و حقایق قائل شده‌اند و در حدیث دیگر وحی را دارای هفت

بطن، بلکه هفتاد بطن دانسته‌اند. در این ساحت‌های معنوی و باطنی است که ما عرفان ناب را جستجو می‌کنیم. میدی در تفسیر کشف‌الاسرار آیات را در سه ساحت بررسی می‌کند که ساحت سوم آن همان دریافتهای عرفانی است. البته این مطلب بحث مستوفایی می‌طلبد که باید در مقام دیگری به آن پردازیم.

اینک به جهت دیگر پرسش، یعنی بهره‌ عرفان از قرآن برمی‌گردیم و می‌گوییم که براستی عرفان در همه شئون و مراتب و ابعاد و آفاق تجربه‌های خویش مدیون و مرهون «وحی» است و هیچ تجربه عرفانی و مرتبه معنوی جز با استمداد از وحی و ولایت دست‌یافتنی نیست. اگر تقسیم‌بندی متعارف عرفان را به دو قسم «نظری» و «عملی» بپذیریم، در هیچ یک از این ساختها نیست که قرآن در مجموعه آثار عرفانی ما حضور دائمی و اصیل نداشته باشد. شما کدام بحث بنیادی عرفان نظری را می‌شناسید که مایه‌های اولیه خود را از قرآن نگرفته باشد و یا به دهها آیه و حدیث و روایت نبوی و ولوی آراسته و مزین نباشد. سرفصل همه فصول و فصوص عرفان نظری آیات قرآن است. بحث توحید و تمام مراتب آن، معاد با همه تصویرسازیهای آن، نبوت و همه شئون آن، ولایت با همه ابعاد و آفاقش، بحث از خلقت و عوالم وجود، حضرات خمس، حضرت جامع، انسان کامل و... همه و همه مبنای قرآنی دارد و آیاتی چون آیه شهادت، آیه نور، آیه امامت، بعثت، امانت، آیه‌الکرسی و... و سوره‌هایی چون سوره اخلاص، حشر، حدید، قدر، قیامت و... همه و همه سرمایه‌های اولیه و سرچشمه‌های اصیل مبانی و مسائل عرفانی نظریند و باش تا صبح دولتت بدمد، کاین هنوز از متاع سحر است. در عرفان عملی و سیر و سلوک معنوی هم مطلب همین است که هر جا بحث از مقام و منزل و درجه و مرتبه‌ای عرفانی است، برگرفته از آیتی و روایتی است و اصولاً عرفا بر این باورند که نشانه صحت کشف و شهود و سیر و سلوک آنها انطباق آن با آیه و روایت است؛ یعنی بر آن کشفی می‌توان صحه نهاد که با آیه و حدیث و روایت سازگار آید. به هر حال، گفتگو به درازا کشید و برای آنکه سخن را کوتاه و تمام کنیم تنها به یک نمونه از آثار عرفان عملی نگاهی می‌افکنیم و تأثر آن را از قرآن کریم باز می‌نماییم و آن کتاب منازل‌السائرين خواجه عبدالله انصاری است که یکی از نظام‌مندترین آثار عرفانی و سیر و سلوک است که به تبیین صد منزل عرفانی پرداخته است و تمام این صد منزل را به آیه‌ای از آیات قرآن آراسته است. این بدان معناست که نشان راستی و درستی هر حرکت و سیر

و سفر روحانی و عرفانی را باید از قرآن گرفت و این راه دور و دراز از مسیر تا مقصد را به دستیاری و دستگیری «وحی» و «ولایت» پیمود تا به «جنت قرب» رسید و در جنت قرب است که به انسان کامل خطاب می‌شود که «اقرء و ارقأ».

در پایان گفتگو یادآوری این نکته را بی‌فایده نمی‌بینم که بحث ما در مجموعه این مصاحبه درباره «عرفان ناب و خالص» آن هم در معنای اسلامی و ولایی آن است نه هر چه در تاریخ تصوف و عرفان آمده است. بدیهی است ارزیابی همه موارد و مآثورات تاریخ تصوف و عرفان نه موضوع مصاحبه ماست و نه مربوط به آنچه در این گفتگو مطرح شده است. به عبارت دیگر، آنچه در این مصاحبه مورد توجه بوده است آن وجه‌های از معنویت و قدرت تربیت و سازندگی این آیین مقدس است که انسان‌های الهی و متعالی و حضرات معصومین - سلام الله علیهم اجمعین - نمونه والا و اعلاى آنند و ما آرزوی جامعه بشری را در بحث از انسان کامل و آرمانی در وجود آنان تحقق یافته می‌بینیم. همان که قرآن و عترت از آن به «عالم ربانی» تعبیر می‌کنند که:

مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالنَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ.

آل عمران (۳): ۷۹

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی