

مقدمه

میراث صوفیه که امروز وامدار آنیم، اگرچه عصاره و رسوب تکاپوی رهبران فکری آن است و غواصی در آن گوهران نابی از معرفت را به ارمغان می‌آورد، به نظر می‌رسد که در جنبه‌ی مباحث محتوایی گرفتار و محصور مانده است؛ حال آنکه رسیدن به درون‌مایه‌ی ناب این آثار، تنها از رهگذر توجّه دقیق و موشکافانه به زبان آن میسر است و حتی این بررسی‌ها از چنان اهمیتی برخوردارند که می‌توان براساس آن دانشی به نام «سبک‌شناسی عرفانی» بنا نهاد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۱۶). با تکیه بر این دانش که مبتنی بر سنجش معیارهای زبانی و بر پایه‌ی میزان انحرافات آن است، فی‌المثل می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که عارفانی چون عین‌القضات، احمد غزالی، بهاء‌ولد و برخی دیگر از نام‌آوران این عرصه، از فلان‌علیشاه و بهمان‌علیشاه عارف‌ترند.

اگر بخواهیم درصدد تبیین تاریخچه‌ی تحقیق برآییم، در بین محققان معاصر تنی چند از آنان نسبت به این امر آگاهی و استشعار داشته‌اند. دکتر شفیعی کدکنی و یا دکتر پورنامداریان و محققانی دیگر، در مقالاتی پراکنده و یا در حاشیه‌ی مباحثی در برخی کتاب‌های خود، به آن اشاره نموده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰ و پورنامداریان، ۱۳۷۴). در سال‌های اخیر نیز دکتر فولادی و دکتر ضرابی‌ها، به صورت مستقل پژوهش‌هایی را در این زمینه انجام داده‌اند (فولادی، ۱۳۷۸ و ضرابی‌ها، ۱۳۸۴).

ضرورت پرداختن به بحث‌های زبانی، زمانی بیشتر جلوه می‌کند که بدانیم زبان از جمله مسائلی است که در دنیای کنونی ذهن اندیشمندان را به خود مشغول ساخته است. آنان که با مباحث فلسفی معاصر آشنایی مختصری نیز داشته باشند، از محوریت مسئله‌ی زبان به‌خوبی آگاه‌اند. با آغاز سده‌ی بیستم زبان به‌عنوان مسئله‌ی کانونی، مورد مطالعه‌ی 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، سرانجام جای خود را به پرسش بنیادی‌تری داد که آدمی چه چیزهایی را می‌تواند بگوید و چه چیزهایی را نمی‌تواند. بدین ترتیب چیستی معنا، بر چیستی معرفت تقدّم یافت و فلسفه‌ی زبان نضج گرفت و طی آن همگان بر این قول متفق شدند که فلسفه، فعالیت پالایشگری و روشنگری زبان است نه علم نظر.^(۱)

از سوی دیگر، در پرتو گسترش مطالعات زبان‌شناسی و دست‌درازی آن در تمامی ابعاد و زمینه‌های فکری، زبان و جبهه‌های 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، درمی‌یابد و جهان‌مدار می‌شود (آشوری، ۱۳۷۷: ۶-۵)؛ به تعبیر ویتگنشتاین «ما واقعیت را فقط از طریق زبان درک می‌کنیم و غیرممکن است که بتوانیم بیرون از نظام زبان در مورد دنیای واقعی بیندیشیم» (احمدی، ۱۳۸۰: ۲۷۸). لذا «زبان»، «جهان» و «انسان» سه‌گانه‌ای جدانشدنی است که تمامیت هستی را شکل می‌دهد و از این راه نسبت سه‌سویه هستی معنادار و پدیدار می‌گردد.

زبان عرفانی، محصول شیوه‌ای خاص از معیشت و شرایط تجربی هر زندگی و نوع نگاه به هستی است که رنگ‌وبوی ویژه خود را به زبان می‌بخشد و زبان عالم و عابد و عارف را از هم جدا می‌سازد.

در پژوهش‌های راهگشا و روشنگرانه فوق‌الذکر، این امر کمتر به‌عنوان مسئله کانونی و درعین حال مستقل مطرح بوده است و شاید پژوهش‌هایی از نوع حاضر را توجیه می‌کند.

۱- تأملات فلسفی در باب زبان عارفان

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 واگویه‌ای 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 زیستن در هر جهانی، از سویی رنگ‌وبوی 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: ۲۰-۱۲).

بازسپردن این رویدادها، نسبت‌ها و زبان‌ها با جهان بیگانه، مشکل‌آفرین خواهد بود. مسئله ترجمه‌ناپذیری نیز از اینجا مطرح می‌شود؛ زیرا رویدادها، نسبت‌ها، 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.^(۳) اما چنانچه زبان و کاربردهای گوناگون آن در فلسفه، علم، هنر و دین به دقت ارزیابی و نقادی شود و مذاقه بیشتری در مورد ساختار این زبان‌ها و فرایند کارکرد و پدیدارها و پارادوکس‌هایشان صورت پذیرد، چه بسا به تعبیر ویتگنشتاین بسیاری از مشکلات فرهنگ انسانی رفع و رجوع شود (هارت‌ناک، ۱۳۵۱: ۶).

۱-۱- زبان و نحوه تعاملات اجتماعی^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 اشیا، صرفاً منفعل نیست بلکه فعال نیز هست. هر واژه و نام از طبقه‌بندی خاص اشیا 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: ۸-۶).

از مهمترین فیلسوفانی که در زمینه نسبت زبان با محیط اجتماعی و فرهنگی، تلاش‌های جدی نمود و آراء گسترده‌ای ارائه داد، لودویگ ویتگنشتاین است. او در دو اثر معروف «رساله منطقی - فلسفی» و «پژوهش‌های فلسفی» بیش از آنکه به مسائل هستی‌پردازد، به مسائل زبان پرداخت و تأثیر زیادی بر فیلسوفان قرن بیستم گذاشت.

ویتگنشتاین در دوره اول زندگی در رساله منطقی - فلسفی ادعا کرده بود که تمامی زبان‌ها دارای ساختار منطقی واحد و مشترکی هستند. وی در این کتاب زبان را تصویری از جهان می‌داند. این نظریه به «نظریه تصویری»^۱ شهرت دارد (فولادی، ۱۳۸۷: ۷۹). اما در آثار دوره دوم، ویتگنشتاین این نظر را رد کرد. در این آثار شباهت زبان‌ها به یکدیگر به معنای وجود ماهیتی مشترک میان آنها نیست، لذا بحث بر سر ماهیت واحد و یگانه زبان نیز منتفی می‌شود. زبان «واقع‌گویی ما» تنها یکی از انواع زبان، یا به گفته دقیق‌تر ویتگنشتاین یکی از بازی‌های ممکن زبانی است (علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۱۷۴).

این دیدگاه به نظریه بازی‌های زبانی^۲ ویتگنشتاین متأخر بازمی‌گردد که در کتاب *پژوهش‌های فلسفی خود ارائه کرده است* (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۳۳). «غرض از استعمال اصطلاح بازی زبانی، برجسته ساختن این واقعیت است که با زبان سخن گفتن، بخشی از یک فعالیت یا بخشی از یک نحوه معیشت است» (هادسون، ۱۳۷۸: ۲۳).

ویتگنشتاین بارها در این کتاب تکرار می‌کند که بازی ما با زبان یک استعاره نیست، بل نشان می‌دهد که واژه‌ها خارج از زمینه‌های غیرزبانی فعالیت‌های انسانی (که کاربردشان نیز به آن وابسته است) فهمیده نمی‌شوند. بر پایه نظر ویتگنشتاین، هریک از این زبان‌ها تنها با دریافت قواعد آن امکان دارد. مدعیات یک زبان با معیارهای حاکم بر زبان دیگر سنجیدنی نیست و اشتباه اصلی متکلمان این است که بازی‌های زبانی را خلط کرده‌اند.

بنابراین دیدگاه، زبان‌های مختلفی مانند زبان علم و زبان دین از روش‌های متفاوت زندگی برمی‌خیزند. دنیای یک فیزیکدان با دنیای یک عارف و دنیای یک عارف با دنیای دیگران تفاوت دارد و همین تفاوت‌هاست که ایجاد چنین زبان‌هایی را در پی دارد. این امر البته در بین عارفان مسلمان ایرانی سابقه دارد؛ آن‌گونه که ابن عطا می‌گوید: «هر علمی را بیانی است و هر بیانی را زبانی است و هر زبانی را عبارتی است و هر عبارتی را طریقی و هر طریقی را جمعی‌اند مخصوص. پس هر که میان این احوال جدا تواند کرد او را رسد که سخن گوید» (عطار، ۱۳۸۴: ۴۸۵). به اعتقاد عین‌القضات نیز تنها با شرکت در

1. picture theory
2. theory of language games

هرکدام از این بازی‌های زبانی متعدد است که می‌توان به فهم قواعد آن دست یافت: «چون تو حکایت الفاظ دیگران کنی تو را از آن چه خود در میان باید نهاد» (عین‌الفضات، ۱۳۶۲: ۱/ ۱۹۱).

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 عارفان شود تا بتواند به فهم دنیای آنان نائل گردد. تا کسی بازی‌های زبانی عرفانی را نشناسد و به‌طور عملی و تجربی در آن شرکت نجوید، نمی‌تواند فهمی از مفاهیم عرفانی داشته باشد.

۱-۲- تجربه عرفانی و زبان عارفان

عارفان، نوعی استحاله و انقلاب عظیم در نحوه 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، صحنه نمایشی از عادت‌ستیزی، منطقی‌گریزی 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 بصر، 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 عارفان 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:

۱-۲-۱- تجربه جهان توسط حواس باطنی

بشر از آغاز هستی خود، برای شناخت جهان و کسب دانش، آن را پاره‌پاره و متمایز می‌کند تا توسط حواس پنج‌گانه زبانی تجربه کند. بر این اساس همواره جهان را در زبان و

به شکلی «زبان‌گونه» باز می‌یابد. اولین مرحلهٔ زبانی کردن جهان، تقطیع^۱ است که از طریق تجزیهٔ اجزای جهان، جهت درک بهتر روابط بین اجزای آن است. در هریک از این پاره‌ها یک مفهوم^۲ به دست می‌آید. می‌توان گفت مفهوم دارای یک حوزهٔ 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^۳ است که در واقع صورت واژه را به دست می‌دهد و دارای ویژگی‌های آوایی و ساختی است و با معنی آن ارتباطی قراردادی دارد (جهانگیری، ۱۳۷۸: ۱۳-۱۲).

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، تجربهٔ عرفانی چیزی از سنخ تجربیات معمول، زادهٔ 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، سِر، روح، خفی و اخفی می‌دهد. تجربهٔ 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.^(۳)

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» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: 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 دُرپاش» را در مقابل «حس خُفاش» می‌گذارد که اولی به سوی مشرق و عالم روحانی روان است و دومی به سوی مغرب و عالم ماده و ظلمانی. از نظر مولوی پنج حس ظاهر در مقایسه با

1. segmentation

2. concept

3. codification

پنج حس معنوی و باطن 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 خفاشت سوی مغرب دوان	حس درپاشت سوی مشرق روان
راه حس راه خران است ای سوار	ای خران را تو مزاحم شرم دار
پنج حسی هست جز این پنج حس	آن چو زر سرخ وین حس‌ها چو مس
اندر آن بازار کاهل محشرند	حس مس را چون حس زر کی خرنند
حس ابدان قوت ظلمت می‌خورد	حس جان از آفتابی می‌چرد

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۷۸)

فعال شدن این حواس روحانی موکول به تعطیل حواس جسمانی است. در نتیجه این تعطیل حواس جسمانی است که نفس از حالت آگاهی طبیعی حسی و عقلی که به منزله بیداری ظاهر است، ارتقا می‌یابد و به حالت فراآگاهی که به منزله خواب و ادراک رؤیاگونه است، نایل می‌شود:

پنبه اندر گوش حس دون کنید	بند حس از چشم خود بیرون کنید
پنبه آن گوش سیر گوش سَر است	تا نگردد این کر آن باطن کر است
بی حس و بی گوش و بی فکر ت شوید	تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا به گفت‌وگوی بیداری دری	تو ز گفت خواب بویی کی بری

(همان: ۴۰ / ۱)

دوم اینکه، بر اساس اصول زبان‌شناسی آن‌گونه 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 استیس «در وحدت بی تمایز نمی‌توان مفهومی از هیچ چیز بیایی چراکه اجزا و ابعاضی در آن نیست که به هیأت مفهوم درآید. مفهوم 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 (استیس، ۱۳۷۹: ۳۱۰)؛ اما معارف شهودی نامتمایز و لذا غیرقابل 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 حواس ظاهر، ممکن و پذیرفتنی است و نه با آلت ادراک عقل دریافتنی. به همین سبب است که در زبان و بیان نیز ننگجیدنی 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 بردوام	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: ۲۵۹)

می‌توانیم نتیجه بگیریم که اگر خصوصیت زبانی کردن جهان را بر دریافت‌های عرفانی منطبق کنیم، صورت مسئله به این شکل درمی‌آید: این دریافت یک دریافت شخصی و به‌دور از حواس ظاهر است که به‌وسیلهٔ اندام‌های باطنی حاصل می‌شود و هیچ مابازای خارجی ندارد و چون بر اصل وحدت وجود و عدم تمایز در پدیده‌ها استوار است به مرحلهٔ تقطیع و یا شکل‌گیری مفاهیم هم نمی‌رسد.

۱-۲-۲- گسستن از عقل، قوهٔ نطق و اختیار

زبان تظاهر بیرونی تعقل است. روند تعقل درونی و زبان معادل بیرونی آن است؛ از اینجاست که در تعریف انسان گفته‌اند: حیوان ناطق. مراد از نطق اندیشیدن عقلانی و درعین حال آن اندیشه را بر زبان آوردن است. نطق ترجمهٔ لوگوس^۱ 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 را که خارج از عرصهٔ امکان عقلی و منطقی باشد، وصف‌ناپذیر می‌یابد. یعنی نه فقط نمی‌تواند آن را وصف کند، بلکه حتی تفکر و تعقل آن هم غیرممکن است: تصویر منطقی امر واقع، همان فکر و اندیشهٔ ذهنی است. آنچه به ذهن خطور می‌کند، قابل بیان لفظی است. پس شرایط تفکر و حدود علم، به شرایط و حدود آنچه به لفظ آورد، بستگی

1. logos

دارد. از این رو تحقیق در ترکیب منطقی فکر و علم، تحقیق در ترکیب منطقی زبان نیز می‌شود.

دریافت‌های اشراقی و عرفانی چون در محدوده عقل نیست، از حدود منطقی زبان خارج است و چون از حدود منطقی زبان خارج است، 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، غیرمنطقی جلوه می‌کند. حال‌های عرفانی بسیار فردی و شخصی است و چون شخصی است لاجرم هیچ‌گونه واژه‌ای نمی‌توان یافت که دیگران آن حال را دریابند. خودِ عرفا هم با اینکه هر کدام تحت اشراق‌های خاص خود قرار گرفته‌اند، بین خود نمی‌توانند واژه خاصی را وضع کنند، چون وضع واژه به محدوده عقل برمی‌گردد (ضرابی‌ها، ۱۳۸۴: ۳۲).

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

اشاره به خاستگاهی غیر از قوه عقل و منطق در مورد زبان عرفانی، در نزد عارفانی چون عین‌القضات هم بی‌سابقه نیست. وی مکرر 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 ... دلم از روح مصطفی - صلعم - دستوری یافت، حقیقت از دلم دستوری یافت، و زبانم از نهاد و حقیقتم دستوری یافت» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۷).

مولوی نیز در جای جای مثنوی خاستگاه سخنان خود را طوری ورای عقل و قوه نطق می‌داند:

ذره‌ای از عقل و هوش ار با من است
چون که مغز من ز عقل و هوش تهی است
این چه سودا و پریشان گفتن است
پس گناه من در این تخلیط چیست
عقل جمله عاقلان پیشش بمرد
نه گناه او راست کو عقلم ببرد
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲/۷۱۷)

از دیگر سو تجربه عرفانی نه تنها امری غیرمنطقی، که عطا کردنی است و به همین دلیل دستور زبانی خاصی ندارد که بخواهیم با استفاده از آن، این تجربه را توصیف کنیم (ضرابی‌ها، ۱۳۸۴: ۱۲۰):

در خواب سخن نه بی‌زبان گویند؟
در بیداری من آنچه‌ان گویم
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱/۵۵۱)

عارف براساس یک عامل و یک تقاضاگر درونی سخن می‌گوید. به تعبیر ویلیام جیمز «مرد عرفانی حس می‌کند که اراده او سلب شده و گویا در اختیار یک قدرت و اراده مافوق خود قرار گرفته است (جیمز، ۱۳۶۷: ۶۴). سرریز شدن معارف یا اوج محبت و یا اندوه فراق، چاره‌ای جز سخن گفتن برای عارف باقی نمی‌گذارد. به تعبیر مولانا:

ترسم از خامش کنم آن آفتاب
این قدر هم گر نگویم ای سندان
از سوی دیگر بدانند حجاب
شیشه دل از ضعیفی بشکند
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲/۸۴۰)
این سخن را بعد از این مدفون کنم
آن کشنده می‌کشد من چون کنم
(همان: ۲/۷۱۶)
همان: ۱/۴۸۳

به همین جهت شعرسرای عارفان، کشتی است نه کوششی و آمدنی است نه آوردنی: هر دو عالم چیست عکس خال او
چون که من از خال خوبش دم زدم
هر چه پوشم پرده بر روی سخن
چون که کار عشق بر غمازی است
(همان: ۱/۱۸۳)
سازدش بی‌پرده عشق پرده‌کن
حال دل را پرده پوشی بازی است
(صفی‌علیشاه، بی‌تا: ۲۳)

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

می‌سراید:

هم تو برگو، هم تو بشنو، هم تو باش
 ما همه لاشیم با چندین تراش
 (مولوی، ۱۳۷۸: ۲/ ۸۶۸)

۱-۲-۳- برخورد عاطفی با هستی

زبانِ خبررسانی و زبان علم را زبان ارجاعی^۱ می‌دانند. زبان ارجاعی به امری و معنایی در جهان خارج اشاره می‌کند. علم با زبان ارجاعی، که در آن نشانه زبانی به عنوان دال بر مدلول معینی دلالت می‌کند، قابل بیان است. در علم و خبر، انسان با اشیا و مفاهیمی سروکار دارد که می‌تواند در مورد آنها سخن گوید. ضمن آنکه در هر کدام از علوم و دانش‌ها، شاهد زبان خاص یا کاربرد خاص واژگان و اصطلاحات هستیم؛ اما چون همگان هم‌کم‌وبیش می‌توانند در آن دانش‌ها شریک باشند، زبان آن هم با معنی و معرفت‌بخش است. بر این اساس است که گفته می‌شود گزاره‌ها در صورتی معنای معرفت‌بخش دارند که با مجموعه‌ای از تجربیات مشاهداتی بالفعل یا ممکن مرتبط باشند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۲۶۷).

پاره‌ای از دریافت‌ها نیز از مقوله احساس‌اند تا اندیشه و زبان مربوط به آنها، آن‌گونه که ریچاردز، عالِم معروف علم بلاغت، خاطرنشان می‌کند، زبان عاطفی^۲ است (Ogden and Richards, , 1893: 25). این عواطف و احساسات نمی‌توانند دقیقاً در روابط دستوری یا منطقی وارد شوند، زیرا تأثراتی 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: ۲۸۵).

هیوم در کتاب *رساله طبیعت انسانی* می‌گوید: «احساسات را نمی‌توان تحلیل یا توصیف کرد چون بار معرفتی ندارند و علاوه بر آن بسیط نیز هستند. اساساً تمامی انفعالات روحی بسیط هستند و هیچ چهارچوب مفهومی یا تفسیری را قبول نمی‌کنند.

1. referential language
 2. emotive language

کلمات برای بیان آنها به کار گرفته می‌شوند اما آنها به‌طور کلی در قالب کلمات در نمی‌آیند. کلمات برای القای مقایسه و ایجاد زمینه به کار می‌آیند و این امکان را برای دیگران فراهم می‌کنند تا تأثرات مشابه در تجربه خودشان را درک کنند. احساسات مستقل از هر نمود معرفتی هستند. آنها مقدم بر افکار هستند نه مخلوق افکار» (راسل، ۱۳۶۵: ۴۰/۲).

نیز به نظر جان لاک ما نمی‌توانیم مفاهیم «شیرین»، «درد»، «عشق» و بسیاری از واژه‌های دیگر را جز با مواجهه مستقیم شنونده با همان تجربه خاص تعریف کنیم و راه دیگری برای تفهیم این گونه واژه‌ها نداریم (فولکیه، ۱۳۶۹: ۱۲۶). تعریف این‌گونه واژه‌ها اقناعی است. دشواری بیان حقایق در عرفان هم ناشی از رابطه آنها با عواطف است چراکه «عرفان بیشتر شبیه یک وضع و حالت احساسی است... و هیچ‌کس نمی‌تواند احساسات عرفانی خود را برای یک نفر که آن احساسات را بشخصه درک نکرده است بیان نماید» (جیمز، ۱۳۶۷: ۶۲).

۱-۲-۴- زندگی در زمان حال

ذهن انسان اسیر عقاید، مفاهیم، قضاوت‌ها و ارزش‌هایی است که از گذشته به‌مرور در مخزن خود جمع‌آوری کرده است و به همین دلیل هرچیزی را که انسان در حال می‌بیند و می‌شنود، با همان مفاهیم و واژه‌های گذشته ذهن تعریف و تفسیر می‌کند. 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 فرافکنی‌های ذهن خود را بروز می‌دهد. این امر باعث می‌شود آدمی نتواند ادراک «کنون» خود را از پدیده‌ها به‌طور واضح بیان کند. واژه‌ها و مفاهیم ذهنی، در رابطه با زبان مرده‌اند. بنابر این ما با تعدادی واژه‌های مرده در زمان گذشته زندگی می‌کنیم (ضرابی‌ها، ۱۳۸۴: ۱۶).

کریشنامورتی در کتاب *راهایی از دانستگی* معتقد است که «اندیشه» یعنی رجوع به خاطرات گذشته. پس هرآنچه از حافظه و یا خاطرات گذشته برمی‌خیزد، کهنه و تاریخی است و در نتیجه واکنش ما کهنه و آمیخته با خطا خواهد بود. انسان به کمک حافظه قادر به احساس شادی و شغف نیست؛ چون وجد و احساس یک حالت فوری و آنی است (کریشنامورتی، ۱۳۷۶: 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 تصورات ذهنی خویش آن دریافت را تعریف و تفسیر کنیم، فکر به وجود می‌آید و همین‌که 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 (ضرابی‌ها، ۱۳۸۴: ۱۸).

بر همین اساس می‌توانیم بگوییم ارتباطی تنگاتنگ بین دریافت‌های باطنی از جمله کشف و اشراق‌های درونی و واردات قلبی و ابن‌الوقت بودن و نگاه ناب و رهایی از دانستگی وجود دارد. طریق زندگی عارف، سلوک در جاده 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.^(۴) استغراق در «حال»، تهی شدن از شعور و تفکر و تأمل است. عارف در هر «لحظه» دریافتی ناب دارد. نفحت‌های حق 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 نگرنده و نگریسته‌شده 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: ۲۹۲) که ناشی از ادراک بی‌واسطه و دریافت مستقیم پدیده‌هاست.

۲- تأملات زبان‌شناسانه در باب زبان عارفان

۲-۱- نشانه‌شناسی زبان عرفانی

در هر زبانی، خواه گفتاری و خواه نوشتاری، مجموعه‌ای از نشانه‌ها وجود دارند که بیانگر اشیا، 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، متعدد و متکثر است. این‌گونه نشانه‌ها آن‌گونه که سوسور نیز خاطر نشان می‌کند، وضعی و قراردادی است و رابطه ماهوی بین آنها موجود نیست. ارتباط دال و مدلول صرفاً بر قرارداد استوار است. اختیاری بودن نشانه‌ها، یعنی بی‌سبب بودنشان^۱ یا رهایی از بند رابطه طبیعی، اساس قرارداد نشانه‌شناسیک در زبان است (دوسوسور، ۱۳۷۸: ۱۰۵).

سوسور نشانه‌های زبانی را دارای دو سویه دال و مدلول می‌داند و رابطه میان دال و مدلول، یا به عبارت دقیق‌تر ماهیت نشانه زبانی را اختیاری می‌داند. این نکته به این معنی است که هر دالی می‌توانسته بر هر مدلولی دلالت کند، اما پس از اجتماعی شدن یک نشانه زبانی، نوعی جبر بر کاربرد آن سایه می‌افکند. به عبارت ساده‌تر سخنگویان زبان پس از برقرار شدن ارتباط میان یک دال و مدلول، خود را موظف می‌بینند که برای ایجاد ارتباط و اشاره به آن مدلول، از همان دال انتخاب شده استفاده کنند. تغییر دال و مدلول در طول زمان مؤید همین ماهیت اختیاری نشانه‌های زبانی است (همان: ۱۰۵-۱۰۳).

این نشانه‌ها باید به گونه‌ای باشد که به وسیله یکی از حواس بتوان آن را دریافت. بنابراین همه حواس ظاهر ما ممکن است وسیله‌ای برای ایجاد زبان شود. هرگاه فردی مفهومی را به عملی نسبت دهد، به قصد اینکه آن مفهوم را به ذهن دیگری القا کند، می‌توان گفت از نشانه‌های زبانی استفاده کرده است. بنابراین زبان مجموعه‌ای از نشانه‌ها و دلالت‌های وضعی است که از روی قصد میان افراد بشر، برای القای اندیشه از ذهنی به ذهن دیگر به کار می‌رود.

پایداری رابطه دال و مدلول امری کاملاً ثابت و قطعی نیست و بسته به کاربرد زبان، متفاوت می‌شود. ناپایداری نشانه‌ها در زبان برقراری ارتباط یا زبان اجتماعی، چون بر پایه اشتراکات بنا شده است، کمتر، و در زبان فردی یعنی زبانی که فرد شخصاً 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 قیدی تبعیت نمی‌کند. عرفان برخوردی 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 اشیا وابسته به اسم آن نیست. به گفته مولوی:

چه تعلق آن معانی را به جسم چه تعلق فهم اشیا را به اسم
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۹۴)

در حوزه عمل هم زبان نتوانسته و نمی‌تواند مشکل ارتباط را به نحو کامل حل کند؛ زیرا واژه‌ها دلالت روشنی بر معانی ندارند. چون آنها به واقع دارای معنی 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 حادتر 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: ۱۷). مولوی می‌گوید:

لفظ در معنی همیشه نارسان زان پیمبر گفت قَد کَلِّ لِسَان
نطق اصطراب باشد در حساب چه قدر داند ز چرخ و آفتاب
خاصه چرخ کی کین فلک زو پره‌ایست آفتاب از آفتابش ذره‌ایست
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۸۴)

حال‌های عرفانی بسیار فردی و شخصی است و از این رو 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 (ضرابی‌ها، ۱۳۸۴: ۳۲).

واژه‌های عمومی نمی‌توانند بار 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 نامعمول 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 خود وفادار نمی‌مانند (حق‌شناس، ۱۳۸۲: ۱۶۵) و خارج از چهارچوب و کاربردهای معمول عمل می‌کنند، در بیان عرفانی نیز به مجاز و رمز نزدیک‌تر می‌شوند: «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 ورای بیان کلامی است» (فرای، ۱۳۷۹: ۳۱).

بر این اساس در حوزه امور روحانی نمی‌توان بسیاری از مسائل و حقایق را بیان کرد مگر با واژه‌هایی که بیرون از معنی حقیقی خود به کار رفته‌اند (نمادها) که خود آنها نیز نمی‌توانند یک حقیقت دست‌نیافتنی را به روشنی بیان کنند؛ اما آدمی چاره‌ای جز این ندارد که هرآنچه را می‌جوید یا حس می‌کند به گونه‌ای که می‌تواند بیان کند.

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

۲-۲- 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 حسی است، در ظرفی محدود به نام لفظ ریخته می‌شود. اما هنگامی پای تجربیات فوق عرفی و ادراکات و دریافت‌های درشت به میان می‌آید که از ظرف فاهمه لبریز می‌شود، در این حالت زبان دیگر توان

کشیدن آن معانی را ندارد و هر قدر 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 مادی 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 ایفا نمی‌کند. چه لغات برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آنها از محسوسات‌اند» (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۹۹۰). کلمه فقط دروازه تنگی است که از طریق آن ذهن انسانی به اقلیم بی‌حدومرز معنا قدم می‌نهد. معنا کاملاً مستقل از کلمه، گویی به میل خود با انعطاف‌پذیری 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 تام 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 این‌گونه نیست. لذا با نگرستن صرف از بیرون، 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 ناآشنا به مبانی و آداب سخن گفتن با حق، با پیامبر آداب دان 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 کند و به صورت سخنان او دل خوش ننماید:

مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا
پوست بود پوست بود در خور مغز شعرا
دیده شود حال من ار گوش شود چشم شما
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۷)

رستم ازین بیت و غزل ای شه و سلطان ازل
قافیه و مغلطه را گو همه سیلاب ببر
آینه‌ام آینه‌ام مردم مقالات نیم

یک سالک عارف چون نمی‌تواند طبق مواضعه الفاظ و معانی عمل کند، لاجرم با ایهام و ایما سخن می‌گوید و بنا را بر همدلی می‌گذارد نه همزبانی، چون همزبانی قاعده‌های منطقی و قراردادهای عمومی خود را دارد اما همدلی این‌گونه نیست و از این قید و بندها آزاد است (ضرابی‌ها، ۱۳۸۴: ۴۴).

۲-۳- معنی‌شناسی زبان عرفانی

مجموعه مباحث مطرح شده در مورد زبان عرفانی شاید نتیجه و رهیافتی در جهت معنی‌شناسی سخنان این طایفه و تجدید نظر 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؛ در آن دنیای خاص، برای ارتباط با ذهن و ضمیر انسان‌ها به نشانه‌های دیگری نیاز داریم و همان‌طور که همزبانی کلید ارتباط در این دنیاست، 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، اما 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: ۱/۶۵)

بر این اساس، در سخنان و گفته‌های عارفان تفاهم صورت نمی‌گیرد، الا 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. 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
 ای بسا هندو و ترک همزبان
 مرد با نامحرمان چون بندی است
 همذلی از همزبانی خوش تر است
 پس زبان محرمی خود دیگر 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 مَلک و انبیا 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؛ اما در زبان قال است که کذب می‌نماید. اینجا اندیشه و هرآنچه 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 حس و گفتار و گفت و شنود حقیقت را درمی‌یابد. در وصف حال آنان مولوی می‌گوید:

چون که بحر عشق یزدان جوش زد
 بر دل او زد ترا بر گوش زد
 (همان: ۲/ ۷۷۳)

«باید پذیرفت که مفاهیم اخلاقی و دینی غیرقابل تبدیل به مفاهیم تجربی هستند. به همین دلیل هر اظهاری دال بر ارزش اخلاقی و دینی مانند قضایای تجربی تحت حکم مشاهده نیست، بلکه به وسیله شهود عقلانی سری 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 تحقق و اثبات هستند. اکنون می‌توانیم دریابیم که چرا امکان ندارد ملاکی پیدا کنیم که بر حسب آن بتوان صحت احکام اخلاقی، دینی و عرفانی را تعیین نمود. این عدم امکان از این جهت است که آنها اصلاً دارای صحت 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: ۱۴۷).

نتیجه‌گیری

عرفان به‌عنوان یکی از نظام‌های معرفتی و فرهنگی در اسلام، دارای رویکردی خاص به خدا، هستی و انسان است. این نگرش ویژه، معیشت و شرایط زندگی خاصی را برای عرفان فراهم آورده و این قشر را در تقابل با سایر حوزه‌های فکری قرار داده است.

از آنجا که نحوه نگرش به هستی و شرایط زیستن در هر حوزه فرهنگی، زبان خاصی را نیز تولید می‌کند و این امر مورد تأیید بررسی‌های فلسفی و معرفت‌پژوهانه است، عرفان نیز از این قاعده مستثنی نیست و شاخصه‌های زیست عرفانی لاجرم در پیدایش زبانی خاص مؤثر خواهد بود.

علاوه بر تأملات فلسفی، دقت‌های زبان‌شناسانه نیز گواهی بر تفاوت حوزه زبان عرفانی (نشانه‌شناسی، رابطه لفظ و معنا و معنی‌شناسی) با سایر زبان‌ها در سطح مکتب‌های متنوع فکری در جهان اسلام است.

پی‌نوشت

۱- رویدادی که در غرب جنب‌وجوشی فلسفی ایجاد کرد. در انگلستان ادامه پوزیتیویسم 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 غیرزبانی، یعنی اسطوره و روان، پیش رفت.

۲- از اینجاست که اختلاف پیش می‌آید و به‌عنوان مثال برخی عبارات دینی یا عرفانی در ظاهر بی‌معنا و بی‌محتوا می‌شوند. به قول جان هیک «ربط دادن دین به حقایق غیردینی (علمی، فلسفی و...) و این انتظار که مفاهیم دینی با این حقایق سازگار و قابل انطباق باشد، کاری نادرست و غیردینی است. نظریات علمی و عقلی نه یار شاطر دین هستند نه بار خاطر آن» (هیک، ۱۳۷۲: ۱۹۷).

۳- بر این اساس اگر عرفان را روشندلی 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... هرگاه 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، ۱۳۷۹: ۳۰-۲۹؛ همچنین نک. پورنامداریان، ۱۳۷۴: مقاله ممتع «شهود زیبایی و عشق»).

۴- مولوی در مثنوی این نکته را این‌گونه بیان کرده است:

هست هشیاری ز یاد ماضی ماضی و مستقبلت پرده‌ی خدا
آتش اندر زن به هر دو تا به کی پرگره باشی از این دو همچو نی
تا گر با نی بود همراز نیست همنشین آن لب و آواز نیست
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/۱۰۴-۱۰۳)

منابع

- آیر، آلفرد (۱۳۳۶)، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۷)، *شعر و اندیشه*، تهران: مرکز.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۹)، *مقدمه ابن خلدون*، ج ۲، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- احمدی، بابک (۱۳۸۰)، *حقیقت و زیبایی*، تهران: مرکز.
- استیس، و. ت. (۱۳۷۹)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۰)، *ساختمان معنایی مفاهیم و اصطلاحات اخلاقی قرآن کریم*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: قلم.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۳)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۴)، *دیدار با سیمرغ*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جهانگیری، نادر (۱۳۷۸)، *زبان بازتاب زمان، فرهنگ و اندیشه*، تهران: آگاه.
- جیمز، ویلیام (۱۳۶۷)، *دین و روان*، ترجمه مهدی قاینی، قم: دارالفکر.
- حق‌شناس، علی محمد (۱۳۸۲)، *زبان و ادب فارسی در گذرگاه سنت و مدرنیته*، تهران: آگاه.
- دوسوسور، فردیناند (۱۳۷۸)، *درس‌های زبان‌شناسی همگانی*، ترجمه نازیلا خلخالی، تهران: فرزاد.
- راسل، برتراند (۱۳۶۵)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: نشر پرواز.
- سپهری، سهراب (۱۳۶۹)، *هشت کتاب*، تهران: کتابخانه طهوری.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۰)، «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روس»، هستی، دوره ۲، سال ۲، شماره ۳، ص ۲۸-۱۲.

صفی‌علیشاه، محمدحسن بن محمد باقر (بی تا)، *زبدة الاسرار*، شیراز: انتشارات محمودی.
ضرابی‌ها، محمد ابراهیم (۱۳۸۴)، *زبان عرفان*، تحلیلی بر کارکرد زبان در بیان دریافت‌های عرفانی، تهران: انتشارات بیناد.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۴)، *منطق الطیر*، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۴)، *تذکره الاولیاء*، از روی نسخه رینولد الن نیکلسون، به کوشش ا. توکلی، بی جا: بهزاد.

علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۷۵)، *زبان دین*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲)، *نامه‌های عین‌القضات*، تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران، ۲ ج، تهران: منوچهری و زوآر.

_____ (۱۳۷۷)، *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
_____ (۱۳۷۹)، *زبدة الحقایق*، متن عربی تصحیح عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدین،

تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
فرای، نورتروب (۱۳۷۹)، *رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات*، ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر.
فولادی، علیرضا (۱۳۷۸)، *زبان عرفان*، قم: فراگفت.

فولکیه، پل (۱۳۶۹)، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

کاپلستون، فریدریک (۱۳۶۲)، *فیلسوفان انگلیسی*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: سروش.
کریشنا مورتی (۱۳۷۶)، *رهایی از دانستگی*، ترجمه مرصده لسانی، تهران: بهنام.
موحد، ضیاء (۱۳۷۷)، *شعر و شناخت*، تهران: مروارید.

مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸)، *مثنوی معنوی*، تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.

_____ (۱۳۸۲)، *کلیات شمس تبریزی*، ۲ ج، مطابق با نسخه تصحیح شده بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: طلایه.

هادسون، ویلیام دانالد (۱۳۷۸)، *لودویگ ویتگنشتاین*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: گروس.

هارت‌ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: خوارزمی.
 هیک، جان (۱۳۷۲)، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: الهدی.
 ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۷)، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز.
 یثربی، سیدیحیی (۱۳۷۷)، عرفان نظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
 Ogden, C.K & Richards, I.A (1923), The meaning of meaning, W. Terrence Gordon, Oxford, England.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی