

دکتر سیدیحییٰ یثربی *

مبانی
پیوند لفظ و معنی
در
ادبیات عرفانی

تلقین و در ساهل نظریک اشارت است
گفتم کنایتی و مکرر نمی‌کنم
حافظ

ولیکن عبارت در این حدیث اشارت است
بمعانی متفاوت، پس نکره بود، و آن نکره
در حق کسی بود که ذوقش نبود، و از این
حدیث دو اصل شکافد: یکی "اشارت
عبارت" و یکی "عبارت اشارت".
"احمدغزالی"

* - عضویات علمی گروه فلسفه دانشگاه تبریز.

۱- مقدمات

معانی هرگز اندر حرف نایسد
 که بحر قلم اندر ظرف نایسد
 "شیخ محمود شبستری"

الف - حوزه اصلی زبان:

هرزبانی بی تردید، بر اساس نیازهای زندگی روزمره مردم به وجود آمده است؛ بنابراین کارآئی اصلی آن نیز در رفع این گونه نیازها خواهد بود.

بهمین دلیل است که با پیدایش علوم و فنون جدید، دانشمندان هر علم و فن، بر اساس نیازهای خود، به جعل و وضع اصطلاح پرداخته الفاظ زبانی را، از معنی اصلی آنان، با اصطلاح "نقل" کرده، در موارد و معانی تازه ای بکار برده اند. وضوح مطلب، مآرا از توضیح بیشتر و ذکر مثال بی نیاز می کند.

پس به این نتیجه می رسیم که هرزبانی در عین اینکه، یک حوزه اصلی دارد، با نقل و وضع اصطلاح می تواند در حوزه های فرعی دیگر نیز، کارآئی لازم را داشته باشد.

ب - زبان و تجارب عرفانی:

حال باید دو نکته را مورد بحث و بررسی قرار داد.

۱- آیا کارآئی زبان، در قلمرو حقایق و معارف عرفانی همانند کارآئی آن در قلمرو علوم و فنون دیگر است یا اینکه قلمرو حقایق و معارف با حوزه علوم و فنون فرق دارد؟

۲- واگر فرق دارد، آن فرق در کدامین جهت یا جهات است؟ برای یافتن پاسخ این دو پرسش، نخست باید نحوه کاربرد و کارآئی زبان را، در حوزه اصلی خود شناخت، سپس به نحوه

کا ربرد آن در قلمرو علوم و فنون پرداخت، آن گاه دو سؤال فوق را بررسی کرد.

کا ربرد زبان در حوزه^۶ اصلی آن، چنین است که ما نخست تصویری از یک شئی خارجی یا احساس داخلی را در قلمرو آگاهسی و اندیشه خود داریم، آن گاه در صورت لزوم با لفظ خاصی که در مقابل آن معنی وضع شده است، به تعبیر از آن می پردازیم. اما در حوزه های فرعی، با زهم تصویری نسبت به معنایی جدیدی در قلمرو عقل و اندیشه خود داریم، اما چون برای تعبیر از آن معنی جدید، لفظ خاصی در زبان متداول نداریم، ناچار بنا به تناسب های گوناگون واژه های را در مقابل آن معنی جدید وضع می کنیم.

حال باید دید که رابطه^۶ زبان با تجارب عرفانی هم همین طور است یا نه؟ بی تردید تجارب عرفانی، با اعمال روزمره و مسائل علوم و فنون یک فرق بنیادی دارد و آن اینکه تجربه های عرفانی در قلمروی و رای قلمرو عقل و اندیشه معمولی ما تحقق می پذیرند و با صلاخ در طوری و رای طور عقل مطرح اند. این دو قلمرو، یعنی قلمرو تجارب عرفانی و قلمرو عقل و اندیشه، کلی متفا وتند. زیرا اساس مسائل و نیازهای روزمره و علوم و فنون ما، تعیین و ویژگی های خودی ظاهری ما بوده، مبنای درک و تصورات در حوزه علم حصولی نیز، چیزی جز خودی و خود آگاهی و تمایز و کثرت و هو هویت و عدم امکان اجتماع و ارتفاع نقیضین نیست و در صورتی که مبنای ادراکات شهودی و تجارب عرفانی رفع تعیینها و گذشتن از حجاب حدود و قیود و کثرت، و رهایی از قید زمان و بند مکان، و رسیدن به فنا و بی خودی و کلیت و اطلاق است.

با توجه به این مقدمات، طبعاً به این نتیجه می رسیم که زبان برخاسته از نیازهای حوزه^۶ عقل و اندیشه، در انتقال مفاهیم این حوزه کاردانی لازم را نداشته، اما در شرح و تفسیر تجارب عرفانی

نا توان خواهد بود .

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌گراست لیک عشق بی‌زبان روشن تراست
در کاربرد زبان چهار عنصر اصلی دخالت دارند که عبارتند از :

- گوینده

- شنونده

- معنی

- لفظ

در تعبیر از تجارب عرفانی ، چنانکه توضیح خواهیم داد
همگی این چهار عنصر با اشکال و دشواری بنیادی روبرو هستند.^۲
بنا بر این حقایق عرفانی، حقایقی هستند که بطور صریح و
مستقیم قابل بیان نبوده و با اصطلاح " بیان ناپذیر " اند. و این
موضوع یعنی " بیان ناپذیری "^۳ تجارب عرفانی مورد تقاضای
عرفای شرق و غرب است^۴ . تا جایی که عین القضاة خاصه^۵ بیان
ناپذیری و غیر قابل انتقال بودن را مبنای تمایز معارف عرفانی
از علوم رسمی میدانند. او می‌گوید : هر چیز که بتوان معنای آن را با
عبارتی درست و مطابق با آن تعبیر نمود ، علم نامیده می‌شود ، مانند
صرف و نحو و علوم ریاضی و طبیعی و کلام و فلسفه ، که معلم دانا با
شرح و بیان مسائل این علوم ، ذهن دانش‌آموز و شاگرد خود را با ذهن
خود برابر و یکسان می‌سازد . اما در حوزه^۶ معرفت عرفانی چنین عملی
ممکن نیست ، زیرا حقایق عرفانی جز با الفاظ متشابه ، قابل تعبیر
نیستند.^۵

با توجه به شرح مذکور با این نتیجه می‌رسیم که از لحاظ
کارآیی زبان ، حوزه^۶ معارف و تجارب عرفانی با حوزه^۶ علوم و فنون
دیگر فرق دارد . اینک باید دید که این فرق از کجا سرچشمه گرفته
است ؟

بنظر من اصلی‌ترین عامل تفاوت این دو حوزه در رابطه با

کا ربرد زبان، تفاوت ماهوی حقایق این دو حوزه است. چنانکه گفتیم مبنای علوم و فنون اصول و مبانی متداول ذهن بوده، چون زبان ما نیز از ذهن متداول منشآت می‌یابد، پس رابطه علوم و فنون با زبان، همان رابطه مسائل عادی و روزمره زندگی ما است؛ با این تفاوت که مسائل و معانی جدید علوم و فنون نیاز به الفاظ و تعبیر جدیدی دارند که ما با جعل و وضع آنها برفع این نیاز می‌پردازیم. بعبارت دیگر در حوزه علوم و فنون، مشکل ماند داشتن لفظ است که با وضع الفاظ و نقل آنها بمعانی جدید، این مشکل حل می‌شود؛ اما در حوزه معارف و تجارب عرفانی، مشکل اساسی ما علاوه بر ماند داشتن لفظ، ایجاد ارتباط میان لفظ و معنی است. زیرا تجارب عرفانی از نوع مسائل روزمره زندگی ما نبوده اصولاً حوزه عقل و اندیشه ما توان درک آنها را ندارد، در صورتی که زبان هم تنها از حوزه عقل و اندیشه فرمان می‌گیرد. پس چه باید کرد؟ آیا راهی برای تعبیر از آن حقایق وجود ندارد؟

این سؤال را اولیای الهی و عرفا عملاً پاسخ داده‌اند. چه آنان همگی با مردم سخن گفته و با اصطلاح به مقام تعبیر برآمده‌اند. پس به هر حال نوعی تعبیر از آن حقایق ممکن است. با قبول این امکان، اینک هدف ما بررسی چگونگی این تعبیر و مبانی پیوند لفظ و معنی در قلمرو معارف است.

۲- اصول و مبانی

الف - درجات وجود .

۱- جهان هستی از دیدگاه فلاسفه و عرفای اسلام دارای درجات مختلف و متفاوتی است . وجود از کمالات ترین درجه^۴ آن کسسه واجب الوجود و مبدأ هستی است ، آغاز شده ، تا هیولای عالم ماده که مرز نیستی است اما می‌باشد . از فعلیت تا مونا متناهی ، تا ناقصترین درجه^۵ وجود یعنی ماده^۶ الموات که بی‌نهایت بالقوه است . این را قوس نزول می‌نامند . سپس سیرتکاملی وجود ، از مقام بی‌نهایت بالقوه یعنی ماده^۷ الموات آغاز شده ، تا بالاترین درجه^۸ وجود و فعلیت ، اما می‌باشد . و این را قوس صعود گویند .

مراتب هستی را در صعود و نزول به چند طبقه یا عالم کلی تقسیم می‌کنند از قبیل :

عالم عقول ، نفوس ، ماده .

عرفا و اشراقیون برای این عوالم ، عالم دیگری را نیز اضافه کرده ، آن را عالم مثال یا ملکوت می‌نامند ، که برزخ وحدت میانهاست بین عالم مجردات و عالم ماده^۹

۲- بنا بر سه اصل اساسی فلسفه^{۱۰} صدرالمتألهین ، که با براهین متعدداً ثابت شده و با کشف و شهود مورد تأیید و تأکید قرار گرفته اند ، یعنی :

۸ - اصالت وجود

۹ - وحدت وجود

۱۰ - تشکیک در حقیقت وجود

سراسر جهان هستی (از مبدأ جهان یعنی از فعلیت تا متناهی تا ماده^{۱۱} الموات عالم اجسام که قوه^{۱۲} نامتناهی است) بصورت رشته^{۱۳} واحد و متصلی است که هیچ مرتبه‌ای از مرتبه^{۱۴} دیگر جدا نیست .

۳- بنا بر اصالت وجود منشأ همه^{۱۵} آثار و خواص و لوازم

موجودات، همان وجود است. چون وجود را رای مراتب و درجات مختلف است، این آثار و خواص و لوازم نیز مختلف و متفاوتند. پس اوصاف و لوازم گوناگون از قبیل حیات، علم و ادراک، اراده، قدرت، فعالیت و تأثیر، اولاً ناشی از ذات وجود بوده، غیرقابل انفکاکند، زیرا جز وجود، واقعیت جداگانه دیگری، بنابراین وجود قابل تصور نیست، ثانیاً بر اساس تفاوت درجات وجود، این آثار نیز از لحاظ شدت و ضعف و نقص و کمال متفاوتند.

ب - تناسب ادراک و درجه وجود.

بنابراین، ظهور حقایق و معانی، در هر عالمی به تناسب و فراخور درجه کمالی آن عالم است. مثلاً حقایق غیبی، چنانکسه در عالم مجردات ادراک می‌شوند، در جهان ماده قابل ادراک و ظهور نیستند. لذا برای درک حقایق والا درجه وجودی برتری لازم است که دارندگان این درجات عالیه همان انبیاء و اولیای الهی هستند و نیز تا حدودی علما و ادبا و هنرمندان.

بی‌تردید همانطور که وحی و الهام در شأن هر کس نبوده و محل لایق و شایسته خود را می‌خواهد، علم و عرفان و هنر و ادب نیز در شأن هر کسی نیست.

عمرها باید که تا یک کودکی از روی طبع

عالمی گردد نکویا شاعری شیرین سخن

پس انبیاء، اولیا، عرفا، علما، شعرا، ادبا و هنرمندان هر کدام بفرخور حال خود، از درجه برتری از وجود و کمالات وجودی برخوردارند که وحی و معرفت و علم و هنر و ادب محصول و نتیجه این کمال‌اند. طبعاً مشکل همگی آنان در بهره‌گیری از وسایل آبراز و اظهار حقایق، از جمله در مورد بهره‌گیری از زبان، تا حدودی مشابه و یکسان بوده، و فن و روش آنان در این بهره‌گیری نیز تقریباً همانند یکدیگر خواهد بود.

ج - انتقال معانی به لفظ .

آنچه اکنون برای ما مهم است انتقال این مفاهیم عالیست — به برخاسته از کمالات برتر وجودی به عالم عادی و متداول ما است . بدون شک در این عالم ، برای انتقال مفاهیم و تفهیم و تفاهم ، چیزی جز زبان معمولی و روزمره ، وجود ندارد . حال با دیدی که این معانی والا را ، چگونه می توان با زبان روزمره با دیگران در میان نهاد ؟ حل این از دیدگاه فلاسفه و حکمای اسلام بر مبنای وحدت نفس — انسانی و تعدد و اختلاف درجه ، قوای دراکتی آن ، از قبیل حس ، خیال ، وهم و عقل است ^{۱۲} . از دیدگاه آنان ، رابط درجات وجود ، در انتقال معارف ، نفس انسانی است .

بدین گونه که حقایق دریافت شده بوسیله عالی ترین درجه — ادراکی نفسنا طقه ، یعنی درجه و مرتبه ، «عقل مستفاد» و «قوه قدسیه حدسیه» در مسیر درجات ادراکی انسان تنزل یافته به مقام خیال و حس مشترک فرود آمده ، آن گاه با الفاظ معمولی قابل القاء به شنوندگان معمولی گردد ^{۱۳} .

اما عرفای اسلام با طرح موضوع «کون جا مع» بودن انسان بر اساس مظهریت او نسبت به اسم جا مع «الله» و اینکه «انسان کامل» خودمستقلاً عالمی است که جا مع و شامل همه عوالم دیگر است ، راه حل بنیادی تری ارائه داده اند . بنا بر این دیدگاه ، انسان اگرچه زلحاطی ، جزئی از کل هستی است اما بلحاظ دیگر به تنهایی همه هستی است . یعنی تمام مراتب هستی در حیطه وجودی اوست و سعه و شمول وجودی وی از مرز فعلیست نا متناهی تا قوه بی نهایت گسترش دارد .

بنا بر این در وجود انسان نه تنها ادراک متناصب با عوالم کلی جهان هستی امکان دارد ، بلکه وجود انسان بتنهائی ، همه این عوالم را در بردارد . از این جهت مبنای استواری برای قوس صعود و نزول وجود و فیوضات بوده ، پل پیوند و رابط اتصال و اتحاد همه عوالم هستی است . لذا تنزل و نزول معانی و حقایق نیز تنها در حیطه وجودی او امکان

دارد. آری در جهان هستی تنها در وجود انسان ماده و معنی بهم می‌رسند و همین است رمز و راز انتخاب انبیا و اولیای مأمور به هدایت مردم از میان همین مردم که اگر "ملک" هم این وظیفه را بعهده گیرد بیاید نخست «انسان» گردد تا امکان ایجا داین پیوند فراهم آید که: «وَلَوْ جَعَلْنَا هُمُلْكَأ لَجَعَلْنَا هُرُجُلًا»^{۱۴}. پس به هر حال، چه از دیدگاه فلاسفه و چه از نظر عرفا در وجود انسان ارتباط عوالم و درجات مختلف وجود ممکن است، و لذا انتقال حقایق و معانی و معارف تنها بوسیلهٔ انسان فراهم می‌گردد.

۳- نتایج و آثار

الف- نحوهٔ انتقال از معنی به لفظ و از لفظ به معنی
 اکنون نوبت آن است که فن این انتقال و چگونگی آن زیر
 دو عنوان :

- اشاره، یا تنزل از حقایق و معانی به لفظ

- تأویل، یا صعود و عروج از لفظ به معنی

مورد بررسی قرار گیرد.

۱- اشاره یا تنزل حقایق .

"و کلماتی که آغا ز کردی، اگر سه‌چهار مرتبه از آن مقام تنزل

نمودی، فهم هیچ‌کس و هیچ‌آفریده به پیرامن مقالات و نرسیدی"

"خوارزمی"*

*- جواهرالأسرار، شرح مثنوی ج ۱ ص ۱۲۱، این سخن در بـ...ارهٔ
 والدمولوی است. مولوی می‌گوید:

این گران زخمه ایست، نتوانیم رقص بر پردهٔ گران کـ...ردن
 یک دوا بریشمک فروترگیـ...ر تا توانیم فهم آن کـ...ردن

چنانکه گذشت این تنزل در باطن پیامبران و اولیای الهی و کلیه کسانی که بنوعی از کمال وجودی مستلزم الهام و شهسود برخوردارند، انجام می‌گیرد. در این تنزل فعل و انفعال زیر انجام می‌پذیرد :

— اولاً حقایق بنوعی از حوزه^{۱۵} کشف و شهود، به حوزه^{۱۶} علم حصولی که مرکز هدایتی زبان است راه می‌یابند، که عرفان را از باب «وَلِلْأَرْضِ مِنَ كَأْسِ الْكِرَامِ نَصِيبٌ» می‌دانند. این عربی مبنای فلسفی این موضوع را چنین مطرح می‌کند که: عقل در فعل و کارکرد محسوس است و نمی‌تواند حقایق مربوط به حوزه^{۱۷} شهود را در یابد، اما از لحاظ قبول و انفعال محدود نیست، بلکه از حقایق شهودی نیز آشنایی می‌پذیرد^{۱۸}. در جای دیگر می‌گوید: عقل (حوزه^{۱۹} علم حصولی) چنانکه از فکر (اندیشه و استدلال) بهره می‌گیرد، از قلب (شهود) نیز بهره می‌گیرد^{۲۰}. فلوطین می‌گوید: "نه‌یاری را و نه مجالش را داریم که سخنی از آن بتوانیم گفت اما چون سپری شد، می‌توان از آن بحث کرد و برهان آورد"^{۲۱}. منظور از این "سپری شد" همان انتقال عارف از تجربه عرفانی و عالم شهود به عالم خودآگاهی و هشاری متداول است. اوحدی مراغه‌ای در این باره می‌گوید :

روزی که نبینم رخش احوال توان گفت

این دم که در او می‌نگرم هیچ می‌رسید

عارف با این بازگشت به عالم تفرقه و کثرت، اگر از آن باغ بلا شاخه^{۲۲} گلی همراه باشد، ماده^{۲۳} آن است که آن را با دیگران در میان بگذارد.

— ثانیاً انسان در حوزه^{۲۴} علم حصولی خود، به آسانی برای این

نکته متوجه می‌شود که تعبیر از حقایق عرفانی یک تعبیر مستقیم نمی‌تواند باشد؛ زیرا تنها انعکاسی از آن تجربه‌ها به حوزه^{۲۵} علم حصولی او راه یافته است. اما خود تجربه‌ها در تعبیر نمی‌گنجد که

بقول سنائی برای معنی، سخن نداریم و در سخن نیز معنی وجود ندارد:

با زگشتم آنچه گفتم ز آنکه نیست در سخن معنی و در معنی سخن
 حتی تجارب حسی و معمولی نیز، از همان بدو پیدایش خود، در حوزه آگاهی ما با عوامل و مقولات ذهنی و مفاهیم حوزه علم حصولی آلوده می‌شوند. جلوگیری از این آرایش‌ها، همانند پیدایش بعدی تجربه از مقولات و مفاهیم حاکم بر ذهن و حوزه آگاهی ما، اگر ناممکن هم نبوده باشد، بسیار دشوار است.^{۱۸}

بنا بر این عقل و اندیشه انسان در تعبیر از این تجربه‌های آلوده به مفاهیم و مقولات ذهنی با حاق و متن تجربه فاصله‌زیادی پیدا می‌کند که در حقیقت این فاصله بموازات فاصله جهان مجرّد و مادی است. به بیان دیگر، آن حقایق و معانی، در این تنزل، از حد و منزلت خود خارج شده، صورت و ظهور جدیدی پیدا می‌کنند و به هر حال ذهن ما دارای محصول جدیدی می‌شود که انعکاس و انطباقی است از درون که با انعکاسات و انطباقات حاصل از عوامل بیرونی نیز آلوده شده است.

— ثالثاً این محصول جدید و معنی تازه، برای تعبیر —
 نیازمند لفظ است. عرفا در این جا، همانند علمای دیگر از زبان معمولی بهره می‌گیرند. یعنی الفاظ متداول در زبان روزمره را بطریق استعاره یا کنایه چنانکه توضیح خواهیم داد بکار می‌گیرند. بدیهی است که تسلط عارف بر زبان و اصطلاحات علمی، او را در یافتن و بکار گرفتن کلمات و ابداغ اصطلاحات، یاری خواهد داد. چنانکه عارفان متبحر در فلسفه و حکمت، مسائل عرفان نظری را با وسعت و انتظام بیشتری مطرح کرده‌اند.^{۱۹} شمس تبریزی دم بستن خود را در قیاس به عراقی، چنین توجیه می‌کند که: "اما او (عراقی) از جهت اشتغال به مصطلحات علوم، به عبارتی مناسب، کشف بعضی اسرار مکتوم

می‌تواند کرد، و مرادست نمی‌دهد^{۲۰}.

شرح و بیان حقایق بیان ناپذیر عرفان، از طرفی مدیون زبان رسا و بیان گرم کسانی چون ابوسعید ابوالخیر و عطاء مولوی و حافظ بوده، از طرف دیگر مرهون احاطه و تسلط کسانی چون قیصری و قونوی و سیّد حیدر آملی و صدرالمتألهین شیرازی بر علوم مختلف و مخصوصاً بر حکمت و فلسفه اسلامی است.

۲- زبان اشاره یا "عبارت‌اشارت"

”کَلَامُنَا إِشَارَةٌ“
”جنید“

عرفا این روند پیچیده^{۲۱} ارتباط لفظ و معنی را بجای تعبیر و عبارت، به عنوان "اشارت" مطرح می‌کنند. پس زبان معارف و حقایق زبان "اشارت" خواهد بود. زبان "اشارت و ایما" که جامع است بین کتم و افشاء^{۲۲}. یعنی گفتن در عین نگفتن، و نگفتن و نهفتن در عین اعلان و گفتن.

تحقق و تکوین زبان اشاره ناشی از موقعیت خاص هر یک از چهار عنصر انتقال، معانی (گوینده، شنونده، معنی و لفظ) است. مشکلات موجود در این چهار عنصر، زبان انبیا و اولیا را بصورت زبان "اشاره" درمی‌آورد؛ و لذا ما هم بتوضیح مختصری درباره مشکلات هر یک از آنها می‌پردازیم:

الف- گوینده: در مقام شهود، شخص عارف، جهان ماده و قلمرو زمان و مکان را در نور دیده، از این جهان به جهانی دیگر رفته است و حوزه خود آگاهی معمولی و مبانی ذهنی روزمره وی بهم خورده است؛ طبعاً چنین شخصی کارآئی یک فرد معمولی را در برابر مطالب خود نخواهد داشت.

من چه گویم یک‌رگم هشیار نیست وصف آن یاری که او یار نیست
هرکه گلزار نهانی دیده است غارت عشقش ز خود ببریده است^{۲۲}.

ب - شنونده : رابطه لفظ و معنی در بیانات عرفانی، نه تنها از جهت گوینده بلکه از طرف شنونده نیز با مشکلاتی روبروست. شنیدن "نیز مانند" گفتن "مشکلاتی دارد. این مشکل مورد تأیید عرفای شرق و غرب است. استیس آن را از دیدگاه عرفای مغرب زمین "نابینائی معنوی"^{۲۳} (کور دلی) می‌نامد. ^{۲۳} دلیل این موضوع آن است که چنانکه گفته‌اند "مَنْ فَتَدَحَسًا فَقَدْ عَلِمًا" درک هر حقیقت و پدیداری که درک آن نیازمند حس ویژه‌ای باشد بدون آن حس ویژه ممکن نیست. عرفای شرق و غرب این مسئله را با تمثیل عدم امکان ادراک رنگ برای نابینا بیان توضیح می‌دهند. عین القضا می‌گوید حتی اگر خودنا بینا هم تأکید بر اعتقاد را سخ خود به حقیقت رنگ داشته باشد، باز هم این تأکید ناشی از تصورات باطل وی خواهد بود^{۲۴}.

گر به تازی گوید او و رپا رسی گوش و هوشی کو که در فهمش رسی
با ده^{۱۶} و در خور هر هوش نیست حلقه^{۱۶} و سخره^{۱۶} هر گوش نیست

ج - معنی : با توجه به توضیحات گذشته^{۱۶} ما، معانی در معارف الهی بدلیل ویژگی ماهوی خود بیشترین نقش را در مسئله^{۱۶} بیاننا پذیری و مشکل ارتباط لفظ و معنی به عهده دارند. این ویژگی چنان که گذشت، در این نکته خلاصه می‌شود که در حوزه^{۱۶} حقایق و در قلمرو شهود، هیچ‌گونه تمایز و کثرتی وجود ندارد تا مفهومی بدست آید. بقول استیس "در وحدت بی‌تمایز نمی‌توان مفهومی از هیچ چیز بیابایی. چرا که اجزا و بعضی در آن نیست که به هیئت مفهوم درآید. مفهوم هنگامی حاصل می‌شود که کثرتی، یا لاقلا دوگانگی ای در کار باشد. در بطن کثرت گروهی از اجزا و بعضی مشابه می‌توانند بصورت صنف (= رده) درآیند و از سایر گروهها متمایز شوند. آن‌گاه می‌توانیم

"مفاهیم" و به تبع آن "الفاظ" داشته باشیم ۲۶.

پس معانی شهودی نامتما یزند، ولذا غیرقابل تصوّر، نامفهوم اند. اصولاً "حقاً یق شهودی، با ذهن ماکه برتمایستند و چون الفاظ کثرت و هو هویت استوار است، به هیچوجه سا زگا نیستند و چون الفاظ در مقابل مفاهیم ذهنی بوجود می آیند، پس در قلمرو حقایق عرفانی کارآئی ندارند.

این مشکل همان مشکل اساسی است، البته مشکلات دیگری نیز مطرح اند که به محل بحث ما مربوط نیستند از قبیل:

– ممنوعیت افشای راز که "إفشاء سِرِّ الرّبوبیّة کفر"

– در درسها و گرفتاری های عرفا بر اساس افشای اسرار که ۲۷:

گفت آن نیا رکز او گشت سردا ربلند جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد ۲۸

د- لفظ: ابن خلدون می گوید:

"ولغات مراد ایشان – صوفیه – را نسبت به مقاصد مزبور ایفا نمی کند. چه لغات برای معانی متعارفی وضع شده اند و اکثر آنها از محسوسات اند ۲۹. این همان نکته است که ما قبلاً بقدر کافی توضیح دادیم.

پس الزاماً باید زبان نبیا و ادبا و هنرمندان زبان اشاره یا به تعبیر احمد غزالی «عبارت اشاره» باشد.

۳- اقسام اشاره:

اینک به توضیح نکته دیگری می پردازیم و آن اینکه سرانجام پس از تنزلات معنی به عالم علم حصولی و ذهن و آگاهی ما، رابطه آخرین صورت آن معنی بالفظ و تعبیری که انتخاب می کنیم چگونه رابطه ای خواهد بود.

مسئلاً این رابطه یک رابطه حقیقی نیست. اگرچه شیخ محمود شبستری اصولاً کاربرد الفاظ را در آن معانی حقیقی، و در مفاهیم روزمره

مجازی می‌داند. و در این باره می‌گوید:

به نزد من خود الفاظ مؤول
بر آن معنی فتاد از وضع اول

به محسوسات خاص از عرف عام است

۳۰

چه دانند عام کآن معنی کدا م است؟

اما فعلاً این دیدگاه را اگر چه با مبانی نوافلاطونی قابیل
توجیه می‌یابد، کنار می‌گذاریم، و این را می‌پذیریم که کاربرد الفاظ
در موضوع **له** روزمره و متداول آنها حقیقی و در معانی عرفانی
مجازیست. اما در این کاربرد مجازی هم باید توجه داشته باشیم که:
الف - تعدادی از تعبیرات از قبیل وحدت و وجود، غیبیست
هویت، احدیت، واحدیت، حضرات پنجگانه، فرق، جمع، عشق، جذب،
شهود و فنا برای خود عرفا کاربرد ثابتی دارند؛ اگر چه همگی چنانکه
توضیح خواهیم داد برای عامه شطح اند. یعنی رابطه این الفاظ
و تعبیرات با معانی و حقایق مربوطه، هر چند یک رابطه بر اساس
تنزل در معانی، و تسامح و کاربرد مجازی در لفظ است، اما به هر
حال یک رابطه ثابتی است. «غیبت هویت یا "واحدیت" و امثال
آنها، تعبیری هستند که همیشه از حقایق معینی حکایت می‌کنند.
اگر چه آن حقایق و معانی با عقل و اندیشه معمولی و با اصطلاح با علم
حصولی قابل نیل و درک نیستند، اما کاربرد و اشارات لفظی در قبال
آنها از نوعی ثبات و یکنواختی برخوردار است. شاید اساس و مبنای
این ثبات آن باشد که این گونه تعبیر و الفاظ با نقل و صرف از
معانی معمولیشان، بطور مستقیم و بی واسطه در معانی جدید خود
بکار می‌روند؛ نه بطریق استعاره و کنایه و غیره که در آنها از معنی
اصلی کلمه که یک معنی عرفی و مربوط به زندگی روزمره است صرف نظر
نشده و با اصطلاح عمل "نقل" انجام نپذیرفته، بلکه معنی معمولی و
عرفی کلمه، مراتب و واسطه و معبر معنی عرفانی قرار گرفته است.

ب - در موارد زیادی از تعبیرات عرفانی چنانکه گفتیم

از روش استعاره و کنایه استفاده شده است. در این روش مبنای درک

مطلب ، معانی و مفاهیم عرفی و معمولی کلمات و الفاظ است که بعنوان مرآت و معبر برای معانی عرفانی مورد بهره برداری قرار می‌گیرند. اینک توضیح مختصری در این رابطه :

– استعاره . چنانکه می‌دانیم آن کاربرد لفظ را استعاره نامند که لفظی را بر اساس تشبیه در یک معنی مجازی (غیر حقیقی) بکار بریم ؛ با این شرط که لفظ بکار رفته لفظ «مُشَبَّه» اما منظور از آن «مُشَبَّه» باشد ؛ ولی مُشَبَّه ذکر نشود و ظاهر امر نیز بر مشبه دلالت نکند ، لکن قرینه‌ای براراده^{۳۱} خلاف ظاهر داشته باشیم . این گونه کابر در عرف ما نند : «سرو چمان من چرا میل چمن نمی‌کنند»^{۳۲} و «لوه لوه از سرگس فرو با رید و گل را آب داد»^{۳۳} ؛ و در عرفان ما نند :

دل آرا شادی در حجله غیب	میرا ذات او از تهمت عیب
نه با آئینه رویش در میان سه	نه زلفش را کشیده دست شان سه
صبا از طره اش نگسته تباری	ندیده چشمش از سرمه غباری ^{۳۱}

و نیز :

میهمان بزم او بودیم دوش	حشم ساقی در کمین عقل و هوش
با ده درجام حریفان ریخته	فتنه‌ها با فتنه‌ها آمیخته
از قدح تا چشم او دیدم عیان	بود فرقی از زمین تا آسمان
با ده کی باشد حریف چشم وی	هرنگاهش مستی صد جام می ^{۳۲}

– کنایه . آن کاربرد را کنایه گویند که مراد گوینده همراه با معنی اصلی کلمه لازمی از لوازم معنی اصلی باشد . بنا بر این در استعمال کنایه یک کلمه یا تعبیر ، معنی اصلی کلمه را فراموش نمی‌کنیم – برخلاف استعمال مجازی و استعاره – بلکه لفظ ، معنی اصلی خود را دارد ، اما منظور واقعی گوینده نه معنی اصلی ، بلکه لازمی از لوازم آن است .

در عرف همانند : دست علی علیه السلام به حمایت مردم دراز بود و درش به روی آنان باز .

و در عرفان ما نند : زند ، مست ، خراباتی ، دیوانه ، که منظوم

از این گونه تعابیر لوازم و خواص آنهاست .

در کما رگلاب و گل حکم ازلی این بود کاین شاهد بازاری و آن پرده نشین با شد^{۳۳}

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

۳۴

اگر به زلف درازت و دست ما نرسد گناه بخت پریشان و دست کوتاه ماست
 - مجاز مرکب، که بر برد مجموعه ای از کلمات و قضایا در مسرود
 مشابه به مورد اصلی آن مجاز مرکب است، این گونه که بر برد را «تمثیل بر
 سبیل استعاره» نیز می گویند که در صورت شیوع و شهرت «مَثَلٌ»
 نامیده می شود. در عرف ما نند:

عاقبت گرگ زاده گرگ شود گرچه با آدمی بزرگ شود

در بیان حقایق و معانی غیبی از این روش نیز بهره می گیرند .

اینکه «حدیث دیگران» زمینه ای می شود برای گفتن
 «سردلبیران» از این باب است. در سرا سرمثنوی مولوی و منطق الطیر
 عطا روا مثال آنها، از این شیوه استفاده شده است .

چنانکه در آغاز مثنوی آمده است .

بشنوا زنی چون حکایت می کند و ز جدائیمها شکایت می کند
 گزنیستان تا مرا بپریده اند از نفیرم مردوزن نالیده اند
 هر کسی کود و درماندا زاصل خویش با ز جوید روزگا روصل خویش
 وده ها داستان واقعی و خیالی دیگر که به عنوان تمثیل مسرود
 بهره برداری قرار گرفته اند .

ناگفته نماند که اصولاً غزلهای عرفانی برای این مینما
 استوارند. یعنی گوینده را زونیا زوسوز و گدا زعشق را، بصورت
 عشق معمولی و مجازی مطرح می کند اما در عین حال مسائل عشق
 حقیقی را نیز مطرح می کند. لذا بیانات عرفانی در سطح مطالب عادی
 نیز ارزش دارند. زیرا اگرچه منظور گوینده مسائل عشق حقیقی است، اما
 بهر حال آن را ضمن مسائل عشق مجازی مطرح می کند پس نیاید مجاز
 را غیر جدی گرفت .

لذا عرفای ما از بیانی استفاده عرفانی کرده اند که

گویندگان آن ابیات اصلاً با این گونه مسائل آشنائی نداشته‌اند. همانند خمیریات ابونواس (فوت ۱۹۹ هـ) و اشعار صاب بن عبّاد (فوت ۳۸۵ هـ) که این دوبیت معروفش زیبا نزد ابن عربی و عرفای دیگر می‌باشد :

رَقَّ الزَّجَاجُ وَرَقَّتِ الْخَمْرُ فَتَشَا بِهَا فَتَشَا كُلَّ الْأُمُورِ
فَكَأَنَّهَا خَمْرٌ وَلَا قَسَدَحٌ وَكَأَنَّهَا قَسَدَحٌ وَلَا خَمْرٌ ۳۵

ابن فارض (فوت ۶۳۲ هـ) خودش شدیداً تحت تاثیر اشعار شریف رضی جامع نهج البلاغه (فوت ۴۰۶ هـ) بود ۳۶. چنانکه قوالی در محضر ابوسعید ابوالخیر (فوت ۴۴۰ هـ) این بیت را خواند که :
اندر غزل خویش‌نمها نخواهم گشتن تا بر لب تو بوسه دهم چون شربخوانی
شیخ پرسید این بیت از کیست ؟ قوال گفت از عمره مروزی .
شیخ بیدرنگ با جماعت صوفیان بزیارت قبر عمره شتافت ۳۷. و من
این بیت ره‌ی را که می‌گوید :

من ز دل بستگی‌های تو با آئینه دانستم

که بردید ا رطاق ت سوز خود عاشقتر از ما ئی
رساترین کنایه، در ادای این اصل عرفانی می‌یابم که اساس
آفرینش، عشق حق به جمال خویش است و این‌که عشق او اصل تریسن و
حقیقی‌ترین عشقها به آن معشوق حقیقی است، و همین عشق سبب مظهر آفرینی
و آینه‌سازی و گشته‌است؛ در حالی که ممکن است مرحوم ره‌ی خود در سرودن
این بیت تنها به جنبه ظاهری قضیه (که همه زیبا یا ندلیستگی خاصی
به آینه دارند) توجه داشته و نظری به این کنایه نداشته باشد .
چند نکته :

الف - القای ذوقیات و ابلاغ اشارات بر اساس مناسبت‌ها
و ملازمتها ، گاهی در مجموعه یک بیت یا غزل یا داستان و مثل ،
تحقق می‌پذیرد ، اگرچه جزاؤ آن بیت یا غزل و داستان به تنهایی
جز معنای معمولی بر چیز دیگری دلالت نداشته باشد . مانند :

ببستی چشم یعنی وقت خواب است
 نه خواب است آن، حریفان را جواب است
 تو میدانی که ما چندان نپا نیستم
 ولیکن چشم مست را شتاب است
 "مولوی" ۳۸

یک بیت یا غزل گاهی از لحاظ ظرافت و بداعت لفظی و معنوی،
 همانند همهٔ زیبائیهای دیگر روح حساس عارف را تحت تأثیر قرار
 داده، منبع الهام و اشارهٔ غیبی می‌گردد. آری فکر لطیف هم‌مانند
 عشق عقیق از عوامل تلطیف سرباطن سالک بوده، زمینه‌ساز حصول
 تنبّه و توجّووی می‌گردد، چه ذوق عارف از ورزش نسیم، جریان آب،
 صفای صبحگاهان، نغمات موسیقی، نوای پرندگان، شکفتن گلها،
 عطر شکوفه‌ها، حرکات غزال و تبسم کودکان و امثال اینها به اشا راتی
 دست می‌پا بد که سرا پا معنی و بشارت اند:

دوش مرغی بصبح می‌نالید عقل و صبرم ببرد و طاقت و هوش. ۳۹
 چنانکه عرفا این ذوق و الهام را گاهی از یک گفتار عا میانه یا ترانهٔ
 محلی و روستائی می‌گیرند.

ب - استعاره و تمثیل و کنایه، اگرچه در بیان حقایق بکار
 می‌روند، اما هرگز مطلوب و رضا بیت بخش نیستند:

گر نظایر گویم اینجا در مثال فهم را ترسم که آرد اختلال
 برای اینکه تشبیه و تمثیل اگرچه از جهتی ذهن ما را بحقایق
 نزدیک می‌سازند، اما از چندین جهت ما را از حقیقت دور ساخته و گمراه
 می‌کنند. بخاطر آنکه در طرفین تشبیه و تمثیل غالباً تنها یک مناسبت
 منظور شده، در حالی که خصوصیت‌های دیگری هم در کار است که در آنها
 هیچ‌گونه مناسبتی وجود ندارد. مثلاً "مرد شجاع با شیر، اگر در یک جهت شباهت و
 مناسبت داشته باشد، در هزاران جهت با آن فرق دارد. عارف که از حالت
 فنا و محو، تعبیر به مستی و جنون می‌کند، اگر از یک جهت مطلب را بسه
 به فهم ما نزدیک کرده باشد بی‌تردید از هزاران جهت، ذهن

ما را به پیراهه کشیده، گمراه کرده است. بدین جهت عرفای ما در بیانات خود دو نکته را پنهان نمی‌کنند که:

۱- اولاً با اینکه تمثیلات و تشبیهات گوناگونی را مطرح می‌کنند، اما همچنان می‌دانند که این تشبیهات و تمثیلات، در مقابل آن حقیقت و لائی که می‌خواهند بیان کنند ناقص و نارساست. نمونه‌ای از تکرار تشبیه و تمثیل با اقرار به نقص و نارسائی آن:

تو چو جانی، ما مثال دست و پیا	قبض و بسط دست، از جان شدر و
تو چو عقلی، ما مثال این زبان	این زبان از عقل دارد این بیان
تو مثال شادی و ما خنده اییم	که نتیجه شادیی فرخنده اییم
جنبش ما هر دمی خود اَشْهَدَاست	که گواه ذوالجلال سرمد است
گردش سنگ آسیا در اضطراب	اَشْهَدَا مدبر وجود جوی آب
ای برون زوهم و قالو قیل مین	خاک بر فرق من و تمثیل من! ۴۵

۲- ثانیاً "خواه‌نا خواه، مطلب‌نا تمام می‌ماند، اگر چه هزاران عمر بیایان رسد و هزاران مجلس تمام گردد! همه بحثها، همچون مباحث مولوی در مثنوی، سرانجام با این جمله پایان می‌پذیرند که:

"این سخن پایان ندارد!" ۱

۲- تأویل یا عروج از لفظ به معنی "اشارت عبارت"

می‌باید اندر سروپای عبارت	اگر هستی زار باب اشارت
نظر را نغز کن تا نغزبینی	گذرا ز پوست کن تا مغزبینی
چو هر یک را از این الفاظ جانیست	به زیر هر یک از اینها جهانیست ۴۱

"تأویل" یک سیر صعودی است از لفظ به معنی، برعکس درجات تنزل از معنی به لفظ، چنانکه در بحثهای مقدماتی گذشت، انسان بر اساس "کون جامع" بودن (چنانکه عرفا می‌گویند) یا مراتب و درجات عقل نظری (چنانکه فلاسفه می‌گویند) مبنای سیر صعودی از لفظ به معنی است. انسان با گوش خود الفاظی را می‌شنود که از سنخ الفاظ

و تعبیرات متداول مردم است، اما دلالت این الفاظ بر معانی متعددی، بر حسب میزان تعالی و کلیت وجودی شنونده است. زیرا این معانی نه در عرض هم، بلکه در طول یکدیگر قرار دارند. دلالت التزامی لفظ بر یکی از این درجات که سطحی ترین درجه آن معانی است، بعنوان استعاره یا کنایه یا تمثیل بوده، سپس آن معنی خُصود، با ملازمه، دلیل معنی بعدی خواهد بود و همچنین تا آنجا که کمالات وجودی بشر در سیر صعودی امکان دهد. چه ادراک و معرفت چنانکه گفتم یکی از خواص ذاتی وجود است، که به نسبت اشتداد و تکامل وجود، دارای کمال و شدت بیشتری می‌گردد.

به هر حال مبنای رابطه لفظ و معنی همانجا معیت انسان است؛ هر چند که این جا معیت را فلاسفه و عرفا هر یک بنوعی تفسیر می‌کنند. اینک برای مبنای دید چگونگی و فن انتقال از لفظ بمعنی (ثأ و یل) و عوامل دشواری فهم زبان وحی و معارف و هنر را بررسی کرد.

بنظر من در این مورد عوامل زیر نقش اساسی را دارند:

الف - درجات وجود.

سخنها چون بوق منزل افتاد	در افهام خلایق مشکل افتاد
یکی ز بحر وحدت گفت انا الحق	یکی از قرب و بعد سیر زورق
یکی را علم ظاهر بود حاصل	نشانی داد از خشکی ساحل ۴۲

چنانکه گذشت بر اساس اصالت وجود و تشکیک در حقیقت آن، با اختلاف مراتب و درجات وجود، آثار آن نیز مختلف خواهد بود. در نتیجه ادراک نیز که یکی از آثار وجود است در درجات مختلف وجود فرق خواهد کرد. به عبارت دیگر تنزل معانی و حقایق نیز، بر اساس تنزلات وجود بوده، ادراک حقایق مربوط به هر مرتبه و درجه‌ای، تنها با تحقق در آن درجه از کمال وجودی، امکان خواهد داشت. در نتیجه ادراک حقایق نیز، بموازات درجات تکاملی وجود در قوس صعودی،

متفاوت خواهد گشت .

لذا قرآن و سنت و همچنین بیانات ائمه و اولیا (ع) و نیز آثار ادیبان و هنرمندان دارای یک ظاهر و چندین باطن است که نیل باین بطون، نیازمند داشتن کمالات لازم آنهاست .
در حدیثی آمده که قرآن دارای "ظهر" و "بطن" و "حَدِّ" و "مطلع" است که "مطلع" آن، جز با کشف و شهود قابل نیل نیست^{۴۳} .
پس برای نیل به معانی باطنی باید خود را تغییر دهیم که بقول مولوی :

"خویش را تا ویل کن، نی ذکر را"

بنابراین اظهارات انبیا و اولیا، از جهتی، کلاً متشابهِه و شطح اند؛ یعنی در حوزۀ اندیشه و تعقل معمولی ما قابل درک نیستند. برای درک و مسّ حقیقت آنها باید تحوّل یا بیم و تطهیر شویم^{۴۴}. و گرنه چنانکه قرآن کریم هشدار داده،
"قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءُ إِذَا مَا يَنْذُرُونَ"^{۴۵}
اسیران حجاب مادیت و گرفتاران ابتذال و روزمرگی زندگی حیوانی نمی‌توانند شنوای انذار و هشدار بی‌اشند که بر لسان وحی جاری شده است. زیرا، کلام مشتمل بر وحی و الهام، بر مبنای بینش آن ظاهربینان، قابل تفسیر و تاویل نیست که بقول سنائی :

عجب نبود گرا ز قرآن نخواستی توجز حرفی

که از خورشید جز گرمی نبیند چشم نابینا

پس برای درک درجات مختلف معانی و حقایق، تکامل و سیّری صعودی متناسب با آن درجه لازم است؛ و این است معنی شطح گوئی عرفی. اصولاً معارف بطور کلی از نوعی حالت شطحی برخوردارند. برای این که به هر درجه وجود و آگاهی که برسیم با زهم درجات و مراتب دیگری از حقایق و معارف هست که ما هنوز به آنها نرسیده ایم؛ و معانی و حقایق هر مرتبه‌ای هم نسبت به کمالات ما در آن مرتبه غیر قابل درک و مسّ است که همین عدم امکان درک و فهم، آن را بصورت

شطح" و متشابه مطرح میکند .

باده از غیب است و کوزه زین جهان کوزه پیدا ، باده دروی بس نهان
 بس نهان از دیده^{۴۶} نامحرمان لیک بر محرم هویدا و عیان^{۴۶} .
 مگر می شود در حوزه^{۴۶} اندیشه ، مسألی از قبیل وحدت وجود که
 "لَيْسَ فِي الدَّارِ غَيْرُهُ دِيَارٌ" ، یا موضوع اسماء و صفات الهی و نزول
 و صعود وجود و امثال آن را فهمید؟ اگر هم کسی ادعا کند فهمیده است ،
 مطمئناً اسیر وهم و خیال شده و فریفته^{۴۷} مصنوع و مخلوق ذهن خویش
 است که "كُلَّمَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَا مِثْلُكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ
 مردودُ إِلَيْكُمْ"^{۴۷} .

چون صفیری بشنوی از مرغ حق ظا هرش را یادگیری چون سبق
 و آنگهی از خود قیاساتی کنی مرخیال محض را ، ذاتی کنی
 اصطلاحاتی است مراببدال را که خبر نبود از آن غفّال را^{۴۸}
 یا آنکه برای خود نمائی و یا گریز از مخالفت ، تظاهر بیه
 درک و فهم آن معانی کرده ، موردتایید قرار می دهد ؛

گوید آری ، نه زدل ، بهر وفاق

تا نگویندش که هست اهل نفاق

و اصولاً در فهم و تفسیر شطح مبنائی جز آنچه گفتیم درست بنظر
 نمی رسد و همه تلاشها در این رابطه ، اگر از قبیل تلاش و تحقیق استیسی
 باشند ، راه بجائی نخواهند برد^{۴۹} .

خلاصه^{۴۹} مطلب آنکه درک هر حقیقتی ، نیازمند نوعی تناسب با
 آن حقیقت است . چنانکه ادا را کلمات درشان حس و خیال نبوده^{۴۹}
 نیازمند نیروئی مجزدا ز ماده است ، ادراک حقایق و معانی غیبی
 نیز ، بدون تعالی وجودی و ولادت ثانوی^{۴۹} ممکن نیست .

پس قیامت شوقیامت را ببین دیدن هر چیز را شرط است ایسن
 تا نگردي او ، ندانیش تمام خواه آن انوار باشد یا ظلام
 عقل گردی عقل را دانی کمال عشق گردی عشق را دانی ذیال
 گفتمی برهان این دعوی مبین گریدی دراک اندر خورد این^{۵۰} .

۲- اختلاف حالات :

یکدمی خوش‌چو گلستان کندم یکدمی همچو زمستان کندم
 یکدمم چشمه خورشیدکنند یکدمی جمله شبستان کندم
 یکدمم فاضل و استادکنند یکدمی طفل دبستان کندم^۵

این اختلاف حالات در هردو طرف سخن (گوینده و شنونده) مطرح است؛ لذا ما این قسمت را از لحاظ هردو طرف مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

– اختلاف حالات گوینده، عارف بیشتر در تلویح است و حالش ثابت و بردوام نیست، بقول سعدی:

اگر درویش بر حالی بماندی سردست از دو عالم برفشانندی
 یا بقول مولوی :

آنکه عالم مست گفتش آمدی «کَلِمَیْنِیْ یَا حُمَیْرَا» می‌زدی
 بنا بر این اظهارات عرفا نیز باید بر اساس دگرگونی احوال آنان، مورد مطالعه قرار گیرد. یک عارف شاید در حال قبض چیزی گوید که در بسط برخلاف آن لب‌گشاید. در محو سخنی گوید که در صومناک آن سخن آید. حافظ شیرازی آنجا که می‌گوید :

ساقی به نور باده برافروز جا، ما مطرب بگو که کار جهان شدیه کام ما
 ما در پیاله عکس رخ یا دیده ایم ای بی‌خبر لذت شرب مدام ما
 حالی دارد، و در آنجا که می‌گوید :

نمی‌کنم گله‌ها ما صاحب رحمت دوست به کشتزار جگر تشنگان ندا دمی
 حال دیگری دارد، بلی اقتضای خوف چیز است و اقتضای رجا چیز دیگر. از اینجاست که بیانات عرفا گاهی سرشار از نشاط و امید و قدرت و توانائی است از قبیل این گفته^۶ مولوی :

باده در جوش گدای جوش ما ست چرخ در گردش اسیر هوش ما ست
 باده از ما مست شد، نمی‌ماز او قالب از ما هست شد، نمی‌ماز او

و این گفتهء حافظ :

بیا تا گل برافشانیم و می درساغرا ندا زیم
فلک را سقف بشکافیم و طرح نو در اندازیم
اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد
من و ساقی بهم سا زیم و بنیادش بر اندازیم
و گاهی ما لامال از درد و اندوه چنانکه حافظ گوید :

سینه ما لامال در دستای دریغا مرهمی
دل ز تنهایی بجان آمد خدا را همدمی
و این بیتابی و شکایت تلخ مولوی :
چه حریصی که مرا بی خور و بی خواب کنی
در کشی روی و مرا روی به محراب کنی!
آب را در دهنم تلختر از زهر کنسی

زهره ام را ببری در غم خود آب کنسی!
گه به خشکی ثمر و زرع مرا خشک کنسی

که بیارانش همی سخرهء سیلاب کنسی!

– اختلاف حال و مقام شنونده . بی تردید اولیای الهی
حال و موقعیت شنونده را در نظر می گرفتند و با هر کسی به تناسب فهم
و ادراک و همت و هدف وی سخن می گفتند :

دم که مردنایی اندر نای کرد درخور نای است و نای درخور دم مرد
و این شیوه همان شیوه انبیای الهی (ع) است چنانکه سه در
حدیث آمده است که : «إِنَّا نَأْمُرُ بِأَشْرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمَّرْنَا أَنْ نَكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى
قَدْرِ عَقُولِهِمْ» ۵۲ .

یکی از مبانی اختلاف ظاهر و باطنی احادیث و اخبار و روایات
اظهارات اولیا ، اقتضای حالات مخاطبان است . مثلاً در مورد تصوف ،
فقر ، فنا ، محبت و عشق ، توکل ، اخلاص ، ریا ، صبر و رضا و غیره
تعریفها و بیانات گوناگونی داریم که بیشتر بر اساس رعایت حال
شنونده اند بدین گونه که در رابطه با یک موضوع همانند اخلاص ،

توکل، فقر و تصوف، با لحاظ اغراض و احساسات و توجهات طرف خود، بر موارد خاص تکیه نموده و تاکید ورزیده‌اند. مثلاً اگر مخالف آنان کسی بوده که پای بند مال بوده، بر مذمت مال تاکید کرده‌اند و اگر مغرور علم بوده به نقد علم و نفی آن پرداخته؛ اگر با فرد شکمباره‌ای که جز لذات حسی چیزی نمیداند و بی‌رو بوده‌اند بر مذمت شکمبارگی داد سخن داده‌اند. بنا بر این هر کسی را به نوعی از خطاب شایسته یافته؛ با هر کس بر اساس اهلیت وی در رابطه با موضوع مورد بحث سخن گفته؛ تنها به ذکر گوشه‌ای از حقیقت مطلب قناعت ورزیده‌اند. ورنبودی خلق محبوب و کثیف
 گریبندی طلق محبوب و کثیف
 در مدیحت داد معنی داد می
 غیر این منطبق لبی بگشاد می
 مدح توحیف است با زندانیان
 گویم اندر مجمع روحانیان^{۵۳}

۳- کثرت مناسبات در ایماء و اشارات.

ها تف ارباب معرفت که گهی
 مست خوانندشان و گه هشیار
 ازدف و چنگ و مطرب و ساقی
 از می و جام و ساقی و زَنّار
 قصدایشان نهفته سرا ریسست
 که به ایما کنندگانه اظهار^{۵۴}
 چنانکه گذشت عرفا غالباً "از استعاره و کنایه و تمثیل بهره
 گرفته، مطالب خود را با زبان شاره بیان داشته‌اند؛ و جز این هم
 نمی‌توانستند بکنند، اما از آنجا که اساس و پایه این نوع زکا ربرد
 لفظی، مناسبت است، این مناسبت بر حسب اشخاص و اقوام مختلف
 فرق می‌کند. دشواری تعبیر بعضی از القات و خوابهای غیر صریح نیز
 از اینجاست می‌شود. ما اکنون تفاوت و اختلاف مربوط به اقوام
 مختلف را مطرح نمی‌کنیم برای اینکه اولاً زبان عرفای خودمسلان
 را مورد بحث قرار داده‌ایم، ثانیاً مناسبتهای مختلف در اقوام
 و ملل مختلف را می‌توان با مطالعه فرهنگهای آنان تشخیص
 داد. مثلاً "می‌توان به آسانی فهمید جغدی که برای ما ایرانیان رمز
 شومی و بدبختی است آیا در اقوام دیگر نیز همین معنی را دارد یا نه؟

اما آنچه کارما را در فهم متون عرفانی مشکل می‌کند تشخیص و طبقه‌بندی مناسبتهای منظور میان فلان لفظ و فلان معنی است. البته با زهم اشتباه نشود منظور من دشواری طبقه‌بندی خود مناسبتهای نیست. زیرا اینها را علمای بلاغت دسته‌بندی کرده‌اند، از قبیل علاقه و مناسبت شباهت 'جزئیّت و کلیّت'، سببیت و غیره، حتی ضدیت، یعنی ظهور غم در لباس شادی و تجلی گریه بصورت خنده، بلکه منظور من دشواری تشخیص مناسبت مورد نظر گوینده در کاربرد فلان کلمه در بهمان معنی است. مثلاً "زلف" را غالباً بکار برده‌اند، اما این کار بردها یکسان و ثابت نیستند. گاهی مراد از آن مراتب امکان است و گاهی ظلمت کفر، و گاهی غیب‌هویّۀ، تعینات، مراتب کثرات، تغییرات و تبدلات سلسلهٔ موجودات، و تجلی جلالی در صورت مجالسی جسمانی و غیره^{۵۵}.

در پایان بر چند نکته در این رابطه تاکید می‌کنیم:

الف - در تعبیرات استعاری و کنائی و تمثیلی، اساس و مدار کاربرد لفظ، ذوق و احساس گوینده برای خودش و شنونده نیز برای خودش می‌باشد. باین معنی که دانستن اینکه تناسب فلان تعبیر با کدام معنی لحاظ شده است، ممکن است برای گوینده و شنونده متفاوت باشد. مثلاً در کاربرد زلف، مقصود گوینده معنایی بوده که شنونده یا خواننده آن تعبیر، در حال شنیدن و خواندن، این تعبیر را با معنای دیگری ارتباط دهد. مثلاً حضرت اما خمینی قَدِسَ سِرِّهٔ وقتی این مصرع را می‌سروده است که: «من به خال لبست ای دوست گرفتار شدم»، ذوق و احساس وی متوجه چه معنایی بوده، برای ما دقیقاً قابل تعیین نیست. اگرچه هر مناسبتی را هم مطرح نکنند نمی‌توان رد کرد. باین معنی که اگر این مصرع را بدهند تا چند نفر بدون اطلاع از یکدیگر شرح و تفسیر کنند؛ و خود ما هم آن را شرح کرده باشد، ممکن است شرح و تفسیر هر یک کدام از آنان عین شرح و تفسیر دیگری نباشد، اما در عین حال هیچ شرح و برداشتی هم بی‌تناسب

و غیر قابل قبول نبوده باشد .

یک قصه بیش نیست غم عشق وین عجب

کزه‌رزیان که می‌شنوم نامکرراست

ب- تعبیرات عرفانی بر اساس توضیحاتی که در جاهای متعدد مقاله دادیم، بردونوعندکه نوعی از آن‌ها کاربرد ثابتی دارند، از قبیل اصطلاحات: هویت، احدیت، واحدیت، انسان کامل، اعیان ثابت، وحدت وجود، فنا و شهود و امثال اینها .

برای چنین تعبیراتی می‌توان فرهنگ اصطلاحات تنظیم کرد چنانکه کرده‌اند. همچنین از این قبیل است تعبیراتی که بمعانی وقواعد ثابت و معینی اشاره می‌کنند از قبیل :

- طفیل هستی عشقند آدمی و پری .

- پریر و تاب مستوری ندارد .

- سرسودای تودرهیج سری نیست که نیست .

- طی این مرحله بی‌همرهی خضر مکن، و امثال اینها .

این‌گونه تعبیرات را می‌توان بسادگی تفسیر کرد و با اطمینان گفت که مراد و منظور گوینده چه بوده است .

اما در نوع دیگری از این‌کاربردها، یعنی در کاربردهای کنائی و ایمائی، چنانکه گفتیم به آسانی نمی‌توان منظور گوینده را با برداشت خواننده یکی دانست .

لذا برای این‌گونه الفاظ و تعبیرات نمی‌توان فرهنگ و لغتنامه تنظیم کرد. کسانی هم که دست به چنین کاری زده‌اند، مشکل چندانی را نتوانسته اند حل کنند. شما در این‌گونه موارد اگر به فرهنگ اصطلاحات مراجعه کنید می‌بینید که مثلاً برای چشم یک یا دو معنی ذکر کرده‌اند. حالاً با در نظر گرفتن این معنی بی‌اثر غزل‌های عارفانه را مطالعه کنید، خواهید دید که کمتر موردی می‌توان یافت که آن معنی را به جای چشم بگذارد و راضی باشید .

جان کلام آنکه این‌گونه موارد را باید به توان برداشت شنونده

وا گذاشت، تا هر کسی از ظن خود یا رگردد اگر چه به سرا دررون، چنانکه باید و شاید نرسد.

ج - در تعبیرات ایمانی، معانی مجازی را نباید دست کم گرفت. برای اینکه مجاز خود از چندین لحاظ مورد توجه و قابل اهمیت است، که بطور مختصر و گذرا به مواردی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱- مجاز زلیست برای گذر به حقیقت *الْمَجَازُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ*،^{۵۴} و لذا توجه به مسائل مجازی خود نشایه ایست از امکان و توان توجه شخص به مسائل حقیقی و معنوی. از اینجا است، که عرفای ما افراد بی توجه به مسائل زلیلی از قبیل عشق و محبت و زیبایی و سماع را مورد تحقیر و نکوهش قرار داده اند.

۲- تحمل مشکلات مجازی، تمرینی است برای آمادگی جهت تحمل شدائدِ راه حق و حقیقت.

۳- تجارب انسان در قلمرو مجاز زمینهاست برای تفاهم با اهل حقیقت، زیرا آنان حقایق را بصورت مسائل مجازی مطرح می‌کنند.

۴- مجاز مظهري است از حقیقت، جهان محسوس ظل و خیالی از جهان حقیقت و معنی است. اما این ظل و سایه، جدا از صاحب سایه نبوده و این خیال ورقیقه، چهره ایست از آن حقیقت. و چون ظاهر آینه و نشان دهنده^{۵۵} باطن است، عرفا همیشه به طوهرت توجه داشته و عشق ورزیده اند:

به بوی و دل ایما رعاشقان چو صبا فدای عارض نسرین و چشم نرگس شد
با این حساب وقتی که می‌خوانیم :

زلفت هزار دل به یکی تا رموبیست راه هزار چرا ره گرا ز چا رسوبیست
تا عاشقان بیوی نسیمش دهند جان بگشود نافه و در هر آرزو بیست^{۵۶}
بهر است بنا را بر این بگذاریم که مراد از «زلف» زلف است و از «دل» دل و از «رمو» تا رمو و چاره گری یعنی چاره گر، و چا رسو یعنی چا رسو و همینطور، این حدّ قلّ و قدر متیقّن مطلب است. اما افراد اهل

ذوق و صا حیدل از گفتن این ابیات و شنیدنش معانی دیگری نیـــــــز می‌فهمند - و باید هم بفهمند - مطلب دیگری است .

۴- قسمتی از بیانات عارفان محصول عالم بیخودی و مستی و بی خبریست ، همانند اکثر غزل‌های مولوی. اینها را نباید با موازین هشیاری تعبیر و تفسیر کرد . اهل نظر می‌دانند که چنین راه و روشی سخنت بی‌اساس و بیراه است . یکی از من پرسید این که مولوی می‌گوید : «نه هرزیری ز بردارد ، یعنی چه ؟ گفتم یعنی همین . یعنی نه هرزیری ز بردارد ، آری در چنین اظهاراتی نباید دنبال معانی موافق با منطق و ذهن متداول بود . عدم توجه به این نکته باعث کارهایی شده که سخت بدور از ذوق اند ، از قبیل توسل به اعداد حروف ابجد در تفسیر یک بیت که مثلاً زلف با حروف ابجد مساویست با شیطان یا فلان عامل گمراهی ، یا تأویل و تطبیق کلمه به کلمه ، یک متن ، با موضوعات محترم و مقدس ، از قبیل این بیت حافظ :

می‌دو ساله و محبوب چارده ساله همین بس است مرا صحبت صغیر و کبیر
که بگوئیم منظور از می‌دو ساله قرآن ، و منظور از محبوب چارده ساله
حضرت نبی اکرم (ص) است که چهارده را ، چهار تا ده حساب کنیم که
بشود چهل ، که قرآن در چهل سالگی آن حضرت نازل شد . من نمی‌گوییم ،
چنین کارهایی ممنوع است . اما می‌گوییم نباید کلام مربوط به قلمرو ذوق
و مستی را با ترازوی عقل و هشیاری بسنجیم . البته می‌توان سنجید ،
ولی نتیجه چندان موافق ذوق نخواهد بود !

منابع و مأخذویا دداشتها

- ۱- سوانح ، احمدغزالی انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ص ۱ .
- ۲- فلسفه عرفان اثرنگارنده مقاله ، چاپ دفتر تبلیغات اسلامی قم ، چاپ دوم ، ص ۵۱۸ - ۵۱۲
- ۳- ineffability .
- ۴- فلسفه عرفان ، پیششیشین ، عرفان و فلسفه استیسی ، ترجمهٔ بها الدین خرّماشی ، چاپ انتشارات سروش ص ۲۹۵ .
- ۵- زیادة الحقایق عین القضاة ، بتصحیح عقیف عسیران ، انتشارات دانشگاه تهران ، ص ۶۸-۶۷ .
- چنانکه در تذکرة الاولیاء (تصحیح دکتر استعلامی ص ۶۳۲) از شبلی نقل می‌کند که «عبارت ، زبان علم است و اشارت ، زبان معرفت» .
- ۶- مراجعه شود به فصل اول از مقاله «دهم الهیات شفا ، والأشارات و التنبیها ت نمط ۷ فصل ۱ ، و نقد النقود سید حیدر آملی وجه دوم و سوم از اصل سوم .
- ۷- حکمة الأشراف سهروردی صفحات ۱۴۸-۱۳۸ (۲۳۶-۲۲۹) و شرح فصوص الحکم قیصری ، مقدمه فصل ۶ .
- ۸- اسفار چاپ جدید ج ۱ ص ۶۷-۳۸ ؛ شرح منظومه حکمت حاج ملاهادی سیزواری ص ۱۵-۱۰ ؛ نهاییة الحکمة علامه طباطبائی مرحله اول ، فصل دوم .
- ۹- اسفار ، پیشین ص ۷۱ ببعده ، شرح منظومه پیشین ص ۲۷-۲۲ ، نهاییة الحکمة مرحله اول فصل سوم .
- ۱۰- اسفار ، پیشین ص ۳۶ ببعده ص ۴۴۶-۴۲۷ ؛ شرح منظومه حکمت ص ۴۴-۴۳ ؛ نهاییة الحکمة مرحله اول فصل سوم .

- ۱۱- نهاییه الحکمة مرحله اول فصل سوم .
- ۱۲- بحث نفس شفا و نجات ابن سینا با سفا در مورد قوای نفس ج ۸ ص ۲۲۰-۱۵۵ و در مورد اینکه نفس در عین وحدتش مصدر همه قوای ظاهری و باطنی و مادی و مجرد است ج ۸ ص ۲۲۱ بعد ج ۹ ص ۵۶ ببعده .
- ۱۳- فصوص الحکم فارابی، تحقیق محمد حسن آل یاسین، مطبعة المعارف بغداد دفص ۵۶؛ اسفار ج ۷ ص ۳۰-۲۲، اشارات و تنبیها ت ابن سینا نمط دهم .
- ۱۴- قرآن کریم سوره ۶ (انعام) آیه ۹ .
- ۱۵- فتوحات مکیه، چاپ بیروت ج ۲ ص ۱۱۴؛ مجموعه رسائسل ابن عربی ج ۲ کتاب المسائل ص ۲ .
- ۱۶- فتوحات مکیه ج ۱ ص ۲۸۹، و نیز مراجعه شود به تمهید القواعد ابن ترکه چاپ انجمن فلسفه ص ۲۴۹-۲۴۸ .
- ۱۷- عرفان و فلسفه ص ۳۱۰ .
- ۱۸- فلسفه عرفان اثر نگارنده، چاپ دوم ص ۲۲۲ و ۲۲۸ و عرفان و فلسفه ص ۲۲ .
- ۱۹- سیرتکاملی و اصول و مسائل عرفان و تصوف، ص ۱۸۹ .
- ۲۰- جواهر الاسرار، شرح مثنوی کمال الدین خوارزمی، انتشاراتی مشعل اصفهان ج ۱ ص ۱۳۱ .
- ۲۱- اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن (تفسیر سورهُ حمسـد) صدرالدین قونوی چاپ حیدرآباد ص ۶
- ۲۲- مثنوی مولوی .
- ۲۳- عرفان و فلسفه، پیشین ص ۲۹۵ .
- ۲۴- زبدة الحقایق بتصحیح عقیف عسیران ص ۸۹-۸۸ .
- ۲۵- مثنوی مولوی .
- ۲۶- عرفان و فلسفه ص ۳۱۰ .
- ۲۷- فلسفه عرفان ص ۵۰۰

- ۲۸- حافظ
- ۲۹- مقدمهٔ ابن خلدون، ترجمهٔ پروین گنابادی ج ۲ ص ۹۹۵
- ۳۰- گلشن راز
- ۳۱- یوسف وزلیخای جامی، مقدمه
- ۳۲- ابیات از نگارندهٔ مقاله است.
- ۳۳- حافظ
- ۳۴- حافظ
- ۳۵- این ابیات را عراقی در لمعات چنین بفارسی در آورده است :
از صفای می و لطافت جسم
درهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جام است و نیست گوئی می
یا مدام است و نیست گوئی جام
- ۳۶- الشریف الرضی، دکتر محفوظ، ص ۱۱۸ ببعده
- ۳۷- اسرار التوحید بتصحیح دکتر ذبیح الله صفا، چاپ امیرکبیر
ص ۲۸۰ .
- ۳۸- دیوان شمس .
- ۳۹- سعدی، گلستان .
- ۴۰- مثنوی، ج ۳ ص ۲۱۱ .
- ۴۱- شمس مغربی
- ۴۲- گلشن راز
- ۴۳- سیرتکاملی و اصول و مسائل عرفان و تصوف اثر نگارنده چاپ
دانشگاه تبریز ۳۱۹، و رسالهٔ قیصری در توحید و نبوت و معاد،
مقصد دوم، فصل اول.
- ۴۴- اشاره به آیه شریفه «لَا إِلَهَ إِلَّا الْمَطْهُرُونَ» س ۵۶ آیه ۷۹ .
- ۴۵- سوره ۲۱ آیه ۴۵ .
- ۴۶- مثنوی
- ۴۷- حدیثی از امام باقر علیه السلام، وافی ج ۱ ص ۸۸ .
- ۴۸- مثنوی .
- ۴۹- عرفان و فلسفه فصل ۵ .

- ۵۰- مثنوی بتصحیح نیکلسون ج ۳ ص ۳۱۶
- ۵۱- دیوان شمس .
- ۵۲- سفینة البحار حاج شیخ عباس قمی ج ۲ ص ۲۱۴ ماده عقل حتی
پیا مبران (ص) برای امکان تفاهم ، با عامه مخاطبان
وتوده مردم بزبان قوم سخن می‌گفتند : وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ
إِلَّا لِيَلْسِنَ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ - قرآن مجید ، سوره ۱۳ آیه ۴-۰ و
این آخرین درجه ممکن در تنزل حقایق است .
- ۵۳- مثنوی
- ۵۴- از ترجیع بند معروف سید احمدها تف اصفهانی .
- ۵۵- مراجعه کنید به تذکره ریاض العارفین ، ص ۲۴ و شرح گلشن
را ز لاهیجی ص ۵۷۷ و ۵۸۲ و ۵۵۲ .
- ۵۶- حافظ