

## آداب مکالمه انسان با خدا بر اساس مدل ارتباطی دیوید برلو و نظریه یاکوبسن (با تکیه بر آثار منشور عرفانی تا قرن هفتم)

مریم نجفی\* - دکتر حسین یزدانی\*\* - دکتر سیدعلی اصغر میرباقری فرد\*\*\* - دکتر  
فاطمه کوپا\*\*\*\*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور  
- استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان - استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

### چکیده

در تفکر دینی و عرفانی، ارتباط گفتاری بین انسان و خالق جایگاه ویژه‌ای دارد. خداوند در ایجاد این ارتباط پیش قدم است. هر دو سوی رابطه، گاهی نقش فرستنده و گاهی نقش گیرنده را دارند. در این تحقیق به بررسی راه‌های ارتباط گفتاری انسان با خدا در قالب نماز، دعا، مناجات و آداب مرتبط با آن پرداختیم. ابزارهای لازم برای برقراری ارتباط کلامی همچون شنیدن و نقش حرکات بدن در تکمیل و تقویت ارتباط گفتاری؛ شیوه‌های ارتباط گفتاری خدا با بندگان در قالب وحی و الهام و جز آنها در عرفان و تصوف از موضوعات این مقاله است. در ارتباط گفتاری انسان با خدا در نماز خواندن، شیوه گفت‌وگو و نوع حرکات از سوی خدا برای انسان تعیین شده است، اما در دعا و مناجات، انسان شیوه گفت‌وگو را با تکیه به آیات و احادیث و حال درونی خود انتخاب می‌کند. در این پژوهش، برای تحلیل ارتباط کلامی انسان با خدا از نظریه‌های جدید درباره ارتباط گفتاری مانند نظریه یاکوبسن و مدل ارتباطی دیوید برلو استفاده کردیم.

**کلیدواژه‌ها:** گفت‌وگو، انسان، خدا، دیوید برلو، یاکوبسن.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۲/۰۹

\*Email: maryamnajafiiiran@gmail.com

\*\*Email: hyazdani45@yahoo.com (نویسنده مسئول)

\*\*\*Email: a.mirbagherifard@gmail.com

\*\*\*\*Email: f.kouppa@yahoo.com

## مقدمه

ارتباط گفتاری بین بنده و خدا عنصر اصلی شکل‌گیری دین است. فرستادن آیه و وحی، نخستین گام از جانب خدا است که بدون این فعل هرگز دین به معنای اسلامی کلمه به وجود نمی‌آمد. بنا به گفته قرآن، اگر برای نجات و رستگاری بشر نبود هرگز کتابی فرستاده نمی‌شد. (ایزوتسو ۱۳۸۱: ۹۲) از طرف دیگر اگر انسانی که معنای ژرف آیه را می‌فهمد، نباشد، فعل خدا بی‌حاصل می‌ماند؛ چنان‌که قرآن می‌گوید: «قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (آل‌عمران / ۱۱۸) اگر همه افراد بشر مانند کفار «کر و گنگ و کور و نفهم» بودند (بقره / ۱۶۶) آنگاه دیگر از آیات کاری بر نمی‌آمد. پس رابطه بین دو قطب خدا و انسان، رابطه‌ای دو طرفه است. (همان: ۱۸۷) ارتباط بین بنده به عنوان موجودی درجه پایین، با وجود لایتناهی حق تعالی، نیاز به رعایت آداب خاصی دارد که عرفا این آداب را از قرآن کریم، احادیث و آموزه‌های دینی خود استنباط کردند. برای تحلیل این آداب می‌توان از نظریه ارتباطی دیوید برلو کمک گرفت. اجزای مدل ارتباطی دیوید برلو عبارت‌اند از: منبع، پیام، کانال و گیرنده.

منبع یا فرستنده شخص یا گروهی است که با هدف و دلایل خاصی اقدام به برقراری ارتباط می‌کند و بر اساس مهارت‌های حرکتی مانند صدا، نوشته و حرکات دست و اعضای بدن، پیام را می‌رساند. پیام رفتاری فیزیکی است که در آن ایده‌ها، اهداف و مقاصد به صورت یک مجموعه منظم از نمادهای شفاهی و غیرشفاهی ترجمه می‌شود. (برلو ۱۹۶۰: ۳۰) اینکه اهداف منبع چگونه به صورت نماد درمی‌آید، نیاز به جزء رمزگذار دارد. رمزگذار مجموعه‌ای از مهارت‌های حرکتی منبع است که مسئول گرفتن عقاید و تبدیل آن به رمزهایی است که برای گیرنده قابل فهم باشد. برای برقراری ارتباط به عنصر دیگر نیاز است و آن گیرنده پیام است. همان‌گونه که منبع، نیاز به رمزگذار برای بازگو کردن هدف‌هایش به صورت پیام

دارد، گیرنده نیز نیاز به یک رمزخوان دارد. کار رمزخوان، قرار دادن پیام به شکلی است که گیرنده بتواند استفاده کند. رمزخوان مجموعه مهارت‌های حرکتی و حواس گیرنده است. سازوکار فهمیدن، شنوایی و دیدن، نقش رمزخوان دارد که پیام را دریافت کرده و ترجمه می‌کند. کانال وسیله حمل پیام است. هوا نوشته یا حرکات و ابزارهای غیرکلامی که پیام را منتقل می‌کنند، کانال پیام هستند. (محسنیان راد ۱۳۷۸: ۳۹۸-۳۹۳) درباره منبع و گیرنده ارتباط، چهار عامل وجود دارد که می‌تواند صحت مطلب و پیام را افزایش دهد: الف- مهارت‌های ارتباطی؛ ب- نگرش‌ها؛ ج- سطح دانش؛ د- سازوکارهای اجتماعی و فرهنگی.

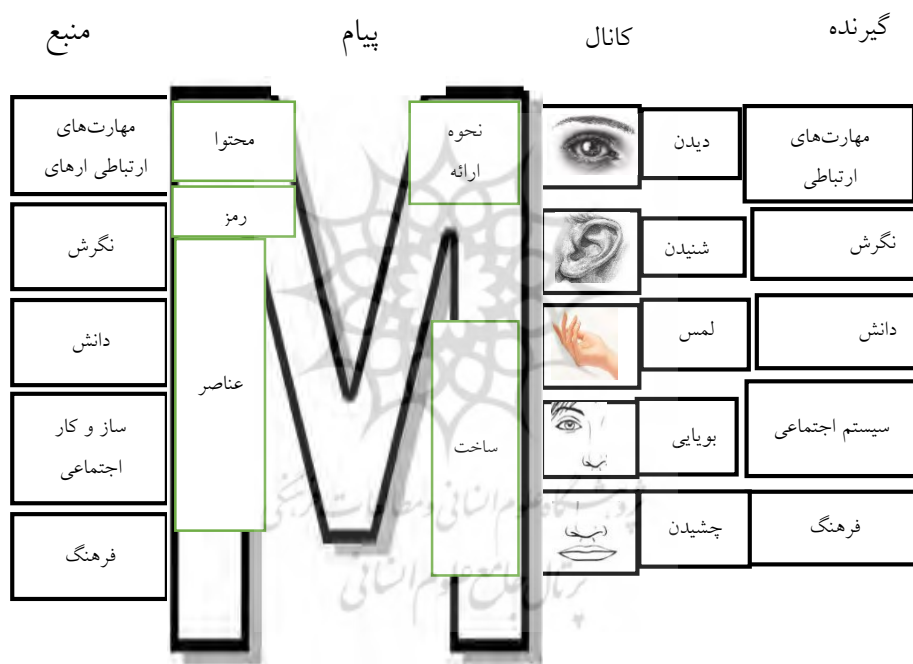
نگرش در فرآیند ارتباطی سه نوع است: ۱- نگرش نسبت به خود؛ ۲- نگرش به مطلب خود که از لابه‌لای پیام گوینده مشخص می‌شود؛ ۳- نگرش منفی یا مثبت نسبت به گیرنده که بر پیام فرستنده تأثیر می‌گذارد. سطح دانش یک فرد نیز بر پیام او تأثیر می‌گذارد. یک شخص با چیزی که نمی‌داند، نمی‌تواند ارتباط برقرار کند. هدف ارتباط و نوع کلماتی که برای ارتباط به کار می‌برند و معنی کلمات و موارد دیگر همه به سازوکارهای اجتماعی و فرهنگی بستگی دارد. (همان: ۴۰۲)

### پیشینه تحقیق

درباره ارتباط گفتاری بنده و خداوند تاکنون تحقیق‌هایی بر اساس آیات و احادیث انجام شده است، مانند کتاب *المحجّه البیضاء* نوشته فیض کاشانی (وفات: ۱۰۹۱ق) و *خدا و انسان در قرآن* از ایزوتسو<sup>۱</sup> به بخش‌هایی از این ارتباط از نظر دینی پرداخته‌اند. پایان‌نامه ذکر و نقش آن در تکامل انسان از دیدگاه عرفان و تصوف در متون نظم و نثر فارسی (تا پایان قرن هفتم هجری) توسط مریم کاظمی به موضوع ذکر در عرفان پرداخته است. اما از دیدگاه عرفانی تاکنون تحقیق جامع و

1. Toshihiko Izutsu (1914-1993)

اختصاصی دربارهٔ آداب سخن گفتن بنده با خدا، صورت نگرفته است. این تحقیق به روش توصیفی و تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به شیوه‌ها و آداب گفت‌وگوی بنده با خداوند در قالب نماز، ذکر و دعا پرداخته و راه‌های مکالمه خدا با بنده را نیز بررسی کرده است. آداب برقراری این ارتباط کلامی را بر اساس متون عرفانی منثور تا قرن هفتم مانند رسالهٔ قشیریه، کشف‌المحجوب، تمهیدات عین‌القضات و آثار دیگر بررسی کرده است و از نظریه‌های ارتباطی یاکوبسن<sup>۱</sup> و مدل ارتباطی دیوید برلو<sup>۲</sup> در تحلیل مطالب کمک گرفته است.



نمودار ۱: مدل دیوید برلو

1. Roman Jakobson (1896-1982)

2. David k. Berlo(1929-1996)

برای بررسی آداب سخن گفتن به عنوان یک مهارت ارتباطی علاوه بر نظریه دیوید برلو از نظریه یاکوبسن برای بیان جهت گیری پیام به سوی هر کدام از عناصر ارتباط کمک گرفتیم.

فرایند نظریه ارتباطی یاکوبسن را در نمودار می توان دید:

موضوع

پیام

مخاطب.....گوینده

مجرای ارتباط

رمز

## نمودار ۲: نظریه ارتباطی یاکوبسن

یاکوبسن شش جزء تشکیل دهنده فرایند ارتباط را تعیین کننده نقش های شش گانه زبان می داند. این نقش های شش گانه عبارت اند از:

۱- نقش عاطفی: اگر جهت گیری پیام به سوی گوینده باشد، نقش عاطفی زبان برتری دارد. این کارکرد زبانی، بیانگر نگرش و احساس درونی گوینده نسبت به موضوعی است که درباره آن سخن می گوید. احساس عاطفی می تواند واقعی باشد یا این چنین وانمود شود. (صفوی ۱۳۸۳: ۳۱-۳۰)

۲- نقش ترغیبی: در نقش ترغیبی، جهت گیری پیام به سمت مخاطب است. هنگامی ارتباط بر گیرنده (مخاطب) متمرکز باشد، کارکرد ترغیبی برتری می یابد. در این حال هدف از کلام، جلب مشارکت گیرنده یا برانگیختن وی است. (گیرو ۱۳۸۰: ۲۱)

۳- نقش همدلی: در این نقش، جهت گیری پیام به سوی مجرای ارتباط است. هدف برخی پیام ها این است که ارتباط برقرار کنند، موجب ادامه ارتباط شوند یا ارتباط را قطع کنند. (صفوی ۱۳۸۳: ۳۲)

۴- نقش ارجاعی: در این نقش، جهت‌گیری پیام به سوی موضوع پیام (رمز) است. «به اعتقاد یاکوبسن، گوینده و مخاطب بر سر استفاده از رمز به توافق می‌رسند و جهت‌گیری پیام به سوی رمز است.» (یاکوبسن ۱۳۸۰: ۲۶۴)

۵- نقش فرازبانی: هرگاه گوینده یا مخاطب یا هر دو آنها احساس کنند لازم است از مشترک بودن رمزی که استفاده می‌کنند، مطمئن شوند، جهت‌گیری پیام به سوی رمز خواهد بود.

۶- نقش ادبی: در این نقش، جهت‌گیری پیام به سوی خود پیام است. در این شرایط، پیام فی نفسه کانون توجه قرار می‌گیرد. گوینده برای تأثیر بیشتر کلام خود به آراستن آن می‌پردازد و با استفاده از آرایه‌های بدیع و بیان و الگوهای آوایی، بر جنبه زیبایی‌شناسی زبان می‌افزاید و توجه خواننده را به خود اثر جلب می‌کند. در نقش ادبی، تأکید بر پیام است و از اینجا است که زبان پیام بر زبان معیار برجسته می‌شود. (همان: ۳۲-۳۳)

## انواع سخن گفتن بنده با خدا

در ارتباط انسان و خدا هر یک از طرفین ارتباط، گاهی نقش فرستنده و گاهی نقش گیرنده دارند. این ارتباط به دو شکل برقرار می‌شود: شفاهی و غیرشفاهی. ارتباط زبانی یا شفاهی بین خدا و بنده، به وسیله زبان بشری مشترک میان دو طرف صورت می‌گیرد. ارتباط غیرشفاهی از جانب خدا، فرستادن آیات غیرکلامی است و از طرف بنده، پیدا کردن هیئت خاص و انجام دادن بعضی حرکت‌های بدنی است، مانند اعمال نماز. طبعاً در هر دو حالت، ابتکار عمل و آغاز کار به دست خدا است و از طرف انسان این ارتباط اساساً نسبت به ابتکار عمل الهی، جنبه عکس‌العملی دارد. (ایزوتسو ۱۳۸۱: ۱۶۸) کلمات و حرکات، رمزهایی هستند که پیام

را بین بنده و خدا رد و بدل می‌کنند. دستگاه عصبی، ادراکی و حواس انسان رمزخوان پیام است.

## نماز

یکی از تجلی‌های گفت‌وگوی انسان با خدا در نماز است. در نماز هم رمزهای کلامی وجود دارد، هم غیرکلامی. مثال‌های غیرکلامی دربرگیرنده کدهایی هستند که به حرکات بدن، استفاده از زمان و فضا، لباس و آرایش، طنین صدا و بالا و پایین کردن کلام بستگی دارند. (فرهنگی ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۶) جنبه‌های غیرکلامی نماز، نماد هستند. «یکی از کارکردهای حرکات غیرکلامی این است که پیام‌های کلامی را تقویت می‌کند.» (کول ۱۳۸۷: ۲۵) در نماز کلمات شفاهی مانند بعضی آیات قرآنی و ادای شهادتین و غیره در حقیقت اندیشه شخصی فرد نیست، بلکه جنبه نمادین دارد و از طرف خدا ابلاغ شده است. (ایزوتسو ۱۳۸۱: ۱۸۷) خداوند پیام عبادی خود را در قالب کلمات و حرکات نماز برای بندگان می‌فرستد. بندگان پس فرست خود را ارسال می‌کنند. در پس فرست آنچه گیرنده پیام تحلیل می‌کند، معنی‌های متجلی شده در ذهن خودش است. گیرنده با تفسیر و ارزیابی این معنی‌های متجلی شده، پس فرست خود را می‌سازد. (محسنیان راد ۱۳۷۸: ۳۴۸) صورت گفتار و حرکات نماز از سوی خدا به بنده فرستاده می‌شود و بنده با توجه به مهارت‌های ارتباطی همچون نگرش، دانش و سیستم اجتماعی - فرهنگی که در آن تربیت شده، به پیام حق پاسخ می‌گوید.

عرفا درباره نحوه ادای نماز فقط به رعایت نکاتی در کلام و ظاهر اکتفا نکردند، بلکه باطن اعمال و گفتار نماز را هم مدنظر داشتند مثل اینکه نماز گزار باید «تکبیری اندر مقام هیبت و قیامی اندر محل وصلت و قرائتی به ترتیل و عظمت و رکوعی

به خشوع و سجودی به تذلل و تشهدی به اجتماع و سلامی به فنای صفت» داشته باشد. (هجویری ۱۳۸۳: ۴۳۹) مواردی از این قبیل هم ظاهر و هم باطن را مدنظر قرار داده است.

نماز از طرف بنده ممکن است با اختلالاتی همراه باشد. عواملی که مشکلاتی در فرستادن و دریافت درست پیام بین رمزگذار و رمزخوان به وجود می‌آورند، اختلالات نامیده می‌شوند که موجب کاهش صحت ارتباط می‌شود. اختلالات دو دسته‌اند: اختلالات درونی مانند اضطراب، نگرانی، حواس‌پرتی و عدم تمرکز و اختلالات بیرونی مانند سروصدا و نور و غیره. (فرهنگی ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۸) اختلالات موجب می‌شود پیام نماز به آن شکل که خداوند از بنده می‌خواهد، انجام نگیرد، زیرا هدف از ارتباط «عبارت است از فرا گرد انتقال پیام از سوی فرستنده برای گیرنده، مشروط بر آنکه در گیرنده پیام، مشابهت معنی با معنی مورد نظر فرستنده پیام ایجاد شود.» (محسنیان راد ۱۳۷۸: ۹۲) در نماز اختلال درونی مانند عدم توجه به مفاهیم نماز و حواس‌پرتی و غیره و اختلال بیرونی مانند درست انجام ندادن حرکات بدن و یا انجام حرکاتی غیر از اعمال نماز، موجب می‌شود مفهوم نمادین نماز، خدشه‌دار شود. عرفا شرط صحت نماز را حضور تمام اعضای بدن و روح و عقل به درگاه احدیت می‌دانند. پیامبر (ص) درباره فردی که در حین نماز حرکت نابجا می‌کرد، فرمود: «لَوْ خَشَعَ قَلْبُهُ لَخَشِعَتْ جَوَارِحُهُ.» (سهروردی ۱۳۶۴: ۲۶)

نگرش بنده نسبت به خود و به پیام نماز و نسبت به گیرنده پیام یعنی خداوند، در ادای نماز نقش مهمی دارد. هر اندازه دانش و معرفت بنده نسبت به وجود خدا بیشتر باشد، ارتباطش با حق تعالی عمیق‌تر است. درک عظمت حق سبب می‌شود بنده مهارت‌های ارتباطی خود با حق را ارتقا دهد و آنچه سبب اختلال در این ارتباط می‌شود، مانند عدم تمرکز حواس و جز آن را از خود دور کند.



س ۱۴- ش ۵۰- بهار ۹۷ — آداب مکالمه انسان با خدا بر اساس مدل ارتباطی دیوید برلوی.../ ۲۷۵

یکی از اختلالات در نماز سهل‌انگاری یا برداشت اشتباه بندگان از نحوه پاسخ به این ارتباط است؛ «برخی منظور از نماز را ذکر می‌دانند و می‌گویند چون ذکر و حضور دل حاصل شد، نیازی به گزاردن نماز نیست. اینها همه خیالات باطل است.» (سهروردی ۱۳۶۴: ۱۳۷)

«گروهی می‌گویند «بنده اندر دوستی به درجه‌ای رسد که طاعت از وی برخیزد.» سخن محالی است. چون در حال صحت عقل، تکلیف از بنده ساقط نمی‌شود. اگر از یک نفر در حال صحت، تکلیف ساقط شد از دیگران هم می‌تواند ساقط شود و این کفر محض است، اما روا هست بنده به درجه‌ای برسد که رنج گزاردن طاعت از وی رفع شود. چون هرچه محبت به حق تعالی بیشتر باشد، رنج طاعت، کمتر بود.» (هجویری ۱۳۸۳: ۴۵۷)

در نماز انسان دریافت‌کننده پیام حق تعالی است. بر اساس نظر یاکوبسن در هنگام سخن گفتن بنده با خدا در حالت نماز، احساس گوینده نسبت به پیام نماز در وجودش بازتاب می‌یابد و گوینده به حالت از خود بیخودی و فنا فی الله می‌رسد و گاهی بنده نمودی از آن احساس در وجودش بازتاب می‌یابد؛ یعنی گوینده به عمق آن احساس حقیقتاً دست نیافته، بلکه نمودی از آن احساس در وجودش تظاهر می‌یابد.

انسان در نماز هم فرستنده پیام به خداوند و هم گیرنده پیام حق تعالی است. در حالت گیرنده، نقش ترغیبی دارد. هدف از نماز، برانگیختن و ایجاد کنش در بنده، به عنوان مخاطب برای حرکت به سوی حق تعالی است. همچنین نقش ارجاعی برای نماز نیز می‌توان در نظر گرفت. در نماز جهت‌گیری به سوی پیام است و همه اجزاء نماز در جهت تبیین و توضیح هدف ارتباط که بیان بزرگی حق تعالی و هدایت انسان به سوی خدا است، به کار گرفته می‌شود.

## ذکر و یاد حق

یکی دیگر از راه‌های سخن گفتن بنده با خدا ذکر خدا است. ذکر یاد کرد و ثنای خدا است با عباراتی همچون «لا اله الا الله»، «سبحان الله» و جز آنها. ذکر حجاب بین بنده و خدا را رفع می‌کند به شرط آنکه خالص باشد. (نجم رازی ۱۳۵۲: ۲۶۸) خداوند در قرآن می‌فرماید: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» (بقره/ ۱۵۲) مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم. به نظر عرفا در این آیه هرچند ذکر بنده بر ذکر خدا مقدم است، اما ذکر الهی دیگری بر ذکر بنده سابق است، چون تا اول خدا بنده را یاد نکرد، توفیق یاد حق، نصیب بنده نمی‌شد. (عزالدین کاشانی ۱۳۸۹: ۹۳) برخی بندگان چنان به ذکر ماسوای خدا مشغول‌اند که یاد خدا را فراموش کردند، حق تعالی نیز ایشان را فراموش کرده است: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» (توبه/ ۶۷؛ نیز رک: هجوری ۱۳۸۳: ۲۳۶-۲۳۵) صورت کلامی و غیرکلامی ذکر بر اساس آیات و روایات و رسوم عرفا تعیین می‌شود. شروع‌کننده این رابطه، خداوند است و ابتدا خداوند در بنده کشش به سوی خود ایجاد می‌کند، اما قطع ارتباط، ابتدا به علت سهل انگاری بنده اتفاق می‌افتد و به دنبال فراموشی بنده، فراموشی از طرف خداوند اتفاق می‌افتد و ارتباط قطع می‌شود.

به نظر عرفا ذکر باید عمیقاً بر گوینده تأثیر بگذارد و روح و جان او را مسخر خود کند، به گونه‌ای که حتی زمانی که زبان از ذکر باز می‌ماند، دل به ذکر مشغول باشد. در ذکر شناخت بنده نسبت به ضعف خود و عظمت حق تعالی، نقش مهمی دارد و میزان دانش و مهارت‌های فرستنده در ایجاد ارتباط مؤثر است. هر اندازه دانش انسان نسبت به عظمت خداوند بیشتر باشد و مهارت‌های ارتباطی‌اش را افزایش دهد، ارتباط قوی‌تری برقرار می‌شود. «شرط ذکر این است که روح بنده به ذکر مداومت کند تا به حکم «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» ذکر از حرف و صوت مجرد شود

س ۱۴- ش ۵۰- بهار ۹۷ — آداب مکالمه انسان با خدا بر اساس مدل ارتباطی دیوید برلوی.../۲۷۷

و ذکر روح در دریای ذاکری «فاذکرونی» مستهلک شود و «اذکر کم» نیابت ذاکری روح کند و ذکر بی شرکت اینجا دست دهد.» (نجم رازی ۱۳۵۲: ۲۶۹)

یکی از اختلالاتی که بر ذکر وارد می‌شود، غرور است. این اختلال کسانی را تهدید می‌کند که در ارتباط با حق هستند. محمد واسطی در این باره می‌گوید:

«الذاکرین فی ذکره اکثر غفله من الناسین لذکره»؛ یادکنندگان ذکر وی، غفلتشان بیشتر از فراموش‌کنندگان ذکر وی است، چون اگر کسی خدا را به یاد داشته باشد اما ذکر او را نگوید، زیان ندارد زیرا پنداشت یاد حق در ذهنش نیست. اما اگر فردی ذکر حق را بگوید اما حق را فراموش کند، غافل‌تر است چون او می‌پندارد به یاد خداست.» (همان: ۲۳۶-۲۳۵)

این حالت طبق نظریه یاکوبسن، موجب خدشه‌دار شدن نقش عاطفی زبان می‌شود و گوینده می‌پندارد که یاد خدا در دل او است، اما در حقیقت چنین نیست. نمود احساس کاذب در مقایسه با نبود احساس، به رابطه بنده با خدا بیشتر آسیب می‌زند چون زمینه عجب و غرور را در ذهن مخاطب فراهم می‌کند.

آداب ذکر گفتن تنها مرتبط با ذهن و باطن انسان نیست، بلکه جسم نیز به عنوان ابزاری برای ایجاد ارتباط، ملزم به رعایت آدابی است که این آداب برای تمرکز بیشتر ذهن مرید و پرهیز از ایجاد اختلال در گفت‌وگوی با خدا است، مانند غسل کردن و وضو گرفتن و جامه پاک پوشیدن و مواردی از این دست. (همان: ۲۷۳-۲۷۲)

این آداب همان حرکات غیرکلامی برای برقراری ارتباط مؤثر است. رعایت مدت زمان خاص یکی دیگر از آداب ارتباط با حق است که شرایط را برای تزکیه روح و نفس انسان فراهم می‌کند. مرید می‌تواند برای ذکر گفتن چله‌نشینی کند، همچنان که حضرت موسی (ع) چهل روز با حق خلوت کرد. (همان: ۲۷۴-۲۶۸)

در هنگام سخن گفتن بنده با خدا در حالت ذکر، جهت‌گیری پیام به سوی گوینده است و نقش عاطفی کلام بازتاب می‌یابد و گوینده احساس خود را نسبت به پیام نشان می‌دهد. بازتاب این نقش در هر بنده‌ای با توجه به میزان تزکیه نفس

و سلوک الی الله متفاوت است. درجه این حس بستگی به دانش انسان نسبت به حق و نگرش او نسبت به خود و خدا و محیط فرهنگی که در آن رشد یافته است، دارد. مثلاً مفاهیمی مانند فناء فی الله تحت تأثیر فرهنگ عرفا شکل گرفته است. با توجه به اینکه ابتدا خداوند بنده را یاد می‌کند و سپس بنده در پاسخ خداوند به ذکر او می‌پردازد، بنده در مقام مخاطب ذکر خداوند، نقش ترغیبی دارد که در آن، هدف از کلام خداوند، جلب مشارکت گیرنده (مخاطب یا خواننده) یا برانگیختن وی برای ایجاد ارتباط است.

## دعا و مناجات

دعا صمیمانه‌ترین محاوره شخصی قلب با خدا است. انسان در دعا خدا را طرف خطاب خود قرار می‌دهد و امید آن دارد که خدا خواسته او را برآورده کند. واکنش خدا به دعای انسان با کلمه «استجابت» بیان شده است. جز اینکه دعا اساساً لفظی و شفاهی است و استجابت غیرلفظی است. (ایزوتسو ۱۳۸۱: ۲۵۲-۲۴۸)

تفاوت ذکر و دعا در این است که در ذکر انسان خدا را یاد می‌کند تا به او نزدیک شود، اما در دعا انسان خدا را برای حاجتی می‌خواند و منتظر برآورده شدن آن حاجت است. دعا پیام بنده به سوی خدا است و استجابت، پاسخ خدا به بنده است. آداب دعا در متون عرفانی به شرح زیر است:

الف- «بنده در دعا کردن باید صاحب وقت باشد؛ چون دل اشاره به دعا کند و از دعا بسط یابد، دعا کردن، اولی‌تر از خاموشی است، اما اگر دل اشاره به خاموشی کند و از دعا کردن، قبض و زجر بیند، خاموشی بهتر از دعا است.» (قشیری ۱۳۵۴: ۴۴۰) «هنگام دعا باید دل حاضر درگاه حق باشد، چون دعایی که از سر غفلت

س ۱۴- ش ۵۰- بهار ۹۷ — آداب مکالمه انسان با خدا بر اساس مدل ارتباطی دیوید برلوی.../ ۲۷۹

باشد، مستجاب نمی‌شود.» (قشیری ۱۳۵۴: ۴۴۴) چون دل محل حضور خدا است، گرایش دل بازتاب‌دهنده خواست و اراده خدا است.

ب- «شرط دعا کردن بنده، نیکوگمانی نسبت به حق تعالی است. خداوند می‌فرماید: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي» من آنجایم که ظن بنده من است.» (مولوی ۱۳۸۸: ۵۰) حسن ظن موجب تقویت ارتباط می‌شود.

ج- شرط دیگر دعا، خلوت کردن برای پاک شدن از گناهان است. رسول (ص) در این باره فرمود: «من أخلص لله اربعين صباحاً ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلِي لِسَانِهِ» (عزالدین کاشانی ۱۳۸۹: ۱۶۱)

«مهیا شدن برای برقراری ارتباط با حق تعالی نیازمند رعایت حقوق بندگان است؛ یعنی انسان باید ابتدا سفر من الخلق الی الحق را طی کند تا بتواند به مرحله سفر بالحق فی الخلق برسد. به همین خاطر در آداب دعا گفته‌اند: دعاکننده نباید حق مظلومی بر عهده‌اش باشد تا دعایش به درگاه حق مستجاب شود. لقمه فرد دعاکننده باید از راه حلال به دست آمده باشد.» (قشیری ۱۳۵۴: ۴۴۴)

د- «از شروط دیگر دعا کردن، مراعات اوقات سؤال و دعا است که نیازمند شناخت اوقات لطف و رحمت حق تعالی است و دعا و سؤال در آن حال پذیرفته است و شناخت احوال قهر و سخط و قبض که سکوت و پرهیز از سؤال در آن زمان لازم است. شب زمان مناسبی برای سخن گفتن و حاجت خواستن از خداوند است. چون تشویش خلق در میان نیست و حق تعالی پرده‌ای فروکشیده تا عمل‌ها از ریا مصون ماند و خالص برای خدا باشد.» (مولوی ۱۳۸۸: ۶۰) بعد از رعایت این دو ادب، شرط است بنده سؤال برحسب حال و مقام خود کند. «اگر در اوایل مقام قرب باشد و در انبساط مأذون نباشد، شایسته نیست در سؤال، طریق انبساط بسپرد. اما اگر در نهایت قرب بود و در انبساط مأذون بود، روا بود در سؤال، طریق انبساط بسپرد.» (عزالدین کاشانی ۱۳۸۹: ۲۱۳-۲۱۲)

هـ- «شرط سخن گفتن با حضرت الوهیت آن است که نظر از مشاهده جمال ربوبیت به گیری مشغول ندارد» (عزالدین کاشانی ۱۳۸۹: ۳۶۶) «و تا تواند از غیر حقّ درخواست نداشته باشد که سؤال از غیر حقّ، اعراض از حق به سوی غیر حقّ است و بیم آنست که در محل اعراض بماند.» (هجویری ۱۳۸۳: ۵۲۶)

و- «بنده باید هنگام تقرّب و ترحیب پادشاه و مجال محادثه و مسامره یافتن در حضرت عزت، مرتبه خود را فراموش نکند و از حد عبودیت و اظهار فقر و مسکنت تجاوز نکند تا به طغیان منسوب نگردد. قرآن کریم درباره حضرت محمد (ص) می‌فرماید: «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى» (نجم/ ۱۷) حضرت رسول طبق این آیه، این دو ادب را رعایت کرد. اما حضرت موسی (ع) از سر انبساط «أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ» (اعراف/ ۱۴۳) گفت و خداوند دست رد بر سینه وی زد و «لَنْ تَرَانِي» (همان) گفت.» (هجویری ۱۳۸۳: ۳۶۶)

«به هیچ حال مراعات ادب حضرت حق از بنده ساقط نشود الا در حال فنا و استغراق در عین جمع، چون در حال فنا وجود بنده که مقتضی تغایر است، مرتفع گردد. تجلی ذات حق، اقتضای فنای بنده کند و در حالت فنا ادب ساقط گردد، اما تجلی اسما و صفات، اقتضای وجود کند و در وجود، حفظ آداب لازم است.» (عزالدین کاشانی ۱۳۸۹: ۲۱۳)

در دعا کارکرد نقش عاطفی کلام را می‌توان دید که جهت‌گیری پیام به سوی گوینده است. گوینده از احساسات و عواطف خود برای بیان خواسته‌هایش استفاده می‌کند. ابزارهایی مانند گریه، لقمه حلال، رعایت زمان مناسب و غیره بر عواطف گوینده تأثیر دارند و موجب تعمیق احساسات و آمادگی گوینده برای انتقال بهتر پیام می‌شود. در دعا و ذکر، کارکرد ارجاعی نیز بازتاب دارد. وقتی از موضوعی سخن می‌گوییم و قصدمان انتقال مفاهیم خاص به مخاطب است، با نقش ارجاعی زبان مواجه‌ایم. در دعا انسان قصد انتقال مفاهیم خاص خود به خداوند را دارد و جهت‌گیری پیام به سوی مخاطب است.

## سخن گفتن با حق در قالب شطحیات

«چون بنده بر سرّی از اسرار ربوبیت وقوف یافت افشای آن بهیچوجه جایز ندارد، و آلا از مرتبه قرب دور افتد و محل سخط و عتاب گردد و در خبر است که: «افشاء سرّ الربوبیه، کفر» (عزالدین کاشانی ۱۳۸۹: ۲۱۲)

به نظر عرفا علت بیان سخنان شطح آمیز، حالت سکری یا وجدی است که بر برگزیده حق هنگام انس از رؤیت جمال خداوند غلبه نماید. (روزبهان بقلی ۱۳۸۹: ۶۹۶؛ خواجه عبدالله ۳۷۷: ۳۶۹) درک این تعبیر پس از حالت جذب، برای خود عارف نیز غیر ممکن است. (ابونصر سراج ۱۳۸۲: ۲۰۱-۲۰۰) عرفا درباره بیان علت ناپذیری تجربیات عرفانی، علاوه بر ضعف درک مخاطب، ضعف کلام برای تشریح مطالب عرفانی را نیز بیان کردند: «من عَرَفَهُ لَمْ يَصِفْهُ مَنْ وَصَفَهُ لَمْ يَعْرِفْهُ» هر کس خدا را شناخت، نمی تواند وصف کند و هر کس خدا را وصف کرد، او را نشناخته است. (کلابادی ۱۳۶۳: ۱۵۶) «چون عبارت از چیزی توان کرد که در تحت عبارت گنجد. عبارت حدی دارد و چون معبر، محدود نباشد، مقصود به عبارت نیاید و نمی توان آن را به تعبیر در آورد.» (هجویری ۱۳۸۳: ۴۰۳)

«هنگامی بنده با مجاهدت به خدا رسید و در حق فانی شد، در این حالت هستی حق بر هستی بنده مستولی شود تا نطق بنده، جمله نطق حق شود، بی آنکه حق در بنده ممتزج شود یا وجود او با وجود بندگان متحد شود. به همین خاطر در صفت عارف گفته اند: «من عرفه قلّ کلامه و دوام تحیره» آنکه خدا را شناخت، کلامش کم و تحیرش مداوم می شود.» (همان: ۳۷۵)

بنابراین، طبق مطالب فوق دشواری بیان تجربیات عرفانی به چند دلیل است: الف- گوینده؛ ب- مخاطب؛ ج- لفظ و تعبیر؛ د- معنی و مقصود.

مشکل عارف تنها گفتن نیست، بلکه شنیدن هم برای وی مشکل ایجاد کرده است. استیس<sup>۱</sup> از آن به عنوان «نظریه نابینائی معنوی (کوردلی)» یاد می‌کند. چنان‌که گفته‌اند: مَنْ فَقَدَ حَساً فَقَدَ عِلْماً، درک حقیقی، مستلزم راه و روش خاصی است که بدون رفتن آن راه و داشتن آن حس، ادراک آن ممکن نخواهد بود. (استیس ۱۳۶۷: ۵۰۴) قشیری در این باره می‌گوید: «هدف صوفیان از خلق الفاظ خاص، کشف معانی برای یکدیگر است به طور مجمل تا این معانی برای کسانی که از جنس ایشان نیستند مبهم باشد.» (۱۳۵۴: ۸۷) نارسایی عنصر لفظ و تعبیر دلیل دیگر برای پیچیده شدن سخن عرفا است. چون انسان در وضع الفاظ به محسوسات و مدرکات معمول و متعارف خویش توجه داشته است. همچنین الفاظ محدود به حوزه مفاهیم عام و قابل درک و انتقال برای همگان است. چنین الفاظی تجربیات غیر عادی و خارج از قلمرو حس و عقل را نمی‌تواند ترسیم کند. دشواری بیان تجارب عرفانی سبب شکل‌گیری دو نوع زبان شد: زبان عبارت و زبان اشارت. زبان عبارت می‌کوشد اندیشه‌های درون و ما فی الضمیر عارف را منتقل کند. این زبان برای تعلیم و تفهیم مفاهیم صوفیانه و برخی تجارب و دریافته‌های عرفانی به کار می‌رود و مختص عوام است. (ر.ک: مستملی بخاری ۱۳۶۵: ۱۱۶۰) زبان اشارت برای طرح معارف و حقایقی است که در قالب لفظ و کلام به سادگی بیان نمی‌شود و نیز در بیان آن برای نااهلان فایده‌ای نیست. زبان اشارت می‌کوشد در قالب اصطلاحات و رمز و نماد به نوعی این دریافته‌های عرفانی را مطرح کند.

در شطحیات عرفا برجسته‌سازی ادبی با هنجارگریزی و قاعده‌افزایی صورت می‌گیرد. می‌توان برجسته‌سازی را به دو گروه موسیقایی و زبانی تقسیم کرد. گروه موسیقایی مجموعه عواملی است که زبان ادبی را از زبان هنجار به کمک آهنگ و توازن یعنی عواملی همچون وزن، قافیه و ردیف متمایز می‌سازد. گروه زبانی مجموعه عواملی است که به اعتبار تمایز نفس واژگان در نظام جملات می‌تواند

1. Walter Terence Stace (1886-1967)



موجب برجسته‌سازی شود یعنی عناصری همچون استعاره، مجاز و غیره. (شفیعی کدکنی ۱۳۷۶: ۱۲-۷) در سخنان عرفا بیان مفاهیم در قالب سخنان شطح‌آمیز نوعی هنجارگریزی در قالب گروه زبانی است. واژه‌ها بیان‌کننده مفاهیمی هستند که با ذهن روزمره مخاطب همخوانی ندارد. این برجسته‌سازی برای وادار کردن ذهن مخاطب به اندیشه درباره مفاهیم کلیشه‌ای ذهنش است. بنابراین، علاوه بر حوزه واژگان، هنجارگریزی معنایی را هم در بر می‌گیرد.

وضع اصطلاحات خاص در تصوف نقش فرازبانی نیز دارد. هنگام به کار بردن اصطلاحات خاص در عرفان و تصوف، گوینده و دریافت‌کننده محرم مطالب عرفانی هر دو رمز مشترکی را برای مفاهیمشان به کار می‌برند تا نامحرمان به مفهوم رمز پی نبرند. در چنین شرایطی زبان برای صحبت درباره خود زبان به کار می‌رود و جهت‌گیری پیام به سوی رمز خواهد بود.

در این بخش نقش عاطفی کلام را نیز می‌توان دید که بیانگر احساس مستقیم گوینده از موضوعی است که درباره‌اش صحبت می‌کند. در این بخش، احساسات درونی گوینده چنان بر قدرت تکلمش مسلط می‌شود که توانایی سخن گفتن و بیان احساسات از او سلب خواهد شد. صوفی در حالت حیرت و فنا و از خود بی‌خودی تمام توجه‌اش به خدا معطوف است و برای خود هستی قائل نمی‌شود، به گونه‌ای که حتی نمی‌تواند احساسات خود را در قالب کلمات بروز دهد.

## گوش دادن

سخن گفتن به دو شیوه است: اول زبان قال که همان زبان گفتار است. دوم زبان حال که مربوط به عالم خیال است. آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء/ ۴۴) منظور از تسبیح خدا در این آیه این است که هر موجودی به زبان حال تسبیح خدا را می‌گوید. (پورجوادی ۱۳۸۵: ۱۳۶) ما دو نوع شنیدن هم داریم. شنیدن ظاهری

و باطنی. قرآن می‌فرماید: «برخی افراد گوش باطنشان از شنیدن حق، کور است.» (روم/ ۵۲) حتی گاهی در قرآن شنیدن به معنای تعقل به کار رفته است. (همان: ۲۳) برای شنیدن و فهم سخنان مخاطب، دو مهارت عمده در انسان باید شکل بگیرد: یکی گوش دادن و دیگری همدلی. گوش دادن یا شنیدن مؤثر از سخن‌گویی به مراتب دشوارتر است یا حداقل با آن برابری می‌کند. بدون گوش دادن، پیام به هدر می‌رود و ارتباط به هدفی که دارد، نمی‌رسد. (فرهنگی ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۰۸) مهارت دوم همدلی است. همدلی توانایی ویژه‌ای است که به واسطه آن می‌توان به نگرش مخاطب پی برد و دنیا را از دریچه چشم او نگریست. (همان: ۲۱۴) یکی از راه‌های ایجاد همدلی، تزکیه نفس و پاکی درون است. هنگامی نفس اماره مسلمان شد و رنگ دل گرفت، آنچه به زبان قال نمی‌توان گفت به زبان حال بگوید که «لسان الحال أنطق من لسان القول.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۱۶۹) «چون هوش را به غرور دنیا آکنده کنی، صورت سخن را می‌شنوی، اما بر معنی آن واقف نشوی.» (محقق ترمذی ۱۳۷۷: ۱۶) خداوند در قرآن هر جا از زدن مهر بر گوش کفار سخن گفته، مهر بر قلب‌ها را نیز همراه آن آورده است. (برای مثال، رک: بقره/ ۷) گویی بین تمایلات قلب و توانایی گوش ارتباط است و اگر قلب از موضوعی نفرت داشته باشد، گوش نیز قادر به شنیدن آن با توجه و تفکر نیست. این همان اصل همدلی برای تقویت مهارت شنیدن است.

یکی از راه‌های لذت بردن از تعامل و ارتباط با حق تعالی، شنیدن صدای خداوند است. «قاری‌ای نزد شبلی آیه «اٰخْسُوْا فِیْهَا وَ لَا تُكَلِّمُوْنَ» (مؤمنون/ ۱۰۸) خواند. شبلی گفت: چه می‌شد من یکی از این دوزخیان بودم تا خطاب ازلی می‌شنیدم.» (روزبهان بقلی ۱۳۸۲: ۲۱۲) «در ماجرای حضرت خلیل الله آمده است که جبریل آواز بر آورد که - یا قدوس - خلیل از لذت آن سماع بی‌هوش گشت.» (رشیدالدین میبدی ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۷۷-۳۷۶)

در شنیدن به عنوان ابزار برقراری ارتباط، جهت‌گیری پیام به سوی مجرای ارتباط است. عملکرد درست شنیدن سبب ایجاد و ادامه ارتباط می‌شود و فقدان یا ضعف در کارکرد آن، موجب قطع ارتباط می‌شود. از طرف دیگر شنیدن کلام حق تعالی لذت و انگیزش را در مخاطب ایجاد می‌کند و جنبه ترغیبی نیز دارد.

## راه‌های سخن گفتن خدا با بنده از نظر عرفان و تصوف

### وحی و الهام

وحی در اسلام بدان معنی است که خدا سخن می‌گوید و خود را به میانجیگری زبانی که قابل فهم بشر است، آشکار می‌سازد. این گونه ارتباط در واقع باطنی و محرمانه است. (ایزوتسو ۱۳۸۱: ۱۹۳) در وحی فرستنده خداوند است که پیام را به واسطه پیامبران برای انسان می‌فرستد. پیامبران واسطه‌اند کلام وحی را به گوش انسان برسانند. چون آنها با خودسازی، شایستگی دریافت مستقیم پیام خداوند را کسب کردند و بین گفتار وحی و اعمالشان تناقضی نیست، بنابراین می‌توانند پیام حق را با صحت بالایی به گیرندگان منتقل کنند.

وحی از دیدگاه عرفا شامل بندگان واصل می‌شود که به مقام مشاهده حق رسیده‌اند. خداوند چنین بنده‌ای را ندا می‌کند و با او درباره خیرهای عجیب و اسرار غریب سخن می‌گوید: «و نادینه من جانب الطور الایمن» (روزبهان بقلی ۱۳۸۹: ۳۲۴) علت را از زبان او برمی‌دارد، به گونه‌ای که زبان دل و زبان ظاهر یکی می‌شود و می‌تواند با عبارات روشن آنچه از معارف در زبان دل دارد، با زبان ظاهر خود بازگوید. در این مورد، حق از زبان کلیم خود فرمود: «واحلل عقده من لسان.» (همان: ۶۰۴) در عرفان رابطه خدا و انسان عارف، مانند رابطه عاشق و معشوق است. «حق بنده را به اسم اعظم خود می‌خواند و این از کمال حب خدا به او است یا او

را با نامش می‌خواند و مثلاً می‌گوید: ای روزبهان تا او را از خمار مستی و غیبت در غیب هوشیار کند.» (روزبهان بقلی ۱۳۸۹: ۶۳۱-۶۳۰)

یکی از اصول رابطه خدا با انسان، مستور بودن آن از چشم اغیار است. هنگامی خداوند می‌خواهد با بنده خاص خود راز گوید، در حضور دیگران پی‌گم کند. شب معراج، مصطفی (ص) را برای خود برد و برای اغیار ندا داد که او را آوردم تا عجایب آسمان و زمین را ببیند در حالی که قرآن می‌فرماید: «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» (نجم / ۱۸) صغری عجایب مادون الله است و کبری کبریا الله است. (ر.ک: عین‌القضات ۱۳۷۰: ۲۷۸) گاهی خداوند او را با آنچه کفار را خطاب قرار می‌دهد، خطاب می‌کند و مرادش از آن، تأدیب آنان و پوشیدن احوال آنها است و این خطاب را جز اهل علم مجهول نمی‌شناسند. (ر.ک: روزبهان بقلی ۱۳۸۹: ۷۱۸) و یا او را به سرزنش سرزنش‌کنندگان مبتلا می‌کند تا ذهن بنده را از مشغول‌گشتن به غیر باز دارد و همچنین بنده دچار غرور و تکبر نشود. (ر.ک: هجویری ۱۳۸۳: ۸۵)

### سخن گفتن خداوند از زبان موجودات دیگر

گاهی سخن گفتن خدا با بنده، از طریق مجراهای آفاقی و انفسی موجودیت می‌یابد. خداوند از زبان اشیاء و موجودات دیگر با بندگانش سخن می‌گوید خداوند در افعالیات (جمادات) ارواحی قرارداد که آن ارواح، عکس نور غیب در ذراتش هنگام مباشره قدرت هستند و آن فیض فیض بخش قدیم است، آن فیض زبانی دارد که او را تسبیح و تقدیس می‌کند. خداوند فرمود: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِيحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء / ۴۴) و فقط خواص آن زبان را می‌فهمند. چون خداوند بخواهد چیزی را به غوث بیاموزد، زبان فعل را به نطق آرد تا با او سخن گوید و از مکنون غیب به او خبر دهد. پس کلام افعالیات (جمادات)، نطق خدا

است با زبان فعل. (ر.ک: روزبهان بقلی ۱۳۸۹: ۷۴۸) «چنان که مالک دینار یک بار رود می‌نواخت، از میان رود صدایی شنید که «یا مالک، ما لک ان لا تتوب» ای مالک تو را چه شده که توبه نکنی؟ مالک بعد از آن نزد حسن بصری آمد و توبه کرد.» (هجویری ۱۳۸۳: ۱۳۷) «چون بنده به عنوان خلیفه حق صاحب خطاب شود، حق با زبان حیوانات با او سخن گوید، چه سخن ظاهری و روشن مانند سخن انسان، چه سخن معنوی که معنایش فهمیده می‌شود. چنان که سوسمار با حضرت رسول (ص) سخن می‌گفت.» (روزبهان بقلی ۱۳۸۹: ۷۱۲) و این همان سخن گفتن به زبان حال است که در بخش شنیدن شرح داده شد.

سخن گفتن موجودات با انسان را می‌توان ندای هاتف دانست. موجودات محسوسی مانند کوه و درخت، هاتف نیستند بلکه آواز هاتف از آنها بر می‌خیزد. در بسیاری از آثار صوفیه، هاتف همان خداوند است. هاتف گاهی مخاطب خود را از کاری منع می‌کرد و گاهی شخصی را راهنمایی می‌کرد و از امور پنهان خبر می‌کرد. (پورجوادی ۱۳۸۵: ۷۰۸) به نظر صوفیه شیخی که به مقام ولایت رسیده، می‌تواند آواز هاتف را بشنود. (ر.ک: روزبهان بقلی ۱۳۸۹: ۲۲۹)

در راه‌های گفت‌وگوی خدا با بنده، چند کارکرد زبانی بازتاب می‌یابد: نقش ترغیبی: هنگامی ارتباط بر گیرنده متمرکز باشد، کارکرد ترغیبی برتری می‌یابد. در این رابطه خدا، فرستنده و انسان، گیرنده پیام است. هدف از خطاب الهی، ایجاد ترغیب و کنش در مخاطب است تا انگیزه حرکت به سوی خدا در وجودش پیدا شود. در این رابطه خداوند با دادن آگاهی و آموزش و وعده‌های نیکو، در بندگان مهارت، دانش و انگیزه لازم برای برقراری ارتباط را ایجاد می‌کند. ایجاد ترغیب در بندگان خاص بهتر نمود می‌یابد، چون آنها پیام حق تعالی را بهتر درک می‌کنند و توانایی خود را برای ارتباط با حق افزایش می‌دهند. خداوند نیز آنها را به خود نزدیک‌تر می‌کند. نقش عاطفی سخن گفتن خداوند با بنده در این

است که انسان به عنوان گیرنده پیام خداوند، خود روایت می‌کند که کلام خدا را از زبان موجودات آفاقی همچون کوه و دریا و حیوان شنیده است که در عرفان به صدای هاتف غیبی یا خاطر تعبیر می‌شود. در حقیقت راوی و گوینده سخن خداوند در اینجا خود نفس عارف یا صوفی است. نقش عاطفی کلام از این لحاظ می‌تواند اینجا متجلی شود که گوینده، احساسات و اندیشه و ما فی الضمیر خود را راجع به برخی مسائل در قالب سخن خداوند از زبان موجودات و جامدات می‌شنود. گاهی به تعبیر عرفا این سخن گفتن، بی واسطه به ذهن القا می‌شود و صوفی القائات ذهن و احساسات خود را در قالب خواطر بیان می‌کند.

### نتیجه

در ارتباط گفتاری خدا با بندگان، خداوند زبان انسان‌ها را برای ایجاد ارتباط برگزیده است تا درک آن برای بندگان آسان باشد. برخی از این آداب ارتباط کلامی مثل نماز، صورت شفاهی و غیرشفاهی آن توسط خدا تعیین شده است و بندگان باید آن را اجرا کنند، البته همراه با ارتباطی درونی عمیق با حق تعالی به گونه‌ای که به نظر عرفا در هنگام انجام این ارتباط، انسان وجودش مستغرق عظمت حق تعالی شود و به مرحله فنا فی الله برسد. تفاوت وجودی طرفین ارتباط که یکی دارای وجود لایتناهی است و دیگری دارای هستی وابسته، سبب می‌شود انسان ملزم به تلاش بسیار باشد تا ضعف وجودی خود را در این ارتباط برطرف کند، اما در دعا نیازی نیست انسان کلام از پیش تعیین شده را برای بیان خواسته‌های خود استفاده کند، بلکه به هر زبان که دل تنگش می‌خواهد، می‌تواند سخن می‌گوید. در این مقام، بندگان باید قبل از دعا کردن و در حین آن آمادگی‌هایی کسب و آدابی را

رعایت کنند تا لیاقت پاسخ و اجابت داشته باشند. این آداب درباره زمان دعا و شیوه بیان و حالت بنده از لحاظ باطنی در هنگام دعا و غیره است.

در بررسی ارتباط انسان با خدا بر اساس نظریه‌های ارتباطی، بیشتر بر انسان به عنوان فرستنده یا گیرنده ارتباط می‌توان متمرکز شد و آن را مورد تحلیل و بررسی قرار داد، اما آگاهی نسبت به خداوند به سبب رعایت عظمت حق تعالی و همچنین به دلیل محدودیت شناخت انسان قابل دسترسی نیست. در تحلیل مطالب بر اساس نظر یاکوبسن انسان به عنوان گیرنده پیام خداوند، نقش عاطفی دارد و احساسات خود را در نماز و ذکر و دعا بازتاب می‌دهد، اما چون زبان قدرت بیان احساسات و دریافت‌ها و تجربیات عرفانی را ندارد و همچنین به سبب وجود مخاطبان کج‌اندیش و نامحرم، مفاهیم عرفانی در قالب الفاظ رمزآمیزی درمی‌آید که هرکس قادر به درک آن نباشد. به همین دلیل گاهی در زبان برجسته‌سازی نمود می‌یابد و از زبان هنجار هم در ظاهر و هم در محتوا، عدول می‌شود. در این حال نقش ادبی زبان بازتاب می‌یابد. در ارتباط خدا با انسان بارزترین کارکرد نقش زبان، کارکرد ترغیبی است که هدف از آن، ایجاد کنش و ترغیب در بنده به عنوان مخاطب است تا انگیزه لازم برای تعالی و رسیدن به باری تعالی در او ایجاد شود.

## کتابنامه

ابونصر سراج، عبدالله بن علی. ۱۳۸۲، *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی مجتبی. تهران: اساطیر.

استیس، و. ت. ۱۳۶۷. *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش.

ایزوتسو، توشیهیکو. ۱۳۸۱. *خدا و انسان در قرآن: معنی‌شناسی جهان‌بینی در قرآن*. ترجمه احمد آرام. چ ۵. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

پورجوادی، نصر الله. ۱۳۸۵. *زبان حال در عرفان و ادبیات پارسی*. تهران: هرمس.

- ۲۹۰/ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— مریم نجفی - حسین یزدانی...
- خواجه عبدالله انصاری. ۱۳۷۷. مجموعه رسائل. تصحیح محمد سرور مولائی. چ ۲. تهران: طوس.
- رشیدالدین میبدی، احمد بن ابی سعد. ۱۳۷۱. کشف الاسرار و عدة الابرار. تصحیح علی اصغر حکمت. چ ۵. تهران: امیرکبیر.
- روزبهان بقلی. ۱۳۸۹. مشرب الارواح. ترجمه و شرح قاسم میر آخوری. تهران: آزاد مهر.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۶۴. عوارف المعارف. ترجمه ابو منصور عبد المؤمن اصفهانی. به کوشش قاسم انصاری. تهران: علمی و فرهنگی.
- صفوی، کورش. ۱۳۸۳. از زبان‌شناسی به ادبیات. تهران: سوره مهر.
- عزالدین کاشانی، محمود. ۱۳۸۹. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: زوار.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد. ۱۳۷۰. تمهیدات. تصحیح عقیف عسیران. تهران: منوچهری.
- فرهنگی، علی اکبر. ۱۳۷۹. ارتباطات انسانی. چ ۴. تهران: رسا.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. ۱۳۵۴. رساله قشیریه. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کلابادی، ابوبکر بن محمد. ۱۳۶۳. خلاصه شرح تعرف لمذهب التصوف. تصحیح احمد علی رجایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کول، کریس. ۱۳۸۷. مهارت‌های ارتباطی. ترجمه محمد رضا آل یاسین. تهران: هامون.
- گیرو، پی‌یر. ۱۳۸۰. نشانه‌شناسی. ترجمه محمد نبوی. تهران: آگاه.
- محسنیان راد، مهدی. ۱۳۷۸. ارتباط‌شناسی: ارتباطات انسانی (میان فردی، گروهی، جمعی). تهران: سروش.
- محقق ترمذی، برهان‌الدین حسین. ۱۳۷۷. معارف. تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۲. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد. ۱۳۶۵. شرح التعرف لمذهب التصوف. تصحیح محمد روشن. چ ۱. تهران: اساطیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۸۸. فیه ما فیه. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: خیام.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. ۱۳۵۲. مرصاد العباد. به کوشش محمد امین ریاحی. تهران: علمی فرهنگی.



س ۱۴- ش ۵۰- بهار ۹۷ — آداب مکالمه انسان با خدا بر اساس مدل ارتباطی دیوید برلو.../ ۲۹۱

هیجوری، ابو الحسن علی بن عثمان. ۱۳۸۳. کشف المحجوب. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.

یاکوبسن، رومن. ۱۳۸۰. زبان شناسی و شعر شناسی. ترجمه کورش صفوی. تهران: هرمس.  
شفیعی کدکنی، محمد رضا. ۱۳۷۶. موسیقی شعر. تهران: آگاه.

### English source

Berlo, David (1960). *The process of Communication*. Michigan State University/ New York: Rinehart and Winston.



## References

- Abū Nasr-e Sarrāj, Abdollāh ebn-e Alī. (2003 /1382SH). *Al-'''''' ī tasavvof*. Ed. by R. A. Nicholson. Tr. by Mahdī Mojtabā. Tehrān: Asātīr.
- Eynolqozāt Hamedānī, Abdollāh ebn-e Mohammad. (1991/1370SH), *T.....*. Ed by Afif Osayrān. Tehrān: Manūčehrī.
- Ezz al-dīn Kāšānī, Mahmūd ebn-e Alī. (2010 /1389SH). *Mehhhh hh eeyyytt va Metthh ll-kefayeh*. Ed by Jalāl al-dīn Homāi. Tehrān: Zavvār.
- Farhangī, Alīakbar. (2000/ 1379SH). *ttttttt -t eīīīī*. 2<sup>nd</sup> Vol 2. 4<sup>th</sup> ed. Tehrān: Institute of Cultural Services expressive.
- Giro, Peer. (2001/ 1380SH). *Neeee-eēīīī (Seīīīī is)*. Tr. by Mohammad Nabavī. Tehrān: Āgāh.
- Hojvīrī, Abū al-Hasan Alī ebn-e Osmān. (2004/ 1383SH). *Kfff ll -Mbbbbbb* Ed by Mahmūd Ābedī. Tehrān: Sorūš.
- Izutsu, Tvshyhyko. (2002/ 1381SH). .... *a ennnn nnn nnnnnn (Semantics worldview in the Qur'an)* Tr by Ahmad Ārām. 4<sup>th</sup> ed. Tehrān: Daftar-e Našr-e Farhang-e Eslāmī.
- Jakobson, R. (2001/1380SH). *Znnnn-eēīīī va eerr-eēīīī (Liīīī iīīcs and Poetics)*. Tr by Kūroš Safavī. Tehrān, Hermes.
- Kalābādī, Abdullāh ebn-e Mohammad. (1984 / 1363SH). *eeeeee-ye eeeee-e .....* ... *bbbb-e al-tsavvof* Ed by Ahmad Alī Rajāi. Tehrān: Pažūhešgāh-e Olūm-e Ensānī va Motale'āt-e Farhangī.
- Kul, Keris. (2008 / 1378SH). *Mttttt -tt -ye eeeēīīī (Communication skills)*. Tr. by Mohammad Rezā Āl-e yāsīn. Tehrān: Hāmūn.
- Mohaqq Termazī, Borhā al-dīn Hossein. (1998/1377SH). *Meeeeee* ED. by Badī'ozamān Forūzānfār. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Našr-e Dānešgāhī.
- Mohsenīyan Rād, M. (1999/1378SH). *eeeett -eēīīī : ettttt -e tīīīī* ī Tehrān: Sorūš.
- Mostamlī Boxārī, Abū Ebrāhīm Esmā'il ebn-e Mohammad. (1986/ 1365SH). *hhhh-e rrrrrrrr mbbbbbb-e tasavvof*. Ed by Mohammad Rošan . 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Asātīr.
- Mowlavī, Jalāl al-dīn Mohammad. (2009/1388SH). *eeee hhhhh* Ed by Badī'ozamān Forūzānfār. Tehrān: Xayyām.
- Najm Rāzī, Abdollāh ebn-e Mohammad. (1973/ 1352SH). *Medddddd eddd*. With the effort of Mohammad Amīn Rīyahī. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Pūrjavādī, Nasrollāh. (2005/ 1385SH). *Znnnn-e ... rrr ennnn na tttttt -t sssss*. Tehrān: Hermes.

Qoşeyrī, Abdolkarīm ebn-e Havāzan. (1975/1354SH). *ee eeee-ye .... yeeee* ed by Badī'ozamān Forūzānfar. Tehrān: Bongāh-e Tarjome va Naşr-e Ketāb.

Rashīd al-dīn Meybodī, Ahmad ebn-e Abī Sa'd. (1993/ 1371SH). *Kššf al-rrrrr r* Ed by Alī Asqar Hekmat. 5<sup>th</sup> ed. Tehrān: Amīrkabīr.

Rūzbahān Baqlī. (2011/1389SH). *Mbbbbb bbvvh*. Tr. by Qāsem Mīrāxorī. Tehrān: Āzādmehr.

Safavī, Kūroş. ( 2003/ 1383 SH). *zz nnnnn-nnūū ee tttttt* . Tehrān: Sūre-ye Mehr.

Şafī'ī Kadkanī, Mohammad Rezā. (1997/1376SH). *Mūūū -ī e Şerr*. Tehrān: Āgāh.

Sohravardī, Şahāb al-dīn, (1985/1364SH). *Aveeef ll -''' eeef*. Tr. by Abū Mansūr Abdolmo'men Esfahānī. Ed by Qāsem Ansārī. Tehrān: Molā.

Stace. W. T. (1988/1367SH). *nnnnn na ll eeee eMyiii cmmddd ll ll yyyyyy yT ŷy yyyyyy yyy-ūū ūūūūūū ī ī e.....*

Suhrawardī, Ziauddin Abu Alnjyb, 1979, customs Almrydyn correction: Najib miles heravi, translation Umar bin Muhammad bin Ahmad Shirak, Tehran, Molly.

Xāje Abdollāh Ansārī. (1998/1377SH). *Mmmæe '''' 'l*. Ed. by Mohammad sarvare Molāei. 2<sup>nd</sup>. Tehrān: Tūs.