

بررسی اندیشه‌های حکمی - عرفانی منعکس شده با سمبولیسم الفبایی در دیوان عارفان ایرانی

مرتضی حیدری*

استادیار دانشگاه پیام نور

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۹/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۳/۳۰)

چکیده

سمبولیسم، مهم‌ترین شیوه بیان رمز و رازهای عرفانی است و گستره زبان عرفان را از جنبه پدیدارهای هستی تا فراسوی جهان ناپیدا و بیان ناپذیر افزایش می‌دهد. از میان رویکردهای سمبلیستی عارفان ایرانی، سمبولیسم الفبایی شگردی هنری برای تبیین اندیشه‌های عرفانی بوده است و سروده‌های آنان را آکنده است. پژوهش حاضر به روش تاریخی و با رویکرد تحلیل محتوا، شاخص‌ترین آثار حکمی - عرفانی و برجسته‌ترین دیوان‌های عارفان فارسی‌گوی را بررسی کرده است. در این مقاله، با بهره‌گیری از اندیشه‌های حکما و عرفای ایرانی، مضامین نگرش‌های الفبایی دیوان عارفان ایرانی شرح، و چگونگی متجلی شدن این اندیشه‌های بلند حکمی و عرفانی با استفاده از سمبولیسم الفبایی در دیوان شاعران تبیین و تحلیل شده است. آنگاه گونه‌های سمبولیسم الفبایی نیز طبقه‌بندی گردیده است. در پایان، نگارنده نتیجه می‌گیرد که بنیان اندیشگانی حکمت و عرفان ایرانی و اسلامی در بسیاری از موارد، آبشخور یکسانی دارد و نمی‌توان مرز مشخصی را میان این دو حوزه اندیشگانی ترسیم کرد، چنان‌که در گزارش سمبولیسم الفبایی دیوان عارفان، آمیغی بودن این دو را می‌توان مشاهده نمود.

واژگان کلیدی: سمبولیسم الفبایی، عرفان، حکمت، شعر فارسی.

* E-mail: mortezaheydari58@gmail.com

مقدمه

رویکرد تأویلی عارفان و حکیمان ایرانی به هستی و پدیدارهای فراسوی آن و بهره‌گیری از زبانی تمثیلی و سمبلیک برای گزارش «آنچه نادیدنی است» و خرد آدمی از دریافت معانی بیان‌گریز آن درمی‌ماند، بر همگان آشکار است. گرافه نیست اگر از میان رویکردهای تفسیری انجام گرفته برای بیان اندیشه‌های شگفت‌انگیز عرفانی، سمبولیسم را مهم‌ترین هنر و شگرد گزاره‌گر عرفانی بدانیم. چرایی این رویکرد فراگیر را باید با شناختی از زمینه‌های مفهومی و فلسفی سمبولیسم عرفانی آغاز کرد. برابر واژه فرنگی سمبل (Symbol) را در فارسی، رمز و نماد قرار داده‌اند. تعاریف گوناگونی از مفهوم سمبل و رمز در متون ادبی و فلسفی ایران و جهان ارائه شده است که ابهام و پوشیدگی بیان سمبلیک را می‌توان مختصه بارز و فصل مشترک همه این تعاریف دانست. «تاریخ ما که از گذشته‌ای بسیار دور، همواره تنگاتنگ مذهب و هنر قرار داشته، نشان می‌دهد که نمادها برای نیاکان ما پرمعنا بوده‌اند و آنها را به هیجان می‌آورده‌اند» (یونگ، ۱۳۸۷: ۳۵۲). به قول آرتور سیمونز (Arthur Symons)، شاعر و منتقد ادبی، آغاز سمبولیسم به درازنای تاریخ انسان است که حتی به پیش‌تر از آن، به هنگامی که خدا در بهشت دنیا را به هست شدن [به زبان قرآن، «کن»] فراخواند، می‌رسد (به نقل از؛ پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۷). به گمان کانت (Immanuel Kant)، از آنجا که هر دو قلمرو اندیشگانی خردورزانه و زیبایی‌شناختی، تجربه را درمی‌نورند، به‌گونه‌ای محسوس نشان داده نمی‌شوند. بنابراین، اندیشه‌ها و مفاهیم استعلایی را به شیوه‌ای سمبلیک، از طریق تشابه می‌توان ارائه کرد. آنگاه ما می‌توانیم مفاهیم تجربه‌پذیر ادراکی خود را، برای نمونه به مفهوم خدا منتقل کنیم، گرچه شبکه‌ای از روابط متشابه وجود دارد، اما ذات الهی همچنان ناشناخته باقی می‌ماند. از این رو، دانش ما از خداوند بر پایه شناخت ذات او نیست، بلکه دانشی سمبلیک است (Habib, 2005: 380). سمبولیسم، اتصال جهان پدیدارها و جهان غیب‌هاست که به گونه‌ای هنری بازنمایی می‌شود (Coyle, Martin et al., 1993: 305) و از جمله استعمال رموز، تأویل عقاید و مذاهب قدیم، روش افلاطون و بعضی از فیلسوفان مسلمان است که حقایق فلسفی را در لباس رمز بیان کرده‌اند و از آن جمله است نظر کسانی که می‌گویند عقل انسان فقط رموز را درمی‌یابد. همچنین از آن جمله است یکی از سبک‌های سرودن شعر که قائل است به اینکه معانی را باید با رمز و اشاره بیان کرد تا خواننده بتواند از معانی آن بهره‌مند شود و یا با تحریک تخیلات او بتوان عواطف او را تقویت کرد (ر.ک؛ صلیبا، ۱۳۶۶: ۳۷۶). «ارنست کاسیرر (Ernest

Cassirer) در کتاب *فلسفه صور نمادین (Philosophy of symbolic forms)* که اولین بار در سال ۱۹۲۳ منتشر شد و بعد در اثر دیگرش به نام مقاله درباره انسان (*Essay on man*) که در سال ۱۹۴۴ انتشار یافت، تأکید کرد که نمایش سمبلیک، وظیفه فطری آگاهی انسانی و اساس درک ما از عملکردهای زبان، تاریخ، علم، هنر، اسطوره و دین است» (به نقل از؛ پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۸). از مهم‌ترین گونه‌های سمبولیسم عرفانی که گزارشی منسجم از رازهای اندیشگانی عارفان و صوفیان ایرانی را ارائه داده است، «سمبولیسم الفبایی» است. سمبولیسم الفبایی، به کار گرفتن سمبلیک حروف الفبای فارسی برای بیان معانی پوشیده و رازهای نهانی این جهان و جهان برین است.

بیشتر زبان‌ها دو زنجیره نوشتاری و گفتاری (*Writing & Speech chain*) دارند. سمبولیسم الفبایی در عرفان فارسی، مربوط به نظام نویسایی زبان است. سه گونه مهم نظام نوشتاری از این قرار است: نظام الفبایی که بر پایه آواهای زبانی است، نظام هجایی که مبتنی بر هجاهاست و نظام ایده‌نگاری (*Ideographic*) که برآمده از واژه‌هاست (Richards and Schmidt, 2002: 592). نظام نویسایی زبان، مبتنی بر نمودهای آوایی و نویسایی است؛ یعنی نظامی که در آن نشانه‌های گرافیکی نماینده یک آوا یا زنجیره آواهاست. نمودهای آوایی زبان، موضوع دانش آواشناسی (*Phonetics*) و واج‌شناسی (*Phonology*) است. متناظر با نمودهای آوایی و نویسایی زبان، سمبولیسم آوایی (*Sound symbolism*) و سمبولیسم نویسایی (الفبایی) را می‌توان تشخیص داد. سمبولیسم آوایی / لفظی (*Verbal symbolism*) و تصویری (*Pictural*) از استراتژی‌های نمایشی و تکنیک‌های ادبی قرون وسطا بود (Coyle, Martin et al., 1993: 409). در زبان‌شناسی و آواشناسی هر نمود اندیشگانی منعکس شده از آواها را اندیش آوا (*Ideophone*) می‌گویند. (Crystal, 2008: 235). صدامعنایی (*Onomatopoeia*) یا تصویرپردازی صوتی (*Acoustic iconocity*) یا سمبولیسم آوایی در متون ادبی، به‌ویژه شعر، کاربرد گسترده و فراگیری دارد^۱ (Brown, 2004: 464). نظام نویسایی الفبایی بر اساس آوانگار بودن (*Phonographic*) خود از سه گونه دیگر نظام‌های نوشتاری متمایز می‌شود: ۱- نظام نوشتاری که در آن تصویر به عنوان نشانه‌هایی از پدیدارهای زبانی یا غیرزبانی است (*Pictograph*). ۲- نظام نوشتاری مبتنی بر مفاهیم (*Ideograph*): نظام نوشتاری مبتنی بر واحدهای ساختاری، مانند تک‌واژه‌ها و واژه‌ها (*Logograph*) (Bussmann, 2006: 46). نوشتار ایده‌نگار (*Ideographic writing*) از سمبل‌ها برای نشان دادن واژه‌ها و یا مفاهیمی

کامل استفاده می‌کند. نظام نوشتاری زبان چینی، اغلب نظامی ایده‌نگار به شمار می‌رود (Richards and Schmidt, 2002: 245). اصطلاحات صورت‌نگاری (Pictography) و ایده‌نگاری (Ideography) برای توصیف نظام‌های نویسایی به کار می‌روند که سطوح متنوعی از تصویرپردازی (Iconicity) مبتنی بر شباهت را نمایش می‌دهند (Malmkjær, 2002: 559). در سمبولیسم الفبایی، از آنجا که حروف الفبا ماهیت نویسایی - آوایی دارند، افزون بر دلالت‌های آوایی (رابطه تکرار آواها با معانی موجود در شعر)، دلالت‌های تصویری، مفهومی و ساختاری (گسسته آوردن حروف تک‌واژ یا واژه‌ای) را به آسانی می‌توان مشاهده کرد. در رویکرد سمبلیستی به حروف الفبا، نظام الفبایی، هجایی و ایده‌نگار زبان با یکدیگر پیوند خورده‌اند؛ بیان سمبلیک، بیانی موجز و ملموس است با گنجایشی دریاگونه.

۱- روش و نوع پژوهش حاضر

این پژوهش به روشی تاریخی (با رویکرد تحلیل محتوا) انجام پذیرفته است. جامعه آماری (Population) این پژوهش، آثار مهم‌ترین حکیمان ایرانی و دیوان‌های شعر عارفان فارسی‌گوی تا قرن هشتم هجری را در بر می‌گیرد؛ زیرا دوره تاریخی برگزیده شده، برجسته‌ترین و شکوفاترین اندیشه‌های عرفانی را در خود جای داده است. چارچوب نمونه‌گیری (Sampling frame) این پژوهش از نوع نمونه‌گیری کل (Total sampling) بوده است؛ بدین معنی که همه دیوان‌های شاخص عرفانی (سروده‌های حلاج، ابوسعید ابی‌الخیر، سنایی، عطار، مولوی، باباافضل کاشانی، اوحدالدین مراغه‌ای، فخرالدین عراقی، خواجوی کرمانی، سعدی، حافظ، شاه نعمت‌الله ولی) در زبان و ادبیات فارسی پژوهیده شده است. با توجه به حجم بالای جامعه آماری این پژوهش، ابیات گزارش شده بر اساس شاخص بودن (Indicator) گزینش شده‌اند. از این رو، برای پرهیز از تکرارهای ناسودمند، همه سروده‌های سعدی و فخرالدین عراقی و نیز بسیاری از ابیات شاعران دیگر در تحلیل نهایی کنار گذاشته شد.

۲- پیشینه و اهمیت پژوهش حاضر

در زمینه سمبولیسم عرفانی و فلسفه رمزگرایی، ارجمندترین پژوهشی که تاکنون در زبان فارسی انجام پذیرفته، کتاب رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی از استاد تقی پورنامداریان است، اما در این کتاب از سمبولیسم الفبایی سخنی به میان نیامده است. برجسته‌ترین پژوهشگری که بر اهمیت سمبولیسم الفبایی در عرفان ایران انگشت گذاشته، مستشرق آلمانی،

زنده‌یاد آنه ماری شیمل است. ایشان در کتاب *ابعاد عرفانی اسلام* می‌نویسد: «یکی از جنبه‌های تشبیهات و نمادگرایی (سمبولیسم) که برای درک صحیح بسیاری از نوشته‌های صوفیه بی‌نهایت مهم است، سمبولیسم حروف می‌باشد که به معنای تأکیدی است که بر معنای پوشیده و عرفانی هر حرف خاص و به طور کلی، هنر نوشتن حروف به عمل می‌آید... متصوفه احساس می‌کردند که هیچ حرفی نیست که به زبانی تسبیح خداوند نگوید... لذا سعی می‌کردند به منظور تفسیر صحیح کلمات الهی به سطوح عمیق‌تری از فهم و درک آنها دست یابند» (شیمل، ۱۳۸۷: ۶۳۷-۶۳۸). همچنین در کتاب *رمزگشایی از آیات الهی* دربارهٔ رموز حروف و اعداد می‌نویسد: «خلق و ایجاد مستلزم نوعی دوگانگی و ثنویت است؛ دوگانگی خالق و مخلوق... خداوند خود را در جفت یا زوج‌های متضاد جمال و جلال الهی آشکار می‌کند... کلمهٔ ایجاد الهی (کُن)، مانند ریسمان یا طناب دورنگی نیست که وحدت الهی را می‌پوشاند! برای کسانی که آیات الهی را می‌فهمیدند، این مطلب که قرآن (مانند تورات) با حرف «باء» (در ابتدای بسم‌الله الرحمن الرحیم) شروع می‌شد، خود یکی از مظاهر آیات الهی بود؛ زیرا ارزش عددی حرف با (عدد دو) به دوگانگی و ثنویت موجود در هر امر مخلوق اشاره می‌کند، در حالی که حرف اول الفبا (حرف الف) با ارزش عددی یک، دلیل و نشانه‌ای بر خدای احد و واحد است» (همان، ۱۳۸۹: ۲۰۸).

پژوهش حاضر کوششی است برای اثبات اهمیت سمبولیسم الفبایی در عرفان ایران. گرچه آنه ماری شیمل بر این نکته واقف بوده است و با اطمینان بر آن تأکید کرده، اما برای اثبات فرض مدعا، دلایل و شواهد آمیخته با گزارشی بر اساس آرای حکیمان و عارفان ایرانی ارائه نکرده است. بنابراین، اهمیت و نوآوری پژوهش حاضر در آوردن شواهد کافی و گزارش آنها بر پایهٔ نظام اندیشگانی عرفان و حکمت ایرانی است.

۳- فرضیه‌ها و استدلال‌های پژوهش

نگرش سمبولیستی به حروف الفبای فارسی در گزارش رازهای عرفانی، منظومه‌ای کامل برای بیان اندیشه‌های حکمی و عرفانی بوده است و حضور توأمان حکمت و عرفان ایرانی و اسلامی را در سمبولیسم الفبایی دیوان شاعران می‌توان مشاهده کرد.

۴- مفاهیم حکمی - عرفانی و سمبولیسم الفبایی در دیوان عارفان

۴-۱) تجلی

بنیادی‌ترین مفهوم عرفانی و حکمی که به تفسیر جایگاه خدا، انسان و جهان در کنش و واکنشی پویا و چندجانبه می‌پردازد، تجلی است. تجلی نور مکاشفه‌ای است که از باری تعالی بر دل عارف ظاهر می‌گردد و دل را می‌سوزاند و مدهوش می‌گرداند. از فیض ذاتی حق تعالی تعبیر به تجلی ساری در حقایق ممکنات شده است که عبارت از امداد الهی است که مقتضی قوام عالم است و وجود منبسط است (ر.ک؛ سجّادی، ۱۳۷۳ ج ۱: ۴۸۷-۴۸۸). این فیض ذاتی، رحمانیت (فیض عام) و رحیمیت (فیض خاص) الهی را در بر می‌گیرد. انکشاف حقایق انوار غیب را برای قلوب صافیة تجلی می‌نامند و آن بر دو قسم است: یکی تجلی ذاتی که مبداء انکشاف حقایق غیبی از ذات حق است، از ورای حجاب، و دیگری تجلی صفاتی که مبداء و منشاء آن، صفات و اسماء و حجب نوری است. تجلی اوّل، ظهور و بروز اشیاء است و تجلی دوم، تطوّر و تکثر آنهاست (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۹: ۱۴۳). تجلیات الهی عبارت از موجودات عالم وجودند که مظهر صفات متکثّرة ذات حق هستند (ر.ک؛ همان: ۴۹۰). ابن سینا می‌گوید: «اگر تجلی خیر مطلق نبود، هیچ موجودی امکان وجود نمی‌یافت» (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق: ۳۲۶).

«تا هویدا از الف گردد حروف عالیات،
خود الف را از تجلی دوم با کرده‌ای»
(حلاج، ۱۳۶۹: ۱۶۴).

در این بیت، حرف الف مبداء همه حروف دانسته شده است. در سمبولیسم عرفانی، «الف، اشارت به احدیت است» (سجّادی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱). سپس تجلی دوم ذات احدیت (فیض مقدّس)، سبب پیدایش حرف «با» و همه حروف دیگری شده که سمبل همه موجودات عالم وجودند. این تفکر در اندیشه عرفانی ما شایع است. حرف الف و «حرف آ به طور بسیط، اشارت به ذات بسیط احدیت است» (همان):

«خود قاف ز هم همی فرو ریزد
از سایه کاف کبریای تو»
(سنایی، ۱۳۴۱: ۵۷۰).

کوه قاف با آن همه گرانی، چون سایه کاف کبریای الهی را که تجلی جلالی الهی است، ببیند، از هم فرومی‌پاشد:

«یک نقطه الف گشت و الف جمله حروف
در هر حرفی الف به اسمی موصوف
چون نقطه تمام گشت، آمد به سجود
ظرف است الف، نقطه در او چون مظروف»
(بابا افضل، ۱۳۶۳: ۱۴۸).

یک نقطه سرآغاز پیدایش حرف الف است که بلندی آن را مرکب از سه نقطه دانسته‌اند. «مراد از نقطه، وحدت حقیقی است و مدار تمام کثرات و تعینات است و اصل همه، نقطه است و خط اشارت به تعیین دوم است که از حرکت نقطه حاصل می‌شود» (سجّادی، ۱۳۷۳ ج ۳: ۲۰۳۲). تجلی نقطه، الف و دیگر حروف، سمبل مراتب تجلی از ذات احدیت تا کثرات عالم است و جهان آفرینش را هستومند ساخته است.

«سه نقطه جمع شد، الف گردید ذات و فعل و صفت به یک جا شد»
(نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵: ۷۳۱).

سه نقطه‌ای که پیدایش الف را بنیان بوده‌اند، با تشبیه رسا به ذات، فعل و صفت خدا مانند شده‌اند و نماد تجلی ذاتی، صفاتی و افعالی خداوند هستند. «تجلی بر سه قسم است: یکی تجلی ذاتی و علامتش آنکه اگر از بقای وجود سالک چیزی مانده بود، فنای ذات و تلاشی صفات است در سطوات انوار آن، ... قسم دوم، تجلی صفاتی است و علامت آن اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلی کند، از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت، خشوع و خضوع بود و اگر به صفات جمال تجلی کند، از رأفت و رحمت و لطف و کرامت و سرور و انس بود و معنی آن نه آنست که ذات ازلی به تبدلات و تحولات موصوف بود و بالجمله گاهی صفت جلال ظاهر بود و گاهی برعکس. قسم سوم، تجلی افعال است و علامت آن قطع نظر از افعال خلق و اسقاط اضافت خیر و شرّ و نفع و ضرر بدیشان و استوا مدح و ذمّ و قبول و ردّ خلق است، چه مشاهده مجرّد فعل الهی، خلق را از اضافت افعال به خود معزول گرداند» (سجّادی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۴۸۹).

«نقطه اصل الف اصل حروف خوش بود بر اصل اگر یابی وقوف
اعتباری دان به نزد ما صفات گرچه باشد در حقیقت عین ذات»
(نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵: ۷۹۲).

خداوند با اسماء و صفات حسنی خود در کثرات عالم تجلی کرد. این اسماء و صفات متکثر، عین ذات الهی هستند و مستقل از آن به شمار نمی‌روند؛ «و اینکه حکما صفات را عین ذات حق دانسته‌اند، منافاتی ندارد که به وجهی غیر ذات حق باشد، همان‌طور که عرفا گویند. خلاصه سخن ملاًصدرا این است که حکما گویند، صفات حق عین ذات اوست و عارفان گویند، غیر ذات او است و این دو با هم منافات ندارد، چون از وجهی صفات عین ذات‌اند و از وجهی غیر ذات. معنی اینکه حکما گفته‌اند عین ذات‌اند، عبارت از وجود آن صفات است در مرتبت ذات حق با قطع نظر از انضمام معنی و اعتبار کیفیت و عرفا نیز به این معنی صفات را عین ذات دانند، لکن مفهومات کلی این صفات که صرفاً وجودات ذهنی‌اند، غیر ذات حق‌اند» (سجادی، ۱۳۷۹: ۷۶).

۲-۴) آفرینش هستی

در بینش عارفان، آفرینش هستی و آنچه در اوست، از قبل تجلی ذات الهی ممکن گردیده است. اهل معرفت، آفرینش هستی و تعینات آن را هرگز بدون اشاره به مقام نبوت و ولایت و جایگاه انسان کامل در چرخه منظومه هستی گزارش نکرده‌اند. «ذات محبت واحد مطلق چون به مقتضای «کنت کزاً مخفياً» اراده ظهور [و] بروز نمود، جمیع حقایق موجودات را به طریق اجمال ملاحظه نموده، حقیقت محمدی را که عقل اول و تعیین اول و قلم اعلی نیز می‌گویند، ایجاد فرمود و حقایق موجودات [را] به طریق اجمال در وی دید و چون بروز بدون تفصیل حقایق اشیاء حاصل نمی‌شود، پس به تعیین دیگر تجلی دیگر کرد و این تجلی از متجلی به طریق نفس منبعث از باطن متنفس ظاهر گشت و به آن انبعاث جمیع حقایق الهی که عبارت از ذوات انوار قاهره است و حقایق جمیع کائنات و انسان از یکدیگر متمیز شد و این تجلی را نفس رحمانی و تعیین ثانی و عقل ثانی و لوح محفوظ می‌گویند، و هكذا تجلیات واقع می‌شد و هر چند تنزل می‌نمودند، حقایق موجودات تفصیل می‌یافت؛ زیرا که بسط موجب تفصیل و تفصیل موجب بروز است تا به عالم صورت مثالی بروز نمود و عکس آن بر عالم جسمانی تافته، مراتب بروز به اتمام رسید و چون جمیع آثار و احکام و افعال به تدریج و ترتیب در عالم کون و فساد از قوت به فعل می‌آید و از برای نظام بر عالم از عوالم خلیفه‌ای معین است که فیوض از ملک علی‌الإطلاق به وسیله او به سایر موجودات آن عالم می‌رسد. پس در عالم صورت و عالم معنی نیز خلیفه‌ای باید که متصف باشد به جمیع صفات مجموع ملک تا حقایق جمیع اسماء و صفات او از این خلیفه به ظهور آید و بر آن تقدیر لازم آمد که آن خلیفه موجود باشد از جمیع

کثایف عالم صورت و لطایف عالم معنی تا جمیع موجودات عالم کبیر در وی به طریق اجمال بوده باشد و این انسان به منزله انسان عین است که جمیع مظاهر بدو دیده شده است و این است معنی قوله، علیه و آله السلام: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ وَ ذُرِّيَّتَهُ عَلَي صُورَتِهِ». پس مراد از آدم معنی کلی است شامل جمیع افراد انسان» (نظام‌الدین، ۱۳۶۳: ۱۹۸-۱۹۹):

«خلقان تو ای جلال گوناگونند گاهی چو الف راست گهی چون نونند
در حضرت اجلال چنان مجنونند کز خاطر و فهم آدمی بیرونند»
(ابوسعید ابوالخیر، بی تا: ۳۶).

«گاهی چو الف راست» می‌تواند اشاره به انسان‌های راست‌طینت و «گهی چون نون» می‌تواند اشاره به انسان‌های کژطبع باشد، اما از آنجا که بیت دوم مبین مدهوشی خلقان در اثر تجلی صفات جلالیه الهی است و بیت اول هم مقدمه‌ای برای بیان این مقصود است، می‌توان گفت که منظور از مصرع دوم، صرفاً بیان گونه‌گونی خلقان الهی است که یکی راست چون الف است و دیگری کوز چون نون. اما ظن قریب به یقین نگارنده بر این است که چون شاعر همه خلقان الهی را اراده کرده است، چنان که در مصرع چهارم احوال این خلقان را از خاطر و فهم آدمی بیرون دانسته، پس منظور از خلقان، کل جماد، نبات و حیوان می‌باشد و این خلقانی که گاهی چو الف راست هستند، آدمیان راست‌قامت و پاره‌ای از نباتات هستند و آن خلقانی که گهی چون نون خمیده‌اند، چارپایان خمیده قامت و پاره‌ای از گونه‌های نبات و جماد می‌باشند.

«مگر بی چون خداوندی که اهل هر دو عالم را،

به قدرت در وجود آورد، بی آلت، به کاف و نون»

(سنایی، ۱۳۴۱: ۵۳۹).

خداوند چون اراده نمود که هستی را بیافریند، فرمان گن (باش) را صادر کرد، سپس هستی بی‌بود. در مصرع دوم، تلمیح به آیه ۴۰ سوره «نحل» دیده می‌شود. در این بیت، از آفرینش بدون آلت و واسطه سخن رفته است:

«چرخ را از کافِ «لولاک» ش کمر زرین بُود

خاک را با حاءِ احمامش قبا مُعلم بُود»

(همان: ۱۶۶).

از حرف کاف حدیث قدسی «لَوْلَاكَ لَمَا خُلِقَتِ الْأَفْلَاكُ» که در شأن پیامبر گرامی اسلام نازل شده، کمر چرخ، زرین و قبای خاک نیز از حرف حای حمام گرفتن پیامبر رنگین شده است:

«نقطة قاف قدرتت، گر قدم و دمی زند
هر قدمی و احمدی، هر نفسی و آدمی»
(عطار نیشابوری، ۱۳۳۹: ۵۱۹).

نقطه‌های حرف قاف کلمه قدرت الهی می‌توانند در هر قدم خود احمدی (پیامبر گرامی اسلام) و در هر نفسی، آدمی (حضرت آدم) خلق کنند. نقطه‌های حرف قاف با استعاره کنایی، با دم و قدم انگاشته شده است. حرف ربط واو در ترکیب‌های معطوف، نقش تسویه دارد.

«حرفی ز میان کاف و نون پیدا شد
ز آن حرف وجود آدم و حوا شد
از صورت هر دو آنچه آمد حاصل،
میراث حقایق همه اشیا شد»
(بابا افضل، ۱۳۶۳: ۱۲۹).

معشوق ازلی فرمان هست شدن داد، پس آدم و حوا بودند. آنگاه فرزندان این دو حقایق همه اشیا را به ارث بردند.

۳-۴) جایگاه نبوت و ولایت در نظام هستی

«مقام حضرت ختمی مرتبت، مقام تجلی اعظم الهی و غایت قسوام سلسله کونی است. حال با تحقق وی در جهان هستی، ثبوت قوه در نظام کائن به منصفه فعلیت رسیده است و از طرفی، تبدل فعل به قوه محال خواهد بود، لذا پس از رحلتش از دیار ناسوتی، این تجلی محتاج مظهر است و این مظهر در شخصی متحقق است که در تمام خصائص (جز نبوت) با حضرتش مشترک باشد و به مقتضای حدیث شجره (أَنَا وَعَلِيٌّ مِنْ شَجَرَةٍ وَاحِدَةٍ)، در حضرت علی - علیه السلام - متصور است؛ زیرا نسبت ابوت و راهنمایی حضرت ختمی مرتبت در او نیز جاری است (أنا و علیٌّ أبوا هذه الأمة)» (میرداماد، ۱۳۷۴: ۸).

«ای آمده از دو کون ذاتت بیرون!
وی رفعت اصطفات از وصف بیرون!
از هر دو جهان غرض تو بودی حقا
آن دم که ز امر، کاف پیوست به نون»
(بابا افضل، ۱۳۶۳: ۱۵۶).

ذات مقدّس نبیّ مکرمّ اسلام، در دنیا و آخرت شاخص‌ترین ذات مخلوق الهی است. غرض از آفرینش هر دو جهان، آن هنگام که خداوند ارادهٔ آفریدن کرد، آفرینش وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت بود.^۲

«در عین علی هو العلیُّ الاعلاست! در لام علی سرّ الهی پیداست
در یای علی سورهٔ «حیّ القیوم» برخوان و ببین که اسم اعظم آنجاست»
(همان: ۱۰۵).

شگرد تأویل بسیار نغز به کار گرفته شده است. حروف اسم مولای موحدان تأویل گردیده است و خاستگاه اسم اعظم دانسته شده است.

«پیش‌تر از عقل کُل، خوانده ز لوح ضمیر،
حُکم قضا بی غلط، لوح قدر بی خطا
نقطهٔ آخر خوشی، شکل الف نقش بست
ز آن الف آمد پدید، جمله کتاب خدا»
(نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵: ۷۲۳).

این ابیات در مدح پیامبر^(ص) سروده شده است. پیامبر از حکم قضای الهی و از لوح قدر خداوند آگاه بوده است؛ زیرا مرتبهٔ حقیقت محمدیه، مرتبهٔ علم الهی است که ذات لایزال الهی راز آفرینش همهٔ موجودات و مخلوقات الهی را در آن به ودیعه نهاده است.

«هر کجا پیری است، پیر طفل ماست این چنین پیری در این عالم که راست؟
نقطهٔ با، بلکه با بل خود الف روح اعظم سیّد هر دو سراسر است»
(همان: ۷۶).

شاعر پیر خود (حضرت محمد^(ص)) را با تشبیه رسا به نقطهٔ باء مانند کرده، سپس با آرایهٔ رجوع از آن برگشته و به خود حرف باء مانند کرده، باز هم از آن رجوع کرده است و او را حرف الف نامیده است. حرف الف اصل همهٔ حروف به شمار می‌رود که در اینجا سمبل ذات احدیت به اعتبار تعین اوّل در مرتبهٔ حقیقت محمدیه است. ملاصدرا می‌گوید: «حضرت علی^(ع) فرموده‌اند همهٔ قرآن در بای بسم‌الله است و من نقطهٔ زیر بای بسم‌الله می‌باشم و گفتار حضرت را برآمده از تجلّی عظمت الهی بر ایشان دانسته است» (سجّادی، ۱۳۷۹: ۱۲۱).

«از احد احمد آشکارا شد هم به احمد احد هویدا شد

در شهادت اَحَد کمر بر بست
مییم احمد ز غیب پیدا شد»
(نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵: ۲۵۸).

«اَحَد اسم ذات است به اعتبار انتفاء تعدد اسماء و صفات و نِسَب و تمام تعینات در مییم احمد است که تعین محمّد است. چون امتیاز احمد از اَحَد یک مییم است و حق را چنان که در تمام مراتب موجودات سر بیان است، انسان کامل را نیز می‌باشد که در تمام مراتب موجودات ساری باشد، چه [انسان کامل] آن کسی است که از خودی خود فانی و به بقای حق باقی باشد» (سجّادی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۵۴). ذات یکتای الهی (اَحَد) پیامبر را آفرید، با آفرینش پیامبر ذات یکتای الهی آشکار گشت. آنگاه که خداوند خواست خویشتن را در عالم شهادت (عالم کثرات) بشناساند، حرف مییم از عالم غیب به نام او پیوست و احمد آشکار شد.

«آن بر همه انبیاست سید
وین بر همه اولیا مقدم
گفتم نبوت و ولایت
در ظاهر و باطن آند همدم
واو آر طلبی، طلب کن از نون
وَز واو الف بجوی فَافهم»
(نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵: ۷۵۴).

مصرع اول کنایه ایماء از پیامبر گرامی اسلام (ص) و مصرع دوم از حضرت علی (ع) است. در بیت دوم می‌گوید نبوت و ولایت یکی هستند. و در بیت سوم، تمثیلی برای سخن پیشین خود می‌آورد، بدین گونه که او و نون عبارات دیگری از الف هستند و به لحاظ ماهوی تفاوتی ندارند. حرف نون، حرف پیشین واو در ردگان الفبایی است و علت وجودی آن است، اما تبار راستین حرف واو، حرف الف (ذات احدیت) است که علت‌العلل و اول‌الأویل به شمار می‌رود.

۴-۴) قرآن و اشارات قرآنی

قرآن کریم نیز تفسیری هستی‌شناختی و پیوندخورده با ذات احدیت و مرتبه انسان کامل دارد. «بدان که قرآن کتبی صورت کتبیّه خاتم - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - است و قرآن عینی که صحیفه وجود عالم خلق است، صورت عینیّه آن جناب است و در دیگر انسان‌های کامل نیز با حفظ مراتب بدین مثبت است و در حقیقت، قرآن، جمع و فرقان، تفصیل است» (طوسی، ۱۳۷۴: ۱۵۴). «در این مسئله نمی‌توان شک نمود که قرآن کریم جلوه و ظهور و تجلی حقّ اول است و منشاء این کلام موجود حق تعالی بوده که به اسم «المتکلم» متجلی است به صور اعیان و جواهر، و کلام تدوینی یکی از مظاهر تجلیات حق است. در این معنا نیز

نمی‌توان شک نمود که متکلم به کلمات قرآنیّه حاوی جمیع کمالات و مشتمل بر جمیع فعلیات و مبداء جمیع علوم و معارف است و نیز مسلم است که چنان‌که حقّ اول مبداء جمیع وجودات و منشاء ظهور جمیع انوار است، کلام الهی و جلوه احدی او نیز از این احکام (یعنی احکام مربوط به مبداء کلمات الهیّه حقّ اول) بهره دارد و کلام به معنای حقیقی و کتاب به معنای عام، مشتمل است بر جمیع مراتب و مقامات کمالیه و متضمّن است بر جمیع علوم و معارف و حقایق نازل از مقام احدی و مرتبه غیبی... از طرق عامه و خاصه وارد شده است که «إِنَّ الْقُرْآنَ تَبْيَانٌ كُلِّ شَيْءٍ» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۸۳-۸۲). یعنی قرآن، دانش تبیین همه چیزها است: «و این کتاب الهی نیز ترجمان احوال نفوس خلاق است، نزد حق و از آن روی که حق معیت با خلق دارد و نیز کتاب الهی ترجمان نسب و اضافات و جهاتی است که متعین از مناسبات حقّی و خلقی می‌شود و تعیناتی که از این اضافات و نسب متکرّر حاصل می‌گردد، چه آنکه ظواهر قرآن و کتاب الهی تعلق دارد به اعمال قلبیه، کالایقار بالایمان، و بطن کلام الهی متعلق است به معاملات قلبی، مطلع و ما بعد مطلع تعلق به اسرار سرّی و حقایق جمعی الهی می‌گیرد تا حدّ تعین اول [مقام احدیت] که مقام فناى اسماء و صفات است» (همان: ۱۳۶).

«اول و آخر قرآن ز چه «با» آمد و «سین»

یعنی اندر ره دین رهبر تو قرآن بس»

(سنایی، ۱۳۴۱: ۳۰۹).

نخستین آیه قرآن، «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» است که با حرف «با» شروع می‌شود. آخرین آیه قرآن نیز واپسین آیه سوره ناس است: «مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ» که حرف پایانی آن «سین» است. شاعر به تأویل این دو حرف پرداخته است و با پیوند آنها با یکدیگر کلمه «بس» را ساخته و گفته که اگر در راه دین رهبری بخواهی، قرآن بس است:

«من بینم آن را که خود نمی‌بینم من وَز قَنَدِ لِبَشِ نَبَاتِ مِی چِینِم مَن

هر چند چو سین میان یاسینم من، یاسین نهلد دمی که بنشینم من»

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۵۰).

مقصود از «یاسین»، وجود مبارک نبی مکرّم اسلام است و «آل یاسین را کنایه از اهل بیت پیامبر^(ع) دانند، چنان‌که در بسیاری از حروف فواتح سوره [حروف مقطعه]، همین معنی و یا نزدیک بدان را خواهند. در تلویحات آمده است که آل یاسین عبارت از جواهر عقلی و نفوس

فلکی است و حروفی که در اوائل سُور آمده است، همه اشاره به همین جواهر مفرده، یعنی عقل و نفس است و گوید از راه همین حروف است که آدمی را رسد که به عقل رود و به نفوس کاملین و کامله پیوند یابد و بالأخره با استعانت از ارواح انبیاء و اولیاء به حق پیوندد» (سجّادی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۸).

«شمس تبریزی که فخر اولیاست، سین دندان‌هاش یاسین من است»
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۰).

مراد مولانا از «دندان‌ها» با تشبیه رسا به «سین» مانند آمده‌اند. یاسین، انسان کامل است. دندان‌های شمس، مولانا را چراغ هدایتی است که راه را بر او می‌نمایاند.

«نمای شمس تبریزی کمالی که تا نقصی نباشد کاف و نون را»
(همان: ۸۷).

مراد مولانا انسان کاملی است که مظهر صفات و اسمای الهی است و هستی بر مدار او می‌گردد.

«دل چو در افتاد به حامیم تب، شربتِ طاهها و الف لام داد»
(اوحدی مراغه‌ای، ۱۳۴۰: ۵۳).

شاعر سوره‌های قرآن را همچون شربتی دانسته که تب او را علاج نموده‌اند. «حامیم» کلمه «حمی» به معنی «تب» را به ذهن متبادر می‌سازد. شربتِ طاهها و الف لام تشبیه رساست. طاهها حروف مقطعه آغاز سوره مبارکه طه است که از آن به حضرت ختمی مرتبت تعبیر می‌شود. «الف لام» نیز می‌تواند برگرفته از «الم»، یعنی حروف مقطعه آغازین سوره‌های بقره، آل عمران، عنکبوت، لقمان، روم و سجده باشد. ملاصدرا حروف مقطعه قرآن را لطایف رحمت الهی می‌داند که برای پوشیده ماندن از نامحرمان حضرت الوهیت در زبانی رمزگونه افاضه شده است (سجّادی، ۱۳۷۹: ۲۰۵).

«مجموع حروف یک الف می‌خوانش یا اصل الف به نقطه‌ای می‌دانش
نی نی چو یکی نقطه بود اصل حروف یک نکته بگو معانی قرآنش»
(نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵: ۸۹۱).

همه کثرات عالم به ذات احدیت تبار می‌رسانند و معانی آیات الهی هستند.

۴-۵) وحدت وجود

وحدت وجود، یعنی مفارقتی میان تکثرات عالم و ذات فیاض و اعلی مرتبه الهی نیست. نخستین بار ابن عربی وحدت وجود را اساس تعلیم و نظریه خویش قرار داد و اندیشه او مبتنی است «بر این فکر که وجود امری است واحد که حق است و آنچه ماسوی خوانده می‌شود، دیگر وجود حقیقی و مستقل ندارد» (زرین کوب، ۱۳۵۳: ۱۰۹). «ملاصدرا گوید: پس تجلی حق تعالی بر اشیاء، تجلی واحد است و تعدد و اختلاف به حسب تعدد ماهیات حاصل شده است و بنابراین، تکراری در تجلی نیست، به اعتبار مظهر واحد، و از این راه، می‌توان دریافت که علم به هر حقیقتی عبارت از حضور آن می‌باشد و نه حصول شیخ دیگری از آن» (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۵۳).

«چون هستی ما ز کاف و نون پیدا شد
 ماهیت نون و کاف عین ما شد
 او را چو مظاهر صفت اشیاء شد،
 اشیاء همه او و او همه اشیاء شد»
 (بابا افضل، ۱۳۶۳: ۱۲۹).

کاف و نون کنایه‌ی ایماء از گن و مجاز سبب و مسبب از هستی است. مخلص کلام در رباعی فوق این است که فرقی بین وحدت و کثرت نیست؛ یعنی مقام جمع الجمع.

«سه نقطه در یکی الف نگریم
 الفی در حروف می‌شمریم
 در همه حرف‌ها یکی بینیم
 نقطه اول است در نظرم»
 (نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵: ۴۸۳).

شاعر در کثرت‌ها هم وحدت را می‌بیند. در خوشنویسی، بلندی حرف الف، برابر با سه نقطه نوک قلم است.

«نقطه‌ای در الف پدید آمد
 وحدت و کثرت آشکارا شد»
 (همان، ۷۳۱).

«نقطه‌ای در الف هویدا شد
 ذات وحدت به خود ظهوری کرد
 الفی در حروف پیدا شد
 کثرتی از صفات و اسما شد»
 (همان).

نقطه و الف سمبل فیض اقدس و حروف، سمبل فیض مقدس الهی است: «ماهیات عبارتند از صُور کَلِیَّةُ اسماء که متعین در حضرت علمیه‌اند، بر حسب تعین اول [مقام احدیت و مرتبه حقیقت محمدیه]، و به واسطه فیض اقدس اعیان ثابته و استعدادات اصلی آنها در علم حاصل می‌شود و به واسطه فیض مقدس آن اعیان در خارج تحصیل می‌یابند [کثرات عالم امکان]، با لوازم و توابع خود و اشیاء، مادام که موجود در علم نشوند، موجود در عین نخواهند شد» (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۴۷-۲۴۸). «وجودات و موجودات در عین کثرت، مندک و فانی در وحدت‌اند و ظل و رشح وجود بسیط واحد به وحدت حقیقی می‌باشند و وجود اندر کمال خویش ساری است و تعین‌ها امور اعتباری است» (همان، ج ۳: ۱۵۶۹).

۶-۴) عشق

عشق اکسیری است که خمیرمایه بلندی اندیشگانی بسیاری از عرفا و متصوفه است و وجود خاکی سالک را به کمال می‌رساند. «آتش عشق، لهیب و شور عشق است که عاشق را می‌سوزد. خواجه عبدالله گوید: آتش عشق درو [هوای نفس] زن تا هر چه نسبت ما [ذات باری تعالی] ندارد، سوخته شود» (همان، ج ۱: ۸). وارستگان راه حقیقت، مفهوم عشق، عاشق و معشوق را به صورت‌های زیر تصویر کرده‌اند.

۱-۶-۴) پایداری در عشق

«ز عین جهل بود گر ز عشق برگردم ز بار غم الف قدم ار شود چون نون»
(حلاج، ۱۳۶۹: ۱۵۳).

«نشان شیر در تقویم دال آمد از آن معنی
هر آن عاشق که شد چون شیر قد چون دال خم سازد»
(سنایی، ۱۳۴۱: ۱۴۰).

عشق، تن‌فرسا و روح‌افزاست. هر که عاشق شود، قدش چون دال چفته می‌گردد. در گاهشماری، حرف دال نشان شیر است. آن که بی‌پروا گام در وادی عشق می‌نهد، بی‌گمان زهره‌ای چون شیر دارد و از این روی، چنین عاشقی همچون حرف نشان شیر (حرف دال) خواهد شد. اخترشماران برج‌های دوازده‌گانه را به حروف ابجد بازمی‌خوانده‌اند؛ برای نمونه، برج حمل را به الف و برج اسد (شیر) را به حرف دال بازمی‌خوانده‌اند.

۴-۶-۲) خردسوزی عشق

«هر کجا عشق من و حُسن تو آید بی‌گمان
در نپیوندد خِرَد با کاف کفر و دال دین»
(همان: ۵۴۹).

هر جا که حُسن بی‌پایان معشوق جلوه کند، عاشق پاکبازانه عشق می‌ورزد، خِرَد خام خموده می‌گردد و کفر و دین از میان برمی‌خیزد.

۴-۶-۳) فرمانروایی عشق

«بر سینِ سریرِ سَرِ سپاه آمد عشق بر میمِ ملوک پادشاه آمد عشق»
(همان: ۱۱۴۹).

عشق با استعاره کنایی «سَرِ سپاه» و «پادشاه» خوانده شده است و در صدر سریر فرمانروایی و در بالاترین مرتبه پادشاهی جای دارد. آوردن حروف آغازین کلمات «سریر» و «ملوک» از این روی می‌تواند بود که عشق در صدر هر دو ان است.

۴-۶-۴) پیراستگی عشق

«بر نطع عشق مهره فرو باز بهر آنک،
از عین و شین و قاف تبه شد قوام عشق»
(همان: ۳۳۷).

در عشق باید پاکباخته بود؛ زیرا کوچکترین عُلقه‌ها نیز مانعی در نیل به کمال عشق است، حتی حروف عین، شین و قاف که اجزای سازنده عشق هستند، نیز قوام عشق را تباہ می‌کنند.

۴-۶-۵) دشواری شرح عشق

«عین و شین و قاف را آنجا که درس عاشقی است
جز که عین و شین و قاف آنجا دگر تفسیر نیست»
(همان: ۹۴).

به زبان حضرت مولانا، «شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت» و تنها زبان عشق است که می‌تواند آن را تفسیر کند.

۶-۶-۴) هنرهای بی‌شمار عشق

«بر کافِ کمال کُل کلاه آمد عشق با این همه یک قدم ز راه آمد عشق»
(همان: ۱۱۴۹).

عشق همچون کلاهی بر تارک کمال کُل است و این تنها یک قدم از هنرهای عشق است که در اوّلین گام آشکار کرده است. حرف آغازین واژه کمال، نمادی از هویت و ماهیت واژه دانسته شده است.

۷-۶-۴) مفهوم پارادوکسیکال عشق

«یار کرد از ناز عین عشق را با غین غم
تا بدین یک مصلحت کو دید، ما را شاد کرد»
(همان: ۷۴۸).

معشوق ناز می آورد و عین عشق عاشق را با غین غم جفت می کند، اما مجال اعتراض نیست و این غم چون مصلحت دید معشوق است، مایه‌ی شادی عاشق است.

۸-۶-۴) لازمه بهره‌مندی از عشق

«در ره عاشقان دلی بایسد که منزه ز دال و لام بُود»
(عطار نیشابوری، ۱۳۳۹: ۲۶۸).

عاشقان را دلی باید که اسرار روحانی را شاید، نه این دل ظاهری.

۹-۶-۴) عشق، خمیرمایه هستی

«از عشق گردون مؤتلف، بی عشق اختر منخسف
از عشق گشته دال الف، بی عشق الف چون دال‌ها»
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۹).

نیروی شگرف عشق کارها می کند؛ دال کوژ را چون الف راست می گرداند و آنجا که عشقی نباشد، الف راست چون دالی دوتاست.

۴-۶-۱۰) هویت بخشی عشق

«سری از عین و شین و قاف برزن که صد اسم و مسما داری امروز»
(همان: ۴۶۹).

عشق آدمی را اسم و مسما می‌بخشد.

۴-۶-۱۱) عشق، باده‌ای غم‌ستیز

«ای غم پُر خار رو، در دل غمخوار رو
نقل بخیلانیه‌آت طعمه خمار نیست
دره غین تو تنگ، میمت از آن تنگ‌تر
تنگ متاع تو را، عشق خریدار نیست»
(همان: ۲۱۴).

ابیات بسیار نغزی است. «رفتن» با اسناد مجازی به «غم» بازخوانده شده است. همچنین است سوداگری به عشق. در مصرع سوم، حروف کلمه «غم» به گونه گسسته یاد شده است. فضای توخالی دهانه غین به دره‌ای تنگ مانند آمده است.

۴-۶-۱۲) عشق، کلید راز هستی

«محقق نشود سر کاف و نون، خواجه
مگر ز زلف چو کاف و خط سیاه چو نون»
(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹: ۴۷۵).

شاعر راز هستی را در حُسن یار یافته است؛ یاری که زلف و خطی فریبا دارد. حروف گسسته یاد شده در مصرع اول که کلمه کُن را می‌سازند، در مصرع دوم، مشبّه‌هایی برای زلف و خط معشوق هستند که راز هستی (کُن) را در خود دارند. تلمیح به آیه ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (النحل / ۴۰) آشکار است.

۴-۶-۱۳) عشق، موهبتی ازلی

«نیست بر لوح دلم جز الف قامت دوست
چه کنم؟ حرف دگر یاد نداد استادم»
(حافظ شیرازی، ۱۳۷۳: ۳۱۷).

«ما دم از عشق در قِدم زده‌ایم پیش از این دم ز عشق دم زده‌ایم
کاف کُن در کتاب کون نبود که خیالش به جان رقم زده‌ایم»
(نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵: ۵۱۵).

۵- نفی و اثبات

نفی، یعنی انکار غیر خدا و اثبات، یعنی ایمان به یکتایی و یگانگی او. عرفا از نفی به «جَزُوبِ لَا» تعبیر کرده‌اند که «اشارت است به جمله «لَا مَوْثِرًا فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» و نیز اشارت است به جزء اول کلمه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» که نفی ماسوی‌الله و اثبات یکتائی خداست» (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۶۲۲):

«تا به اکنون لائیان بودند خلقان چون ز عدل،
یک الف در لا در افزودند ایسی شدند»
(سنایی، ۱۳۴۱: ۱۵۱).

خلقان تاکنون در مقام نفی بودند، اکنون الفی به آغاز کلمه «لا» افزودند و «الایی» شدند؛ یعنی به مقام اثبات رسیدند.

«کعبه جان‌ها روی ملیحش پخته عالم خام افندی
گر الفی و سابق حرفی محو شو اندر لایم افندی»
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۱۲۲).

حرف الف سابق و اصل همه حروف است. حروف لام و الف در پیوند با یکدیگر کلمه «لا» را می‌سازند که حرف نفی و ترک ماسوی‌الله است و محو شدن در ذات الله.
«معنی اثبات گو با الف و لام الف
صورت توحید جو، نفی طلب کن ز لا»
(نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵: ۷۲۳).

در مصرع نخست، حروف کلمه اثبات (الآ) با آرایه هجا (اشاره به واژه‌ای با حروف از هم گسسته آن) ذکر گردیده است.

۶- تجرید و تفرید

تفرید از فرد است و فرد کسی است که یگانه باشد و تفرید آن است که از اشکال خود فرد گردد؛ یعنی از امثال و اقران خود فرد گردد و با هیچ انسان نیارآمد، چنان‌که مجنون که از محبت لیلی با وحوش و سباع مجانست گرفت و از مردمان نفرت گرفت. عبدالله انصاری گوید: «تفرید، دل از علایق بریدن است و کمر بندگی بر میان بستن و حلقه خدمت در گوش وفا کردن و خواست خود فدای خواست ازلی کردن، نفس فدای رضا و دل فدای وفا و جسم فدای بقا کردن» (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۵۶۰). تفرید بعد از تجرید است؛ زیرا تجرید انقطاع از اغیار است و تفرید افراد حق است به ایثار و کسی که منحصرأ اشاره به حق کند، از مخلصان است و کسی که اشاره او از حق باشد، از مبلغان است» (همان: ۵۶۲).

«نفسِ الف شدی تو ز تجرید چون ز عشق
پیوسته گشت با اَلْفَت عین و لام تو»
(سنایی، ۱۳۴۱: ۵۶۸).

حرف الف مجرد از حروف دیگر در آغاز کلمات است و به آنها نمی‌پیوندد و نماد انسان‌های مجرد از علقه‌های دنیوی است. «الف» مبداء هستی همه حروف است؛ هرگاه اعتبارات دیگر الف (حروفی چون عین و لام) به نقطه آغاز خود بازگردند، به تجرید می‌رسند.

«خواهی که شوی محرم غین غم معشوق
بی‌فای فقیهی شو و بی‌قاف فقیری»
(همان: ۶۶۴).

اگر خواهان رسیدن به اسرار نهانی معشوق ازلی هستی، فریفته‌ی دانش خویش و کمالات به ظاهر معنوی خویش مشو تا در بارگاه قدس الهی محرم او گردی؛ هر تعلقی را به زدای.

«خمار و خمر یکیستی ولی الف نگذارد
الف چو شد ز میانه، ببین خمار چه باشد»
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۶۳)

هر چیزی که دل را به خود مشغول دارد، مانع از افاضة اسرار مستی بخش روحانی بر دل عارف می‌گردد:

«عشق گزین عشق و در او کوکبه می‌ران و مترس
ای دل تو آیت حق، مصحف کژ خوان و مترس
جانوری لاجرم از فرقت جان می‌لرزی
ری بهل و واو بهل، شو همگی جان و مترس»
(همان: ۴۷۵).

حروف نمادی از تکثرات هستند؛ هرگاه «ری» و «واو» را از کلمه «جانور» بستریم، می‌شود: جان.

«سین انسان گر برافتد از میان، اول و آخر نباشد غیر آن
چون نمائی تو، نماند غیر تو بس بدیع است این معانی را بیان»
(نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵: ۵۶۵).

اگر حرف «سین» را از کلمه «انسان» بستریم، اول و آخر آن می‌شود: آن (خدا). در بیت بعد، شاعر می‌گوید هستی فرودین خود را زیر پای بنه تا به معبود خویش دست یازی.

۷- یافته‌های پژوهش

- ۱- با استفاده از سمبولیسم الفبایی، به تقریب همه اندیشه‌های درخشان عرفان اسلامی - ایرانی (تجلی، آفرینش هستی، جایگاه نبوت و ولایت در نظام هستی، قرآن و اشارات قرآنی، وحدت وجود، عشق، نفی و اثبات و تجرید و تفرید) به تصویر کشیده شده است.
- ۲- با توجه به گزارش‌های انجام شده، درمی‌یابیم که عرفان و حکمت ایرانی و اسلامی دستاوردهای توأمان اندیشمندان مسلمان بوده است و تفکیک این دو از یکدیگر در بسیاری از موارد ناممکن است، چنان‌که در پهنه ادبیات فارسی نیز با یکدیگر سیر کرده‌اند.
- ۳- روش‌هایی را که عارفان فارسی‌گوی برای بهره‌برداری سمبلیستی از حروف الفبا به کار برده‌اند، این گونه می‌توان برشمرد:

۱-۳) استفاده از ردگان و توالی حروف الفبا برای گزارش آفرینش الهی و تکوین تعینات و تکثرات جهان: نقطه ← الف ← سایر حروف = ذات احدیت (فیض اقدس) ← مقام واحدیت (فیض مقدس) ← تکثرات عالم امکان.

۲-۳) انتزاع حرفی از حروف یک واژه (بیشتر، حرف آغازین واژه) یا ترکیب، به عنوان چکیده و نقاوه واژه یاد شده؛ مانند کاف کفر، دال دین، کاف کبریا، کاف لولاک، حای احمام و... این گونه را می‌توان نوعی مجاز به علاقه جزء و اراده کل دانست.

۳-۳) گسسته آوردن حروف واژگان کلیدی عرفانی؛ مانند کاف و نون = کُن / لام الف = لا / الف لام الف = الآ و... .

۴-۳) تأویل شدن حروف یک واژه، مطابق مشرب اندیشگانی عارفان؛ مانند تأویل حروف «عین»، «لام» و «یا» در واژه علی^(ع).

۵-۳) نگرش تشبیهی به کیفیت نگارشی و یا ترکیبی حروف الفبا؛ مانند سین دندان، الف قد، قامت نون و... یا مانسته قرار دادن حرف الف و نپیوستن آن به سایر حروف در آغاز واژه برای انسان وارسته و جدا شده از تعلقات دنیوی.

۶-۳) حروف یک واژه، همچون حجایی برای دریافت ژرفنای اندیشگانی آن واژه؛ مانند دال و لام = دل؛ چنین دلی شایای بهره بردن از موهبت عشق نیست.

۷-۳) افزودن حرفی به حروف یک واژه و یا کاستن حرفی از آن، برای ساختن واژه‌ای کلیدی؛ مانند افزودن الف به لا= الآ و یا کاستن سین از انسان که می‌شود آن و آن (خدا).

نتیجه‌گیری

بیان تمثیلی و سمبلیک عارفان بزرگ ایرانی برای تفسیر پیدا و پنهان رازآلود هستی، سراسر ذهن و زبان آنان را آکنده است. از جمله رویکردهای سمبلیستی عرفانی، سمبولیسم الفبایی است که به تقریب همه اندیشه‌های بلند حکمی و عرفانی با بهره‌گیری از آن به تصویر کشیده شده است. آشنایی با گونه‌های سمبولیسم الفبایی و اندیشه حکما و عرفای ایرانی در گزارش و دریافت سروده‌های سمبلیک عرفانی، نیازی آشکار و گریزناپذیر است. اشعاری که در آنها به حروف الفبا پرداخته شده است، از دیدگاه زیبایی‌شناختی نیز اشعاری دلنشین و خوش ساخت به شمار می‌روند. شیوه‌هایی که عرفا با استفاده از آنها حروف الفبا را نمادینه کرده‌اند و نیز مضامینی که برآمده از این حروف نمادینه است، دو بنیان استوار پژوهش در سمبولیسم الفبایی عرفان ایرانی است. آنچه که شایان توجه است، آمیگی بودن حوزه‌های اندیشگانی حکما و عرفای ایرانی در بسیاری از موارد است، چنان‌که در گزارش و دریافت

سمبولیسم الفبایی دیوان عارفان ایرانی، هرگز نمی‌توان از اندیشه‌های بلند حکیمان ایرانی چشم پوشید، گویی با یکدیگر زاده شده‌اند و با یکدیگر بالیده‌اند. در پایان یادآوری می‌شود که نگارنده در این پژوهش، به‌ویژه از اندیشه‌های مستشرق نامدار، پروفیسور آنه ماری شیمل، سود برده است.

پی‌نوشت‌ها

۱- در ادبیات فارسی، نمونه مشهور سمبولیسم آوایی یا صدامعنایی، شعر منوچهری دامغانی در وصف خزان است که در آن، تکرار همخوان‌های «خ» و «ز» صدای خش‌خش برگ‌های پاییزی را تداعی می‌کند. در ادبیات انگلیسی، نمونه بسیار مشهوری که اغلب برای صدامعنایی ذکر می‌شود، از شعر شاهزاده خانم (Princess) تنیسون (Tennyson) است:

The moan of doves in immemorial elms: شیون فاخته‌ها بر نارون‌های کهن
And murmuring of innumerable bees و نجوای زنبورهای بی‌شمار

که تکرار همخوان‌های خیشومی /m/ و /n/ در این دو مصرع، هیاهوی ممتد زنبورهای بی‌شماری را فریاد می‌آورد (Brown, 2004: 464).

۲- شگفت‌آور است که انسان کامل و غائیات او برای آفرینش هستی، زمینه‌ای اسطوره‌ای و بسیار کهن دارد: «بر مبنای بسیاری از اسطوره‌ها، انسان گول‌آسای در بر گیرنده جهان، تنها سرآغاز زندگی نیست، بلکه غایت و دلیل وجودی آفرینش است... در تمدن غرب، انسان گول‌آسای در بر گیرنده جهان تا حدود زیادی با مسیح و در شرق با کریشنا و بودا یکی انگاشته شده است» (یونگ، ۱۳۸۷: ۳۰۳).

منابع و مأخذ

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق.). *رسائل ابن‌سینا*. چاپ اول. قم: انتشارات بیدار.
- ابوسعید ابی‌الخیر، فضل‌الله بن احمد. (بی‌تا). *سخنان منظوم*. به تصحیح سعید نفیسی. چاپ سوم. تهران: کتابخانه سنایی.
- اوحدی مراغه‌ای، رکن‌الدین ابوالحسن. (۱۳۴۰). *کلیات*. به تصحیح سعید نفیسی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کاشانی، بابا افضل. (۱۳۶۳). *رباعیات*. چاپ دوم. تهران: انتشارات فارابی.

- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۳). *دیوان*. تصحیح بهاء‌الدین خرّمشاهی. چاپ اول. تهران: انتشارات نیلوفر.
- حلاج، حسین بن منصور. (۱۳۶۹). *دیوان منسوب*. چاپ پنجم. تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
- خواجوی کرمانی، محمودبن علی. (۱۳۶۹). *دیوان*. تصحیح احمد سهیلی خوانساری. تهران: شرکت انتشاراتی پازنگ.
- زرّین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۳). *ارزش میراث صوفیه*. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سجّادی، سید جعفر. (۱۳۷۳). *فرهنگ معارف اسلامی*. ۳ جلد. چاپ سوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ . (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرای*. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سنایی غزنوی، مجدودبن آدم. (۱۳۴۱). *دیوان*. به اهتمام مدرّس رضوی. تهران: کتابخانه ابن‌سینا.
- نعمت‌الله ولی، نعمت‌الله بن محمد. (۲۵۳۵). *کلیات*. به سعی دکتر جواد نوربخش. چاپ سوم. انتشارات خانقاه نعمت‌اللّٰهی.
- شیمیل، آنه ماری. (۱۳۸۷). *ابعاد عرفانی اسلام*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. چاپ ششم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ . (۱۳۸۹). *رمزگشایی از آیات الهی*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. چاپ چهارم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶). *فرهنگ فلسفی*. ترجمه منوچهر صانعی درّه‌بیدی، چاپ اول. تهران: انتشارات حکمت.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۴). *آغاز و انجام*. به کوشش آیت‌الله حسن‌زاده آملی. چاپ چهارم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- عطار نیشابوری، شیخ‌فریدالدین. (۱۳۳۹). *دیوان*. تصحیح سعید نفیسی. چاپ سوم. تهران: کتابخانه سنایی.
- صدرای شیرزای، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۷). *سه رساله فلسفی*. مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۳). *کلیات شمس*. چاپ دهم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۷۴). *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعا*. تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی. چاپ اول. تهران: انتشارات میراث مکتوب و هجرت.

نظام‌الدین، محمدشریف. (۱۳۶۳). *انواریه: ترجمه و شرح حکمت اشراق سهروردی*. چاپ دوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۷). *انسان و سمبل‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. چاپ ششم. تهران: انتشارات جامی.

Richards, Jack C. & Richard Schmidt. (2002). *Longman Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics*. 3th edition. Edinburgh: Pearson.

Coyle, Martin et al. (1993). *Encyclopedia of Literature and Criticism*. Cardiff: University of Wales.

Bussmann, Hadumod. (2006). *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. Translated and edited by Gregory Trauth and Kerstin Kazzazi. London and New York: Routledge.

Malmkjær, Kirsten, ed. (2002). *The Linguistic Encyclopedia*. London and New York: Routledge.

Crystal, David. (2008). *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. 6th Edition. Singapore: Blackwell Publishing.

Brown, Keith. ed. (2004). *Encyclopedia of Language and Linguistics*. Amsterdam: Elsevier.

Habib. M. A. R. (2005). *A history of literary criticism: from Plato to the present*. First published by Blackwell Publishing Ltd.

تحلیل سیاسی زبان بدن در تاریخ بیهقی

علی اکبر باقری خلیلی*

دانشیار دانشگاه مازندران؛ بابلسر

مرضیه زلیکانی**

دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران؛ بابلسر

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۳/۳۰)

چکیده

زبان بدن به معنای عبور از کلام و ایجاد ارتباط از طریق عناصر غیرکلامی یا زبان خاموش است. این زبان مجموعه وسیعی از رفتارها و پدیده‌های اشاری و حرکتی را شامل می‌گردد و در سیاست، به طور مستقیم یا غیرمستقیم کاربرد دارد. یک سیاست‌مدار می‌تواند نقش و نیت واقعی خود را در پس واژه‌ها و جمله‌ها پنهان کند، اما قادر به پنهان داشتن زبان بدن نیست. از این رو، با تحلیل حرکات و اشارات بدنی سیاست‌مداران می‌توان به مکنونات ذهنی، فکری و اهداف سیاسی آنها پی برد. مصادیق زبان بدن را به عنوان یکی از ابزارهای ارتباط غیرکلامی در تاریخ بیهقی می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد: (۱) حرکات و حالات چهره. (۲) اشارات و حالات سر و تن. (۳) حرکات و اشارات دست. (۴) سایر رفتارهای حرکتی. حالات چهره، نمودار مهارت یک سیاست‌مدار در مقوله‌هایی نظیر خویشتنداری، تمایل به ایجاد ارتباط و بی‌اعتنایی است و بر مفاهیمی چون تأیید، تکذیب، تأسّف، تمسخر و ظاهرسازی دلالت می‌نماید، همان‌گونه که حرکات دست می‌تواند دالّ بر احترام، پیمان، وفاداری یا قتل و دستگیری باشد. نکته مهم اینکه بسیاری از موضوعاتی را که امکان طرح آنها در ارتباط کلامی وجود ندارد، یا به مصلحت نیست، می‌توان با زبان بدن مطرح کرد. باری، زبان بدن را باید یکی از انواع فرازبان دانست که اگرچه پیامش به نافذترین شکل انتقال می‌یابد، اما هیچ‌گونه ردّ و نشان قابل استنادی به جا نمی‌گذارد و به همین دلیل، در حوزه سیاست بسیاری از ناگفتنی‌ها را با زبان بدن می‌گویند.

واژگان کلیدی: زبان بدن، تاریخ بیهقی، سیاست، ارتباط غیرکلامی.

* E-mail: aabagheri@umz.ac.ir

** E-mail: marziyezoleikani@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

یکی از موضوعات مهم و پرکاربرد در تاریخ بیهقی، عناصر غیر کلامی است که بخش اصلی آن را زبان بدن تشکیل می‌دهد. انسان می‌تواند ارتباط کلامی / گفتاری خود را با مخاطب قطع کند، اما نمی‌تواند از ایجاد ارتباط زبان بدنش با مخاطب جلوگیری نماید. ارتباط زبان بدن یا غیر کلامی نه تنها در حوزه‌های عاطفی و اجتماعی، بلکه حتی در حوزه‌های سیاسی نیز کاربرد گسترده و معناداری دارد و از حرکات و اشارات بدنی سیاست‌مداران می‌توان به مکنونات ذهنی، فکری و اهداف سیاسی آنان پی برد. ایجاد ارتباط سنجیده و سودمند یک سیاست‌مدار سطح عالی با همکارانش بسیار اساسی است و به دلیل اینکه ارتباط دیپلماتیک با کشورهای خارجی با اعتبار، امنیت و منافع ملی هر کشوری گره خورده است، زبان بدن سیاست‌مداران نیز اهمیت بیشتری می‌یابد و با دقت در جزئیات رصد می‌شود. به همین دلیل، دیپلمات‌های کشورهای مختلف، پیوسته با کارشناسان دانش زبان بدن در ارتباط و در حال مشورت هستند.

تاریخ بیهقی به‌عنوان یک متن تاریخی - سیاسی، شیوه حکومت‌گزینی را روایت می‌کند و برای توصیف دیدگاه‌ها، روابط، حوادث و اتفاقات سیاسی - اجتماعی از عناصر و شگردهای مختلفی استفاده می‌کند؛ به عبارت دقیق‌تر، می‌توان گفت بیهقی در نگارش تاریخ دوره غزنوی، از زبان‌های متفاوتی استفاده می‌کند و می‌توان آنها را ویژه زبان سیاسی به‌شمار آورد و به دو گونه کلامی و غیر کلامی (زبان بدن) تقسیم کرد. هر یک از این زبان‌ها بر اساس موقعیت‌ها و بافت‌های سیاسی از ساختار، محتوا و مصادیق خاصی استفاده می‌کنند و در صدد ایجاد ارتباط و انتقال پیام ویژه‌ای هستند. مصادیق، کارکردها و مفاهیم سیاسی زبان بدن در تاریخ بیهقی، موضوع این مقاله است؛ یعنی فقط آن دسته از زبان بدن مورد بررسی قرار می‌گیرند که کارکرد سیاسی دارند.

در پژوهش حاضر، کوشش می‌شود بدین پرسش پاسخ داده شود که «مصادیق سیاسی زبان بدن / عناصر غیر کلامی در تاریخ بیهقی کدامند و بر چه مفاهیم و کارکردهایی دلالت دارند؟!»

۱- چارچوب مفهومی

۱-۱) زبان بدن / ارتباط غیر کلامی

در بارهٔ واژهٔ ارتباط و معانی آن، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است. «محققان غربی که پایه‌گذاران دیدگاه‌های جدید، روش‌ها و فنون ارتباطی موجود می‌باشند، در این باره بر این عقیده‌اند که کلمهٔ ارتباطات (Communication) از لغت لاتین (Communication) مشتق شده است و این لغت، خود در زبان لاتین به معنای (To take communicate) یا عمومی کردن و یا به عبارت دیگر، در معرض عموم قرار دادن است» (فرهنگی، ۱۳۷۴: ۶). ادوین امری (E. Emery) مفهوم ارتباط را در معنای عام، چنین تعریف می‌کند: ارتباط عبارت است از فن انتقال اطلاعات، افکار و رفتارهای انسانی از یک شخص به شخص دیگر. به طور کلی، هر فرد برای ایجاد ارتباط با دیگران و انتقال پیام‌های خود به ایشان، از وسایل مختلف استفاده می‌کند» (معمدنژاد، ۱۳۵۵: ۳۶).

در اواسط قرن بیستم، با ورود به عصر جدید و ضرورت برقراری ارتباطات شفاف‌تر و سریع‌تر و نیز گسترش گونه‌های ارتباط، مطالعهٔ ارتباط، به‌ویژه ارتباط غیر کلامی مورد توجه بسیاری از پژوهشگران حوزه‌های مختلف قرار گرفت. از این رهگذر، می‌توان گفت «رفتار غیر کلامی دامنهٔ وسیعی از رفتارهای انسانی است که پیام‌های ارتباطی را به وجود می‌آورد. اگر شخص دیگری رفتار را مثل یک پیام تفسیر کند و معنایی به آن نسبت دهد، رفتار غیر کلامی به ارتباط غیر کلامی تبدیل می‌شود» (علمایی، ۱۳۹۰: ۱۷۲). به پیام‌هایی که به وسیلهٔ اشارات و حرکات اعضای بدن به مخاطب منتقل می‌شوند، زبان بدن می‌گویند. حالات چهره، حرکات سر و تن، اشارات دست و چشم و ابرو و... را می‌توان جزو همین گروه به حساب آورد؛ به عبارت دیگر، می‌توان گفت زبان بدن به معنای عبور از واژه‌ها، جمله‌ها و به طور کلی، عبور از گفتار و کلام است. از این رو، جنبش‌شناسی یا زبان بدن، یکی از ابزارهای ارتباط غیر کلامی است که در برقراری ارتباطات روزمره جایگاه پررنگی دارد. «حرکات و اشارات، مانند حروفی است که در کنار یکدیگر قرار می‌گیرد و کلمات را می‌سازد. پیوستگی حرکات و اشارات در موقعیت‌های متفاوت، جمله‌هایی را می‌سازد که پیام‌های مختلف را منتقل می‌کند. با توجه به ارتباط نزدیک روان آدمی با حرکات و اشارات صادره از وی و نیمه‌آگاهانه بودن آن، زبان بدن، زبانی صادقانه است. زبان بدن ما را به حقایق ماورای گفتگو آشنا می‌کند» (فرهنگی و فرجی، ۱۳۸۹-۹۰: ۴۳۴). در بیشتر مواقع، ارتباط غیر کلامی همراه با ارتباط کلامی روی می‌دهد و به درک بهتر و

مؤثرتر و یا القای مفاهیم و معانی مختلف کمک می‌کند. بنابراین، در فرآیند ارتباط، مفاهیم علاوه بر کلام، از طریق مجموعه وسیعی از رفتارها و پدیده‌ها، مانند پیرازبان، پوشش ظاهری، رنگ و تزئینات، حالات چهره، حرکات و اشارات چشم، سر، دست، مکان، زمان و... نیز منتقل می‌شوند.

۲-۱) زبان بدن و سیاست

زبان غیر کلامی علاوه بر حوزه علوم ارتباطات، در سیاست نیز نقش مهم و غیرقابل انکاری دارد و یا حتی در بعضی مواقع، با نفوذتر و گویاتر از گفتار است. یک سیاست‌مدار ممکن است بتواند نقش و نیت واقعی خود را در پس واژه‌ها و جمله‌ها پنهان کند، اما قادر به پنهان داشتن زبان بدنش نیست که در بسیاری از موارد به صورت ناخودآگاه نمایان می‌گردد. از این رو، یکی از مصادیق مهم زبان سیاسی غیر کلامی، زبان بدن یا جنبش‌شناسی است.

در سیاست می‌توان با رمزگشایی از حرکات بدنی سیاست‌مداران، به نکات جالب توجه و مهمی دست یافت. سیاست‌مداران برای انتقال خواست‌ها و اهداف خود در پاره‌ای از موقعیت‌ها از رفتارها و آداهای بدنی استفاده می‌کنند؛ زیرا می‌دانند قدرت نفوذ و تأثیر زبان غیر کلامی، به‌ویژه درباره موضوع‌هایی که سخن گفتن از آنها میسر نیست، بسیار بیشتر از زبان گفتار است. «یکی از پیش‌تازان و پیشروان مطالعات غیر کلامی، بیردویسل، مشخص کرده است که تنها ۳۵ درصد از معنی در یک وضعیت خاص با کلام به دیگری منتقل می‌شود و ۶۵ درصد باقی مانده آن در زمره غیر کلامی است... آلبرت مهربابیان نیز پیام‌های فرستاده شده در یک ارتباط بین‌فردی را تجزیه و تحلیل کرده و دریافته است که فقط ۷ درصد از معنی با پیام‌های کلامی به مخاطب منتقل شده است. ۹۳ درصد از پیام‌ها که به گونه غیر کلامی فرستاده شده، قابل تقسیم بین موارد زیر است: ۳۸ درصد آن با نشانه‌های آوایی و ۵۵ درصد با نشانه‌های چهره‌ای» در ارتباط است (فرهنگی، ۱۳۷۴: ۲۷۲-۲۷۳). در برخی مواقع، بروز رفتارهای غیر کلامی، غیرارادی است و به شرایط روحی، عاطفی و تأثیرهای محیط بر فرد مربوط می‌گردد. از این رو، با تحلیل برخی حرکات و اشارات بدنی سیاست‌مداران، می‌توان به خواست‌ها و اهداف سیاسی‌شان پی برد.

۲- روش پژوهش

روش این پژوهش توصیفی - تحلیلی و واحد آن، موقعیت‌ها و بافت‌هایی از تاریخ بیهقی است که در آن، زبان بدن برای برقراری ارتباط سیاسی به کار رفته است. در این پژوهش، ابتدا مصداق‌های زبان بدن استخراج شد و بر اساس بافت‌های موقعیتی مورد بررسی قرار گرفت و بعد از تعیین مصادیقی که کاربرد سیاسی دارند، به چهار دسته تقسیم و تحلیل شدند که عبارتند از: (۱) حرکات و حالات چهره. (۲) اشارات و حالات سر و تن. (۳) حرکات و اشارات دست. (۴) سایر رفتارهای حرکتی. در استناد به تاریخ بیهقی، نسخه ذیل مورد استفاده قرار گرفته است:

- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین. (۱۳۸۸). *تاریخ بیهقی*. به کوشش خلیل خطیب رهبر. ۳ ج. چاپ سیزدهم. تهران: مهتاب.

۳- پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش‌هایی را که درباره زبان بدن / ارتباط غیرکلامی انجام گرفته، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: الف) پژوهش‌های مرتبط با تاریخ بیهقی. ب) سایر پژوهش‌ها.

۱-۳) پژوهش‌های مرتبط با تاریخ بیهقی

برخی از این پژوهش‌ها عبارتند از:

○ رضی، احمد و الهیار افراخته. (۱۳۹۰). «تحلیل روابط برون‌زبانی در روایت بیهقی از بر دار کردن حسنک وزیر». *دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی*. س ۱۸. ش ۶۹. صص ۲۹-۵۷.

نویسندگان در این مقاله با تکیه بر روابط برون‌زبانی یا عناصر غیرکلامی، روایت بر دار کردن حسنک را بر اساس آموزه‌های علوم ارتباطات مورد بررسی قرار دادند و به توضیح و تحلیل مؤلفه‌هایی چون حالت‌های چهره، رفتارهای حرکتی سر و بدن، کاربرد ارتباطی رفتارهای حرکتی دست، کاربرد ارتباطی سایر رفتارهای حرکتی، کارکردهای وضعیت ظاهر و استفاده از اشیاء، کاربرد رفتارهای آوایی در ارتباط میان‌فردی، ارتباطات مکانی و مفاهیم ارتباطی زمان پرداختند.

- جعفری، سید اسماعیل. (۱۳۹۲). *تحلیل ارتباطات غیرکلامی در تاریخ بیهقی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی مرتضی محسنی. بابلسر: دانشگاه مازندران.
- در این پایان‌نامه، مؤلفه‌های ارتباطات غیرکلامی در تاریخ بیهقی بر اساس آموزه‌های علوم ارتباطات، مورد مطالعه قرار گرفته است. مؤلفه‌های بررسی شده عبارتند از: ظاهر فیزیکی، اشاره و حرکت، چهره و رفتار چشمی، رفتار آوایی، فضا و بوم‌پایی (قلمروجویی)، بساواپی (لمس و تماس بدنی)، محیط و زمان.

۲-۳) سایر پژوهش‌ها

- رضی، احمد و سمیه حاجتی. (۱۳۹۰). «تحلیل نشانه‌های ارتباط غیرکلامی در داستان دو دوست». *مطالعات ادبیات کودک*. ش ۳. صص ۹۱-۱۱۴.
- _____ . (۱۳۹۰). «رمزگشایی از رفتارهای غیرکلامی در داستان روی ماه خداوند را ببوس». *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهرگویا)*. دوره ۵. ش ۲. صص ۸۷-۶۵.
- _____ . (۱۳۹۱). «کارکرد کنش‌های ارتباطی برون‌زبانی در داستان‌های مصطفی مستور». *کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*. ش ۲۵. صص ۱۶۵-۱۹۶.
- فرهنگی، علی‌اکبر و حسین فرجی. (۱۳۸۸-۸۹). «زبان بدن از نگاه مولانا در مثنوی معنوی». *پژوهشنامه فرهنگ و ادب*. س ۵ و ۶. ش ۹. ج ۲. صص ۴۲۹-۴۶۲.
- ویژگی خاص مقاله حاضر و تفاوت آن با پژوهش‌های یاد شده، رویکرد سیاسی به زبان بدن و ارائه تحلیل‌های سیاسی درباره آنهاست. این مقاله مصادیق زبان بدن را به عنوان یکی از عناصر محور هم‌نشینی و یکی از اجزای ساختارهای موقعیتی و بافتی رفتارها و اتفاقات سیاسی محسوب نموده، معنا و پیام آنها را در موقعیت‌های خاص تحلیل کرده است.

۴- زبان بدن در تاریخ بیهقی

زبان بدن یا جنبش‌شناسی، یکی از ابزار ارتباط غیرکلامی است و مصادیق آن را در تاریخ بیهقی می‌توان بدین قرار برشمرد: (۱) حرکات و حالات چهره. (۲) اشارات و حالات سر و تن. (۳) حرکات و اشارات دست. (۴) سایر رفتارهای حرکتی.

۴-۱) حرکات و حالات چهره

یکی از عناصر مهم زبان بدن، حالات چهره است که آن را یکی از بهترین مصادیق انتقال مکنونات ذهنی و پیام‌های سیاسی می‌دانند. «یک ضرب‌المثل فارسی می‌گوید: رنگ رخساره خبر می‌دهد از سر درون. نه تنها رنگ رخساره، که حالات اعضای رخساره نیز خبر از عوالم درون دارند» (وزیرنیا، ۱۳۷۹: ۲۷۱) و «چهره گویاترین کانال ابراز عواطف است» (آرژیل، ۱۳۷۸: ۱۳۸) که بر حسب شرایط، حالت‌های مختلفی به خود می‌گیرد. جلوه‌های هیجانی چهره را می‌توان در غم، شادی، تعجب، تنفر، ترس، شوق و شرم دانست. جلوه‌های هیجانی در چهره ممکن است عمدی و ارادی باشد که در این حالت، پای منافع و اهداف به میان می‌آید، اما گاهی ممکن است غیرارادی باشد که در این صورت، بیان‌کننده حالات روحی و عاطفی فرد است. در دنیای سیاست، حالات چهره، نمودار مهارت یک سیاست‌مدار در مقوله‌هایی نظیر خویشتنداری، تمایل به برقراری ارتباط، بی‌اعتنایی و... است. اولین چیزی که در ارتباط میان دو نفر به چشم می‌آید، چهره است که بدون ردّ و بدل شدن کلام می‌تواند بسیاری از حرف‌ها و مفاهیم را منتقل کند. حرکات و حالات چهره را به عنوان ویژه زبان سیاسی غیرکلامی در تاریخ بیهقی، می‌توان در سه مصداق مورد بررسی قرار داد: ۱- خنده. ۲- گریه. ۳- نگاه.

۴-۱-۱) خنده

خنده یکی از حالات چهره است که در موقعیت‌های مختلف می‌تواند مفاهیم سیاسی متفاوتی داشته باشد؛ به عنوان مثال، پس از شکست دندانقان و پراکنده شدن سپاهیان و مقرّبان دربار، مسعود با دیدن بیهقی، «بخندید و گفت چون افتادی؟» (بیهقی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۹۵۷). در اینجا، خنده سلطان به سبب شادی دیدار ابوالفضل و اطمینان از سلامتی اوست و از آن می‌توان به محبوبیت بیهقی در نزد او و میزان اهمیت آن در دربار پی برد. اما خنده همیشه نشانه شادی و دلخوشی نیست، چنان‌که مأمون در پاسخ به پیشنهاد مجازات نویسنده‌گان

نامه‌های حمایت از برادرش، «بخندید و گفت یا حسن! آنگاه از دو دولت کس نماند و بروند و به دشمن پیوندند و ما را درسپارند» (همان، ج ۱: ۲۹). این خنده، از سر شادی و سرخوشی نیست، بلکه خنده‌ای از روی تمسخر و برای استهزای وزیر است. در واقع، مأمون با این خنده قصد دارد پیشنهاد وزیر را به صورت مؤذبانه و در فضایی دوستانه رد کند و خود را در تشخیص مصلحت کشور و مدیریت بحران، توانا و باتدبیر نشان دهد.

حاجب غازی که ژکیدن و حسادت‌های پدریان را می‌دید، «می‌خندیدی و از آن باک نداشتی» (همان: ۱۸۹). این خنده از روی احساس قدرت و پشتگرمی به حمایت‌های سلطان است. او با لبخند خود، دشمنان را به تمسخر می‌گیرد و توطئه و حسادت آنان را بی‌ثمر می‌داند. مصداق دیگر خنده تمسخرآمیز را می‌توان در عکس‌العمل خردمندان در برابر لاف و گزاف‌های بوسهل سراغ گرفت: «خردمندان دانستندی که نه چنان است و سری می‌جنبانیدند و پوشیده خنده می‌زدندی که وی گزافگوی است» (همان: ۲۲۷). قلم بیهقی در نگارش زبان بدن بسیار دقیق است. او در توصیف صحنه مذکور، از ترکیب کنایی «خنده زدن» که به معنی «مسخره کردن» است، استفاده می‌کند، نه «خنده کردن». این کنایه در کنار قید «در خفا»، بر شدت استهزا تأکید دارد و «نشانه مقبول نبودن سخنان بوسهل و تمسخر پنهانی وی است» (رضی و افراخته، ۱۳۹۰: ۳۵).

خواجه احمد حسن با ورود به آمل و مشاهده سیاهه اموالی که مردم آمل باید به خزانه شاهی بپردازند: «بخندید و... گفت ببینی که این نواحی بکنند و بسوزند و بسیار بدنامی حاصل آید» (بیهقی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۶۸۴). خنده وزیر از غم درونی و ناامیدی از بهبود اوضاع داخلی کشور است. او که تمام تلاش خود را برای منصرف ساختن سلطان از سفر به آمل کرده، اینک ظلم بر رعیت را می‌بیند و با لبخندی تلخ، آن را از اسباب زوال دولت غزنوی تلقی می‌کند.

همچنین بیهقی گاهی برای انتقال صریح‌تر و سریع‌تر مقاصد سیاسی با زبان بدن، به جای خنده از «زهرخنده» استفاده می‌کند که بازتابی استهزاآمیز از عاقبت خدمات درباری و فراقنی غیرکلامی درد و غم درونی است، چنان‌که حاجب علی پس از ورود به باغ عدنانی و مواجه شدن با احترام و خدمت دیگران، «هر کسی را لطف می‌کرد و زهرخنده می‌زد» (همان، ج ۱: ۴۶). حاجب که عاقبت خود را پیش‌بینی کرده است و می‌داند دیگر در دستگاه قدرت مسعود جایی ندارد و پسران او را زنده نخواهند گذاشت، از سر درد به خدمات بندگان می‌خندد و تلاش‌های

آنان را در کسب رضایت فرادستان و تحصیل مراتب و مناصب بالای سیاسی، مضحک و بی‌فایده می‌داند.

۴-۱-۲) گریه

گریه حالتی است که از غلبه احساسات ناشی از رفتارها و اتفاقات مختلف پدید می‌آید و به عنوان یکی از انواع زبان بدن، پیام موقعیتی یا بافتی مخصوص به خود دارد. اگرچه در تاریخ بیهقی با سیاستمداران متعددی مواجه می‌شویم که به دلایل مختلف، مانند شوق، ترس، مصیبت، اندوه و... اشک ریخته‌اند و اسرار خویش را آشکار کرده‌اند، اما آنچه بیش از همه موجب گریه سیاستمداران شده، ترس و نومی‌دی، به‌ویژه وحشت ناشی از خشم سلاطین غزنوی است. برای نمونه، امیرمحمد با اینکه یک شاهزاده و دارای اعتبار اجتماعی بود، اما به دلیل آگاهی از قهر و خشم سوزنده مسعود، وقتی خبر انتقال خود به قلعه مندیش را شنید: «بگریست و دانست که کار چیست...» (همان: ۶۰). گریه محمد از روی نومی‌دی است، چون می‌داند در قلعه دور افتاده مندیش، فریادری نخواهد داشت.

حسنک در پایان جلسه مصادره اموالش از خواجه احمد حلالیت طلبید و «بگریست و حاضران را بر وی رحمت آمد و خواجه آب در چشم کرد» (همان: ۲۳۳). حسنک که نابودی زندگی خود را می‌دید و می‌دانست آخر کارش سر دار است، نه از ترس، که از یأس می‌گریست؛ یأسی برخاسته از عالم سیاست. نکته قابل توجه اینکه بیهقی در این صحنه با نگاه تیزبین و هنر قلم در توصیف حالت خواجه احمدحسن می‌نویسد: «... و خواجه آب در چشم کرد». شاید بدین سبب که: ۱- موقعیت سیاسی خواجه اجازه نمی‌داد او گریه کند و گریه او در این جایگاه، متناسب با آداب سیاسی نبود. ۲- شاید هم مسعود از احمد حسن چنین انتظاری نداشت. ۳- همین حالت «آب در چشم کردن» نیز می‌تواند علاوه بر اظهار علاقه و همدردی، بر ناامیدی خواجه از نجات حسنک هم دلالت داشته باشد.

گاهی «گریه» ناشی از شوق سیاسی است؛ مثلاً احمد بن ابی‌دؤاد پس از نجات بودلف می‌گوید: «پس من بسیار دعا کردم و شادی کردم که قاسم جان یافت و بگریستم» (همان: ۲۲۵). گریه احمد ناشی از شوق سیاسی است از اینکه توانست با نجات جان بودلف به دربار معتصم خدمت شایسته‌ای کند.