

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مسأله تعریف الفاظ رمزی

در شعر عاشقانه فارسی

نوشته نصرالله پورجوادی

يك: طرح مسأله

۱. پیدایش تعریف نامه‌ها

یکی از قدیمترین و مهمترین مسائلی که در تصوف مطرح شده است مسأله اصطلاحات صوفیه و معانی آنهاست. ایسن مسأله معمولاً در کتابهای جامعی که صوفیه از قرن چهارم به بعد تألیف کرده‌اند در ضمن باب یا فصلی جداگانه مطرح گردیده است. مثلاً بخشی از کتاب اللمع ابونصر سراج طوسی «کتاب البیان عن المشکلات» است که خود مشتمل بر دو باب است یکی «فی شرح الالفاظ المشکلة الجارية فی کلام الصوفیه» و دیگر «بیان هذه

الفاظ»، در رساله‌القشیریه نیز باب مستقلی به تفسیر و شرح معانی الفاظ مشکل در زبان صوفیه اختصاص داده شده است. نظیر این بحث را در کتاب کشف‌المحجوب هجویری نیز می‌توان ملاحظه کرد. علاوه بر مطالبی که این نویسندگان در توضیح الفاظ مشکل نوشته‌اند، مطالبی هم در ضمن بحث احوال و مقامات یا منازل آورده‌اند که خود به بحث الفاظ و اصطلاحات مربوط می‌شود.

الفاظ باده و می و شراب و خمر، و به طور کلی الفاظ خمری، و همچنین اسامی اعضاء بدن معشوق، الفاظی است که صوفیه آنها را با معانی خاص به کار برده‌اند. فهم این معانی، چنانکه می‌دانیم، خالی از اشکال نیست و می‌توان آنها را جزو الفاظ مشکله در کلام صوفیه به حساب آورد. ولیکن نه در آثاری که ذکر کردیم و نه در هیچ یک از آثار دیگری که صوفیه در قرنهاى چهارم تا هفتم نوشته‌اند، این الفاظ در ضمن فصول و ابوابی که به شرح معانی الفاظ مشکل یا شرح احوال و مقامات اختصاص دارد نیامده است. البته، بعضی از الفاظ، مانند شوق و انس و سکر که در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه نیز به کار برده می‌شود، در ضمن بحث الفاظ یا اصطلاحات یا در بحث احوال و مقامات، تفسیر شده است. اما الفاظ باده و می و شراب و خرابات و میخانه و جام یا زلف و خد و خال و چشم و ابر و در این بحثها مطرح نشده است. به عبارت دیگر، این الفاظ در کتابهای جامع صوفیه در دوره کلاسیک و یا در رسائل و کتابهای دیگری که صوفیه درباره اصطلاحات و احوال و مقامات نوشته‌اند به عنوان «اصطلاحات صوفیه» تلقی نشده است و هیچ نویسنده‌ای تا قرن هفتم، به طور منظم و سیستماتیک، به تعریف آنها مبادرت نکرده است. البته، گاهی بعضی از نویسندگان، مانند غزالی، در ضمن بحث سماع و در دفاع از اشعار عاشقانه، به معانی پاره‌ای از این الفاظ اشاره کرده‌اند. اما، قصد غزالی تعریف الفاظ مزبور نیست. غرض او صرفاً این است که بگوید مستمعان صوفی در مجلس سماع از لفظ شراب یا خرابات معانی دیگری می‌فهمند.^۱

این وضع تا حدود دو قرن پس از ابوحامد غزالی نیز بر الفاظ استعاری در زبان شعر صوفیانه حاکم بود. اما در اواخر قرن هفتم و اوائل قرن هشتم ناگهان حادثه‌ای در تاریخ ادبیات صوفیانه زبان فارسی رخ داد، و آن این بود که نویسندگان و شعرای فارسی زبان در صدد بر آمدند تا کاری را که نویسندگان قدیم در حق اصطلاحات و الفاظ مشکله انجام داده بودند، در مورد الفاظ استعاری نیز انجام دهند. برای این منظور شعرا و نویسندگانی چند آثاری را تألیف کردند که در آنها الفاظی چون باده و می و شراب و میخانه و خرابات و خد و خال و زلف و چشم و ابر و و دهها لفظ دیگر که معمولاً در زبان شعر عاشقانه به کار

می رفت تعریف شده بود.

پیدایش این آثار، که ما برای سهولت ارجاع آنها را «تعریف نامه‌ها» خواهیم خواند، نشانه مرحله‌ای دیگر و در واقع آخرین مرحله^۲ در سیر تاریخی الفاظ استعاری در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه فارسی است، و بدون شك جا دارد که این آثار و تعریفهایی که در آنها از الفاظ استعاری شده است به دقت مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرد. و اما مسأله‌ای که به طور کلی به همه این نوع آثار مربوط می شود و ما قصد داریم در اینجا آن را مطرح کنیم این است که چرا این الفاظ در دوره قبلی، یعنی در قرنهای پنجم و ششم، تعریف نشده است.

نویسندگان و شعرائی که در تعریف نامه‌ها به شرح معانی الفاظی چون خد و خال و چشم و ابرو و باده و شراب و می و خرابات و جام و میخانه پرداختند، در واقع این الفاظ را در ردیف الفاظ مشکل در زبان صوفیه قرار دادند، و لذا به تعریف آنها پرداختند. ولی این الفاظ قبلاً نیز در زبان صوفیه و در اشعار ایشان به کار برده می شد، و بسیاری از صوفیان و سالکان طریق حق، بخصوص مبتدیان، در فهم معانی آنها با مشکل روبه‌رو بودند. پس چرا نویسندگان و شعرا در این دوره، یعنی در قرنهای پنجم و ششم، در صدد تعریف آنها و تألیف تعریف نامه‌ها بر نیامدند؟

عواملی که به موجب آن صوفیه در قرنهای پنجم و ششم از تألیف تعریف نامه‌ها خودداری کردند، در واقع موانعی بود که در راه تعریف الفاظ استعاری در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه وجود داشت. از این رو مطالعه این عوامل نه تنها ما را با وضع الفاظ مزبور در زبان صوفیه در قرنهای پنجم و ششم آشنا می سازد، بلکه وضع این الفاظ و برداشت صوفیه را از آنها در قرنهای بعدی، یعنی در دوره تعریف نامه‌نویسی، نیز از جهتی برای ما روشن می سازد. بنابراین، مسأله حاضر هر چند که مستقیماً درباره وضع الفاظ استعاری و برداشت صوفیه از معانی آنها در قرنهای پنجم و ششم و بخشی از قرن هفتم است من غیر مستقیم ما را با وضع این الفاظ و مسأله شناخت معانی آنها در دوره تعریف نامه‌نویسی آشنا می سازد. البته، علل تألیف تعریف نامه‌ها صرفاً فقدان این عوامل بازدارنده نبود. پیدایش این آثار، معلول عوامل فکری و فرهنگی دیگری بود که در قرن هفتم در تصوف پدید آمده بود. این عوامل را نیز که جنبه ایجابی دارد ما در مقاله‌ای دیگر، ذکر خواهیم کرد.

۲. آگاهی و ناآگاهی

عواملی که در قرنهای پنجم تا هفتم مانع از تألیف تعریف نامه‌ها گردیده، مانند عوامل هر

حادثه یا پدیدار فرهنگی در هر عصری، متعدد است. عوامل متعدّد این حادثه را ما می‌توانیم به دو دسته تقسیم کنیم: يك دسته عواملی است که صوفیه از آنها آگاه بودند و به موجب آن احساس می‌کردند که اصلاً نمی‌توان الفاظی چون باده و می و زلف و چشم و ابرو را تعریف کرد. دسته دیگر عواملی بود که صوفیه از آنها آگاه نبودند. به عبارت دیگر، این عوامل بدون اینکه صوفیه از آنها آگاهی داشته باشند، مانع از تعریف کردن الفاظ توسط ایشان می‌شد. این عوامل، که صوفیه از آنها آگاهی نداشتند، چه بود؟

در پاسخ به این سؤال لازم است که ما وضع الفاظ رمزی را در مراحل اولیه شکل‌گیری زبان شعر عاشقانه- صوفیانه فارسی در قرن پنجم در نظر بگیریم. این الفاظ از زبان شعر عاشقانه و غیرصوفیانه وارد زبان شعر صوفیانه گردید، ولی معانی مجازی و عرفانی آنها یکباره پیدا نشد. مثلاً لفظ باده یا شراب یا می ابتدا همان معنای حقیقی خود را داشت، لکن صوفیه بعداً از راه اعتبار و تمثّل و تشبیه، معنی یا معانی دیگری برای آنها در نظر گرفتند.^۲ بدین ترتیب، معنای باده و همچنین معانی الفاظ دیگر در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه در طی مراحل چند شکل نهایی خود را پیدا کرد. در مراحل اولیه، این معانی وابسته به فهم شنونده یا خواننده بود و لذا جنبه شخصی (سوژکتیو) داشت، ولی پس از تکثیر اشعار صوفیانه و رواج الفاظ استعاری در محافل و نیز در رسائل و کتابهای صوفیه، این معانی تا حدودی جنبه عینی (ابژکتیو) پیدا کرد و صوفیه به جای اینکه فهم شخصی را در نظر بگیرند، فهم مشترک خود را، یعنی به طور کلی فهم عموم کسانی را که اهل زبان شعر عاشقانه- صوفیانه بودند مورد توجه قرار دادند. از این طریق بود که معانی الفاظ استعاری در شعر عاشقانه- صوفیانه حالت سیال بودن را از دست داد و تا حدودی تثبیت شد. بنابراین، چیزی که زمینه را برای تألیف تعریف‌نامه‌ها فراهم کرد تثبیت معانی بود.

در اینجا ما از سیال بودن معانی الفاظ استعاری در قرنهای پنجم تا هفتم و تثبیت آنها در قرون بعدی سخن گفتیم، و این حالت سیال را عاملی دانستیم که نویسندگان و شعرا را از تعریف و تحدید الفاظ بازمی‌داشت. این حالت سیلان مسلماً امری نسبی و موقت بود. تصوّر سیلان نسبی و موقت معانی الفاظ در قرنهای پنجم تا هفتم تصویری است که ما با توجه به تثبیت معانی در دوره بعدی پیدا کرده‌ایم. به عبارت دیگر، با توجه به کمالی که شعر عاشقانه- صوفیانه فارسی از طریق اشعار پر مغز شاعران بزرگی چون عطار و مولوی و سعدی و عراقی در قرن هفتم پیدا کرد، ما زبان شعر عاشقانه- صوفیانه را در دوره قبل، بخصوص قبل از شیوع اشعار سنایی، زبانی نوپا می‌دانیم. در قرن پنجم و اوائل قرن ششم، این زبان به منزله نهایی

بود که هنوز رشد نکرده و به صورت يك درخت در نیامده بود. معانی مجازی و صوفیانه الفاظ نیز در این مرحله کاملاً جا نیفتاده و بر معانی حقیقی آنها غلبه نکرده بود. اما نویسندگان و شعرای صوفی، مثلاً ابوحامد غزالی و معاصران او، چنین تصویری را از زبان مزبور و الفاظ و معانی آنها نداشتند. این شعرا و نویسندگان نه تاریخ اشعار و زبان شعر عاشقانه- صوفیانه را، در دوره بعدی، پیش بینی می کردند و نه دید تاریخی ما را داشتند. لذا تصویری که ما از نسبی بودن حالت سیال معانی داریم در ذهن آنان نبود. به هر حال، نوپایی زبان شعر عاشقانه- صوفیانه و سیلان نسبی معانی الفاظ آن مانع از این می شد که شعرا و نویسندگان در این دوره دست به تعریف الفاظ بزنند، ولی خود این شعرا و نویسندگان نسبت بدین وضع آگاهی نداشتند.

۳. سیلان ذاتی معانی و مسأله تعریف ناپذیری الفاظ

چیزی که متفکران صوفی در قرنهای پنجم و ششم، بخصوص در عصر غزالی، از آن آگاه نبودند نسبی بودن یا موقت بودن حالت سیال در معانی الفاظ بود نه خود این حالت. در واقع، صوفیانی که با زبان شعر عاشقانه- صوفیانه و وضع الفاظ آن آشنایی و انس داشتند معتقد بودند که معانی این الفاظ سیال است، نه به طور موقت و نسبی، بلکه به طور مطلق. بنابراین، حالت سیال معانی الفاظ، از نظر ایشان، عارضی نبود و هیچ گاه زایل نمی شد. به تعبیر دیگر، سیال بودن معانی از لوازم ذات این الفاظ در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه بود. به همین جهت، این الفاظ اساساً قابل تحدید و تعریف نبود، و لذا ایشان آگاهانه از این عمل خودداری می کردند.

سیلان ذاتی و مطلق معانی الفاظ استعاری در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه و مسأله تعریف ناپذیری آنها یکی از عمیقترین و مهمترین مسائل شعر صوفیانه و عرفانی فارسی است. بدون روشن شدن این مسأله ما نمی توانیم راه صحیح مطالعه این نوع شعر و فهم ابیات و درک معانی الفاظ را بیابیم. ما برای اینکه اشعار شاعران بزرگی چون سنایی و عطار و مولوی و عراقی و سعدی و خواجه و سلمان و حافظ و جامی و دهها شاعر فارسی گوی دیگر را تفسیر کنیم، مسلماً باید با خصوصیات فکری و اعتقادی و حالات روحی هر يك از این گویندگان و اوضاع و احوال اجتماعی در عصر ایشان آشنا شویم. ولی قبل از آن ما باید زبان شعر این گویندگان و وضع الفاظ خاصی را که به کار می بردند بشناسیم و نظریات کسانی را که این زبان را به وجود آوردند بررسی کنیم و تجربه های معنوی و شاعرانه بنیانگذاران این

نوع شعر و این زبان شاعرانه و واضعان الفاظ این زبان را مطالعه کنیم. و یکی از اولین موضوعات، در این مطالعه، عقیده ایشان درباره سیال بودن معانی خاصی است که برای الفاظ خود در نظر می گرفتند، عقیده‌ای که به موجب آن الفاظ غیر قابل تعریف و تحدید بود. بررسی مسأله تعریف ناپذیری الفاظ استعاری در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه را می توان با مطالعه اجزاء این حکم، با توجه به سابقه این مفاهیم، آغاز کرد. برای این منظور باید ببینیم که صوفیه، از لحاظ تاریخی، چه تصویری از زبان صوفیانه به طور کلی، و نقش الفاظ در آن و معانی آنها، و بالاخره از تعریف الفاظ داشتند. همان طور که می دانیم، در زبان تصوف کلاسیک الفاظی به کار می رفت که جنبه اصطلاح داشت و صوفیه آنها را قابل تعریف می دانستند، اما زبان شعر عاشقانه- صوفیانه که در قرنهای پنجم و ششم تکوین یافت با زبان تصوف کلاسیک فرق داشت. الفاظ این زبان نیز با اصطلاحات زبان کلاسیک فرق داشت. در حالی که اصطلاحات زبان تصوف کلاسیک قابل تعریف بود، الفاظ استعاری در زبان شعر غیر قابل تعریف بود. قابلیت تعریف اصطلاحات کلاسیک و تعریف ناپذیری الفاظ استعاری هر یک وابسته به خصوصیات زبانی است که این اصطلاحات و الفاظ در آنها به کار می رود. بنابراین، برای اینکه ببینیم چرا الفاظ استعاری، از جمله باده و می و شراب و خرابات و میخانه و زلف و خدوخال و چشم و ابرو، غیر قابل تعریف انگاشته شده اند، باید وضع این الفاظ را در زبان شعر با وضع اصطلاحات در زبان کلاسیک مقایسه کنیم، و علاوه بر این ماهیت این دو زبان و تفاوت آنها را بررسی نماییم.

دو. بحث الفاظ صوفیانه از نظر عین القضاة

۱. اهمیت بحثهای زبانشناسی عین القضاة

پیدایش زبان تصوف کلاسیک و زبان شعر عاشقانه- صوفیانه دو مرحله بسیار مهم و اساسی در تاریخ تصوف است. موضوعی که ما می خواهیم بررسی کنیم ماهیت زبان دوم از حیث الفاظ آن است. بنابراین، بحث اصلی ما مربوط به مرحله دوم است. زمان این مرحله نیز حدوداً قرون پنجم و ششم است و یکی از مهمترین لحظات آن اواخر قرن پنجم و اوائل قرن ششم است.

مهمترین نویسنده‌ای که این لحظه تاریخی را در آثار خود به خوبی تصویر کرده است عین القضاة همدانی است. عین القضاة در عصری زندگی می کرد که از یک سو زبان تصوف کلاسیک مراحل کمال خود را پشت سر گذاشته و به صورت یک زبان پخته در آمده بود، و از

سوی دیگر، زبان شعر عاشقانه در حال ظهور بود. خود عین القضاة نیز، بیش از هر نویسنده دیگری، نسبت به وضعیت این دوزبان آگاهی داشت، و این آگاهی را در خلال بحثهای عمیق و مکرری که وی در خصوص الفاظ و اصطلاحات صوفیه و معانی آنها پیش کشیده است منعکس کرده است.

عین القضاة به خلاف نویسندگانی چون سراج و کلابادی و قشیری و هجویری، کتاب جامعی در تصوف تألیف نکرده و اثر مستقلی هم در باب الفاظ و معانی آنها از خود به جا نگذاشته است. اما مسأله زبان در تصوف و اقسام الفاظ آن و چگونگی شناخت معانی آنها برای او مسأله‌ای است اساسی و کلیدی. به همین جهت در بیشتر آثار او، چه آثار فارسی و چه عربی، این مسائل مطرح گردیده است. در بحثهای زبان‌شناسی عین القضاة الفاظ زبان شعر عاشقانه - صوفیانه به عنوان بخشی از الفاظ زبان یا زبانهای صوفیانه در نظر گرفته شده است. در واقع، قاضی الفاظ زبان شعر را با توجه به زبان تصوف کلاسیک و اصطلاحات قدیم صوفیه مورد بحث قرار داده است. مسأله تعریف ناپذیری الفاظ زبان شعر نیز معمولاً در تلو مسأله معانی الفاظ و اصطلاحات تصوف کلاسیک پیش کشیده شده است. از این رو، طرح مسأله معانی الفاظ زبان شعر در نزد عین القضاة مستلزم طرح مسأله الفاظ صوفیانه به طور کلی است. بنابراین ما باید ابتدا شکل‌گیری زبان تصوف کلاسیک را، به عنوان زمینه تاریخی بحث الفاظ در آثار عین القضاة مطالعه کنیم و مراحل کمال آن را تا زمان پیدایش زبان شعر عاشقانه در نظر بگیریم.

۲. از زبان تصوف کلاسیک به زبان شعر

پیدایش زبان خاص در تصوف و تکامل آن با پیدایش تصوف نظری و تکوین آن در دوره کلاسیک ملازم است. به همین جهت، برای بررسی این زبان و الفاظ آن، لازم است ماهیت تصوف نظری و شکل‌گیری آن را در قرون اولیه در نظر بگیریم. البته ما نمی‌خواهیم تصوف را به طور کلی تعریف کنیم و تاریخ آن را، بخصوص در قرون اولیه، شرح دهیم. این موضوع محققاً از حوصله این مقال بیرون است، وانگهی، نیازی هم در اینجا به بررسی این موضوع عام و کلی نیست. کاری که باید انجام دهیم بررسی تصوف نظری در دوره کلاسیک و در زمان شکل‌گیری این مذهب با توجه به مسأله زبان و الفاظ و اصطلاحات آن است. در این بررسی نیز ما فقط به نکاتی اشاره خواهیم کرد که در بحث اصلی ما درباره الفاظ زبان شعر و شناخت معانی آنها از راه تعریف یا از راه دیگر به کار خواهد آمد.

مسأله زبان و الفاظ در تصوف مسأله‌ای است که به جنبه نظری تصوف مربوط می‌شود. وظیفه زبان بیان عقاید و نظریات و اظهار احوال و مواجید و به طور کلی تجربه‌های صوفیانه است. ولی بحث و نظر فقط يك جنبه از مذهب تصوف است. تصوف اسلامی اساساً مذهبی است عملی و بنیانگذاران این مذهب در قرنهاي دوم و سوم همگی اهل عمل و عبادت بودند. البته، عبادت و عمل در جامعه اسلامی مختص گروه خاصی از مؤمنان نبود. اما فرقی که میان صوفیه و مؤمنان دیگر بود این بود که صوفیه مذهب خود را اساساً مذهبی باطنی می‌دانستند، و لذا علاوه بر جنبه‌های ظاهری اعمال و عبادات به جنبه‌های باطنی و قلبی نیز قائل بودند و تأکید ایشان نیز همواره بر همین جنبه‌های باطنی بود.

تفاوت مذهب تصوف با مرام و آیین مسلمانان عابد و مؤمنان متقی غیر صوفی را، از حیث تأکیدی که بر جنبه‌های باطنی اعمال و عبادات می‌کردند، می‌توان در تفسیرهایی که از اعمال و عبادات شرعی می‌کردند ملاحظه کرد. نماز و روزه و حج و زکات همه از زمره عبادات شرعی است. صوفیه نیز مانند دیگران در انجام این عبادات سعی بودند و همان تلقی را از آنها می‌کردند که دیگران داشتند. اما صوفیه در عین حال حقایقی هم برای این اعمال در نظر می‌گرفتند که مربوط به باطن بود. حتی برای طهارت که مقدمه نماز بود حقیقتی باطنی قائل می‌شدند. معنای طهارت از لحاظ شرعی، و به قول عین القضاة در «فقه ظاهر»، پاک شدن بدن و جامه از نجاسات، مانند خون و بول، بود. ولی صوفیه علاوه بر فقه ظاهر به «فقه باطن» نیز معتقد بودند، و معنای طهارت در این فقه پاکی دل از صفات ذمیم و رذائل اخلاقی، مانند حسد و

بخل بود.^۴ پس از پاکی دل از رذایل، نوبت به فضائلی می‌رسید که اهل باطن می‌بایست از راه مجاهده کسب کنند. البته، کسب این فضایل شرط عبادات شرعی نبود. عبادات شرعی شرایط دیگری داشت که همه مربوط به دل بود. این شرایط عبارت بودند از نیت و صدق و اخلاص. در کنار عبادات شرعی نیز که به وسیله اعضا و جوارح بدن انجام می‌گرفت، اعمال و عبادات باطنی بود، مانند ذکر و فکر.

باری، توجه به باطن عبادات و عقیده به اعمال قلبی اولین قدم در راه شکل‌گیری مذهب تصوف بود. البته، مؤمنان دیگر نیز کم و بیش به این جنبه‌های باطنی توجه داشتند. ولی تأکیدی که صوفیه بر آنها می‌نمودند از لونی دیگر بود. اهمیت احوال باطنی و اعمال و عبادات قلبی در تصوف در این بود که صوفیه، بر اساس این معانی، مذهبی تأسیس نمودند. تأسیس مذهب تصوف از طریق ایجاد ارتباط میان همه اعمال و احوال باطنی و امور قلبی

بود. و این دو مین قدم در راه شکل‌گیری این مذهب بود. اعمال قلبی، همانند عبادات شرعی و ظاهری، اعمالی بود گوناگون. تأسیس يك مذهب مستلزم آن بود که همه این اعمال و امور باطنی به نحوی با هم مرتبط شوند و وحدتی به آنها داده شود. به تعبیر دیگر، مذهب تصوف در حکم ساختمان واحدی بود که می‌بایست از اعمال و عبادات باطنی و امور قلبی که مصالح آن بود بنا گردد. همه این اعمال و عبادات و امور باطنی می‌بایست به نحوی منسجم و سیستماتیک با هم جمع و ترکیب شود تا يك مذهب واحد از آنها پدید آید. برای این منظور، صوفیه از يك مفهوم خاص استفاده کردند و آن مفهوم «سفر» بود.

مفهوم سفر که به منزله رشته‌ای بود که همه اعمال و احوال باطنی و قلبی را با هم مرتبط می‌ساخت، مانند مفاهیم اعمال و عبادات شرعی، برای صوفیه جنبه باطنی داشت. این نه بدین معنی است که صوفیه همان طور که مثلاً برای طهارت و نماز جنبه‌ای باطنی، علاوه بر جنبه ظاهری آنها قائل می‌شدند، برای سفر نیز هم جنبه ظاهری قائل می‌شدند و هم جنبه باطنی. اصلاً لفظ سفر در کاربرد خاص صوفیه معنای حقیقی و ظاهری نداشت، بلکه معنای آن مجازی و رمزی بود. بنابراین، منظور از این سفر باطنی يك رشته حرکات پیاپی و جهت‌دار، برای رفتن از شهری به شهر دیگر نبود. منظور از آن تحولاتی بود که در روح انسان صورت می‌گرفت. مسافر روح انسان بود و لذا این سفر روحانی انگاشته می‌شد. این تحولات روحانی نیز به منزله حرکاتی جهت‌دار در نظر گرفته می‌شد. حرکاتی که از يك نقطه آغاز می‌شد و به نقطه‌ای دیگر می‌انجامید. این دو نقطه در واقع مراتب روحانی بود. نقطه اول که بدایت سفر روحانی بود مرتبه‌ای بود که روح در این دنیا داشت، و نقطه آخر که نهایت راه و مقصد روح بود مرتبه‌ای بود که روح انسان به پیشگاه خداوند بار می‌یافت، و از دیدار جمال او برخوردار می‌شد.

مفهوم سفر در تصوف يك مفهوم کلیدی بود، و تقریباً اکثر مفاهیم و مسائل نظری تصوف بر اساس آن قابل تبیین بود. صوفیه برای مفاهیم اصلی این سفر، مانند مفهوم مسافر و بدایت و نهایت راه و منازل و مقامات آن، از دیدگاه‌های گوناگون تعبیر مختلفی به کار می‌بردند. مثلاً از دیدگاه کلامی، بدایت سفر دنیا بود و مسافر در این نقطه نفس انسان بود که در شرك به سر می‌برد. نهایت سفر نیز، در مراحل اولیه تاریخ تصوف، بالای بهشت بود، جایی که مؤمنان به دیدار خداوند نائل می‌شدند. از دیدگاه اخلاقی، بدایت سفر مرتبه‌ای بود که نفس به هوا و هوس مشغول بود و انواع آلودگیها و رذائل اخلاقی او را گرفتار کرده بود. نهایت سفر نیز مرتبه‌ای بود که روح از همه این آلودگیها و رذائل پاک شده و به صفات الهی متخلق گشته بود.

از دیدگاه محبت و عشق، مسافر روحی بود که محبت خداوند را به دل گرفته بود. بدایت سفر نیز مرتبه فراق و جدایی روح از محبوب الهی بود، و نهایت سفر مرتبه وصال.

عقاید و نظریات صوفیه را نیز بر اساس مفهوم سفر می‌توان دسته‌بندی کرد. بعضی از نظریات صوفیه جنبه روانشناسی دارد. این نظریات مربوط به نفس و روح، یعنی مربوط به مسافر، است. عقاید اخلاقی نیز مربوط به مسافر است. صفات بد اخلاقی صفاتی است که این مسافر در بدایت راه دارد، و صفات نیکو و پسندیده صفاتی است که در مراتب اعلا و سرانجام در نهایت راه باید پیدا کند. مسائل خداشناسی و عقاید صوفیه درباره توحید و اسماء و صفات الهی نیز مربوط به مقصود مسافر است. بحث احوال و مقامات و منازل نیز مربوط به مراحل مختلف سفر و حالاتی است که مسافر در این مراحل پیدا می‌کند.

باری، بیان عقاید و نظریات صوفیانه، و به طور کلی موضوعات گوناگونی که مربوط به سفر روحانی و مسافر و راه و مبدأ و مقصد و حالات مسافر در منازل گوناگون بود همه مستلزم يك زبان بود، زبانی که بی شک با زبان معناد و معمولی فرق داشت. زبان معمولی ناظر به عالم ظاهر و محسوس و جسمانی بود، ولی صوفیه با عالم روحانی و باطنی سروکار داشتند و به زبانی احتیاج داشتند که بتواند خصوصیات این عالم را بیان کند. در واقع، صوفیه معانی دیگری را می‌خواستند بیان کنند، معانی که در زبان معمولی وجود نداشت. برای بیان این معانی مسلماً به الفاظی احتیاج داشتند. ولی صوفیه مجبور نبودند که الفاظ جدیدی را برای مقصود خود جعل کنند، و زبانی بسازند که هم از حیث معنی و هم از حیث لفظ با زبان معمولی متفاوت باشد. صوفیه برای ساختن زبان خود عملاً همان کاری را کردند که در مورد لفظ سفر انجام داده بودند. یعنی همان گونه که این لفظ را که در زبان معناد و معمولی به معنای حرکت و انتقال جسمانی از محلی به محل دیگر بود اختیار کردند و از آن معنایی مجازی و باطنی اراده نمودند، از الفاظ دیگر زبان معناد نیز به همین نحو استفاده کردند و به هر يك از آنها معنایی مجازی و رمزی بخشیدند.

زبانی که صوفیه بدین نحو برای سفرنامه روحانی و بیان نظریات و مشاهدات و تجربه‌های باطنی خود به وجود آوردند یکباره ظاهر نشد. تکوین و تکامل این زبان و رواج آن در میان صوفیه کم و بیش دو قرن طول کشید، حدوداً از اواسط قرن دوم تا اواسط قرن چهارم. این دوره در واقع دوره شکل‌گیری و تکامل تصوف کلاسیک است، و زبانی را هم که در این دوره پیدا شد می‌توان زبان تصوف کلاسیک یا زبان کلاسیک در تصوف نامید.

نخستین نشانه‌های این زبان در قرن دوم و بیشتر در سخنان کوتاه مشایخ بزرگ ظاهر شد.

یکی از نخستین آثاری که در این قرن به زبان صوفیانه نوشته شده است رساله «آداب العبادات» شقیق بلخی (متوفی ۱۹۴) است.^۵ این رساله دقیقاً بر اساس مفهوم سفر روحانی تألیف شده و منازل راه در آن به صورت ابتدایی شرح داده شده است.

سازنده‌ترین قرن‌ها در تاریخ تصوّف اسلامی قرن سوّم است. در واقع، بزرگترین و مهم‌ترین چهره‌هایی که در تصوّف اسلامی ظاهر شده‌اند متعلق به این قرن‌اند. مرکز عمده فعالیت‌های صوفیه در این قرن در درجه اول بغداد بود، و در درجه دوم شهرهای خراسان. بنای تصوّف نظری و همراه با آن زبان خاص صوفیانه نیز توسط مشایخ بزرگ بغداد، و تا حدودی مشایخ خراسان، به وجود آمد. نظریات صوفیه در این عصر همه از راه ذوق و کشف و شهود پدید آمده بود. قرن سوّم در تاریخ تصوّف اسلامی، مانند قرن دوم، عصر تجرّبه است، عصری که مردان عمل توانسته‌اند راه باطن را طی کنند و در ضمن از احوال و یافته‌های خود در طول راه سخن گویند. زبانی که صوفیه در این عصر به وجود آوردند مبتنی بر علم ذوقی و بی‌واسطه ایشان نسبت به قرآن بود. به همین دلیل، الفاظی که ایشان برای بیان نظریات و احوال خود به کار بردند الفاظ قرآنی بود. در واقع، زبان تصوّف کلاسیک تا حدود زیادی از برکت تفاسیر باطنی و صوفیانه مشایخ بزرگ قرن دوم و سوّم پدید آمد.^۶

مذهبی که صوفیان قرن سوّم بنا کردند و زبانی که ایشان به وجود آوردند در قرون و اعصار بعدی نیز تداوم پیدا کرد. البته، در اعصار بعدی تحولاتی نیز در این مذهب و زبان آن پدید آمد. چیزی که در همه اعصار و قرون بعدی ثابت ماند مفهوم سفر روحانی و مسافر و مبدأ و مقصد و مقامات و منازل راه بود. ولی نظریات صوفیه درباره این مسائل بسط بیشتری پیدا می‌کرد و تأکیدی که بر موضوعات مختلف می‌شد در هر دوره، به اقتضای شرایط زمان و ذوق و حال مشایخ و نویسندگان، فرق می‌کرد.

مشایخ و نویسندگان قرن چهارم، علاوه بر اینکه خود اهل عمل و تجربه بودند، مطالبی در اختیار داشتند که می‌توانستند به آنها بیندیشند و از این راه مذهب خود را به صورت يك علم در آورند. بدین ترتیب، قرن چهارم عصری است که «علم تصوّف» پدید می‌آید و زبان صوفیه نیز به عنوان يك زبان علمی تلقی می‌شود. در نیمه دوم همین قرن است که آثار جامعی که قبلاً بدانها اشاره کردیم، آثاری چون کتاب اللّمع ابونصر سراج، کتاب التّعرف ابوبکر کلابادی، و آثار ابو عبدالرحمن سلمی تألیف می‌شود. این قبیل نویسندگان هر يك خود را وارث سنت فکری و علمی خاص می‌دانند که سابقه آن به بیش از دو قرن پیش باز می‌گردد. تصوّف در این عصر تاریخی را پشت سر گذاشته است و نویسندگان می‌توانند این تاریخ را مطالعه کنند

و درباره آن سخن گویند. می‌توانند از سرگذشت مشایخ سلف و احوال و تجربه‌ها و سخنان ایشان حکایت کنند. می‌توانند عقاید پیشینیان را تنظیم و دسته‌بندی کنند و کتابهایی تألیف کنند و در آن از موضوعات و مسائل مذهب تصوف به عنوان يك «علم» سخن گویند، و در ضمن فصل یا بایی را به مسأله زبان و اصطلاحات این علم اختصاص دهند.

این نوع نگرش را ما در آثار نویسندگان قرن پنجم، از جمله آثار ابوالقاسم قشیری و علی بن عثمان هجویری ملاحظه می‌کنیم. آثار این دو نویسنده، رساله قشیری و کشف‌المحجوب، بازگوکننده همان سنتی است که نویسندگان قرن چهارم، از جمله ابونصر سراج و ابوبکر کلابادی و ابوسعید زاهد خرگوشی پایه‌گذاری کرده‌اند، سنتی که بنا بر آن تصوف به منزله يك «علم» (دیسپلین) تلقی می‌شود. و وقتی ما به اواخر قرن پنجم می‌رسیم، با مذهبی روبه‌رو هستیم که همه مراحل تکوین خود را پشت سر گذاشته و زبانی پیدا کرده است که از نظر پیروان این مذهب يك زبان علمی به شمار می‌آید.

مراحل تکوین تصوف کلاسیک را می‌توان به مراحل رشد درختی تشبیه کرد. در قرن دوم تصوف به صورت نهالی در تمدن اسلامی ظاهر می‌شود. در قرن سوم به درختی تبدیل می‌شود. و در قرن چهارم به ثمر می‌نشیند و مشایخ صوفیه و نویسندگان و شعرا در قرن پنجم از این میوه بهره‌مند می‌شوند. در همین قرن، تخمی که در درون میوه است در زمین خراسان کاشته می‌شود و نهال دیگری از آن می‌روید.

نهال تازه‌ای که در زمین خراسان از تخم تصوف کلاسیک می‌روید مذهب تصوف عاشقانه است. این مذهب نیز، مانند تصوف کلاسیک، زبان و الفاظ خاصی پیدا کرده است. در حالی که زبان تصوف کلاسیک به منزله يك زبان علمی تلقی می‌شده است، زبان مذهب تصوف عاشقانه يك زبان شاعرانه است. بنابراین، این دو زبان هر چند که در اصل با هم اشتراك دارند، دو زبان متفاوت‌اند.

زبان تصوف عاشقانه از قرن پنجم به بعد به تدریج ظاهر شد و در قرنهای ششم و هفتم به کمال رسید. این زبان هر چند که تأثیر وسیعتری در فرهنگ ایرانی به جا گذاشت، زبان تصوف کلاسیک را از بین نبرد. تعدادی از الفاظ و اصطلاحات تصوف کلاسیک توانستند در اشعار شعرای صوفی و به طور کلی در زبان شعر عاشقانه - صوفیانه به حیات خود ادامه دهند. از این گذشته، زبان تصوف کلاسیک توانست حتی استقلال خود را به عنوان يك زبان علمی صوفیانه میان فرقه‌های مختلف و در آثار مشایخ و نویسندگان، از قبیل شهاب‌الدین عمر سهروردی صاحب عوارف‌المعارف و عزالدین محمود کاشانی صاحب مصباح‌الهدایه، حفظ کند.

همان طور که تصوف کلاسیک و زبان آن به مرور زمان، حدوداً از اواسط قرن دوم تا اواسط قرن چهارم، شکل گرفت و در قرن پنجم به کمال خود رسید، مذهب عاشقانه و زبان آن که زبان شعر عاشقانه- صوفیانه فارسی بود به مرور زمان تکوین یافت. قرن پنجم هجری اولین مرحله از مراحل شکل گیری این زبان است و نظیر قرن دوم هجری برای زبان تصوف کلاسیک است. قرنهای ششم و هفتم نیز در تاریخ زبان شعر عاشقانه- صوفیانه نظیر قرنهای سوم و چهارم در زبان تصوف کلاسیک است.

یکی از لحظات مهم تاریخی برای زبان شعر عاشقانه- صوفیانه اواخر قرن پنجم و اوائل قرن ششم است. اهمیت این لحظه تاریخی در این است که اولاً زبان تصوف کلاسیک همه مراحل تکوین خود را طی کرده و به عنوان یک زبان علمی موقعیت خود را در جوامع صوفیه و به طور کلی در فرهنگ اسلامی تثبیت کرده است. ثانیاً، زبان شعر عاشقانه- صوفیانه نیز در این عصر به صورت نهالی نو ظاهر شده است. این نهال تازه، هر چند که خود مبتنی بر یک تجربه خاص معنوی و ذوقی است، همان طور که اشاره کردیم، شاخه‌ای از زبان تصوف کلاسیک است. این شاخه بعداً حیثیت مستقلی پیدا می‌کند و تا حدودی رقیب اصل خود، یعنی زبان تصوف کلاسیک، می‌شود. ولی در این مرحله پیوند این نهال از درخت زبان اصلی قطع نشده است، و لذا وجود این دو زبان در کنار هم به ما اجازه می‌دهد تا آنها را با هم مطالعه کنیم، و وضع الفاظ زبان جدید را، از حیث معانی و چگونگی شناخت آنها، با وضع الفاظ زبان قدیم مقایسه کنیم. از راه همین مقایسه و مطالعه تطبیقی است که می‌توان مسأله تعریف الفاظ زبان شعر عاشقانه- صوفیانه را بررسی کرد. بهترین منبعی که برای این مطالعه تطبیقی در این لحظه مهم در دست است، همان طور که گفتیم، آثار عین القضاة همدانی است. این مطالعه را ما با بررسی نظر عین القضاة درباره علم تصوف و زبان آن آغاز می‌کنیم.

۳. مسأله اقسام علم تصوف و اصطلاحات آنها

مسأله زبان تصوف و معانی الفاظ آن برای عین القضاة همدانی مسأله‌ای است حیاتی. همان طور که می‌دانیم، وی به دلیل اتهاماتی که به او زده بودند مدتی در زندان به سر برده و سپس به شهادت رسیده است. در ایامی که در زندان بوده، در صدد بر آمده است تا اتهاماتی را که به وی زده بودند رد کند و به همین منظور کتاب شکوی الغریب را که در واقع دفاعیات اوست تألیف کرده است.

اتهاماتی که به عین القضاة زده‌اند ظاهراً جنبه عقیدتی و کلامی داشته است. یکی از این

اتهامات دعوی نبوت است. عین القضاة در بعضی از آثار خود مطالبی اظهار کرده است که بهانه به دست دشمنان او داده و چنین اتهام ناحقی را به وی زده اند. در پاسخ به این اتهام، وی ابتدا دشمنان خود را متهم به جهل می کند و می گوید که ایشان معنای سخنان او را درست نفهمیده اند. سخنانی که موجب این سوء تفاهم شده است مطالبی است که قاضی به زبان صوفیه و با استفاده از الفاظ و اصطلاحات ایشان اظهار کرده است. در توضیح همین نکته است که وی بحث نسبتاً مفصلی در شکوی الغریب درباره «علم تصوف» و زبان و اصطلاحات صوفیه پیش می کشد.

بحث عین القضاة با قضیه ای کلی درباره وجود اصطلاحات در هر علم آغاز می شود. هر علمی و هر فنی اصطلاحات خاص خود را دارد. مثلاً در علم نحو از معرب و مبنی و مبتدا و خبر، و در صرف از ثلاثی مجرد و رباعی و اجوف و ناقص، و در حساب از جمع و تفریق و جذر استفاده می کنند. علم طب و حدیث و فقه و کلام نیز هر یک اصطلاحات خاص خود را دارد. تصوف نیز به نوبه خود علمی است و اهل این علم از الفاظ خاص استفاده می کنند و کتابها و رسائل خود را با استفاده از این الفاظ می نویسند.^۷

قضیه دیگر این است که معانی اصطلاحات هر علم را اهل آن علم می فهمند. اصطلاحات صوفیه را نیز خود صوفیه می فهمند. لذا کسانی که اهل تصوف نیستند و با الفاظ و اصطلاحات ایشان آشنایی ندارند نمی توانند معنی سخنان ایشان را به درستی بفهمند. دشمنان عین القضاة نیز جزو همین اشخاص بودند، یعنی کسانی بودند که با الفاظ و اصطلاحات صوفیه آشنا نبودند و معانی آنها را نمی فهمیدند، و به همین دلیل پنداشته بودند که قاضی دعوی نبوت کرده است.

این بود خلاصه پاسخی که عین القضاة در بدو امر به دشمنان خود داده است. اما در ضمن این استدلال، وی توضیحات بیشتری درباره هر یک از قضایا داده است. در توضیحاتی که وی درباره علم تصوف و اصطلاحات آن و دشواری فهم آنها داده است نکاتی را مطرح کرده است که به بحث ما مربوط می شود.

اولین نکته درباره «علم تصوف» و منزلت آن است. تصوفی که در اینجا منظور نظر عین القضاة است تصوف کلاسیک است. این مذهب را قاضی به منزله یک نوع علم در نظر می گیرد، و آن را در ردیف علوم دیگر، از قبیل طب و کلام و صرف و نحو و حساب قرار می دهد. البته، علم تصوف با علوم دیگری که نام بردیم یک فرق اساسی دارد. علوم دیگر همه علوم ظاهری و عقلی است، ولی تصوف علمی است باطنی، مبتنی بر تجربه یا تجربه های قلبی و

روحانی. به همین جهت است که علم تصوّف بر علمهای دیگر شرف دارد. در واقع علم تصوّف، از نظر عین القضاة، شریفترین علمهاست.^۸

خصوصیت دیگر علم تصوّف این است که این علم اقسام گوناگونی دارد. در واقع، تصوّف يك علم ساده نیست بلکه مجموعه‌ای از علوم است. هر يك از این علوم عمدتاً ناشی از تجربه‌های گوناگونی است که مشایخ مختلف در مناطق و شهرهای گوناگون داشته‌اند. عین القضاة بحث دقیقی دربارهٔ اقسام علم تصوّف پیش نمی‌کشد. وی فقط به بعضی از آنها اشاره می‌کند. مثلاً در يك جا از «علم سلوك» یاد می‌کند و در جای دیگر از «علم وصول» و در جای دیگر از «علوم توكل و محبت و شوق». هر يك از علوم را مشایخ و فرقه‌هایی در نقاط مختلف تأسیس کرده‌اند. در بعضی از نقاط و شهرها نیز در يك زمان علم خاصی رایج بوده و در زمان دیگر علم یا علوم دیگر. مثلاً مشایخ بصره ابتدا اهل زهد و مجاهده بودند و به لزوم کسب و رعایت صُمت معتقد بودند، تا اینکه موسی اشج نخستین بار در این شهر از علوم توكل و محبت و شوق سخن گفت.^۹

باطنی بودن علم یا علوم تصوّف و اقسام گوناگون آن موضوعی است که فهم سخنان صوفیه را برای دیگران دشوار می‌سازد. از آنجا که علم تصوّف علمی است باطنی، مبتنی بر تجربه یا تجربه‌های ذوقی و قلبی، کسانی که اهل این نوع تجربه نباشند، و از هوش و ذکات کافی برخوردار نباشند، و حقایق را از راه ذوق درک نکرده باشند، نمی‌توانند معانی الفاظ و عبارات صوفیه را بفهمند. درک معانی سخنان صوفیه نه تنها برای اغیار، یعنی کسانی که اهل تصوّف و تجربه‌های قلبی نیستند، دشوار است، بلکه حتی برای صوفیانی که اهل يك علم خاص از علوم تصوّف نیستند، فهم معانی سخنانی که متعلق به این علم است دشوار است. به عبارت دیگر، تعدّد و اختلاف علوم تصوّف موجب می‌شود که فهم همهٔ سخنان صوفیه توسط يك شخص، ولو اینکه خود صوفی باشد، مشکل گردد. و لذا عین القضاة تصریح می‌کند که کمتر کسی است که به همهٔ علوم تصوّف (در دورهٔ کلاسیک) احاطه داشته باشد و معانی همهٔ اصطلاحاتی را که در میان گروهها و فرقه‌های مختلف به کار برده می‌شود کاملاً درک کند. دشواری فهم سخنان صوفیه توسط خود ایشان مسألهٔ دیگری را پیش می‌کشد، و آن مسألهٔ اقسام الفاظ و اصطلاحات است. همانطور که علم تصوّف دارای اقسامی است، الفاظی هم که در زبان صوفیه استعمال می‌شود اقسام گوناگونی دارد. عین القضاة نیز خود نمونه‌هایی از اقسام مختلف را نقل کرده است. در واقع، الفاظ زبان شعر عاشقانه و مقایسهٔ آنها با الفاظ دیگر مبتنی بر همین تقسیم‌بندی است. و لذا ما باید در اینجا مسألهٔ تقسیم‌بندی

الفاظ و ملاك آن را بررسی کنیم.

۴. تقسیم‌بندی الفاظ در زبان تصوّف کلاسیک و ملاك آن

در بخش‌های پیشین ما گاه از علم تصوّف (به صورت مفرد) سخن گفتیم و گاه از علوم تصوّف (به صورت جمع). به کار بردن این دو تعبیر ناشی از دیدگاهی است که ما در هر مورد اختیار می‌کنیم. ما وقتی تصوّف را با علوم دیگر، مانند حساب و کلام و فقه و طب، مقایسه کنیم، در آن صورت لفظ مفرد علم را بدان اطلاق می‌کنیم. به همین دلیل است که عین القضاة نیز در دفاعیات خود تعبیر «علم تصوّف» را (به صورت مفرد) به کار می‌برد. ولی وقتی تصوّف را به خودی خود در نظر می‌گیریم، و آن را به اقسام گوناگون تقسیم می‌کنیم، در آن صورت تعبیر «علوم تصوّف» را به کار می‌بریم. به عبارت دیگر، تعبیر «علم تصوّف» در بحثی است که مخاطب نویسنده خوانندگان غیر صوفی‌اند، و تعبیر «علوم تصوّف» در بحثی به کار می‌رود که صوفیه میان خود می‌کنند.

این نکته در حقّ زبان تصوّف کلاسیک (به صورت مفرد) و زبانهای تصوّف کلاسیک نیز صادق است. یعنی، ما وقتی سخنان صوفیانه را با سخنان دیگران مقایسه می‌کنیم، همه آنها را متعلّق به يك زبان، که با زبان معمولی یا زبان علوم دیگر متفاوت است، می‌دانیم. اما وقتی مقایسه سخنان صوفیه یا زبان ایشان را با زبانهای غیر صوفیانه کنار می‌گذاریم، و آنها را با هم مقایسه می‌کنیم و به تقسیم‌بندی آنها می‌پردازیم در آن صورت می‌توانیم از تعبیر «زبانهای تصوّف» استفاده کنیم. البته این زبانها همه از تقسیم الفاظ و عبارات صوفیه در زبان تصوّف کلاسیک پدید آمده است.

و اما بحثی که عین القضاة درباره علم تصوّف و زبان و الفاظ آن در شکوی الغریب پیش کشیده است، همان طور که گفتیم، جنبه دفاعی دارد. مخاطب او نیز در وهله اول مخالفان او هستند. به همین جهت وی به طور کلی از «علم تصوّف» و زبان آن (به صورت مفرد) یاد کرده است. اما در ضمن بحث خود در این کتاب، دودسته از الفاظ صوفیانه را معرفی کرده است که برای شناخت خصوصیات آنها باید ملاك تقسیم‌بندی او را معلوم کنیم. تقسیم الفاظ نیز خود مبتنی بر تقسیم علوم تصوّف است. ولی عین القضاة، هر چند که به وجود اقسام گوناگون علم تصوّف اشاره کرده است، توضیح کافی و دقیقی درباره آن نداده است. این کمبود را می‌توان از راه منابع دیگر جبران کرد.

اقسام علوم در تصوّف (کلاسیک) یکی از موضوعات مورد علاقه مشایخ و نویسندگان

صوفیه بوده است. این مسأله از لحاظ تاریخی مسأله مهمی است، بخصوص برای مطالعه مسائل زبان‌شناسی صوفیه و بحث الفاظ و اصطلاحات. در اینجا ما نمی‌توانیم نظریات مختلفی را که مشایخ و نویسندگان قدیم در تقسیم علوم تصوف اظهار کرده‌اند شرح دهیم.^{۱۰} ما فقط نظریه یکی از مشایخ را در اینجا مطرح خواهیم کرد، و آن نظریه محمدبن فضل بلخی (متوفی ۳۱۹) است^{۱۱} که ابو عبدالرحمن سلمی در طبقات الصوفیه و هجویری در کشف المحجوب آن را شرح داده‌اند. اهمیت این نظریه برای ما از این جهت است که بلخی مسأله اقسام علوم را با توجه به مسأله زبان و بیان مطرح کرده است و لذا بررسی آن می‌تواند ملاک خاصی از برای دسته‌بندی الفاظ صوفیه در اختیار ما قرار دهد.

مطالبی که سلمی و هجویری در بیان نظریه بلخی ذکر کرده‌اند تا حدودی مکمل یکدیگر است و لذا بهتر است ما اقوال هر دو نویسنده را در کنار هم ذکر کنیم.^{۱۲} بلخی علوم را به سه دسته تقسیم می‌کند. «العلوم ثلاثة: علم بالله و علم من الله و علم مع الله.» در تعریف علم بالله، سلمی می‌نویسد: «فالعلم بالله معرفة صفاته و نعوته.» علم بالله معرفت صفات و نعوت خداست. هجویری می‌گوید که این «علم معرفت است که همه اولیاء او را بدو دانسته‌اند و تا تعریف و تعرف او نبود ایشان وی را ندانستند.» قسم دوم علم من الله است و آن، به قول سلمی، «علم ظاهر و باطن و حرام و حلال و امر و نهی و احکام» است. هجویری این علم را «علم شریعت» خوانده، «که آن از وی (خداوند) به فرمان و تکلیف است.» قسم سوم علم مع الله است و آن، به قول سلمی، «علم خوف و رجا و محبت و شوق» است، و به قول هجویری، «علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیاء» است.

علوم سه گانه‌ای که بلخی بر شمرده است هر سه صوفیانه است. البته، علم من الله که علم شریعت است اختصاص به صوفیه ندارد، ولیکن به هر حال صوفیه نیز با این علم، و بخصوص جنبه باطنی آن، سروکار دارند و باید احکام الهی و امر و نهی و حرام و حلال را بشناسند. طریقه شناخت این علم، و دو علم دیگر، در همین جا مورد اشاره قرار گرفته است. در واقع، همین که علم شریعت علم من الله خوانده شده است حاکی از این است که این علم از (راه فرمان) خداوند به دست می‌آید. در عنوانهای دیگر، «علم بالله» و «علم مع الله»، نیز به چگونگی شناخت این علوم اشاره شده است. «علم بالله»، چنانکه هجویری تصریح کرده است، علمی است که اولیاء الله در مورد صفات الهی به دست می‌آورند و آن هم از راه تعریف و تعرف خداوند. علم مع الله نیز که علم مقامات است از راه معیت یعنی تجربه مستقیم و بی‌واسطه (ذوق) به دست می‌آید.

جدول ۱: اقسام سه‌گانه علوم در تصوف کلاسیک
(از نظر محمدبن فضل بلخی)

نوع علم	موضوع علم	عالم	طریق رسیدن به علم
۱	علم بالله (علم لدنی)	صفات الهی	خواص صوفیه (اولیاء الله)
۲	علم من الله (علم شریعت)	احکام شرعی (حرام و حلال)	عموم صوفیه
۳	علم مع الله (علم مقامات)	مقامات و احوال	اهل سلوک و روندگان راه باطن

علاوه بر مسأله شناخت و راه رسیدن به علوم سه‌گانه صوفیانه، مسأله زبان و بیان نیز در اینجا، به‌طور ضمنی مطرح شده است. این علوم هر سه به بیان درمی‌آید و با واسطه زبان انتقال می‌یابد. به عبارت دیگر، حقایق هر یک از آنها را می‌توان به وسیله زبان اظهار کرد. البته، زبان در هر یک از آنها نقش خاصی دارد. در علم بالله، که تعریف و تعرف آن از جانب خداوند است، زبانی به کار می‌رود که فقط اولیاء الله آن را می‌فهمند. در علم من الله که علم شریعت است تکالیف و فرمانهای الهی به زبانی که همگان آن را می‌فهمند بیان می‌شود. و مقامات طریق حق نیز هر چند که از راه ذوق و تجربه مستقیم کسب می‌شود، به عنوان علم در لباس الفاظ و عبارات به بیان درمی‌آیند. پس به‌طور کلی، لازمه بیان حقایق این علوم زبان و الفاظ و عبارات است.

نقشی که زبان در هر یک از این علوم سه‌گانه دارد، چنانکه گفتیم، متفاوت است. تفاوت این نقشها در واقع ناشی از نسبت خاصی است که الفاظ هر علم با معانی خاص خود دارند. از همین جاست که ما می‌توانیم الفاظ صوفیانه را، برحسب علوم سه‌گانه آنها، به سه دسته تقسیم کنیم.

دسته اول الفاظی است که به علم بالله تعلق دارد. علم بالله که مختص اولیاء الله است علمی است که آن را لدنی می‌نامند. توضیح مختصر بلخی را درباره این علم توضیحات

مشایخ دیگر تکمیل می‌کند. مثلاً ابومنصور اصفهانی (متوفی ۴۱۸) علم لدنی را علم الهام خوانده و آن را سرّی دانسته است میان خداوند و اولیاء او.^{۱۳} به همین جهت معانی سخنانی که اولیاء الله و خواص عارفان بیان می‌کنند توسط دیگران مفهوم نیست. این سخنان همه به رمز و اشاره است^{۱۴}، و به تعبیر بلخی، «تا تعریف و تعرّف او نبود ایشان (= اولیاء) وی را ندانستند». عبارت «ایشان وی را ندانستند» حاکی از این است که حقایق این علم و معانی رمزی الفاظ آن درباره صفات و نعوت حق تعالی است.

دسته دوم الفاظی است که مربوط به علم من الله یا علم شریعت است. الفاظی چون طهارت و نماز و روزه و حج و زکات به این دسته تعلق دارد. این الفاظ هر چند که در علم ظاهر و شریعت نیز به کار برده می‌شود، ولیکن معانی آنها نزد صوفیه فرق دارد. همان طور که قبلاً اشاره کردیم، صوفیه برای اعمال ظاهری جنبه‌ای باطنی در نظر می‌گیرند و برای الفاظی که در علم شریعت به کار می‌رود معانی باطنی و صوفیانه قائل می‌شوند. این معانی را بعضی از نویسندگان صوفی در آثار خود توضیح داده‌اند^{۱۵}، ولیکن معمولاً این دسته از الفاظ را جزو الفاظ مشکله و در فهرست اصطلاحات خود نیآورده‌اند.

دسته سوم الفاظی است که به علم مع الله یا «علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیاء» تعلق دارد. این الفاظ دقیقاً الفاظی است که به منزله اصطلاح در زبان علم تصوف کلاسیک مطرح شده و معانی آنها شرح داده شده است. الفاظی چون خوف و رجا و صبر و توکل و محبت و شوق و انس و هیبت و قرب و بُعد و فنا و بقا که در کتابهای صوفیه، از دوره کلاسیک به بعد، در ضمن بحث احوال و مقامات یا منازل سلوک معرفی شده است جزو همین دسته است. همان طور که گفتیم تقسیم‌بندی فوق بر اساس تقسیم سه‌گانه علوم است. اما همین الفاظ را با استفاده از ملاک دیگری می‌توان به گونه‌ای دیگر تقسیم کرد. این ملاک همان قابلیت تعریف الفاظ در علم تصوف است. بنابراین ملاک، کلیه الفاظی که در علوم سه‌گانه فوق به کار برده می‌شود دو دسته است، یکی الفاظ تعریف‌ناپذیر و دیگر الفاظ تعریف‌پذیر. الفاظ دسته اول الفاظی است که در علم بالله، یعنی علم لدنی، به کار می‌رود. از آنجا که این علم اسراری است میان خداوند و انسان، و تعریف و تعرّف آن فقط در دست خداوند است، الفاظ آن را خود اولیاء الله که عارفان بالله‌اند، و به طور کلی مشایخ و نویسندگان، نمی‌توانند تعریف کنند. الفاظ دسته دوم که تعریف‌پذیر است الفاظی است که یا در علم شریعت به کار می‌رود یا در علم مقامات. در واقع بخش عمده‌ای از بحثهایی که نویسندگان صوفی در دوره کلاسیک درباره اصطلاحات و زبان تصوف مطرح کرده‌اند ناظر به بحث مقامات (و احوال) است.

جدول ۲: زبان علوم سه گانه و مسأله تعريف الفاظ

قابليت تعريف	نمونه الفاظ	نوع زبان	نوع علم	
تعريف ناپذير	وجه، يد، ساق، صورت، وغيره (همه در مورد خداوند، مانند: وجه الله و...)	زبان رمزي (سمبليك)	علم بالله	۱
تعريف پذير	طهارت، نماز، روزه، حج، وغيره	زبان باطني و غير رمزي	علم من الله	۲
تعريف پذير	خوف، رجا، صبر، توكل، شوق، محبت وغيره (اصطلاحات كلاسيك)	زبان باطني و غير رمزي	علم مع الله	۳

تقسيم بندي الفاظ فوق، كه همه متعلق به تصوّف كلاسيك است، به ما كمك مي كند تا جاىگاه الفاظي را كه عين التّضاه معرفي کرده است مشخص كنيم.

۴. تقسيم بندي عين القضاة از الفاظ

عين القضاة در شكوى الغريب دو دسته از الفاظي را كه در زبان تصوّف به كار برده مي شود معرفي کرده است. اولين دسته، كه پس از بحث مقدماتي او درباره زبان تصوّف و دشواري فهم معاني الفاظ آن، معرفي شده است^{۱۶}، عبارت است از: بقاء، فنا، عدم، تلاشي، قبض، بسط، سكر، صحو، اثبات، محو، حضور، غيبت، علم، معرفت، وجد، كشف، مقام، حال، فراق، وصال، اسقاط، اتصال، جمع، تفرقه، ذوق، فهم، وصول، سلوك، شوق، انس، قرب، تجلّي، رؤيت، مشاهده. تقريباً همه اين الفاظ در زبان علوم ديگر، يعني زبانهاي غير صوفيانه، نيز به كار برده مي شود، ولي معاني آنها در زبان تصوّف با معاني آنها در زبانهاي ديگر يكي نيست. به همين جهت اين الفاظ در تصوّف جنبه اصطلاحی دارد. مسأله اي كه در اينجا مطرح مي شود اين است كه اين الفاظ جزو کدام يك از اقسام علوم صوفيه است، و کدام يك تعريف پذير است و کدام يك نيست.

الفاظي كه عين القضاة در اينجا معرفي کرده است همگي صوفيانه است، وليكن همه آنها متعلق به يك علم خاص از اقسام علوم تصوّف نيست. در واقع، از آنجا كه مخاطب اصلي

عین القضاة خواننده غیر صوفی است، وی صرفاً به صوفیانه بودن این الفاظ توجه داشته است، نه اختصاص آنها به قسمی یا افسامی از علم تصوف. ولی با توجه به تقسیم بندی بلخی می توان جایگاه این الفاظ را تا حدودی مشخص کرد. اکثر آنها در نگاه اول متعلق به علم مقامات و منازل یا به طور کلی به بحث احوال و مقامات است. بنابراین، جایگاه الفاظی چون فنا و بقاء، قبض و بسط، سکر و صحو، اثبات و محو، حضور و غیبت، جمع و تفرقه، انس، قرب، شوق، وصال، اتصال، وصول، و مشاهده معلوم است. دو لفظ کلی حال و مقام نیز معمولاً در بحث احوال و مقامات مطرح می گردد. قدر مسلم این است که این دو لفظ نه مر بوط به علم لدنی است و نه مر بوط به علم شریعت. الفاظ سلوک و علم و فهم و تجلی و رؤیت نیز همین وضع را دارد. اگر ما «احوال و مقامات» را به معنای عام در نظر بگیریم، و به طور کلی معنای تجربه معنوی و قلبی را از آن اراده کنیم، در آن صورت همه این الفاظ، از جمله علم و فهم و تجلی و رؤیت و عدم و تلاشی، را جزو تجربه معنوی و قلبی و بالنتیجه جزو بحث احوال و مقامات می توان به شمار آورد.

قراردادن الفاظ فوق در زبان «علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیاء» سؤال دوم ما را پاسخ می دهد. همان طور که قبلاً ملاحظه کردیم، الفاظی که به این علم تعلق دارد جزو الفاظ تعریف پذیر است. پس همه الفاظی که عین القضاة در اینجا معرفی کرده است، جزو الفاظ تعریف پذیر به شمار می آید.

الفاظ فوق هر چند که جزو اصطلاحات علم تصوف و الفاظ قابل تعریف است، عین القضاة خود به تعریف آنها مبادرت نکرده است. يك دلیل آن این است که حتی این تعریفها نیز حقیقت معانی را برای ما معلوم و مشکوف نمی سازد. شناخت حقایقی که از طریق این الفاظ بیان شده است مستلزم آن است که شخص عملاً به احوال و مقامات رسیده باشد و از راه کشف و ذوق این حقایق را درک کرده باشد. دلیل دیگر این است که قصد عین القضاة در اینجا تعریف کردن نیست. شکوی الغریب کتابی نیست که جنبه تعلیمی داشته باشد و مؤلف آن را به منظور بیان مسائل علم تصوف و روشن نمودن آنها تألیف کرده باشد. مخاطب او در درجه اول دشمنان و مخالفان او هستند. او می خواهد از خود دفاع کند. لذا کاری که باید انجام دهد این است که بگوید این معانی را مخالفانش نفهمیده اند.

مشکلی که در فهم الفاظ فوق هست، در فهم دسته دوم از الفاظی که عین القضاة در شکوی الغریب معرفی کرده است وجود دارد. این الفاظ عبارت است از: استواء، نزول، غضب، رضا، محبت، شوق، فرح، ضحك، کراهیت، تردّد، صورت، وجه (روی)، عین (چشم)،

ید (دست)، اِصْبَع (انگشت)، سَمِع (شنوایی)، بَصَر (بینایی). این الفاظ هر چند که در زبان تصوّف نیز به کار برده می‌شود با الفاظ دسته اول به کلی فرق دارد. الفاظ دسته اول، همان طور که گفتیم، مربوط به احوال و مقامات است و اختصاص به زبان صوفیه دارد. ولی الفاظ اخیر مربوط به احوال صوفی و مقاماتی که در سفر روحانی خود بدانها می‌رسد نیست. این الفاظ در واقع همه در زبان معتاد و معمولی به کار برده می‌شود. مثلاً روی و چشم و انگشت و بینایی و شنوایی اسامی اعضاء بدن و قوای نفس حیوانات و انسان است. خشم و رضا و محبت و شوق و فرح و خندیدن و کراهیت داشتن و مردّد شدن هم حالاتی است که به انسان دست می‌دهد. تا وقتی که از این الفاظ برای بیان اوصاف و احوال انسان و حیوانات استفاده می‌شود، معانی آنها برای همگان معلوم است. ولیکن الفاظ فوق در زبانی که مورد نظر عین القضاة است معانی دیگری دارد. این زبان زبان معتاد و معمولی نیست. زبانی که عین القضاة در اینجا در نظر دارد به طور کلی زبان دینی و مقدّس است. این زبان در درجه اول زبان وحی است، یعنی زبان قرآن و حدیث و کتب مقدّس مانند تورات. زبان صوفیه نیز که از زبان وحی گرفته شده است یک زبان دینی و مقدّس است. در همه این زبانها الفاظ فوق به معانی باطنی به کار رفته است.

در بحثی که درباره الفاظ دسته اول کردیم گفتیم که فهم معانی الفاظ مزبور در زبان تصوّف دشوار است. این دشواری در فهم الفاظ دسته دوم نیز وجود دارد، چه معانی این الفاظ نیز جنبه باطنی دارد و کسی که اهل تصوّف نباشد و خود از راه ذوق حقایق این علم را درک نکرده باشد نمی‌تواند از راه لفظ به حقیقت معنی پی برد.

علاوه بر دشواری فوق، مشکل دیگری نیز در فهم الفاظ اخیر وجود دارد. این مشکل از اینجا ناشی می‌شود که الفاظ مزبور همه در زبان معتاد به معنای ظاهری به کار می‌رود، و عادتی که ذهن ما به این معانی پیدا کرده است مانع از آن می‌شود که ما به معنای باطنی آنها پی بریم. در زبان معتاد، الفاظ فوق در مورد مخلوقات و بخصوص انسان به کار برده می‌شود. غضب و رضا و شوق و فرح و ضحك حالات انسان است و روی و چشم و دست و انگشت و غیره همه اعضاء بدن انسان و حیوان است ولی در زبان مقدّس این الفاظ همگی در مورد خداوند به کار برده می‌شود. معنایی که عین القضاة از استواء و نزول و غضب و رضا یا صورت و وجه و عین و ید و غیره در نظر دارد استواء خداوند بر عرش و نزول او بر سماء دنیا و غضب و رضای او نسبت به انسان، و نیز صورت و روی و عین و ید خداست. اگر ما، از روی عادت ذهنی، استواء و نزول و غضب و رضا و صورت و روی و چشم و دست خداوند را مانند استواء و

نزول و غضب و رضا و صورت و روی و چشم و دست انسان بینگاریم، یعنی همه این الفاظ را به معانی ظاهری آنها در زبان معتاد در نظر بگیریم، مسلماً دچار تشبیه و بلکه الحاد خواهیم شد. متأسفانه این عادت ذهنی در ما وجود دارد، و به همین دلیل فهم معانی مقدس الفاظ فوق برای ما سخت دشوار است.

عین القضاة الفاظ دسته دوم را با توجه به کاربرد آنها در زبان قرآن و حدیث معرفی کرده است. این الفاظ اصلاً اختصاص به زبان صوفیه نداشته است. در واقع، بحث در خصوص معانی دینی و مقدس این الفاظ، در زبان قرآن و حدیث، توسط مفسران و متکلمان آغاز شده است. عین القضاة نیز دقیقاً به کاربرد این الفاظ در زبان تفسیر و کلام و عقاید نظر داشته است. از همین طریق بود که مسأله تفسیر و تأویل این الفاظ وارد تصوف کلاسیک شد، و صوفیان، مانند مفسران و متکلمان اهل سنت، به استعمال این الفاظ روی آوردند و سپس سعی کردند که معانی باطنی آنها را از راه تفسیر و تأویل شرح دهند.

در مرحله بعد، صوفیه در زبان شعر نقش دیگری نیز به این الفاظ بخشیدند. امروزه ما می‌دانیم که تقریباً همه آنها (چه الفاظ عربی و چه معادلهای فارسی آنها) در زبان شعر عاشقانه - صوفیانه نیز به کار برده شده است. شعرای صوفی در اشعار عاشقانه خود از نظر عاشق به روی معشوق الهی و دیدن چشم و ابرو و خد و خال او، و از ناز و کرشمه او سخن گفته‌اند. معشوق در خواب و بیداری نزد عاشق می‌آید و با او سخن می‌گوید، به او شوق و محبت می‌ورزد و گاه به او می‌خندد و گاه به وی عتاب می‌کند. البته، این نوع اشعار در عصر عین القضاة نیز در محافل صوفیه یا در آثار ایشان، از جمله آثار خود عین القضاة، نقل می‌شد. ولی، همان‌طور که قبلاً شرح دادیم، گوینده این قبیل اشعار لزوماً صوفیان نبودند، و تعداد اشعار عاشقانه‌ای که توسط خود صوفیه سروده شده بود بسیار اندک بود. زبان شعر عاشقانه - صوفیانه، در این عصر، هنوز در مراحل اولیه تکوین خود بود. و لذا تا حدودی به همین علت است که عین القضاة آنها را به عنوان الفاظ صوفیانه مطرح نکرده است. البته، قاضی در تمهیدات درباره بعضی از این الفاظ، از جمله زلف و خد و خال، سخن گفته و به معانی عرفانی آنها اشاره کرده است، ولیکن در آنجا نیز این الفاظ را به منزله «اصطلاح» صوفیانه در نظر نگرفته است. اصطلاح صوفیانه برای عین القضاة الفاظ دسته اول یعنی الفاظی است که به علم تصوف و یا به زبان تصوف کلاسیک تعلق دارد.

الفاظ دسته دوم هر چند که اصطلاح صوفیانه، یا اصطلاح علم تصوف، تلقی نشده است، به هر حال در زبان صوفیه به کار برده می‌شود، و همان خصوصیتی که در الفاظ دسته اول، از

حیث معانی و دشواری فهم آنها، وجود دارد، در مورد این الفاظ نیز دیده می شود. سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که معانی این الفاظ را در زبان صوفیه، و به طور کلی در زبان دینی و مقدّس، چگونه می توان شناخت؟ آیا می توان آنها را مانند اصطلاحات علم تصوّف تعریف کرد و از این طریق به معانی آنها پی برد؟

پاسخ سؤال اخیر منفی است. همان طور که اشاره کردیم، الفاظ قابل تعریف، مطابق تقسیم سه گانه بلخی، الفاظی است که در علم مقامات و احوال یا در علم شریعت به کار برده می شود. به عبارت دیگر، ما الفاظی را می توانیم تعریف کنیم که به صفات و احوال و افعال و وظایف و تکالیف انسان مربوط باشد. ولی آنچه مربوط به صفات و افعال خداوند می شود، در حقیقت همان معانی سرّی و رمزی است که متعلق به علم لدنی است و اولیاء الله آنها را بی واسطه از حق دریافت می کنند.

و اما بعضی از الفاظی که عین القضاة در اینجا معرفی کرده است به نظر می رسد متعلق به علم مقامات و احوال باشد. مثلاً، همان طور که می دانیم، رضا و محبّت و شوق خود از مقامات یا احوال است. لذا به نظر می رسد که این گونه الفاظ را می توانیم از راه تعریف بشناسیم. ولیکن این تصوّر غلط است. رضا و محبّت و شوقی که عین القضاة در اینجا ذکر کرده است احوال و مقامات سالک نیست. همه این الفاظ مربوط به اوصاف و افعال خداوند است. مراد از رضا و محبّت و شوق صفات الهی است. مراد از رضا رضای خداوند از بندگان خاص است و مراد از محبّت و شوق محبّت و شوقی است که او به مؤمنان دارد. بنابراین، آنچه ما از راه تعریف ممکن است بشناسیم رضا و محبّت و شوقی است که بندگان نسبت به خداوند دارند، نه رضا و محبّت و شوقی که خداوند به مؤمنان دارد.

الفاظی که عین القضاة در شکوی الغریب مطرح کرده است همین دو دسته است. اما وی در آثار دیگر خود الفاظ دیگری را هم در زبان صوفیه و به طور کلی زبان مقدّس معرفی کرده است. این دسته از الفاظ را، که در واقع، سوّمین دسته از الفاظ صوفیانه است، عین القضاة در یکی از نامه های فارسی خود معرفی کرده است.

عین القضاة در نامه نوزدهم خود در بحث صفات الهی، بار دیگر مسأله الفاظ و اصطلاحات خاصّی را که هر گروه و قومی به کار می برند مطرح کرده است. وی ابتدا به الفاظی اشاره می کند که مختصّ علوم و حرفه های مختلف است، از قبیل فقه و کلام و حساب و نحو و نجوم و طبّ و عروض و یوزداری و بازداری و غیره. هر يك از این علوم و حرفه ها اسامی خاصّی را برای معانی مورد نظر خود وضع کرده اند که «دیگران از آن مستغنی اند».^{۱۷}

مثلاً منطقی معانی را در نظر داشته و برای بیان آنها اسامی موضوع و محمول را وضع کرده است. همین طور علمای حساب الفاظ جمع و تفریق و غیره را برای معانی خاصی که در نظر داشته‌اند وضع کرده‌اند. این الفاظ در واقع همان چیزی است که در هر علم «اصطلاح» خوانده می‌شود. اصطلاحات صوفیه نیز از این قبیل است.

و اما يك دسته از الفاظ دیگر هست که همه مردم، در هر علمی، ممکن است به کار برند، یعنی در میان همگان مشترك است. نه تنها علماء و صنعتگران و ارباب جِرَف بلکه همه مردم در زبان معمولی از این الفاظ استفاده می‌کنند. در واقع، این الفاظ که «هر آدمی در دانستن آن مشترك باشد» اصلاً در زبان معمولی وضع شده است.

هر جا که آدمی هست نام آسمان و زمین و آفتاب و ستاره و چشم و گوش و آب و آتش و دیگر ادوات و آلات علی القطع باید که همه را معلوم بود.^{۱۸}

عين القضاة در اینجا سوّمین دسته از الفاظ را به ما معرفی کرده و در ضمن درباره ارتباط این الفاظ با تصوّف و نقش آنها در زبان صوفیه نیز توضیح داده است. می‌گوید این الفاظ هر چند که متعلق به زبان معمولی است و همگان از آنها استفاده می‌کنند، ولی بعضیها از همین الفاظ برای بیان معانی دیگر استفاده کرده‌اند. به کار بردن این الفاظ برای معانی دیگر را عين القضاة «طریق الاستعاره» یا «طریق المجاز و الاشتقاق» می‌خواند.^{۱۹} بنابراین، الفاظی چون آسمان و زمین و آفتاب و ستاره در زبان معمولی و مشترك معانی معلومی دارند، ولی وقتی این الفاظ از طریق استعاره و مجاز به کار برده می‌شود معانی دیگری دارد. کسانی که این الفاظ را به طریق استعاره و مجاز به کار برده‌اند صوفیه‌اند، کسانی که «راه خدای سلوک کردند».

الفاظ دسته سوّم، با معانی استعاری و مجازی آنها، از جهاتی شبیه به الفاظ دسته دوّم است. همان طور که گفتیم، الفاظ دسته دوّم نیز در زبان معمولی و معتاد با معانی حقیقی و اولیه خود به کار برده می‌شود. مثلاً استواء و نزول و غضب و رضا و محبت و شوق و فرح و ضحك و کراهیت و تردّد در زبان معتاد در مورد انسان به کار می‌رود. لفظ چشم را نیز خود عين القضاة در هر دو دسته ذکر کرده است. دست و انگشت نیز که در دسته دوّم آمده است مانند چشم و گوش از آلات است. در واقع، دسته دوّم نیز از طریق استعاره و مجاز در زبان مقدّس و نیز در زبان صوفیه به کار برده می‌شود. و بالأخره همان طور که الفاظ دسته دوّم را الفاظی می‌داند که در قرآن و حدیث به کار رفته است، الفاظ دسته سوّم نیز الفاظ قرآنی و حدیث است.

و اما، الفاظ دسته دوم و سوم، از حیث معانی مجازی، يك فرق عمده با هم دارند. الفاظ دسته دوم همان طور كه گفتیم، الفاظی است كه در مورد خداوند به كار برده می شود، و هر يك از آنها بیان صفتی از صفات یا فعلی از افعال الهی است. اما در دسته سوم (به استثنای الفاظ چشم و گوش) ما با اسامی موجودات عالم یا مخلوقات خداوند، یعنی آثار الهی، روبهرو هستیم.

تعداد الفاظی كه عین القضاة در دسته سوم معرفی کرده است محدود است. ولی ما می توانیم الفاظ دیگری را كه همه اسامی آلات و ادوات و در زمره موجودات عالم خلقت است به این فهرست اضافه كنیم.

۱. اصطلاحات علمی و احوال و مقامات: جمع و تفرقه، قبض و بسط، فنا و بقا، شوق، انس...

۲. صفات و افعال الهی: استواء، نزول، غضب، رضا، محبت، صورت، وجه، عین...

الفاظ زبان تصوف كلاسيك

الفاظ صوفیانه
(از نظر عین القضاة)

اسامی اشیاء و موجودات طبیعی در عالم خلقت: زمین، آسمان، آفتاب، درخت، ابر، باد، آب، آتش...

۳. الفاظ استعاری (زبان شعر)

اسامی اعضاء بدن انسان: چشم، دست، صورت، وجه...

اسامی اشیاء مصنوع: زجاجه، مشکات، زنار، الفاظ خمیری: می، باده، شراب، میخانه، خرابات، ساقی، جام...

جدول ۳: اقسام الفاظ صوفیانه از نظر عین القضاة همدانی.

یکی از مهمترین الفاظی كه عین القضاة نیز درباره معنای آن سخن گفته است نور است. از بعضی از اسامی موجودات طبیعی، مانند درخت و گل و گیاه و كوه و باران و ابر و باد، یا

اسامی اشیاء مصنوع مانند زجاجه و مشکلات نیز که در قرآن به کار رفته است می توان یاد کرد. تقریباً همه این الفاظ یا معادل‌های فارسی آنها در زبان شعر صوفیانه به کار برده شده است، و معنایی که صوفیه معمولاً برای آنها در نظر گرفته‌اند معانی مجازی است و در حقیقت همان معنایی است که صوفیه در تفسیرهای خود از آیات قرآن در نظر گرفته‌اند. علاوه بر الفاظ قرآنی، می توان الفاظ خمیری، مانند باده و شراب و می و خمر و میخانه و خرابات و ساقی و شاهد و مطرب و جام و پیاله و خم و خمخانه را نیز به این فهرست اضافه کرد. بعضی از این الفاظ، مانند شراب و خمر و ریح و ساقی و شاهد و کأس عیناً در قرآن نیز به کار رفته است. مسأله‌ای را که در مورد شناخت معانی باطنی الفاظ دسته اول و دوم مطرح کردیم می توان در مورد شناخت معانی الفاظ دسته سوم نیز مطرح کرد. آیا این الفاظ را مانند اصطلاحات علم تصوف می توان تعریف کرد و از این طریق به معانی باطنی و مقدس آنها پی برد؟ پاسخ این سؤال نیز منفی است. این الفاظ در زبان صوفیه نه جزو الفاظ علم شریعت است و نه جزو الفاظ علم مقامات. عین القضاة نیز آنها را به عنوان اصطلاحات علم تصوف در نظر نگرفته است. این الفاظ هر چند که در زبان صوفیه نیز به کار برده می شود، ولیکن جنبه اصطلاحی ندارد. معانی این الفاظ در زبان صوفیه، مانند معانی الفاظ دسته دوم، مجازی است، و راه شناخت این معانی نیز تعریف نیست، بلکه تأویل است.

سه: نتیجه

مسأله اصلی ما در این مقاله مسأله امتناع صوفیه از تعریف الفاظ استعاری و رمزی در مراحل اولیه شکل گیری زبان شعر عاشقانه- صوفیانه (حدوداً از قرن پنجم تا قرن هفتم) بود. این مسأله به خصوص از این بابت مطرح شد که بعضی از نویسندگان و شعرای صوفی از قرن هفتم به بعد عقیده دیگری پیدا کرده و به موجب آن سعی کرده‌اند الفاظ استعاری و رمزی را که در اشعار صوفیانه به کار می‌رفته است در ضمن آثاری که ما آنها را «تعریف‌نامه» خوانده‌ایم تعریف کنند. به همین جهت ما مسأله اصلی خود را بدین صورت مطرح کردیم: چرا نویسندگان صوفی در قرنهای پنجم تا هفتم دست به تألیف «تعریف‌نامه» نزدند؟ حل مسأله فوق مستلزم بحثی تاریخی درباره زبان صوفیه به طور کلی و وضع الفاظ و اصطلاحات توسط ایشان بود. نویسندگان قدیم صوفی بحثهای نسبتاً فراوانی درباره زبان تصوف و الفاظ مشکل و اصطلاحات صوفیانه مطرح کرده، و پاره‌ای از الفاظ و اصطلاحات خود را نیز تعریف کرده‌اند. در ضمن، بعضی از الفاظ صوفیانه را نیز غیر قابل تعریف

دانسته‌اند. از این رو، برای حلّ مسألهٔ تعریف الفاظ استعاری در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه ما سعی کردیم این الفاظ را با الفاظ دیگری که صوفیه در تصوّف کلاسیک به کار می‌برند مقایسه کنیم.

مسألهٔ زبان‌شناسی و بحث الفاظ در تاریخ تصوّف مسأله‌ای است عمیق و گسترده، و منابع صوفیانه نیز در این باره نسبتاً زیاد است. ما ناگزیر بودیم که دامنهٔ این بحث را، به هر حال، محدود کنیم. برای این منظور سعی کردیم مقایسهٔ الفاظ استعاری با الفاظ و اصطلاحات تصوّف کلاسیک را عمدتاً از طریق بحثی که عین القضاة همدانی در این خصوص پیش کشیده است انجام دهیم.

با وجود اینکه عین القضاة بیش از هر نویسنده‌ای پیش از خود به مسألهٔ الفاظ و اقسام آنها در زبان صوفیه توجه داشته است، دربارهٔ تعریف الفاظ مستقیماً بحث نکرده است. اهمیت سخنان او در تصویری است که وی از زبان تصوّف و الفاظ آن ترسیم کرده است. این تصویر را ما سعی کردیم با شرحی اجمالی دربارهٔ ماهیت زبان تصوّف، به عنوان يك زبان باطنی و دینی، و چگونگی شکل‌گیری آن، و نیز به کمک مطالبی که بعضی از مشایخ قدیم صوفیه دربارهٔ علوم صوفیانه و مسألهٔ زبان و الفاظ اظهار کرده‌اند تکمیل کنیم.

از تصویری که ما بدین ترتیب رسم کردیم چنین استنباط می‌شود که در اواخر قرن پنجم و اوائل قرن ششم دو نوع لفظ در زبان صوفیه به کار می‌رفته است. نوع اول الفاظی بوده است که به علم یا علوم تصوّف تعلق داشته است، و صوفیه از قرن دوم هجری به بعد آنها را در آثار خود به کار برده بوده‌اند. این الفاظ خود به دو دسته کلی تقسیم می‌شد: يك دسته الفاظی بود که جنبهٔ رمزی داشت و متعلق به علم لدنی بود. معانی این الفاظ را صوفیه اسراری می‌دانستند میان خود و خداوند. دستهٔ دوم الفاظی بود که بیشتر به علم احوال و مقامات تعلق داشت. این الفاظ را صوفیه به عنوان اصطلاح نیز تلقی می‌کردند، و معانی آنها را قابل بیان و شرح می‌دانستند. الفاظ قابل تعریف در علم تصوّف جزو همین الفاظ اخیر بود.

نوع دوم الفاظی بود که در حقیقت به علم تصوّف کلاسیک اختصاص نداشت. این نوع الفاظ، به طور کلی، الفاظی بود که مانند الفاظ نوع اول، اصلاً در زبان قرآن و حدیث به کار رفته بود و علمای دیگر، از جمله مفسران و متکلمان و اهل حدیث، نیز با آنها سروکار داشتند و دربارهٔ آنها بحث می‌کردند. صوفیه نیز ابتدا کم‌وبیش مانند علماء دیگر در ضمن تفاسیر یا بحثهای کلامی خود دربارهٔ این الفاظ سخن می‌گفتند.

اما در عصر عین القضاة این نوع الفاظ اهمیت بیشتری در زبان صوفیه پیدا کرده بود و

عين القضاة نیز نه فقط از این حیث که این الفاظ در قرآن و حدیث به کار رفته، بلکه همچنین از این حیث که جایگاه خاصی در زبان صوفیه پیدا کرده بود به آنها روی آورده بود. جایگاه خاصی که این الفاظ در زبان صوفیه پیدا کرده بود به دلیل پیدایش مذهب عشق و پیدایش زبان عاشقانه در میان صوفیان ایرانی، به خصوص خراسانیان، بود.

الفاظ نوع دوم را می توان به دو دسته تقسیم کرد. دسته اول الفاظی است که در مورد صفات و افعال الهی به کار برده می شود، مانند استواء، نزول، غضب، شوق، محبت، صورت، روی، چشم و بینایی، گوش و شنوایی، و غیره. و دسته دوم الفاظی است که در مورد آثار الهی به کار برده می شود. این الفاظ در زبان معمولی اسامی موجودات طبیعی، مانند زمین و آسمان و آفتاب و ماه و گل و گیاه و درخت و کوه و دریا و آب و باد، و اسامی اشیاء مصنوع یا آلات و ادوات است، مانند مشکات و زجاجه و کأس و غیره.



جدول ۴: انواع و اقسام الفاظ در زبان صوفیه (در عصر عین القضاة همدانی).

الفاظ نوع دوم هر چند که در زبان معمولی نیز به کار برده می شد، ولیکن معانی آنها در زبان معمولی فرق داشت. معانی این الفاظ در زبان معمولی حقیقی بود، ولیکن در زبان مقدس مجازی. این معانی مجازی، مانند اصطلاحات صوفیه (نوع اول، دسته دوم)، جنبه باطنی داشت. ولیکن در عین حال با آنها فرق داشت. فرق آنها در این بود که معانی الفاظ

نوع دوم رمزی بود، و حال آنکه معانی اصطلاحات رمزی نبود.

رمزی بودن معانی الفاظ نوع دوم نکته بسیار مهمی است. برای روشن شدن این نکته، باید نسبت معنی و لفظ را در انواع و اقسام الفاظ صوفیانه توضیح دهیم. معانی اصطلاحات در زبان تصوف کلاسیک (نوع اول، دسته دوم) هر يك در دل لفظ خود نهفته است. مثلاً معنای خوف و شوق و محبت و فنا در دل همین الفاظ نهفته است. البته، این معانی با معانی ظاهری الفاظ در زبان معمولی فرق دارد. خوف در زبان معمولی حالتی است که در نفس انسان یا حیوان ایجاد می‌شود، هنگامی که مثلاً با انسان یا حیوان قویتر و قدرتمندتری روبه‌رو می‌شود و احساس خطر می‌کند. شوق و محبت نیز احساسی است که انسان نسبت به مخلوق دیگر پیدا می‌کند. معنای فنا نیز معمولاً نیستی یا مرگ طبیعی است. اما در تصوف معانی این الفاظ همه جنبه باطنی دارد. خوف و شوق و محبت حالاتی است که صوفی نسبت به خداوند پیدا می‌کند. مراد از فنا نیز نیستی یا مرگ طبیعی نیست، بلکه گذشت از يك نشئه و يك مرتبه روحانی برای رسیدن به يك نشئه و مرتبه روحانی دیگر است. و اما، با وجود اینکه معانی این الفاظ در زبان معمولی با معانی آنها در زبان صوفیانه مختلف است، این اختلاف در ذات معنی نیست، بلکه در عوارض آن است. مثلاً، لفظ محبت چه در زبان معمولی و چه در زبان صوفیه ذاتاً دارای يك معنی است. اختلاف معانی آن در این دو زبان این است که در زبان معمولی محبت احساسی است که از نظر صوفیه در مرتبه بیرونی دل و نسبت به انسان دیگر پیدا می‌شود، در حالی که در زبان صوفیه حالتی است که در مراتب درونی دل و نسبت به خداوند پدید می‌آید.

و اما معانی الفاظ نوع دوم (الفاظ رمزی در زبان شعر عاشقانه) کلاً از لون دیگری است. این الفاظ، همانطور که می‌دانیم، در زبان معمولی و شعر غیر صوفیانه نیز به کار می‌رود، ولیکن معانی آنها در این دو زبان ذاتاً تفاوت دارد. مثلاً، معنای چشم و دست و روی معشوق در شعر عاشقانه - صوفیانه با معنای این الفاظ در زبان معمولی یا در زبان شعر عاشقانه ولی غیر صوفیانه به کلی فرق دارد. معانی این الفاظ در زبان شعر صوفیانه حقایقی است در يك عالم روحانی دیگر، و این الفاظ مانند الفاظی که در علم لدنی به کار برده می‌شود (نوع اول، دسته دوم) جنبه رمزی و سمبلیک دارند. این حقایق، به خلاف معانی ظاهری الفاظ، در دل هر يك از الفاظ نهفته نیست، و به عبارت دیگر لفظ و معنی به هم پیوسته نیستند. به همین دلیل است که برای بیان آن حقایق لازم نیست که فقط از يك لفظ یا اسم خاصی استفاده شود، بلکه برای اشاره به آن حقایق می‌توان از الفاظ دیگری که در زبان معمولی دال بر اشیاء دیگری است

استفاده کرد.^{۲۰}

رمزی بودن معانی الفاظ نوع دوم مسأله تعریف را برای ما روشن می‌سازد. از آنجا که معانی این نوع الفاظ در دل آنها نهفته نیست، ما نمی‌توانیم آنها را تعریف کنیم. ما لفظی را می‌توانیم تعریف کنیم که معنای آن با لفظ پیوندی ناگسستگی داشته باشد. معانی اصطلاحات و الفاظی که به حالات و مقامات انسان مربوط می‌شود، هر چند که جنبه باطنی دارد، ولی باز با الفاظ خود پیوند ناگسستگی دارد. مثلاً لفظ رؤیت، چه در زبان معمولی به کار برده شود و چه در زبان مقدس، معنای واحدی دارد. البته، در زبان مقدس، از جمله در زبان صوفیه، مراد از آن دیدن خداوند است، که کیفیت آن برای ما مجهول است. ولی به هر حال، معنای آن همان معنای ظاهری است. به همین دلیل است که اهل حدیث و حتی بسیاری از صوفیه نیز گفته‌اند که این رؤیت در آخرت با چشم سر انجام می‌گیرد و از استیاء خداوند و چشم و دست او یا زمین و آسمان و آفتاب و ماه در زبان مقدس به حقایقی اشاره می‌کند که جدا از معانی حقیقی این الفاظ است. پیوستگی معنی و لفظ در الفاظ اصطلاحی در تصوف کلاسیک به ما اجازه می‌دهد تا آنها را به طور جداگانه و به تنهایی در نظر بگیریم و معانی آنها را از راه تعریف بیان کنیم، ولی الفاظ نوع دوم را ما نمی‌توانیم به طور جداگانه و خارج از متن (context) در نظر بگیریم و سعی کنیم به معانی آنها پی ببریم. در واقع اگر ما چنین کنیم، معنایی که بدان می‌رسیم معنای حقیقی است که در زبان معتاد از لفظ اراده می‌شود، زیرا آنچه در دل این الفاظ نهفته است همین معانی است. به همین دلیل است که عین القضاة تأکید می‌کند که ما برای کشف حقایقی که این الفاظ به آنها اشاره می‌کند، باید آنها را در موضع خود در متن اصلی مطالعه کنیم.^{۲۱}

در بحثی که عین القضاة در شکوی الغریب در خصوص الفاظ نوع دوم مطرح کرده است نظر او در وهله اول به کاربرد این الفاظ در زبان قرآن و حدیث است. ولی وی در آثار فارسی خود این نوع الفاظ را با توجه به کاربرد آنها در زبان صوفیه در نظر داشته است. این الفاظ در تصوف کلاسیک نیز مطرح بوده است، و ظاهراً ما باید آنها را در زمره همان الفاظی بدانیم که در علم لدنی، و جزو اشارات و رموز صوفیه، به کار می‌رفته است. اما عین القضاة در عصری زندگی می‌کرد که زبان جدیدی در میان صوفیه پیدا شده بود، و آن زبان شعر عاشقانه بود. عین القضاة نیز خود به این نوع الفاظ عنایت داشت و حتی وقتی درباره الفاظ رمزی در قرآن و حدیث سخن می‌گفت، در واقع سعی داشت از این طریق از زبان رمزی و شاعرانه صوفیه که خود آن را به کار می‌برد دفاع کند. آخرین مسأله‌ای که ما می‌خواهیم در اینجا بررسی کنیم

مسأله اصلی ما درباره الفاظ همین زبان است.

الفاظی که در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه فارسی به کار رفته است همه از یک نوع نبوده است. همان طور که قبلاً شرح دادیم، منشأ این زبان اشعار عاشقانه و غیر صوفیانه شعرای فارسی زبان بود. در مراحل اولیه تکوین زبان شعر عاشقانه- صوفیانه دودسته از الفاظ بود که نظر صوفیه را به خود جلب کرد، یک دسته الفاظی بود که به مسأله نظر مربوط می شد و بیانگر صفات و افعال معشوق بود، مانند زلف و خد و خال و چشم و ابرو و ناز و خطاب و عتاب او با عاشق و هكذا. دسته دوم الفاظی بود که عمدتاً مربوط به حالات عاشق بود، مانند عشق و مستی و غم و اندوه و شادی، یا آلات و اسباب و وسایلی که این حالات را موجب می شد، مانند باده و جام و خم و خمخانه و خرابات و میخانه و غیره.

الفاظ فوق در واقع الفاظی بود که ابتدا مختص شعر صوفیانه نبود. همان طور که در جای دیگر شرح داده‌ام^{۲۲}، این الفاظ در زبان شعر غیر صوفیانه معانی حقیقی داشت، و صوفیه در جنب این معانی، سعی می کردند معانی دیگری برای آنها در نظر بگیرند. معانی رمزی و مجازی الفاظ فوق وقتی تثبیت شد که صوفیه خود به سرودن اشعار عاشقانه پرداختند.

سرودن اشعار صوفیانه موجب شد که شعرای صوفی دایره الفاظ خود را در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه نیز وسعت بخشند. شعرای صوفی هم به تعداد الفاظی که به مسأله نظر و صفات و افعال معشوق می شد افزودند و هم به تعداد الفاظی که به حالات عاشق و مجلس باده‌نوشی و طرب مربوط می شد. علاوه بر این، الفاظ دیگری نیز به تدریج به این زبان افزوده شد که متعلق به دودسته فوق نبودند. در اینجا از دودسته از الفاظ جدید می توان یاد کرد، یکی اسامی موجودات عالم خلقت یا آلات و ادوات، مانند زمین و آسمان و آفتاب و ماه و درخت و گل و گیاه و آب و آتش و باد و باران و بت و بتخانه و دبر و زنار و غیره. و دیگر الفاظی که در اصل متعلق به زبان عشق و محبت بود و قبلاً وارد زبان تصوف کلاسیک شده و سپس به زبان شعر عاشقانه- صوفیانه راه یافته بود، مانند شوق و محبت و انس و قرب و وصال و فنا و غیره.

الفاظی که در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه فارسی، بخصوص از قرن هفتم هجری به بعد، به کار رفته است بی شك منحصر به این چهار دسته نیست. اساساً بر شمردن همه الفاظ این زبان کاری بس دشوار و نزدیک به محال است. حتی در مفصلترین «تعریف نامه‌ها» نیز فهرست کاملی از الفاظ استعاره‌ای و رمزی و صوفیانه تهیه نشده است. از سوی دیگر، در همین «تعریف-



جدول ۵: اقسام الفاظ صوفیانه در علم تصوف کلاسیک و در شعر عاشقانه - صوفیانه.

نامه‌ها» نیز الفاظی تعریف شده است که دقیقاً در هیچ يك از این اقسام چهارگانه جای نمی‌گیرد.^{۲۳} ولی، به هر حال، ما برای حل مسأله مورد نظر خود، یعنی علت امتناع صوفیه در قرنهای پنجم و ششم و هفتم از تعریف الفاظ استعاری و رمزی در زبان شعر عاشقانه - صوفیانه، نیازی نداریم که همه الفاظ یا حتی اقسام بیشتری از آنها را در دست داشته باشیم. الفاظ چهارگانه‌ای که ما به عنوان الفاظ زبان شعر در نزد صوفیه معرفی کردیم الفاظی است که عین القضاة در اقسام سه‌گانه خود ذکر کرده است. بنابراین، با مقایسه این الفاظ با هم می‌توانیم مسأله تعریف ناپذیری الفاظ استعاری و رمزی را حل کنیم.

ابتدا وضع الفاظ دسته چهارم، یعنی الفاظی را که از زبان تصوف کلاسیک وارد زبان شعر عاشقانه - صوفیانه شده است در نظر می‌گیریم. همان‌طور که گفتیم، الفاظی که دال بر احوال و مقامات بوده است الفاظی بوده است که در تصوف کلاسیک جنبه علمی و اصطلاحی داشته است. معانی این الفاظ نیز در دل آنها بوده و لفظ و معنی با هم پیوند داشته است. بنابراین، الفاظی چون شوق و محبت و انس و قرب و وصال و فنا در زبان شعر نیز قابل تعریف بوده است.

الفاظ فوق هر چند که از زبان تصوّف کلاسیک وارد زبان مذهب عشق و شعر عاشقانه - صوفیانه گشته است، نقش آنها از لحاظ معنی یکی نبوده است. همان طور که گفته ایم، حالات و مقامات در تصوّف کلاسیک حالات و مقاماتی است باطنی و قلبی که در طول سفر روحانی به سالک دست می‌داده است. مقصود سالک در این سفر نیز خداوند است. بنابراین، در همه این حالات و مقامات، قبله مسافر خداوند است. شوق و محبت او مستقیماً به خداوند است، و قرب و بعد او دوری و نزدیکی او از حق تعالی است. اما در زبان شعر، هر چند که الفاظ معانی باطنی دارد و شاعر یا شنونده و خواننده در نهایت روی به معشوق الهی یعنی خداوند دارد، ولیکن قبله او در این حالات و مقامات یکی از مظاهر حق است که شاهد نامیده می‌شود. بنابراین، معانی همین الفاظ نیز در زبان شعر تا حدودی جنبه رمزی و نمودگاری (سمبلیک) پیدا می‌کند. اساساً خاصیت زبان شعر عاشقانه - صوفیانه همین جنبه رمزی است، و این جنبه به‌خصوص در الفاظ سه‌گانه دیگر، به نحو کامل، در نظر گرفته می‌شود.

الفاظ سه‌گانه مزبور، یعنی اسامی بدن معشوق و الفاظ خمیری و اسامی موجودات و آلات و ادوات هیچ‌یک اختصاص به زبان تصوّف کلاسیک نداشته و جزواصطلاحات صوفیانه نبوده است. این سه دسته، همان طور که دیدیم با الفاظی مطابقت دارد که عین القضاة به عنوان الفاظ مجازی، الفاظی که از راه استعاره و اشتقاق، از زبان همگانی و معتاد، وارد زبان مقدّس شده است. عین القضاة این الفاظ را عمدتاً با توجه به کاربرد آنها در زبان قرآن و حدیث مطرح کرده است، ولیکن حکمی که وی در مورد معانی این الفاظ در زبان قرآن و حدیث کرده است، در مورد معانی آنها در زبان شعر صوفیانه نیز صادق است. معانی زلف و چشم و ابرو، یا باده و جام و میخانه و خرابات، یا زمین و آسمان و آفتاب، در زبان شعر در دل الفاظ نیست، و ما نمی‌توانیم با در نظر گرفتن هر لفظ به تنهایی، به معنای آن برسیم. معانی این الفاظ حقایقی است در عالم یا عوالم روحانی، و این حقایق ذاتاً با الفاظ پیوند ندارد. حقیقتی که چشم خواننده می‌شود با معنای این لفظ در زبان معتاد یا شعر غیر صوفیانه به کلی متفاوت است. لفظ چشم صرفاً وسیله‌ای است برای اشاره کردن به آن حقیقت. حتی برای این منظور می‌توان از الفاظ دیگر نیز استفاده کرد. باده نیز وسیله‌ای است برای اشاره کردن به یک حقیقت روحانی در عالم باطن، و می‌توان برای این منظور از لفظ دیگری استفاده کرد. از سوی دیگر، از این لفظ می‌توان برای اشاره کردن به معنی یا معانی دیگری هم استفاده کرد.

الفاظ سه گانه ما، یعنی اسامی اعضاء بدن معشوق و الفاظ خمیری و اسامی موجودات و آلات و ادوات، نظیر الفاظ دسته اول از نوع اول است که ما قبلاً معرفی کردیم، یعنی الفاظی که در زبان علم لدنی به کار می رفته و جنبه سرّی و رمزی داشته است. همان طور که معانی این الفاظ را ما نمی توانیم از راه تعریف شرح دهیم، الفاظ رمزی زبان شعر عاشقانه- صوفیانه را نیز نمی توانیم تعریف کنیم. و این است علت اصلی و حقیقی امتناع عین القضاة و صوفیان دیگر قرن پنجم و ششم از تعریف این الفاظ و تألیف تعریف نامه ها.

گفتیم که الفاظ رمزی در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه نظیر الفاظ رمزی در علم لدنی است، ولیکن این بدین معنی نیست که آنها عین یکدیگرند. البته، بعضی از الفاظ که در زبان شعر در مورد صفات الهی به کار برده می شود، عین همان الفاظی می تواند باشد که در علم لدنی به کار برده می شده است. همان طور که اشاره کردیم، الفاظ رمزی در زبان شعر نیز بعضاً از زبان قرآن و حدیث گرفته شده است، همان گونه که الفاظ زبان صوفیه نیز، چه الفاظ رمزی و چه اصطلاحات علمی ایشان، مبتنی بر زبان قرآن و حدیث بوده است. ولیکن ماهیت زبان شعر با زبان علم لدنی فرق دارد. در علم لدنی معانی مستقیماً و بی واسطه به خداوند و نسبت انسان با خدا مربوط می شود، درست مانند زبان قرآن. ولی در زبان شعر معانی الفاظ هر چند که در نهایت به خداوند راجع می شود، این رجوع با واسطه است، و این واسطه همان شاهد (یا معشوق مجازی) است که خود از مظاهر حق تعالی است. از این جهت، وضع الفاظ رمزی در زبان شعر، در مقایسه با وضع الفاظ در زبان علم لدنی صوفیه، نظیر وضع الفاظ دسته چهارم در زبان شعر در مقایسه با وضع احوال و مقامات در زبان تصوّف کلاسیک است. مشابهتی که میان الفاظ رمزی در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه و الفاظ رمزی در علم لدنی وجود دارد، از حیث نسبت معنی و لفظ است. همان شیوه (مکانیسمی) که در وضع الفاظ رمزی در علم لدنی، و نیز در زبان قرآن و حدیث به کار رفته است، در وضع الفاظ رمزی در زبان شعر نیز به کار برده شده است.

مشابهتی که میان نسبت لفظ و معنی در الفاظ زبان شعر از یک سو و الفاظ رمزی قرآن از سوی دیگر وجود دارد، نکته بسیار مهمی است. در واقع، به دلیل همین مشابهت است که ما می توانیم برای شناخت معانی الفاظ رمزی در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه از همان روشی استفاده کنیم که در مورد شناخت معانی الفاظ رمزی قرآن و حدیث به کار می بریم. به همین دلیل است که عین القضاة نیز در دفاع از زبان رمزی صوفیانه و مشکل فهم معانی الفاظ در این زبان، به مسأله الفاظ رمزی قرآن روی آورده است. شناخت معانی الفاظ رمزی در هر

دوزبان ازراه تعریف میسر نیست، چه ما نمی‌توانیم این الفاظ را خارج از متن (context) در نظر بگیریم. عادت ذهنی ما به معانی این الفاظ در زبان معتاد حجابی است که مانع از کشف حقایق می‌گردد. ما باید الفاظ را در داخل متن، در ضمن آیه و حدیث، یا در ضمن اشعار در نظر بگیریم، و سعی کنیم در جهتی حرکت کنیم که لفظ بدان اشاره می‌کند. راهی که ما برای کشف معانی رمزی در زبان قرآن باید برویم راه تأویل است. معانی رمزی الفاظ سه‌گانه فوق، یعنی اسامی اعضاء بدن معشوق و الفاظ خمیری، از جمله باده و می و شراب، و نیز اسامی موجودات و آلات و ادوات را نیز فقط از راه تأویل می‌توان کشف کرد.

یادداشتها

۱. برای توضیح این مطلب بنگرید به «باده عشق»، بخش دوم، در نشر دانش، سال ۱۲، ش ۱، ص ۷-۸.
۲. همان، ص ۱۸. نخستین محققى که درباره این تعریف نامه‌ها به طور کلی بحث کرده و به اهمیت مطالعه این آثار برای شناخت معانی الفاظ استعارى در شعر سوفیه توجه کرده است، یوگنی ادواردویچ برتلس است. مطالعه برتلس در این باره هر چند که ابتدایی است ولیکن وی در پرسشهایی که مطرح کرده است مسیر تحقیق تاریخی را تا حدودی مشخص کرده است. بنگرید به تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۴۵-۱۶۳.
۳. نشر دانش، پیشگفته، ص ۱۴-۱۸.
۴. بنگرید به نامه‌های عین‌القضاة همدانی، ج ۱، ص ۳۸۳-۵.
۵. متن این اثر «براه با ترجمه فارسی آن چاپ شده است. بنگرید به: «رسالة آداب العبادات شقیق بلخی»، تصحیح پل نویا، ترجمه نصرالله پورجوادی، معارف، دوره چهارم، شماره ۱، ص ۱۰۶-۱۲۰.
۶. درباره ارتباط زبان تصوف کلاسیک و الفاظ آن با زبان قرآن و شکل‌گیری این زبان ازراه تفاسیر صوفیانه در قرون دوم و سوم بنگرید به کتاب: Paul Nwyia, *Exégèse Coranique et langage mystique* (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی)؛ بخشهایی از این کتاب را آقای اسماعیل سعادت به فارسی ترجمه کرده است. بنگرید به: معارف، دوره ششم، شماره ۳، ص ۵۲؛ دوره هفتم، شماره ۱، ص ۲۰، شماره ۲، ص ۵۸، شماره ۳، ص ۵۰؛ دوره هشتم، شماره ۱، ص ۸۴.
۷. شکوی الغریب عن الاوطان الى علماء البلدان، عین‌القضاة همدانی، تصحیح محمد عبدالجلیل، ژورنال آزیاتیک (Journal Asiatique)، ژانویه-مارس ۱۹۳۰، ص ۴۲.
۸. همان، ص ۵۷.

۹. همان، ص ۴۷.
۱۰. نخستین کسی که تصوّف را به عنوان يك «علم» قلمداد کرده و آن را از علوم دیگر متمایز کرده است حارث بن اسد محاسبی (ف ۲۴۳) است. محاسبی در کتاب العلم علوم را به سه دسته تقسیم کرده است: (۱) علم ظاهر که علم حرام و حلال در دنیا است، (۲) علم باطن، (۳) علم الهی. پس از محاسبی، حکیم الترمذی درباره اقسام علوم از دیدگاه صوفیانه بحث کرده است. سیر تاریخی بحث علم در تصوّف را روزنتال در کتاب زیر بررسی کرده است: F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Leiden, 1970, pp. 176-183.
- روزنتال علاوه بر شرح نظریات محاسبی و ترمذی در این باره، نظر صوفیان بعدی در دوره کلاسیک، از جمله ابوطالب مکی و ابونصر سراج، را بیان کرده است.
۱۱. درباره این شیخ که به قول سلمی اصلش از بلخ بوده و در سمرقند ساکن بوده است بنگرید به طبقات الصوفیه، از ابو عبدالرحمن سلمی، به تصحیح پدرس، لیدن، ۱۹۶۰، ص ۲۱۱-۲۰۶.
۱۲. بنگرید به طبقات الصوفیه، سلمی، ص ۲۰۹؛ کشف المحجوب، ص ۱۸.
۱۳. ادب الملوك، به اهتمام بیرند رانکه، بیروت، ۱۹۹۱، ص ۳۴. «... علوم الصوفیة فذلک علم الباطل، و هو علم الالهام و سرّ بین الله عزوجل و بین اولیائه بلا واسطه و هو علم اللدنی.»
۱۴. همان، ص ۷۱ («انما تکلم الصوفیة فی معانیها بالاشارة و الرمز و الغیبة و الاستار عن غیر اهلها اذ اکان علمهم لدنیاً و هو سرّ للحق من وارد الغیب و لا یجوز اظهارها الا لاهلها، و اذ اکان العلم مستجماً بخفی الاشارة کان من اراد الله ادراکه مدرکاً له، و لا یكون لغیر اهله فیه نصیب، و قدروی عن جعفر الصادق رضی الله عنه انه قال: نهینا عن اظهار هذا العلم لغیر اهله کما نهینا عن الزنا»).
۱۵. یکی از این قبیل آثار کتاب شرح الاذکار از ابومنصور اصفهانی است که در آن معانی نماز و روزه و حج و زکوة... از لحاظ باطنی شرح داده شده است. این اثر هنوز چاپ نشده است. نگارنده آن را از روی یک نسخه خطی تصحیح کرده است و به زودی چاپ خواهد کرد.
۱۶. شکوی الغریب، ص ۵۱.
۱۷. نامه‌ها، ج ۱، ص ۱۵۹.
۱۸. همان، ص ۱۶۰.
۱۹. نامه‌ها، ج ۱، ص ۱۶۱.
۲۰. این مطلب را ابو حامد غزالی در کتاب مشکوة الانوار (به تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت، ۱۹۶۴، م، ص ۶۷) توضیح داده است: «و ربما کان الشیء الواحد مثلاً لأشیاء من عالم الملکوت و ربما کان للشیء الواحد من الملکوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة».
۲۱. شکوی الغریب، ص ۶۲.
۲۲. بنگرید به «باده عشق»، بخش اول؛ سیر تاریخی معنای عرفانی باده یا می در شعر فارسی، نشر دانش، سال ۱۱، شماره ۶، مهر و آبان ۷۰، ص ۵۸.
۲۳. يك دسته از الفاظی که در بعضی از تعریف نامه‌ها ذکر و تعریف شده است الفاظی است که عمدتاً متعلق به مکتب عرفانی ابن عربی است. نمونه این قبیل الفاظ که صاحب مرآت عشاق آنها را معرفی و تعریف کرده است عبارت است از: احد، احدیت، احدیة الجمع، اسم، اسم اعظم، هویت غیبیة، و غیره. این دسته از الفاظ محققاً از نیمه دوم قرن هفتم وارد شعر صوفیانه گشته است و از لحاظ معنی نیز جزو الفاظ اصیل شعر عاشقانه- صوفیانه فارسی نیست. در اشعار عاشقانه- صوفیانه اصیل فارسی اساساً از الفاظی که معانی فلسفی و عرفانی و به طور کلی معانی مجرد دارد کمتر استفاده می‌شود. شعر عاشقانه- صوفیانه اصیل هیچ‌گاه پیوند خود را با شعر عاشقانه-

غیر صوفیانه قطع نکرده است، و در شعر عاشقانه، شاعر از الفاظی استفاده می‌کند که معانی غیر مجرد (concrete) دارد، یا الفاظی که بیان‌کننده حالات عاشق است. صفات معشوق الهی نیز با استفاده از الفاظی بیان می‌شود که در وصف معشوق انسانی به کار برده می‌شود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی