



Shahid Bahonar  
University of Kerman



## Phenomenology of Language in Mystical Poetry (Based on Merleau-Ponty's Opinions)

Rasool Kamali Dolat Abadi 

Assistant professor and Member of the Faculty of Visual Arts, Isfahan Art University, Isfahan, Iran. E-mail: [r.kamali@au.ac.ir](mailto:r.kamali@au.ac.ir)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**

Received 2025 March 1  
Received in revised form 2025  
April 13  
Accepted 2025 April 26  
Published online 2025 June 22

**Keywords:**

*Phenomenology,  
Language,  
Mystical Poetry,  
Merleau-Ponty,  
Flesh.*

### ABSTRACT

**Purpose:** Merleau-Ponty considers language as knowledge and a kind of correlation between thinking, language and body. Merleau-Ponty considers every human being as a meaningful body and calls him Flesh. According to him, speech is one of the expressive actions of the body and silence is the foundation of language and a pre-cognitive matter; All linguistic signs and conventions are a pre-existing accumulation and a product of thinking and expressive action of a world-culture, and flesh makes it more meaningful with "bodily understanding" and "individual application". While examining the phenomenology of language according to Merleau-Ponty, this article tries to phenomenology the metaphorical-allegorical language of mystical poetry based on the opinions of this philosopher and to answer the question of whether mystical symbolism can be studied with Merleau-Ponty's phenomenological approach?

**Method and Research:** This article, relying on components extracted from Merleau-Ponty's phenomenological-linguistic views, studies the metaphorical language of Iranian mystical poetry. The statistical population of this study is the mystical poems of poets such as Rumi, Hafez, and Iraqi, and the author has purposefully selected 30 verses from these poems for study and reference.

**Findings and Conclusions:** Relying on this point of view, the mystic cannot completely escape the control of the language-world of tradition, but by facing the belief components of the world of tradition and its linguistic limitations, he expresses his individuality in the work. With the help of his metaphorical language, he can use any theme to describe his inner states or his romantic relationship with God in his poetry, and while expanding the meanings in mystical themes and symbols, he connects the concepts together; And finally, he can remind the meaning of the language and world of tradition: that is, the meaning of transcendence and all-encompassing truth in the universe. The understanding of such a work depends on pre-cognitive silence and bodily association with its linguistic structure and flow, in such a way that the poem is reconstructed again in in flesh.

Cite this article: Kamali Dolat Abadi, Initial., Rasool. (2025). Phenomenology of Language in Mystical Poetry Based on Merleau-Ponty's Opinions. *Journal of Iranian Studies*, 24 (47), 337-358. [http://doi.org/ 10-22103/jis.2025.24908.2705](http://doi.org/10-22103/jis.2025.24908.2705)



## **EXTENDED ABSTRACT**

### **Introduction**

While criticizing previous philosophy for neglecting the relationship between "language" and "consciousness", Merleau-Ponty explains perception and consciousness of the individual in the context of language and language in the context of the living body. he considers language as knowledge, awareness and thinking and he considers a kind of correlation between thinking, language and body. Merleau-Ponty considers each person as his meaningful and expressive body and calls him "Flesh".

According to him, speech is one of the types of expressive actions of the body and silence is the foundation of language (silent language) and a pre-reflective and pre-aware thing (at the level of sensory perceptions); Also, although the creation and recognition of linguistic conventions and rules and literary works begins with preconscious sensory perceptions, these matters cannot be reduced to mere sensory perceptions; All signs, meanings, significations, rules and language conventions are a pre-existing accumulation and a product of thinking and expressive action of a world-culture, and the flesh first understands and learns them and then uses them to communicate with the world and communicate with others.

However, this common language world between the community and the individual is limited to human thinking and cognitive abilities and is an internal matter, but with each person's "bodily understanding" and "personal application" of its rules and conventions, it becomes more meaningful and wide. While examining the phenomenology of language according to Merleau-Ponty, this article tries to phenomenology the metaphorical-allegorical language of mystical poetry based on the opinions of this French philosopher and to answer the question of whether mystical symbolism can be studied with Merleau-Ponty's phenomenological approach?

### **Methodology**

The present study is qualitative in type, fundamental-developmental in purpose, and was conducted using a descriptive-analytical method. This article, relying on components extracted from Merleau-Ponty's phenomenological-linguistic views, studies the metaphorical language of Iranian mystical poetry. The statistical population of this study is the mystical poems of poets such as Rumi, Hafez, and Iraqi, and the author has purposefully selected 30 verses from these poems for study and reference.

### **Discussion**

Every literary and artistic work (for example, a mystical poem) is an expression and manifestation of a lived linguistic experience in the world (for example, a traditional society); according to Merleau-Ponty, man expresses his experience of the world through art, literature, and especially through language (Manen, 1990: 14). A literary or artistic work is formed from the living and bodily interaction of the flesh with the world. The mystical artist, looking at the world of tradition, is immersed in it, and the viewer (the mystic) and the seen (the world-language of tradition) become one.

According to Merleau-Ponty, there is no ontological gap between the artist and his style, between the artist's body and his world, and between the artist's language and his body. Therefore, even if the poet is simply a follower of the poetic school of his predecessors, his style of dealing with that school is individual, and it is possible for the phenomenologist to recognize his individuality in poetry.

The individuality of the mystic is revealed in the metaphors and linguistic similes of mystical poetry, or more accurately, in the flow of his metaphorical-figurative language, and not in the use of established mystical terms with the same appearance and meaning that they


have had in the past. Therefore, whenever a mystic in his treatise interprets a pre-existing symbol in the world of mysticism, he adds another meaning to it and, by linking that symbol to other meanings, concepts, and themes, he expands the semantic boundaries of that symbol in the cognitive areas of his community. Although this expansion of meanings is the result of the individuality and development of the mystic's sensory and bodily perceptions, it is the conscious use of the metaphorical-figurative language of the mystic and mystical literature that has brought about such an expansion in the meaning of each symbol.

### **Conclusion**

If we accept that every convention, format, and linguistic rule of the world-tradition in relation to the body-subject of the mystic are prior conventions of the world of culture, these linguistic-social limits and boundaries are never considered to be obstacles to the emergence and actualization of the language of the body-subject of the mystic; for this reason, the expressive body-subject (for example, the mystic poet) places himself in relation to these language-society limits and boundaries and by creating interaction and continuity between those "linguistic boundaries" and "his concrete and expanding thought", he engages in artistic-literary expression and creates new meanings within the scope of his own thinking and society. Therefore, the metaphors and similes of mystical literature (whether they are innovative or not) are a product based on the individuality and construction of the mystic's body-consciousness, which he has experienced and lived through in the face of the world-language of tradition.

To understand the meaning of these metaphors and similes, it is insufficient to put together linguistic-expressive connotations without forming a connection between them with the thought and experience of the body-subject. The meaning and linguistic truths must be interpreted through the reconstruction of the poem in one's own body-mind, and to understand the true meanings of the metaphors and similes in any mystical poem, one must link the consciousness of the body-subject, his perceptual-physical organism, and the language-world in which he has lived. The subjective attitude to the subject of language and mystical poetry brings us into human structures and brings about the realization of individualities in the phenomenology of mystical poetry. This individuality - as structures of experience - allows the researcher to connect with other periods and with other mentalities and to reveal concepts and purposes of mystical poetry that had remained hidden until now; And finally, considering what has been said, Merleau-Ponty's phenomenological approach to language can open more doors to the realm of mystical poetry.

## پدیدارشناسی زبان در شعر عرفانی بر مبنای آرای مرلوپونتی

رسول کمالی دولت‌آبادی استادیار و عضو هیأت علمی دانشکده هنرهای تجسمی، دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: [r.kamali@aui.ac.ir](mailto:r.kamali@aui.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	زمینه/ هدف: مرلوپونتی با -نگرشی سابژکتیو- زبان را به مثابه شناخت می‌داند و میان تفکر، زبان و بدن نوعی همبستگی قایل است. مرلوپونتی هر فرد مدرک را این‌همانی بدنِ معنابخش و بیانگرش تلقی می‌کند و او را تن-سوژه (Flesh) می‌نامد. در نزد او، گفتار یکی از انواع کنش‌های بیانی بدن و سکوت، شالودهٔ زبان و امری پیشاتأملی است؛ کلیهٔ نشانه‌ها و قراردادهای زبانی انباشتی از پیش موجود و محصول تفکر و کنش بیانی یک جهان-فرهنگ است و تن-سوژه با «درک تنانه» و «کاربرد فردی» آن را پرمعنا تر و گسترده‌تر می‌کند. این مقاله ضمن بررسی پدیدارشناسی زبان در نزد مرلوپونتی، تلاش دارد تا زبان استعاری-تمثیلی شعر عرفانی را براساس آرای این فیلسوف فرانسوی پدیدارشناسی کند و به این پرسش پاسخ دهد که آیا نمادپردازی عرفانی با رویکرد پدیدارشناسانهٔ مرلوپونتی قابل پژوهیدن هست؟
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱	روش/ رویکرد: این مقاله با تکیه بر مؤلفه‌های استخراجی از آراء پدیدارشناسانه-زبان‌شناختی مرلوپونتی، به مطالعهٔ زبان استعاری شعر عرفانی ایران می‌پردازد. جامعهٔ آماری این پژوهش، اشعار عرفانی شعرایی نظیر مولوی، حافظ و عراقی است و نگارنده به صورت هدفمند ۳۰ بیت از این اشعار را جهت مطالعه و استناد برگزیده است.
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۱/۲۴	یافته‌ها/ نتایج: با تکیه بر پدیدارشناسی زبان در نزد مرلوپونتی، عارف نمی‌تواند به صورت کامل از سیطرهٔ زبان-جهان سنت برهد، ولی او با تنیدن در مؤلفه‌های اعتقادی جهان سنت و محدودیت‌های زبانی آن، فردیت خویش را -با توجه به قدرت خلاقهٔ تن‌روان در ادراک و به‌کارگیری جریان زبان- در اثر بروز می‌دهد. او به مدد زبان استعاری خود، می‌تواند هر مضمون را برای توصیف حالات درونی یا رابطهٔ عاشقانهٔ خود با حق در شعر خویش به تمثیل گیرد و ضمن گسترش دلالت‌ها در مضامین و نمادهای عرفانی، معانی را به هم سوق و پیوند دهد تا در آخر مقصود زبان-جهان سنت را متذکر شود: یعنی معنای فرابود و فراگیر حق در کائنات. فهم چنین اثری در گروی سکوت پیشاتأملی و همراهی بدنمند با ساختار و جریان زبانی آن است، به نحوی که شعر -به مثابه یک جریان زنده- دوباره در «تن-زبان» بازسازی شود.
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶	کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی، زبان، شعر عرفانی، مرلوپونتی، تن-سوژه.
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱	

استناد: کمالی دولت‌آبادی، رسول (۱۴۰۴). پدیدارشناسی زبان در شعر عرفانی بر مبنای آرای مرلوپونتی. *مجله مطالعات ایرانی*، ۲۴ (۴۷)، ۳۳۷-۳۵۸.<http://doi.org/10.22103/jis.2025.24908.2705>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه شهید باهنر کرمان.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## ۱. مقدمه

## ۱-۱. بیان مسأله

مرلوپونتی (Maurice merleau-ponty)، فیلسوف فرانسوی (۱۹۰۸-۱۹۶۱)، برای تبیین دو مفهوم زبان و ارتباط، در پی آشتی فلسفه، روان‌شناسی و زبان‌شناسی بود. وی زبان را مسئله مشترک فلسفه و روان‌شناسی می‌بیند (Merleau-Ponty, 1979: 3) و برای تبیین این دو مفهوم (زبان و ارتباط)، تعبیر خود را بر پدیدارشناسی زبان (به منزله یکی از ساختارهای اساسی ارگانیزم انسان) استوار می‌کند (اصغری، ۱۳۹۴: ۴۱ و سیلورمن، ۱۳۸۰: ۱۰۹).

در نزد مرلوپونتی، بدن به عنوان «بستر تجربه» و اساس فهم و ادراک (perception) انسان است. حواس سه منزله مبنای درک- تنها با حضور کالبدی ظهور می‌یابد. انسان از خلال بدنش بخشی از جهان می‌شود و شیوه ادراک جهان به واسطه «در جهان بودگی» (Being-in-the-world) بدن او میسر می‌گردد (Merleau-Ponty, 2005: 64, 90). در بدن هر تمایز و فاصله میان «فرد مدرک» و «جهان و آبره‌های آن» (مدرک) محو می‌شود (Merleau-Ponty, 1964: 167). مرلوپونتی چنین بدنی را تن-سوژه (Flesh) می‌نامد (Merleau-Ponty, 2005: 61, 185, 373). این بدن نه صرفاً کالبد فیزیکی انسان، بلکه بدنی است زیسته شده (living body) که علاوه بر بُعد فیزیولوژیکی-مکانیستی خود، آگاه، دارای قصدیت، بیانگر، صورت مریی نیت‌ها، منشأ معنا و معنابخش است (Merleau-Ponty, 2005: 84-87, 209-211). همچنین، مرلوپونتی معتقد است زبان، بیان و ارتباط، ابتدا در حوزه ادراکات حسی اتفاق می‌افتد (Merleau-Ponty, 2005: 5-6, 42).

نگارنده در این مقاله، سعی دارد تا وجه آگاهانه زبان عارف در شعر عرفانی را از منظر پدیدارشناسی مرلوپونتی مورد بررسی قرار دهد. این مقاله به طور کلی در پی پاسخ به این سؤال است: «آیا نمادپردازی عرفانی که محصول نگرش استعاره‌ای- تشبیهی عارفان به مفاهیم عرفانی است، با رویکرد مرلوپونتی قابل پژوهیدن هست؟» نوشتار حاضر تلاش دارد تا ضمن بررسی آرای مرلوپونتی پیرامون زبان، نسبت قراردادهای و قواعد زبانی جهان سنت را با تأملات آگاهانه و شناختی عارف مشخص کند و خاستگاه زبان استعاره‌ای-تمثیلی ادبیات عرفانی را (که وجه آگاهانه زبان عارف است)، با تکیه بر پدیدارشناسی مرلوپونتی مورد تحقیق قرار دهد.

## ۱-۲. پیشینه پژوهش

کاکایی و موحدیان در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی پدیدارشناسانه به کاربردهای مفهومی عرفان» (۱۳۸۴)، نشر یافته در دومین شماره فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایران، به این نتیجه می‌رسند که زبان عرفانی در شش مفهوم آموزه، تجربه، علم، راه نجات، معرفت بی‌واسطه و فرایند تحول کاربرد دارد. جعفرزاده در مقاله «مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی عرفان عاشقانه در عرفان مولوی و حافظ» (۱۳۹۴) چاپ شده در شماره ۴۴ نشریه عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، شعر عرفانی را فرارفتن از قواعد حقوقی و اخلاقی در صحنه معاشقه انسان با خداوند تلقی می‌کند. نگارنده این متن در مقاله‌ای دیگر با نام «تن-آگاهی در ادبیات عرفانی، براساس پدیدارشناسی مرلوپونتی» (۱۳۹۷) نشر یافته در هشتمین شماره فصلنامه الهیات هنر، به وجه آغازین و حسی-ادراکی ارتباط تنانه عارف با حق توجه دارد. ملکیان و

نجفی در مقاله‌ای با عنوان «معرفت‌شناسی عشق در عرفان مولوی: تحلیلی در پرتو پدیدارشناسی هوسرل، هایدگر و مرلوپونتی» (۱۳۹۹) نشر یافته در شماره ۹۷ فصلنامه نقد و نظر، با تکیه بر دو مفهوم «گشودگی» و «التفات» در نزد فیلسوفان مذکور به اهمیت نقش حوزه عاطفی - احساسی انسان در کسب معرفت می‌پردازند.

سام‌خانیانی در مقاله «مؤلفه‌های پدیدارشناسی هوسرلی در شناخت‌شناسی مثنوی معنوی» (۱۳۹۲)، منتشر شده در شماره نهم دوفصلنامه ادبیات عرفانی، آراء معرفتی مولوی در مثنوی معنوی را در تطبیق با مبانی پدیدارشناسی هوسرلی قرار می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که مفاهیمی مانند «آگوی ناب»، «قصیدیت»، «تعلیق» و «بازگشت به سوی خویشتن» در نظام فکری مولوی قابل انطباق با اصول پدیدارشناسی هوسرلی هستند. این مقاله با تأکید بر ساحت آگاهی، تجربه بی‌واسطه و شهود، زبان مولوی را حامل نوعی شناخت پدیدارشناختی می‌داند که براساس التفات درونی و سلوک عارفانه شکل می‌گیرد. به باور نویسنده، تجربه عرفانی در مثنوی نه تنها امری زبانی، بلکه رویدادی هستی‌شناختی است که از خلال کنش تأملی و آگاهی ناب امکان ظهور می‌یابد.

و اما، تنها مقاله فارسی که به صورت مختصر به «نظرات مرلوپونتی در باب زبان و ارتباط» پرداخته، ترجمه بخشی از کتاب ج. هوگ سیلورمن با نام «*Inscriptions: Between Phenomenology and Structuralism*» است که در شماره ۴۲ فصلنامه نامه فرهنگ با ترجمه داوری اردکانی (۱۳۸۰) نشر یافته است.

### ۳-۱. روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر از نظر نوع کیفی، از نظر هدف بنیادی-توسعه‌ای و به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. این مقاله از طریق یادداشت‌برداری از آثار مرلوپونتی و شارحین وی و سپس، تحلیل ایده‌ها و گزاره‌های فلسفی ایشان پیرامون پدیدارشناسی زبان، مؤلفه‌های دسته‌بندی‌شده‌ای از اندیشه وی را ارائه می‌دهد که -فارغ از نگرش الحادی وی- برای تحلیل زبان استعاری شعر عرفانی مناسب به نظر می‌رسند. در ادامه، نگارنده با تمرکز بر اشعار منتخب کلاسیک ایرانی، کارآمدی این مؤلفه‌ها را در پدیدارشناسی زبان شعر عرفانی واکاوی می‌کند. جامعه آماری این پژوهش، اشعار عرفانی شعری نظیر مولوی، حافظ و عراقی است که نگارنده به صورت هدفمند، ۳۰ بیت از آن‌ها را جهت مطالعه و استناد برگزیده است.

### ۴-۱. یافته‌های پژوهش

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد عارف با تنیدن در مؤلفه‌های اعتقادی جهان سنت و محدودیت‌های زبانی آن، فردیت خویش را -با توجه به قدرت خلاقه تن‌روان در ادراک و به‌کارگیری جریان زبان- در اثر بروز می‌دهد تا در آخر مقصود زبان-جهان سنت را متذکر شود: یعنی معنای فرابود و فراگیر حق در کائنات. فهم چنین اثری در گروهی سکوت پیشاتأملی و همراهی بدنمند با ساختار و جریان زبانی آن است، به نحوی که شعر -به مثابه یک جریان زنده- دوباره در «تن-زبان» بازسازی شود.

### ۵-۱. مبانی نظری: پدیدارشناسی زبان نزد مرلوپونتی

#### ۱-۵-۱. رابطه بدن، زبان، آگاهی و جهان



مرلوپونتی، ادراک را -همچون نقاشی- «بازنمود یک تجربه حسی بنیادین و آزاد» می‌داند: تجربه‌ای پیشینی نسبت به مفاهیم انتزاعی و علمی که تن-سوژه از برخورد خود با جهان پیدا می‌کند (پیروای ونک، ۱۳۸۹: ۹۱). وی مفهوم ادراک را در زبان می‌یابد و میان مفهوم زبان با مفهوم بدن (تن-سوژه) ارتباطی پیوسته می‌بیند و «بدن» را به مثابه «بیان و گفتار» توصیف می‌کند: بدن بیان‌گر (Merleau-Ponty, 2005: 202-203). منظور مرلوپونتی از بیان (Expression)، کلیه درون‌یافت‌ها و برون‌دادهای تن-سوژه و تمامی حالات و رفتارهای تنانه است (Merleau-Ponty, 1979: 5). در نزد وی، زبان با بدن، آگاهی و جهان درهم تنیده است؛ چرا که زبان و معنا ریشه در بدن و بدن -با توانایی دلالته‌گری و معنابخشی- ریشه در جهان زیستی آن دارد. در نتیجه، زبان اطوار و کنشی است که رابطه بیان با بدن و جهان را آشکار می‌کند (اصغری، ۱۳۹۴: ۴۲ و Merleau-Ponty, 2005: 235).

جهان -در پیوستار بدن- متن معانی است. ادراک حسی در نسبت با جهان نه صرفاً انفعالی و نه صرفاً فعال و خلاق، بلکه نشانه ارتباط پیچیده تن-سوژه با جهان است. از این‌رو، ادراک حسی نه آگاهی محض و نه صرفاً محصول بدنی، بلکه استنتاجی از هر دو تلقی می‌شود. ادراک حسی وجه پیشینی شناخت است و در هر یک از تجارب و افعال حتی عقلانی، علمی و تاریخی حضور دارد و پایه پدیدارشناسی عقل، تاریخ، فرهنگ و ادبیات است. هرچند این تجربیات را نمی‌توان تنها به ادراک حسی تقلیل داد، ولی سرآغاز آن با ادراکات حسی است (طالب‌زاده، ۱۳۸۵: ۶۶ و Merleau-Ponty, 1964: 145). در نزد مرلوپونتی، بدن «امر پیشینی بیان و همان زبان آغازین» و -از مسیر ادراکات حسی- شبکه پیوند معانی زیسته و قوه بیان طبیعی است (Merleau-Ponty, 2005: 151). زبان یک امر زیسته‌شده در تن-سوژه (Flesh) و درک چیستی زبان مستلزم فهم مفاهیم درهم‌پیچیده «بدن زیسته» (Living body)، «تجربه زیسته» (lived experience) و «آگاهی» (Consciousness) است (اصغری، ۱۳۹۴: ۳۹). تجربه انسانی به واسطه زبان ممکن و قابل تأمل، اندیشیدن و بیان می‌شود (Manen, 1990: 38-39). زبان جایگاه تفکر و تنها محل آگاهی است (Merleau-Ponty, 2005: 66, 84, 152).

قصیدت (intentionality) نحوه‌ای از بودن و جهت‌گیری تن-سوژه در جهان است که به واسطه آن، تن-سوژه هم با جهان مرتبط می‌شود و هم به آن شکل می‌دهد. قصیدت بدن (body's intentionality) در حالات و رفتارهای بدنی خود را نشان می‌دهد و از این‌رو، با بیانگری بدن (body's expressiveness) در ارتباط است (اصغری، ۱۳۹۴: ۴۳). مرلوپونتی حرکات بدنی را به عنوان شکل ابتدایی زبان بررسی می‌کند و تأکید خود را به حرکات عاطفی‌ای می‌گذارد که روش‌های مواجهه با جهان را ایجاد می‌کنند (Merleau-Ponty, 2005: 168): مثل دوست داشتن یا عصبانیت؛ حرکاتی که سازنده و حامل معنا هستند. وی معتقد است که در ساختار رفتار، احساسات و هیجان‌ات (مثلاً عصبانیت) برهم‌زننده تعادل تن-سوژه نیستند، بلکه سازمان‌دهنده دوباره ارگانیزم آن هستند (سیلورمن، ۱۳۸۰: ۱۰۹). به همین طریق، کلمات نیز مانند احساسات و عواطف ما ابداع می‌شوند (Merleau-Ponty, 2005: 220): لذا، مهمتر از معنای قراردادی کلمات، «محتوای احساسی» (Emotional content) آن‌هاست و این محتوای احساسی در شعر بیشتر از هر مکتوب دیگری امکان ظهور یافته است (Merleau-Ponty, 2005: 217).

باید توجه داشت که چنین ارتباط تودرتویی میان بدن، زبان، آگاهی و جهان در نزد مرلوپونتی، باعث می‌شود که او زبان را امری سابژکتیو و گشتالتی تلقی کند و به نقد جدی نگرش آبژکتیو در زبان‌شناسی بپردازد. در ادامه به تبیین این منظر و برآیندهای آن پرداخته می‌شود.

### ۱-۵-۲. طرح نگرش سابژکتیو و گشتالتی به زبان

در نزد مرلوپونتی، صاحبان علم هر موضوعی از جهان را به مثابه یک آبژه صرف (پدیده‌ای جدا از تن-سوژه) و همه عناصر را به واسطه هم‌نشینی مورد مطالعه قرار داده‌اند (Merleau-Ponty, 2005: 52-54). مطابق با این سنت، یک زبان‌شناس زبان را تنها یک شی در مقابل خود می‌بیند، فلذا به سوژه بیانگر توجهی ندارد و بی‌آن‌که مفاهیمی همچون هم‌دردی و مفاهمه با دیگری را مد نظر قرار دهد، تنها دال و دلالت‌های زبانی وی را موضوع تحقیق خود می‌کند (Merleau-Ponty, 2005: 89, 109, 185, 266).

مرلوپونتی با نگرش گشتالتی به زبان<sup>۱</sup>، ضمن خارج کردن آن (زبان) از چرخه ابژکتیویته، آن را یک سوژکتیویته بشری (یعنی آگاهی متکی بر اندیشه و تفکر تن-سوژه) تعریف می‌کند. وی معتقد است حل معضل نگرش آبژکتیو در علم، با آگاهی متافیزیکی یعنی درک خودآگاهی رخ می‌دهد: برای آگاهی از چیزی باید از خودآگاهی آگاه بود (Merleau-Ponty, 1979: 3 & Merleau-Ponty, 2005: 57-59). رویکرد سابژکتیویته مرلوپونتی نسبت به زبان، او را به گزاره‌های قابل توجهی در مطالعات زبان‌شناختی خود سوق داد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

### ۱-۵-۳. نگرش گشتالتی برای کشف طرح‌واره‌های حقیقی زبان

در نگرش گشتالتی مرلوپونتی، زبان یک تجربه «کلی»، «زنده» و امری «پویا» - و نه ایستا و دلالت‌گر - است (سیلورمن، ۱۳۸۰: ۱۱۰). وی معتقد است که ابعاد زبان تحت یک فرایند تکوینی در فاعل گوینده (سوژه بیانگر) تحقق می‌یابد (Merleau-Ponty, 2005: 17, 19, 54-59)؛ لذا، زبان نه فهرستی از مجاورت‌ها، بلکه کلیتی است که هر دو ساحت استعلایی و درون‌ماند جهان را همزمان در خود جای داده است (اصغری، ۱۳۹۴: ۴۱). او با طرح شاخصه «زبان به‌جان‌آموده» به تبیین این موضوع می‌پردازد که زبان برای یک تن-سوژه بیانگر (فاعل گوینده) چیزی جز یک «زبان زیسته» نیست. زبانی که براساس جهت‌گیری‌های گذشته و حال سوژه بیانگر شکل گرفته است. در بررسی چنین زبانی، می‌توان روابط عناصر مرتبط را هماهنگ با مسیر تکوینی آن در تاریخ و اجتماعی که تن-سوژه آن را رقم زده است، بررسی کرد تا طرح‌واره‌های حقیقی زبان درک شود (سیلورمن، ۱۳۸۰: ۱۰۹). این رویکرد کلیت‌نگر به زبان در نزد مرلوپونتی، زبان‌شناسی را به مطالعات فلسفی وارد می‌کند.

### ۱-۵-۴. مطالعات زبانی، این‌همانی مطالعات فلسفی

مرلوپونتی مطالعه زبان را در دو حوزه میسر می‌داند: الف) مطالعه زبان با توجه به ارتباط میان پدیده‌ها (مطالعات روان‌شناسیک)؛ ب) مطالعه زبان با توجه به مبانی‌ای که این پدیده‌ها را ممکن ساخته است (مطالعات فلسفی) (سیلورمن، ۱۳۸۰: ۱۱۲). در حوزه روان‌شناسی، غایت زبانی با بررسی هر لفظ و واژه باید درک شود و در حوزه فلسفه، باید از پدیده زبان صرف فراتر رفت و در جستجوی درک کلی موضوع زبانی بود. در منظر مرلوپونتی، روان‌شناسی با بخش خاصی از وجود (تن-سوژه) سر و کار دارد و فلسفه با کلیت وجود (طبیعت بشر) مرتبط است.

زمانی که روان‌شناس سوژه را با طبیعت هم‌مصادق دید، دیگر میان فلسفه و روان‌شناسی فاصله و انشاقی نیست (Merleau-Ponty, 2005: 73-74). روان‌شناس باید در پدیده رخنه کند و از ظواهر آبژکتیو موضوع پیش رویش (واکنش‌های رفتاری کلامی فرد مورد بررسی) گذر کرده و بطن واکنش‌ها را بررسی کند. آنچه اهمیت دارد، نوسانات و دیالکتیک میان ظاهر و باطن بیان یا رفتار تن-سوژه است (Merleau-Ponty, 2005: 109-110).

### ۱-۵-۵. سکوت به مثابه شالودهٔ زبان

مرلوپونتی بنیادی‌ترین جزء فرایند پیش‌آگاهانهٔ زبان را «سکوت» (Silence) نامید و آن را موضوعی مهم و مقدم بر بیان دانست. او سکوت را معادل قوهٔ «حضور خویشتن برای خویشتن» معرفی کرد (Merleau-Ponty, 2005: 470). قوه‌ای نهفته در انسان که به واسطهٔ آن، تن-سوژه خود را برای خود تجربه می‌کند: ذهنیتی زوال‌ناپذیر که قائم بر خود است و جهان متغیر و متزلزل بر آن استوار گردیده است (Merleau-Ponty, 2005: 469-470). تحقق فردیت (قطعییتی که فرد از خود دارد)، از تأملات خموشانه (سکوت) او ناشی می‌شود.

سکوت امری پیش‌تأملی و پیش‌انظری و نوعی آگاهی در سطح ادراک حسی است و مهر تأییدی بر حضور تن-سوژه در جهان است. سکوت، زبانی خاموش و ساکن است که نمی‌توان آن را مفهوم‌سازی کرد و تنها در تجربهٔ زیسته عیان می‌شود. همچنین، سکوت محرک هر نوع ادراکی در انسان است (Dillon, 1997: 186-205). سکوت مقدم بر بیان و شالودهٔ زبان، فکر و شناخت است. فهم گستردهٔ -همیشه در جریان- معانی بدون سکوت ممکن نیست. سکوت آگاهی‌ای خاموش است که در مواجهه با جهان کثرات موجب گشودگی ادراکی به چشم‌انداز جهان می‌شود (اصغری، ۱۳۹۴: ۴۹) و مولد ردی از تصاویر ذهنی تن-سوژه و درک معنا‌مندی آن است.

### ۱-۵-۶. تصویر ذهنی به مثابه «عمل آگاهی» و «ته‌نشست زندگی» در بیان آگاهانه

مرلوپونتی دو نوع رفتار بیانی را تشخیص داده است: الف) پیش‌آگاهانه (خودکار و بداهه)؛ ب) آگاهانه (در ارتباط با جهان و دیگران) (سیلورمن، ۱۳۸۰: ۱۱۲). رفتار بیانی پیش‌آگاهانه، در سطح جهت‌گیری‌های حسی (واکنش‌های عاطفی و هیجانی) تن-سوژه باقی می‌ماند. در این ساحت، معانی زیسته‌شدهٔ واژه‌ها -یا هر کنش بیانی- و نه صرفاً معانی قراردادی آن‌ها، توسط تن-سوژه آشکار می‌شود و تن-سوژه در موقعیتی هماهنگ با جهان یا دیگری آن را با بداهت هرچه تمام برون‌فکنی می‌کند (Merleau-Ponty, 2005: 220). اما توصیف رفتار بیانی آگاهانه، به واسطهٔ تصاویری که واژه در ذهن ایجاد می‌کند، ممکن می‌شود: تصاویر ذهنی، عمل آگاهی هستند؛ تصاویری که نه خود واقعیت و نه شبیه به اصل واقعیت‌اند و بیشتر «واسط تن-سوژه با واقعیت یا دیگری» هستند (Merleau-Ponty, 2005: 210). این تصویر ذهنی، ته‌نشست (Deposited) کل یک زندگی است که به آن زندگی معنا می‌بخشد (Merleau-Ponty, 2005: 405). معنا برآیند تصاویر ذهنی و تصاویر ذهنی برآیند تجربیات زیستی و تنانهٔ انسان است.

### ۱-۵-۷. ظهور گریزناپذیر فردیت در زبان

تصاویر ذهنی و معانی ادراکی آن، مبتنی بر فردیت تن-سوژه و قابلیت‌های بدنی او هستند و در کنش‌های بیانی تن-سوژه نمود می‌یابند. اتصال معنا به واژه این‌همانی اتصال تن-سوژه به زبان است. زبان تن-سوژه روش و سبک بیان و گفتار اوست (Merleau-Ponty, 2005: 220). قابلیت‌های متفاوت تنانه (جسمی- روانی) در افراد و قصدیت‌های متنوع در مواجهه با جهان و دیگری، سبب می‌شود تا فردیت تن-سوژه در زبان ظهور یابد و هر رفتار بیانی (مثلا گفتار) به عنوان زبانی فردی تعبیر شود. در نتیجه، دلالت‌های موجود در واژه‌های زبان تن-سوژه باید از مفهوم تک‌بعدی و فرهنگ لغتی آن تمیز داده شود. زبان قرار یافته در سوژه سخنگو در یک لحظه خاص ظهور پیدا می‌کند و اما تحت فرایند صیوروت قرار می‌گیرد و مانند یک باده‌نوازی هر لحظه تغییر می‌کند (Merleau-Ponty, 2005: 209). ابتکارات فرد به فرد اجتماع بر جریان سیال زبان تأثیر می‌گذارد؛ از این‌رو، در هر زبان، هر واژه با هاله‌ای از معانی احاطه شده است و تاریخ و اجتماع به گستردگی این هاله دامن می‌زنند؛ حضور این گستره معانی برای هر واژه بر ارتباط جدید و مداوم میان زبان و تفکر دلالت می‌کند. هر فرد از طریق ارتباط با دیگری، به بسط و تطور معانی و دلالت‌های زبانی دامن می‌زند.

#### ۱-۵-۸. ارتباط با دیگری به منزله کارکرد زبان

به زعم مرلوپونتی، کارکرد زبان، فهم متقابل افراد است (سیلورمن، ۱۳۸۰: ۱۱۳) و زبان از طریق تقابل سوژه‌ها شکل می‌گیرد (Merleau-Ponty, 1979: 5). برای درک گفتار تن-سوژه دیگر، گذاشتن مفاهیم در پشت لغات کافی نیست؛ بلکه ما باید به شبکه-علائم گفتار وی متصل شویم و با تعمیق رابطه با فرد سخنگو، مقاصد آن را دریابیم و در سکوت آن را تکمیل کنیم (Merleau-Ponty, 2005: 229). گفتار تن-سوژه شبیه به دانشی ذاتی-غریزی، خود را با زبان دیگری هماهنگ و متصل می‌کند (Merleau-Ponty, 2005: 187-188) تا ارتباط با دیگری شکل گیرد. ارتباط با دیگری و حتی در جهان‌بودگی ما تنها با تحقق فردیت ممکن می‌شود. در یک موقعیت و هم‌بودی ارتباطی، اتحاد و دیالکتیک فعالی میان سوژه سخنگو و دیگری و نیز، تفکر و زبان شکل می‌گیرد. تن-سوژه با سخن گفتن، ابعاد جدید و درک‌شده اندیشه خود را وارد بطن زبان می‌کند (Merleau-Ponty, 2005: 149).

#### ۱-۵-۹. مطالعه سبژکتیو هر مسأله تاریخی

مرلوپونتی با جای دادن مطالعات رفتاری-بیانی در زبان‌شناسی، نظام‌های متعدد طرح‌شده در علوم، تاریخ و ساحات دینی-فرهنگی را ذیل یک نظام جامع زبانی تعریف کرد: جهان-فرهنگ (World-Culture) یا جهان-زبان (World-Language) (سیلورمن، ۱۳۸۰: ۱۱۰). در مطالعه مسأله تاریخی-فرهنگی، وجه سبژکتیو زبان را نباید نادیده انگاشت. تاریخ نه مجموعه وقایع زمانی، بلکه ذهنیتی است که به درون ابژه‌های فرهنگی (مثلا واژه) ریخته می‌شود. ذهنیتی که محصول خودآگاهی فرد (تن-سوژه) و خودآگاهی اجتماعی است<sup>۲</sup> (Merleau-Ponty, 2005: 81). لذا، دیالکتیکی ناگسستنی میان امر سبژکتیو (مثلا تاریخ‌نویس) و امر آبژکتیو (مثلا موضوع تاریخی) وجود دارد. محقق برای بررسی چنین ارتباطی (درک یک ابژه تاریخی) باید خود را وارد یک ارتباط دیالکتیکی مشابهی کند که در آن ارتباط، همین مسأله معنادار باشد (Merleau-Ponty, 2005: 422-423).

#### ۱-۵-۱۰. صیوروت زبان؛ قراردادهای زبانی به مثابه یک ابژه فرهنگی-تاریخی پویا

قراردادهای زبانی جزئی از جهان زیسته هستند؛ جهان با معنمندی، بر تن-سوژه گشوده می‌شود؛ تن-سوژه ابتدا هر آبه را در سکوت (زبان خاموش) و با ادراکات حسی دریافت (Merleau-Ponty, 2005: 56) و سپس، با تأمل، بازخوانی و معنا می‌کند (طالب‌زاده، ۱۳۸۵: ۶۶). تجربه انسان از بدنش متأثر از زبان و معانی فرهنگی است (Leder, 1992: 189): «بدن من نه تنها به آبه طبیعی، بلکه به آبه‌های فرهنگی، یعنی واژه‌ها، نیز معنا می‌بخشد.» (Merleau-Ponty, 2005: 235). مرلوپونتی با تکیه بر ادراکات تنانه و طرح سه گزاره ذیل، ساحت پویاتری را برای سیوروت و تکوین تاریخی زبان قایل شد:

الف) زبان هیچ ذات ثابتی ندارد: کلمه و معنای کلمه در ساحت ادراک حسی، وجود و هستی واحدی دارند و متمایز از هم نیستند. با تغییر نشانه‌ها معانی نیز تغییر می‌کنند. هر واژه یا نشانه با قدرت هر چه تمام، احساسات تن-سوژه را به سوی معانی ملموس و زیسته‌ای می‌برد که بتواند دوباره موقعیت‌های مربوط به این عبارت را به لحاظ ذهنی و عاطفی حس کند (پریموزیک، ۱۳۸۸: ۳۲-۳۳).

ب) زبان بدون ذات، پویایی، حرکت، سیوروت و حیات تاریخی دارد: زبان در تنیدگی با تن-سوژه، فرایندی زمان‌مند و زنده و دارای مراحل تولد، رشد، زوال و مرگ است. تن-سوژه -با بیان افکارش- به رشد و زندگی کلمات کمک می‌کند، همانطور که زبان به رشد و زندگی تن-سوژه مدد می‌رساند. چنین زبانی وابسته به زمان و مکان و همیشه در حال سیوروت است. سیوروت کلمات بدین سبب است که معانی آن‌ها ثابت و راکد باقی نمی‌مانند و همواره در بستر زمان تغییر می‌کنند (پریموزیک، ۱۳۸۸: ۴۲-۴۳).

ج) زبان و قراردادهای زبانی در حیات تاریخی خود توسط تن-سوژه مرتباً بازسازی می‌شوند: مرلوپونتی معتقد است که جهانی که در آن گشوده می‌شویم، یک جهان مشترک زبانی است. تن-سوژه زبان را از این جهان مشترک کسب می‌کند (Merleau-Ponty, 2005: 185, 236)، اما در مواجهه با هر واژه یا معنای قبلی و تأمل در آن، معنای دیگری را به آن انضمام می‌کند که پیشتر در ذهن و روان خود مجسم کرده است. این معنای جدید از منظر مرلوپونتی ریشه‌های روانی-ادراکی دارند و نتیجه احساس پیشاتأملی و خودانگیخته فرد نسبت به آن واژه هستند (Merleau-Ponty, 2005: 158) و سطح انضمامی محتوای احساسی واژه را تشکیل می‌دهند؛ اما هم‌نهادگی این «احساس خودکار و تنانه» نسبت به یک واژه با «تأملات آگاهانه بر معنای قراردادی» آن، باعث ظهور معنایی از آن واژه می‌شود که نه تنها در ذهن افراد مختلف متفاوت است، بلکه هر لحظه در آگاهی یک فرد نیز بسته به حالات روحی تغییر پیدا می‌کند. در نتیجه، ما کلمات را مجدداً بازسازی می‌کنیم (Rebuilt) و از نو جهت می‌دهیم (Merleau-Ponty, 2005: 429). هر واژه زمانی از نو جهت می‌یابد و در تن-سوژه تجدید (Renew) که تن-سوژه از طریق سخن‌گفتن، آن را برای خود معنادار کند و به موقعیت مکانی-زمانی خود (اینجا و اکنون) راه دهد (Merleau-Ponty, 2005: 278-279).

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. مطالعه پدیدارشناسانه زبان تشبیهی-استعاری در ادبیات عرفانی

هر اثر ادبی و هنری (مثلا یک شعر عرفانی) به مثابه بیان و نمود یک تجربه زیسته زبانی در جهان (مثلا یک جامعه سنتی) است؛ بنا بر نظر مرلوپونتی، انسان تجربه خود از جهان را به واسطه هنر، ادبیات، معماری، پزشکی و به‌ویژه از طریق زبان نمود می‌دهد (Manen, 1990: 14). اثر ادبی یا هنری، از تعامل زنده و تنانه تن-سوژه با جهان شکل می‌گیرد. هنرمند عارف با نظر به جهان سنت، در آن موقعیت و امتداد می‌یابد تا بیننده (عارف) و دیده (جهان-زبان سنت) بر هم منطبق شوند:

*این جهان همچون درخت است ای کرام/ ما بر او چون میوه‌های نیم‌خام*

*نه تو گویی هم به گوش خویشتن/ نه من و نه غیر من ای هم تو من*

*تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق/ بلک گردونی و دریای عمیق (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۷۴)*

امتداد و توسعه رابطه بدنی سوژه/عارف با جهان طبیعت به پاسخ‌های عاطفی وی در جهان-زبان شعر منجر می‌شود. این ارتباط متقابل، اهمیت تجربیات بدنی را در شکل‌دادن به مضامین شاعرانه و تعمیق آن آشکار می‌کند: ساحتی که ابعاد جسمانی و عواطف فردی-معنوی حاصل از آن با جهان پیرامونی همگرا می‌شوند تا جهان-زبان شعر عمق پیدا کند. از این‌رو، به‌زعم عارف، هرگونه انطباقِ مدرک و مدرک به واسطه بدن (تضمین‌کننده تفرد و تشخیص) امکان‌پذیر می‌شود: «همچنانک کار بی مغز بر نمی‌آید، بی‌پوست نیز بر نمی‌آید... ازین روی، تن نیز اصلی عظیم باشد و در بایست شود و بی او خود کار بر نیاید و مقصود حاصل نشود.» (مولوی، ۱۳۸۶: ۳۲).

مطابق با آنچه گفته شد، هیچ معرفت عرفانی‌ای بدون مواجهه تن-سوژه با زبان-جهان سنت حاصل نمی‌شود و همچنین، هیچ گزاره زبانی-عرفانی‌ای در جهان سنت ایجاد نمی‌شود، مگر با حضور تن-سوژه. بنا بر نظر مرلوپونتی، همانگونه که تفکر در گفتار و زبان مجسم می‌شود، به همان نحو نیز، ذهن یا روح در بدن تجسم پیدا می‌کند. هیچ شکاف هستی‌شناسانه‌ای میان روح/ ذهن و بدن وجود ندارد و هر دو در هم تنیده‌اند. همچنین این تنیدگی میان هنرمند و سبک او، میان بدن هنرمند و جهان او و میان زبان هنرمند و بدن او وجود دارد (اصغری، ۱۳۹۴: ۴۴). لذا، سبک شعر عارف به منزله زبان شخصی وی (که در مواجهه با جهان-فرهنگ سنت به دست آورده است)، تلقی می‌شود. حتی اگر او نه مبدع یک مکتب شعری جدید، بلکه پیرو مکتب شعری پیشینیان خود باشد، سبک برخورد وی با آن مکتب، فردی است و امکان تشخیص فردیت وی در شعر برای پدیدارشناس وجود دارد.

در ایجاد اثر هنری یا ادبی، فعالیت و انفعالیتم همزمان و پیوسته‌ای میان هنرمند/ ادیب و اثر هنری/ ادبی شکل می‌گیرد که امکان تمایز بیان هنرمند و بیان اثر هنری را از میان برمی‌دارد. از این‌رو، بیان عرفانی یک شعر حتی اگر این‌همانی مفاهیم پیشینی جهان عرفانی باشد، نحوه بیان این مفاهیم در اثر، پیرو هویت و سبک فردی عارف است؛ مرلوپونتی معتقد است که معنای کامل تحلیل یک اثر هنری، با دیدن و بررسی آثار بدنی/ رفتاری هنرمند در اثر میسر می‌شود و به مدد این‌گونه دیدن اثر است که حقیقت تن-سوژه هنرمند آشکار می‌شود. بنابراین، اگر در بیان ظاهری اثر عرفانی چنین فردیتی قابل تشخیص نباشد، با پدیدارشناسی اثر می‌توان فردیت عارف را در لایه‌های زیرین آن اثر کشف کرد.

فردیت عارف در استعاره‌ها و تشبیهات زبانی شعر عرفانی و به تعریفی درست‌تر، در روند و جریان زبان استعاری-تمثیلی وی بروز می‌یابد و نه در به‌کارگیری واژگان عرفانی تثبیت‌شده با همان ظاهر و معنایی که از

گذشته داشته‌اند. چنان‌که نمادهای عرفانی، قراردادهای زبانی صلب‌شده تصور می‌شدند، هیچ‌گاه چنین گستره معنایی بزرگ و پیچیده‌ای نداشتند و همانند هر مفهوم موجود در جهان سنت، به تمامی ساحات شناختی بشر (نظیر علوم و فنون) ورود پیدا نمی‌کردند؛ تاریخ گواه این است که هرگاه عارفی در رساله خود به تعبیر نمادی از پیش موجود در جهان عرفان پرداخته، معنایی دیگر به آن افزوده و با پیوند آن نماد به معانی، مفاهیم و مضامین دیگر، مرزهای معنایی آن نماد را در ساحات شناختی اجتماع خود گسترش داده است. اگرچه این گسترش معنایی نتیجه فردیت و توسعه ادراکات حسی و تنانه عارف است، ولی به‌کارگیری آگاهانه زبان استعاری-تمثیلی عارف و ادبیات عرفانی است که باعث فعلیت چنین گسترشی در معنی هر نماد شده است. شاعر عارف به مدد زبان استعاری-تمثیلی خود، می‌تواند هر مضمون و معنا را در شعر خویش به هم مرتبط کند و آن را برای توصیف حالات درونی یا رابطه عاشقانه خود با حق به‌کار گیرد: «عاشق... نتواند شرح... و حد آن [عشق روحانی] را گفتن... اگر چه به هزارگونه... [آن] را... وصف کند.» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۹۲).

چنان‌که اشاره شد، روش پدیدارشناسانه مرلوپونتی در مقاله پیشین برای بررسی ادراکات پیش‌آگاهانه و پیش‌تأملی عارف از حق مناسب آمد (کمالی، ۱۳۹۷: ۲۵-۵۱)؛ ولی سوال اینجاست که آیا این روش برای پژوهش در مورد توصیفات استعاری-تمثیلی ادبیات عرفانی (که وجه آگاهانه آن قابل توجه است)، مناسب به نظر می‌رسد؟ به تعریفی دیگر، آیا قراردادهای و قواعد زبانی یا قوالب شعری، به مثابه سدی در برابر «انتخاب آزادانه علائم زبانی (مثلاً واژه‌ها، نمادها و استعاره‌ها) توسط شاعر عارف» و در نتیجه، ناقض «ظهور فردیت تن-سوژه عارف در هر اثر» قلمداد نمی‌شوند؟ نگارنده با تکیه بر روش پدیدارشناسی مرلوپونتی سعی دارد به پاسخی قانع‌کننده برای این مسایل دست یابد.

## ۲-۲. تبیین فرایند شکل‌گیری زبان استعاری-تشبیهی در ادبیات عرفانی

الف) در تجسم پیش‌آگاهانه، عارف بدون این‌که بخواهد صرفاً به استعاره‌های زبانی یا صناعات ادبی حاضر در جهان ادبیات تکیه کند، خویشتن را در مسیر مراقبه قرار می‌دهد تا با سکوت و ادراکات حسی اندام خود، با موضوع حق در جهان سنت رویارو شود؛ این سکوت که بنیان زبان مراقبه عارف است و باعث خودآگاهی و درک عارف از نسبت خود با موضوع حق می‌شود، جوششی درونی است که یک تعامل تنانه را با حق پیش می‌آورد:

خمش کن خمش کن که در خامشی است / هزاران زبان و هزاران بیان (دیوان شمس: غزل ۲۰۸۹ - مولوی، ۱۳۷۶:

(۷۸۳)

خامش کن اگر تو را از خمشان خبر بدی / وقت کلام لایبی وقت سکوت هستی (دیوان شمس: غزل ۲۴۸۴-

مولوی، ۱۳۷۶: ۹۲۳)

چند خموش می‌کنم سوی سکوت می‌روم / هوش مرا به رغم من ناطق راز می‌کنی (دیوان شمس: غزل ۲۴۹۴-

مولوی، ۱۳۷۶: ۹۲۷)

خموش باش که تا سر به سر زبان گردی / زبان نبود زبان تو ما زبان کردیم (دیوان شمس: غزل ۱۷۲۹-

مولوی، ۱۳۷۶: ۶۵۳)

اما مرلوپونتی نافی وجود استعاره‌ها و تمثیلات زبانی یا صناعات ادبی در زبان تن-سوژه نیست. زبان عارف به مثابه امری ازپیش‌حاضر در جهان-فرهنگ یک اجتماع سنتی تلقی می‌شود و تشبیهات و استعاره‌های ادبی پیش از آن‌که امری قراردادی-اجتماعی باشند، یک امر شخصی تجربه‌شده و یک تجربه زیسته نزد عارفانی هستند که در طول تاریخ به بسط جهان-زبان سنت پرداخته‌اند؛ تجربه‌ای که تنها قایم بر ارگانیک‌تانه عارف نیست، بلکه سنت و مؤلفه‌ها و قراردادهای زبانی بر آن تأثیر می‌گذارند و تن-سوژه عارف در هم‌نهادگی ارگانیک ادرایی خود و مؤلفه‌های جهان سنت به دست می‌آورد؛ به تعریفی دیگر، عارف در لحظه مواجهه با سنت ادبی، معنای دیگری را در هنگامه درک هر واژه به آن واژه انضمام می‌کند و سپس با ارائه و افزودن به جهان-فرهنگ اجتماع خود، آن را تبدیل به مؤلفه یا قرارداد زبانی جدیدی می‌کند و بر گستره جهان-زبان سنت می‌افزاید؛ لذا پیشینه هر قرارداد زبانی در ادبیات عرفانی را باید در تجربه ناب و زیسته فرد یا افرادی از جهان-زبان مربوطه جستجو کرد.

زبان بدون ذات در نزد مرلوپونتی، امکان اتخاذ هر معنا برای هر واژه و امکان هر نوع جهت‌گیری فردی نسبت به آن را پیش می‌آورد و اما حدود آموزه‌های زبانی اجتماع او را محدود می‌کند. این قدرت و فعلیت زبان «جهان-فرهنگ» یا زبان «تن-سوژه بیانگر» است که می‌تواند تن-سوژه را در دیالکتیک با زبان اجتماع خود، تابع قراردادهای زبانی کند و معنای انضمامی فرد به واژه را در حداقل تفاوت با معنای توافق‌شده جمع بر سر آن قرار دهد و یا بالعکس، تن-سوژه را از مرزهای محدود یک قرارداد زبانی برهاند و معنای انضمامی فرد بر واژه را بر حد اعلای تفاوت با معنای محرز آن تبیین کند. اما با این حال، تن-سوژه از جهان-زبان اجتماع گریزی ندارد. عارف نمی‌تواند به صورت کامل از سیطره زبان سنت برهد. از یک سو، زبان شعری عارف در نظام واژه‌ها، معانی تحت‌اللفظی کلمات و قواعد و اصول شعری محدود است و از سوی دیگر، سنت با قاطعیت از مرزهای اعتقادی خود دفاع می‌کند. حتی شطحیات عارف نیز در پرتو معنای قراردادی-اجتماعی واژه در نزد سنت شکل می‌گیرد:

رستم از این بیت و غزل، ای شه و سلطان ازل / مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا

قافیه و مغلظه را، گو همه سیلاب ببر / پوست بود، پوست بود، درخور مغز شعرا

بر ده ویران نبود عشر زمین، کوچ و قلان / مست و خرابم، مطلب در سختم نقد و خطا (دیوان شمس: غزل ۳۸-)

مولوی، ۱۳۷۶: ۳۱)

ب) با تکیه بر پدیدارشناسی مرلوپونتی، عارف حق را معنایی ایستا نمی‌بیند و وجوهی متنوع را برای این معنا قایل است. تلاش او صرفاً انتخاب عباراتی توصیفی برای مفهوم حق نیست، بلکه حق هر لحظه در منظر و نظر او جلوه‌ای دیگرگون پیدا می‌کند<sup>۳</sup>:

دم‌به‌دم در هر لباسی رخ نمود / لحظه لحظه، جای دیگر پا نهاد (عراقی، دیوان شعر، ۱۳۸۰: ۶۲)

مطابق با نگرش مرلوپونتی، در جریان زنده و پویای معنا و زبان، معانی به هم متمایل می‌شوند و «تن» -با زبانی به‌جان‌آزموده- به همه چیز و هر معنایی معطوف می‌گردد. هر شیء در تنانگی تن-سوژه درک می‌شود و برای تعمیق این درک، تن-سوژه او را تنانه می‌کند. تن-سوژه عارف هم معناست و هم نشانه‌ای از معنا:

ز پرده‌ها اگر آن روح قدس بنمودی / عقول و جان بشر را بدن شمردندی (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۱۸)



بر طبق گزاره‌های جهان سنت، موضوع حق در کمال انسانی متجلی شد و کمال معنای هر چیز در تن انسانی تجلی می‌یابد؛ چراکه هر چیز مظهري از اوست و بدن جامع تمامی مظاهر است (کمالی، ۱۳۹۶: ۳۱۳-۳۱۲). بدین‌سان، معانی متنوع - در قالب تصاویر ذهنی ته‌نشست‌شده از تجربه‌های زیستی عارف (نظیر خصوصیات و امکانات بدنی خود، تصویر افراد و اجزای طبیعت و ویژگی‌هایی مانند قدرت، زیبایی، تناسب، آگاهی و...) - در بدن جای می‌گیرند و هر چیز معنای خود را در بدن تکامل می‌بخشد و با معانی دیگر همراه می‌شود. معنای ای که مطابق با نظام جامع سنت - کالبد انسانی به منزله‌ی عالمی فشرده و کامل (عالم صغیر) از جهان بسیط (عالم کبیر) پیش‌رویش - همگی در غایت خود به معنای حق پیوند می‌خورند و تن - سوژه عارف به مثابه تنی که جان جهان مادی و جلوه‌ای از حق بوده است، امکان این پیوند را فراهم می‌آورد:

در حقیقت دو جهان آینه انسان است / که بدو در رخ زیبایش هویدا بینند (عراقی، ۱۳۸۰: ۲۵۷)

ز هر چ آن در جهان از زیر و بالاست / مثالش در تن و جان تو پیداست (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۴۲۹-۴۲۳)

تن - سوژه عارف می‌خواهد جریان سیال شعری خود را با تصاویر متعدد و متنوع حق که به صورت پی‌درپی - هر لحظه - در ذهن او نقش می‌بندد و ردی می‌گذارد (یعنی همان تصاویر ته‌نشست‌شده در ذهنش)، هماهنگ کند. جهان - زبان سنت هر آیه (شیء یا مضمون) را مستحیل در نظام جامع معنایی خود کرده است: هر شیء صفت و اسمی است از حق؛ و عارف حق را در سیالیت سلسله‌تصاویر کثیری می‌بیند که در هم مستحیل شده‌اند و اما برای تعمیق ارتباط با حق و مظاهر آن در کائنات، دیگر بدنمندی چونان او لازم است؛ از این‌رو، عارف - در مواجهه با سنت - خود را مجاز می‌داند که اولاً، هر چیز را به اندام خود تشبیه و از استعاره‌های جاندارانگاران استفاده کند و ثانیاً، حق را تشبیه به هر تن‌واره عینی و ذهنی و بیشتر با اندام استعاری انسان توصیف کند.

جهان - طبیعت که مطابق با سنت، عالم اکبر و این‌همانی گستره قابلیت‌های انسان کامل (جهان اصغر) است، در نزد عارف چونان تن - سوژه صفات و افعال انسانی می‌گیرد و عارف چون دیگری خود را مخاطب او و او را مخاطب خود می‌بیند (برای نمونه، نک: کمالی، ۱۳۹۶: ۳۲۵-۳۱۹)؛ در نزد عارف، طبیعت بیان‌مند است، زایش و زوال و کنش دارد: با باران اشک می‌ریزد، با زلزله خشمگین می‌شود و...؛ اما آنچه اهمیت دارد، این است که هر فعل انسان‌انگارانه طبیعت در نسبت با نظام جامع سنت، معنایی معطوف به وجهی از حق را پیدا می‌کند: گاه سر برآوردن درختی از خاک ندای بی‌صدای عیان‌کنندگی حق تلقی می‌شود و گاه چرخش ریزترین ذرات هم، این‌همانی سماع و فغان عاشقانه‌ای است در جستجوی حق:

چون برگ و چون درخت بگفتند بی‌زبان / بی‌گوش بشنوید که این‌ها مبارکست (دیوان شمس: غزل ۴۵۱ - مولوی،

۱۳۷۶: ۲۰۷)

چو پرست از محبتش دل آن عالم خل / که درختش ز شکر دوست سراسر زبان شود

چو سر از خاک برزنند ز درختان ندا رسد / که تو هرچه نهان کنی همه روزی عیان شود (دیوان شمس: غزل ۹۶۵ -

مولوی، ۱۳۷۶: ۳۸۸)

هر ذره پر از فغان و ناله‌ست / اما چه کند زبان ندارد

رقص است زبان ذره زیرا / جز رقص دگر بیان ندارد

هر سو نگران توست دل‌ها / وان سو که تویی گمان ندارد (دیوان شمس: غزل ۶۹۸- مولوی، ۱۳۷۶: ۲۹۱)

همچنین، اگر حق در استعاره بدن انسان توصیف شود، چنین بدنی دوباره با هر مضمونی از جهان طبیعت و هر موضوعی از جهان سنت پیوند می‌خورد. با فصل‌ها، با گل‌ها، با میوه‌ها و با چشمه‌ها و جوی‌ها و هر موضوعی که ملاحظت و حسن و کمال داشته باشد؛ حتی با تاریخ که انباشت گزاره‌هایی از حکمت گذشته است: آبره‌هایی که ازلیت قدسی پروردگار را نمود می‌دهند و هر خصیصه وی را با امر نامتناهی و غایت کمال پیوند می‌زنند؛ زیبایی چال چانه‌ای که به زیبایی قوس‌های فرورفته بالا و پایین سیب معطوف می‌شود، دوباره به معنای چاله‌ای عمیق که یوسف زیبا در آن افتاد، تمایل می‌یابد تا حق را زیبا و زیبایی حق را نامتناهی و اکمل جلوه دهد:

ببین که سیب «زنخدان» تو چه می‌گوید / هزار «یوسف مصری» فتاده در چه ماست

اگر به «زلف» دراز تو «دست ما» نرسد / گناه بخت پریشان و دست کوتاه ماست... (حافظ؛ غزل ۲۹) (حمیدیان،

۱۳۹۲: ۱۰۳۹)

تشبیهات و استعاره‌های تنانه حق در ادبیات عرفانی که برای او اعضای کالبدی و صفاتی شبیه به انسان قایل هستند، می‌تواند -ضمن وام‌گیری از تمثیل‌های شعر عاشقانه- نتیجه مواجهه شخصی عارف با گزاره‌های جهان-زبان سنت باشد که برای خداوند تنی استعلایی قایل شده است: دست حق که از همه دست‌ها فراتر است: «یدالله فوق ایدیهم» (قرآن؛ سوره فتح؛ آیه ۱۰)؛ در جهان سنت، فرابودگی حق از هر وجه نسبت به آدم و عالم، حافظ را بر آن می‌دارد - تا با درک ساختار مشترکی که میان نظام الهیاتی، تمثیلات شاعران گذشته و اندام انسانی می‌یابد- چال زنخدان را فراخ‌تر از چال چانه هر زیبارویی توصیف کند. زیبارویی که اگرچه خود در غایت زیبایی «در زمینی» است، ولی در نسبت با حق زیبایی ناقص و ناچیزی دارد و تنها سهمی از آن زیبایی استعلایی و مطلق را برگرفته است.

اما شاعر دوباره معنای شعر را معطوف به معنایی دیگر می‌کند تا فروافتادن و گرفتارشدن خود در وجهی از ادراک حق را پیش کشد. معنایی که با ادراک پیش‌آگاهانه حافظ نسبت به موضوع فرابودگی حق در جهان سنت شکل گرفته، با صناعات ادبی خلاقه آراسته شده و به سویی دیگر جهت یافته است. بیتی که اگرچه قرابت شدیدی با عبارت «یدالله فوق ایدیهم» دارد، ولی معنای دیگری به آن اضافه شده است: گرفتاری زیبارویان در وجهی از زیبایی حق. چنین تشبیهی نتیجه ادراکی پیش‌آگاهانه از حق به مثابه دیگری است؛ حافظ در ابتدا به صورت پیش‌انظری و با تکیه بر جریانات احساسی-ادراکی تن‌روان خود برای حق اندام یا زلف و چانه‌ای قایل می‌شود تا آن را به مقوله‌ای درون‌بود و دسترس‌پذیر برای ارتباطی عاشقانه تبدیل کند، ولی در مواجهه نظری و آگاهانه با مفاهیم جهان سنت، آن درک حسی را با امر استعلایی دوباره پیوند می‌زند و دست یا چانه‌ای فراتر را برای وی در نظر می‌آورد. چنین تشبیهی نتیجه شناخت حق به مثابه یک امر آبرکتیو بیرون از تجربه زیسته عارف نیست: امری که صرفاً با دانش اکتسابی و معرفت عقلی-محاسباتی تن-سوژه به فهم آمده باشد. وی در جریان سیال هیجانات عاطفی خود، حسی که از نازیبایی پریشانی زلف و ناموزونی و کم‌عمقی چال چانه دارد، به ترتیب به پریشانی بخت و کوتاهی دست خود متصف می‌کند تا در شعر خود، تمایل وصال را حداقل در اتصال موصوفات خود (بخت و دست) به صفاتی که

از اندام حق سلب کرده (پیشانی و کوتاه/ کم‌عمق) نمود دهد و ناخودآگاهانه این حس را القا کند که از عشق به معشوق تنها این دو صفت سلبی را به چنگ آورده است.

با این حال، بسیاری عرفایی که در خلسه‌ای عرفانی، جهان-زبان و تن-زبان خود را برای ابراز آگاهانهٔ احوالات درونی خویشتن و یا توصیف حق کافی نمی‌دانند و از آنجا که زبان خویش را فرای قوای تن آگاهانهٔ خود نمی‌توانند حرکت دهند، یا ابراز به ناتوانی در بیان و شکایت از مرزهای جهان-زبان می‌کنند<sup>۴</sup>، یا تمایل به سکوت و خموشی دارند<sup>۵</sup> و یا تن-زبان خود را حجاب درک امر استعلایی توصیف می‌کنند<sup>۶</sup>.

مطابق با پدیدارشناسی مرلوپونتی، آنجا که عارف در ساختار زبانی خود و براساس شباهت‌های فرضی نظام بدنی تن-سوژه با نظام زبانی-الهیاتی سنت، ساختارهای مشترکی را میان نظام معنایی مو و نظام معنایی حق درک می‌کند، این دو نظام را به هم پیوند می‌زند و معنای زلف را از نظام بدنی به نظام طبیعی (زلفی چونان بلندترین ریسمان که تن-سوژه را از عمیق‌ترین چاه برهاند)، منتقل و در آخر در نظام الهیاتی سنت، هم معطوف به معنای ذات ناپیدای حق و هم مستحیل در «صفات جلالی» او می‌کند (کمالی، ۱۳۹۶: ۳۲۵). در اینجا، شالوده و ساختار بنیادین معنای زلف تغییر کرده است و دیگر این معنا معنای قدیم زلف نیست. پدیدارشناسی مرلوپونتی، این مسأله را آشکار می‌کند که انسان از محسوسات استفاده می‌کند تا معنای جهان-زبان را دوباره در ذهن خود بازسازی کند و با تن آگاهی خود آن را گسترش دهد.

### ۲-۳. تبیین فرآیند ادراک زبان استعاری-تشبیهی در ادبیات عرفانی

الف) با تکیه بر نگرش مرلوپونتی مبنی بر این که مقصود سوژه بیان‌گر نه در معنای خالص و قراردادی نشانه‌ها، بلکه در ساختار زبانی تن-سوژه و جریان نظام پویای آن قابل درک است، می‌توان این‌گونه استنباط کرد که -به طور کلی- واژه‌ها و -به طور خاص- استعاره‌ها و نمادهای عرفانی تنها با آگاهی صرف از معنای تحت‌اللفظی یا قراردادی آن‌ها توسط شاعر در شعر عرفانی به کار گرفته نشده است؛ شاعر از یک سو، بنا بر محدودیت اصول شعری (مثلاً هماهنگی قافیه‌ها) و معنای اجماع‌شده بر سر واژگان و از سویی دیگر، با تکیه بر معنای حسی-ادراکی و تنانهٔ خود نسبت به هر واژه، معنای عبارات را در روند شعری به معنای دیگری وامی‌گذارد، بی‌آن‌که در پایان فرایند سرایش یا خوانش شعر، الزاماً معنای استنباط‌شده از واژه‌ها همانند معنای قراردادی آن باشند. از این رو، مخاطب شعر عرفانی با گذاشتن معنای لغت‌نامه‌ای یا دلالت‌های مرتبط با نمادها و استعاره‌ها در پس هر واژه، نمی‌تواند به معنای قصدشدهٔ شاعر پی برد. خواننده باید با سکوت پیشاتأملی خود سعی در همراهی با ساختار و جریان زبانی شعر عرفانی و درک تنانهٔ آن کند. تن مخاطب ساختاری مشترک با تن دیگری (مثلاً شاعر عارف) دارد و همراه شدن بدنمند با رابطهٔ ساختاری شعر که برآمده از ساختار زبانی-بدنی شاعر است، باعث فهم معنای شعر به مثابه یک کنش بدنی و رفتاری-بیانی می‌شود. همراه شدن بدنمند به این معنا نیست که مخاطب در مواجهه با اثر، صرفاً در مقام خواننده‌ای باشد که متنی را پیش روی خود واکاوی می‌کند، بلکه بدین معناست که مخاطب شعر را به مثابه یک جریان زنده دوباره در تن-زبان خویش بازسازی کند.

با توجه به آن چه در طی مقاله گفته شد، هر تأمل تن-سوژه ترکیبی از شخص و جهان است، بی آن که در سطح فیزیکی تناقضی ایجاد کند. توصیفات تنانه عارف در مورد حق، یک مسأله شخصی است. اما مسأله ای شخصی که در بافت تاریخ و جهان سنتی قرار دارد و تنیده در جریان تاریخ است. انسان همیشه برای پرستش امر مطلق آن را به وجودی حسی و درک پذیر تبدیل و در صیوروت تاریخی، آن را به شیوه هایی گوناگون توصیف کرده است؛ اما شاعر عارف برای تعمیق ارتباط فردی خود با حق معنای «پرستش» را در شعر خود به سمت معنای «رابطه عاشقانه» سوق داده است. برای درک چنین شعر عرفانی و شاعر عارفی باید «ابزار ذهنی» آن را در زمان خودش بازسازی کرد. با بازسازی پنداشت هایی از باورها و گرایش های زمانه در خود، ما وارد گفتگوی سوژکتیو-آبژکتیو با گذشته می شویم. این ارتباط دیالکتیکی، ارتباطی دائمی است که انسان را به فهم نسبی از دوران گذشته متصل می کند. اگرچه درک معنای چنین ارتباطی از عارف در جهان خود، درون تجربه ما شکل گرفته است، ولی این فراروی از تاریخ، اجتماع، زبان و معیارهای فکری معاصر، باعث ارتباط ما با شعرای عارف گذشته و درک بهتری از ایشان می شود. با هر کدام از معارف همچون تاریخی گری یا زبان شناسی، روان شناسی، جامعه شناسی و... به صورت جداگانه نمی توان چنین دریافتی را داشت؛ بلکه برای فهم آن شاعر، مخاطب باید دیالکتیکی را در تمام ساحات شناختی ایجاد کند. چراکه تن آگاهی انسان و بافت بشری از گفتگوی همه این شعب شناختی با هم تشکیل شده است. مرلوپونتی چنین ساحت دیالکتیکی را «حوزه پدیداری» می نامد (سیلورمن، ۱۳۸۰: ۱۱۱).

ب) در ادبیات عرفانی، شاعر اگرچه همچون فرایند زیستی ارتباط با جهان یا دیگری، حق را به ادراک آورده است، ولی گفتمان این محصول ادبی هیچ گاه به مانند زبان محاوره یا سخن گویی مرسوم اجتماعی نیست. شعر عرفانی معمولاً ساختارهای پیچیده زبانی دارد و با صناعات ادبی یا توصیفات خلاقه شاعر همراه است. این پیچیدگی محصول ارزشمندی موضوع شعر (حق یا بندگی حق) و مواجهه عارف با سنت شعری است؛ همچنین، محصول تلاشی است که عارف در سکوت و تأمل و مراقبه های سخت و طولانی به دست آورده است. دسترس ناپذیری و ناپیدایی حق، که در جهان سنت از یک سو، با ملاحظت و زیبایی رحمت آفریدگار و از سویی دیگر، با دشواری های دورافتادگی عارف از خالق و قضا و قدر وی توأمان شده است، عارف را در احوالات درونی متعارض به سمت واژه ها و ترکیباتی سوق می دهد که این احساسات تقابلی را همزمان القا کند. در نتیجه، شعر عرفانی با جاذبه و دافعه ای همزمان، لایه های معنایی پیچیده و تو در تو پیدا می کند.

همچنین، پیوند هر عنصر ناهمگون در شعر عارف، نتیجه جهان بینی سنتی است که باعث شده کثرات عالم را ذیل یک ساختار مرتبط و متحد و یا یک معنای واحد جمع کند؛ مفاهیمی همچون وحدت وجود یا ظهور کثیر حق در اشیا، شاعری را بر آن می دارد تا معنای سیب را به چانه، به چاه، به زیبایی چهره یوسف، به گرفتاری یوسف در چاه و هر مفهوم درون بود دیگری که او در نسبت با سنت قصد و جهت گیری کرده است، حرکت دهد. برای فهم چنین شعری همان میزان تلاش و سکوت لازم است که عارف برای درک تنانه حق داشته است. آن ملاحظت ادبی و در عین حال، آن گنگی معنا یا پیچیدگی شعری، هم نتیجه ابهام و فرابودگی موضوع حق و تصاویر ذهنی متعدد، متغیر و تثبیت نشده او در نظر عارف است و هم نتیجه لذت ارتباط عارف در کشف وجوهی از تصاویر حق که برای آن تلاش زیادی کرده است؛ وجوهی که باید در کنشی تنانه از ادراکات درونی او به نظام بیانی-شعری انتقال داده شوند.

بر این مبنا، شعر عرفانی پر از صناعات ادبی پیچیده‌ای است که به حدود قراردادهای زبانی و معانی تحت‌اللفظی تن نمی‌دهد و معنای شخصی عارف بر آن قراردادهای زبانی اضافه شده است تا خوانش شعر را سخت‌تر و در عین حال، فهم آن را لذت‌بخش‌تر کند. از این‌رو، در پدیدارشناسی تنانه شعر عارف، سکوت، تلاش و تأمل بیشتری لازم است تا معنای شعر درک و به آگاهی یا التذاذ نزدیک شود.

با تکیه بر پدیدارشناسی مرلوپونتی، می‌توان بسیاری از مؤلفه‌ها و قراردادهای موجود در جهان-سنت ادبیات عرفانی را نتیجه تکوین تاریخی-تعاملی یک تجربه ناب تنانه دانست و مفاهیمی همچون حال، مقام، الهام، خیال، جذبه، سکر و... را (که همگی در پی سکوت و مراقبه عارف رخ می‌دهد)، مورد بررسی قرار داد؛ چراکه از این منظر، تجربیات باطنی عارف معادل تجربه زیسته‌شده‌ای است که به واسطه ادراکات حسی وی امکان می‌یابد و به تن آگاهی می‌رسد.

### ۳. نتیجه‌گیری

اگر بپذیریم که هر قرارداد، قالب و قاعده زبانی جهان-سنت در نسبت با تن-سوژه عارف، قراردادهای پیشینی جهان-فرهنگ هستند، هیچ‌گاه این حدود و مرزهای زبانی-اجتماعی مانع ظهور و فعلیت زبان تن-سوژه عارف قلمداد نمی‌شوند؛ بدین سبب که تن-سوژه بیان‌گر (مثلاً شاعر عارف) خود را در نسبت با این حدود و مرزهای زبان-اجتماع قرار داده و با ایجاد تعامل و پیوستگی میان آن «مرزهای زبانی» و «اندیشه انضمامی و گسترنده خود»، به بیان هنری-ادبی می‌پردازد و معنای جدیدی را در محدوده تفکر خود و اجتماع ایجاد می‌کند. بنابراین، استعاره و تشبیهات ادبیات عرفانی (چه ابداعی باشند و چه نباشند)، محصولی مبتنی بر فردیت و برساخت تن آگاهانه عارفی هستند که آن را در مواجهه با جهان-زبان سنت، به صورت تنانه تجربه کرده و زیسته است.

برای فهم معنای این استعاره‌ها و تشبیهات، کنار هم چیدن دلالت‌های زبانی-بیانی بدون آن‌که ارتباط میان آن‌ها با تفکر و تجربه تن-سوژه صورت‌بندی شود، کاری ناکافیست. معنا و حقایق زبانی را باید از مسیر بازسازی شعر در تن-روان خویش (تن-سوژه مرلوپونتی) تعبیر کرد و برای فهم معنای حقیقی استعاره‌ها و تشبیهات در هر شعر عرفانی باید آگاهی تن-سوژه، ارگانسیم ادراکی-بدنی وی و زبان-جهانی را که در او زیسته است، به هم پیوند زد. نگرش سابژکتیو به موضوع زبان و شعر عرفانی ما را به ساختارهای انسانی وارد می‌کند و موجب تحقق فردیت‌ها در پدیدارشناسی شعر عرفانی می‌شود. این فردیت -به عنوان ساختارهای تجربه- به پژوهشگر اجازه می‌دهد که با دیگر دوره‌ها و با دیگر ذهنیت‌ها مرتبط شود و مفاهیم و مقاصد از شعر عرفانی را آشکار کند که تا پیش از این در حجاب مانده بود؛ و در پایان، با توجه به آنچه گفته شد، رویکرد پدیدارشناسانه مرلوپونتی به زبان می‌تواند دریچه‌های بیشتری را بر سپهر شعر عرفانی بگشاید.

### یادداشت‌ها

۱. نگرش گشتالتی به زبان بر این اصل استوار است که زبان به عنوان یک کل معنادار، فراتر از مجموع اجزای منفرد خود عمل می‌کند. براساس اصول روان‌شناسی گشتالت، ذهن انسان تمایل دارد تا اطلاعات را به صورت ساختارهای کلی و منسجم -و نه به صورت عناصر

جداگانه- درک کند. این دیدگاه در حوزه زبان‌شناسی به این معناست که اجزای زبان (مثلاً واژگان و جملات) تنها در بستری کل‌نگرانه (وابسته به ساختار نحوی، زمینه و نیت گوینده) معنا می‌یابند و نمی‌توان آن‌ها را صرفاً با تحلیل اجزایشان فهمید (Langacker, 1987).

۲. برای مرلوپونتی هیچ ذهنیت و روحی خارج از خودآگاهی وجود ندارد (Merleau-Ponty, 1979: 3).

۳. از منظر عرفا، تغییر و تحولات پیوسته عالم و احساسات باطنی انسان برآمده از تجلیات متعدد و گوناگون حق در هر لحظه است که تکراری در او نیست: «...كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹)؛ این گوناگونی تجلی نه‌تنها در ظهورات آثاری و افعالی، بلکه در مرتبه الهیت و اعیان ثابت نیز وجود دارد و از این رو، تمامی آفریده‌ها و به‌ویژه انسان‌ها در هر لحظه حالات متنوع و متفاوتی به خود می‌گیرند (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۳۲).

۴. ای دل چو نمی‌گردد در شرح زبان من / وان حرف نمی‌گنجد در صحن بیان من

می‌گردد تن در کد بر جای زبان خود / در پرده آن مطرب کو زد ضربان من (دیوان شمس: غزل ۱۸۷۷- مولوی، ۱۳۷۶: ۷۰۷)

دل چو از پیر خرد نقل معانی می‌کرد / عشق می‌گفت به شرح آن چه بر او مشکل بود

آه از آن جور و تطاول که در این دامگه است / آه از آن سوز و نیازی که در آن محفل بود (حافظ؛ غزل ۲۰۳) (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۲۵۲۹ و حافظ، بی‌تا: ۱۴۰-۱۴۱)

۵. چو خلوتگاه جان آبی خمش کن / که آن خلوت زبان‌ها برنتابد (دیوان شمس: غزل ۶۶۳- مولوی، ۱۳۷۶: ۲۷۹)

بی حرف شو چو دل اگرت صدر آرزوست / کز گفت این زبانت چو خواهنده بر دریست (دیوان شمس: غزل ۴۵۸- مولوی، ۱۳۷۶: ۲۱۰)

چون لب خموش باشد دل صدزبان شود / خاموش چند چند بخواهیش آزمود (دیوان شمس: غزل ۸۷۳- مولوی، ۱۳۷۶: ۳۵۳)

دهان ببند و دهان آفرین کند شرحش / به صورتی که تو را در زبان نمی‌آید (دیوان شمس: غزل ۹۵۸- مولوی، ۱۳۷۶: ۳۸۵)

۶. میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست / تو خود حجاب خودی حافظ، از میان برخیز (حافظ؛ غزل ۲۶۰) (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۲۸۶۵)

بس کن کاین گفت زبان هست حجاب دل و جان / کاش نبود ز زبان واقف و دانا دل من (دیوان شمس: غزل ۱۸۱۷- مولوی، ۱۳۷۶: ۶۸۵)

## منابع

قرآن کریم.

اصغری، محمد (۱۳۹۴). «در باب زبان (۲)». مجموعه مقالات فلسفی، تحلیلی، انتقادی، ادبی؛ دومین همایش زبان دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه تبریز. تبریز: انتشارات درویش.

پریموزیک، دنیل تامس (۱۳۸۸). مرلوپونتی، فلسفه و معنا، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. تهران: نشر مرکز.

پیروای ونک، مرضیه (۱۳۸۹). پدیدارشناسی نزد مرلوپونتی. اصفهان: نشر پرسش.

جعفرزاده، یوسف (۱۳۹۴). «مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی عرفان عاشقانه در عرفان مولوی و حافظ». فصلنامه علمی پژوهشی عرفان اسلامی، (۴۳)، ۹۷-۷۹. زنجان: دانشگاه آزاد.

حافظ، شمس‌الدین محمد (بی‌تا). دیوان حافظ شیرازی، به تصحیح محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی. تهران: کتابخانه زوار و چاپ سینا.

حمیدیان، سعید (۱۳۹۲). شرح شوق، جلد ۱ تا ۵. تهران: نشر قطره.

سام‌خانیانی، علی‌اکبر (۱۳۹۲). «مؤلفه‌های پدیدارشناسی هوسرلی در شناخت‌شناسی مثنوی معنوی». ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، (۹)، ۱۷۳-۲۰۴. Doi: 10.22051/jml.2014.130

سیلورمن، ج. هوگ (۱۳۸۰). نظرات مرلوپونتی در باب زبان و ارتباط (ترجمه فصلی از کتاب *Inscriptions: Between Phenomenology and Structuralism*)، مترجم نگار داوری اردکانی. فصلنامه نامه فرهنگ، (۴۲)، ۱۰۸-۱۱۵.

طالبزاده، حمید (۱۳۸۵). «ادراک حسی در پدیدارشناسی مرلوپونتی». فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، (۳۴)، ۶۳-۷۰.

عراقی، شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی (۱۳۸۰). *دیوان فخرالدین عراقی*، تنظیم و نمونه‌خوانی جهانگیر منصور. تهران: انتشارات نگاه.

کاکایی، قاسم و موحدیان عطار، علی (۱۳۸۴). «نگاهی پدیدارشناسانه به کاربردهای مفهومی عرفان». *فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران*، ۱(۲)، ۲۹-۴۵.

کمالی، رسول (۱۳۹۶). *بازخوانی عرفانی مبانی هنرهای تجسمی*. تهران: سوره مهر.

کمالی، رسول (۱۳۹۷). «تن-آگاهی در ادبیات عرفانی براساس پدیدارشناسی مرلوپونتی». *فصلنامه الهیات هنر*، ۴(۸)، ۲۵-۵۱.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵). *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: نشر زوار.

ملکیان، کمال و نجفی، عیسی (۱۳۹۹). «معرفت‌شناسی عشق در عرفان مولوی: تحلیلی در پرتو پدیدارشناسی هوسرل، هایدگر و مرلوپونتی». *فصلنامه نقد و نظر*، ۹۷(۹)، ۸-۳۲.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳). *مثنوی معنوی*، ۴ جلد، تصحیح رینولد. انیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی. تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶). *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات نگاه.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۶). *کلیات شمس تبریزی*، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: نشر امیرکبیر.

Dillon, Martin C (1997). *Merleau-Ponty's Ontology*. Northwestern University Press.

Langacker, R. W. (1987). *Foundations of Cognitive Grammar: Theoretical Prerequisites*, Vol. 1. Stanford University Press.

Leder, Drew (1992). *The Body in medical thought and practice*. Springer-Science+Business Media, B.V.

Manen, Max van (1990). *Researching lived experience: human science for an action sensitive pedagogy*. The State University of New York.

Merleau-Ponty, Maurice (1979). *Consciousness and the Acquisition of Language*. Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, Maurice (2005). *Phenomenology of Perception*, Translated by Colin Smith. Taylor and Francis e-Library.

Merleau-Ponty, Maurice (1964a). *Signs*. Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, Maurice (1964). *The Primacy of Perception*, Ed. James E. Edie, Trans. Carleton Dallery, Evanston. IL: Northwestern UP.

## Reference

The Holy Quran.

Araqi, Fakhreddin (2003). *Divan of Fakhreddin Araqi*. edited and sampled by Jahangir Mansour. Tehran: Negah. [In Persian].

Asghari, Mohammad (2015). On Language (2). *A collection of philosophical, analytical, critical, and literary articles; The Second Language Conference of the Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Tabriz*. Tabriz: Darvish. [In Persian].

Dillon, Martin C (1997). *Merleau-Ponty's Ontology*. Northwestern University Press.

Hafez, Shams al-Din Mohammad (undated). *Divan of Hafez Shirazi*. edited by Mohammad Qazvini & Qasem Qani. Tehran: Zowar and Sina. [In Persian].

Hamidian, Saeid (2013). *Sharh Shogh (Description of passion)*, vol. 1-5. Tehran: Qatreh. [In Persian].

Jafarzadeh, Yousef (2015). An Introduction to the Phenomenology of Romantic Mysticism in the Mysticism of Rumi and Hafez. *Scientific Research Quarterly of Islamic Mysticism*, (43), 79-97. Zanjan: Azad University. [In Persian].

- Kakaei, Qasem and Movahedian Attar, Ali (2005). A phenomenological look at the conceptual applications of mysticism. *Scientific Research Quarterly of the Islamic Education Association of Iran*, 1(2), 29-45. [In Persian].
- Kamali, Rasool (2017). *Mystical Rereading of the Fundamentals of Visual Arts*. Tehran: Suresh Mehr. [In Persian].
- Kamali, Rasool (2018). Body-consciousness in mystical literature based on Merleau-Ponty's Phenomenology. *Theology of Art Quarterly*, 4(8), 25-51. [In Persian].
- Lahiji, Shams al-Din Mohammad (2006). *Mafatih al-Ejaz fi Sharh Gulshan-e-Raz*. Tehran: Zavar. [In Persian].
- Langacker, R. W. (1987). *Foundations of Cognitive Grammar: Theoretical Prerequisites*, Vol. 1. Stanford University Press.
- Leder, Drew (1992). *The Body in medical thought and practice*. Springer-Science+Business Media, B.V.
- Malekian, Kamal and Najafi, Isa (2019). Epistemology of Love in Rumi's Mysticism: An Analysis in the Light of the Phenomenology of Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty. *Quarterly of Criticism and Opinion*, (97), 8-32. [In Persian].
- Manen, Max van (1990). *Researching lived experience: human science for an action sensitive pedagogy*. The State University of New York.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964). *The Primacy of Perception*, Ed. James E. Edie, Trans. Carleton Dallery, Evanston. IL: Northwestern UP.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964a). *Signs*. Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1979). *Consciousness and the Acquisition of Language*. Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (2005). *Phenomenology of Perception*, Translated by Colin Smith. Taylor and Francis e-Library.
- Piravi Vanak, Marzieh (2010). *Phenomenology in Merleau-Ponty*. Isfahan: Porsesh. [In Persian].
- Primožic, D. Thomas (2009). *Merleau-Ponty, Philosophy and Meaning*. Translated by Mohammad Reza Abolghasemi. Tehran: Markaz. [In Persian].
- Rumi, Jalal al-Din Mohammad (1984). *Masnavi-e-Ma'navi*, 4 volumes, Critical edition by Reynold A. Nicholson, Edited by Nasrollah Pourjavady. Tehran: Amir Kabir. [In Persian].
- Rumi, Jalal al-Din Mohammad (1997). *The Summarization of Shams Tabrizi*. edited by Badi'ozaman Forozanfar. Tehran: Amir Kabir. [In Persian].
- Rumi, Jalal al-Din Mohammad (2007). *Fihe-ma-Fih*. edited by Badi'ozaman Forozanfar. Tehran: Negah. [In Persian].
- Sam khani, Ali Akbar (2013). The components of Husserl's phenomenology in the epistemology of Masnavi Ma'navi. *Mystical Literature*, 5(9), 173-204. [In Persian]. Doi: 10.22051/jml.2014.130.
- Silverman, J. Hogg (2001). Merleau-Ponty's views on language and communication (chapter translation of the book *Inscriptions: Between Phenomenology and Structuralism*). translated by Negar Davari Ardakani. *Quarterly of Nameh Farhang*, (42), 108-115. [In Persian].
- Talebzadeh, Hamid (2006). Sensory perception in Merleau-Ponty's phenomenology. *Quarterly of Philosophy of Tehran University*, (34), 63-70. [In Persian].