

فصلنامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال یازدهم، شماره ۴۲، بهار ۱۳۹۹

صفحات ۹۳-۱۲۶

بررسی و تحلیل ویژگی‌های زبان عرفانی

در سوانح‌العشاق احمد غزالی

حمید طاهری^۱

مریم غفوریان^۲

چکیده

عارف در جریان سیر و سلوک خود به اندیشه‌ها، حقایق و تجربه‌هایی دست می‌یابد که چگونگی بیان آن در قالب الفاظ، به دلیل ماهیت این‌گونه معارف به سادگی امکان‌پذیر نیست؛ اما عرفا با به کارگیری همه ظرفیت‌های زبان، دریافت‌های عرفانی خود را در قالب محدود لفظ و کلام به یکدیگر انتقال داده‌اند. احمد غزالی، عارف بزرگ قرن ششم هجری یکی از پیشروان تصوف اسلامی است که در آثار خود، اندیشه‌ها و مواجید عرفانی را با تعابیر و تفاسیر بدیعی بیان می‌کند. در این پژوهش می‌کوشیم سوانح‌العشاق را از لحاظ زبانی، تحلیل و تبیین کنیم. حاصل بررسی‌ها نشان می‌دهد، احمد غزالی در این اثر از همه ظرفیت‌های زبان اشارت و عبارت برای تبیین آرا و عقاید و همچنین بیان تجارب عرفانی سود جسته است؛ اما واقعیت این است که لفظ و واژه در زبان متعارف به نحو وضعی و قراردادی، جسد معناست و ما معنا را در چارچوب آن لفظ، محبوس می‌کنیم و زبان اشارت، زبان شعر و نثر عرفانی، با همه کارکردهای تشبیهی، استعاری و قابلیت‌های تأویل‌پذیری، نمی‌تواند به تنهایی قالب و حامل کاملی برای معانی متعالی به دست آمده از مکاشفات عرفانی باشد؛ بلکه فقط می‌توان با استفاده از آن به معانی والای عرفانی اشاره‌ای داشت. احمد غزالی از نخستین کسانی است که تحول باطنی و معنوی خواننده (و نه برداشت ذهنی خواننده) را جزئی از معنای اثر و مقدم بر آن به شمار آورده است. درحقیقت گستردگی و عظمت حقیقت عشق، به اندازه‌ای است که حروف و قالب محدود کلمه‌ها، توانایی توصیف و انعکاس مفاهیم وجودی آن را ندارد.

واژگان کلیدی: زبان عرفانی، احمدغزالی، سوانح‌العشاق.

۱- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(ع)، قزوین، ایران. (نویسنده مسئول)

Taheri_x135@yahoo.com

۲- دکترای ادبیات عرفانی و پژوهشگر پسادکتری ادبیات تطبیقی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(ع)، قزوین، ایران.

ghaforyanm@yahoo.com

تاریخ پذیرش

۹۹/۷/۱۱

تاریخ دریافت

۹۹/۱/۲۳

۱- مقدمه

معمولاً در هر فرهنگ و تمدنی، آرا و عقاید یک متفکر، پس از مرگ او گسترش می‌یابد و مورد بحث قرار می‌گیرد؛ اما احمد غزالی از معدود متفکرانی است که تأثیرش در فرهنگ اسلامی از زمان حیات وی آغاز شد. شخصیت قوی و استثنایی او به عنوان یک فقیه، متفکر و صوفی باعث شد که بسیاری از معاصرانش به وی به دیده احترام بنگرند.

کتاب *سوانح‌العشاق*، از گنجینه‌های باارزش ادب عرفانی محسوب می‌شود که در باب عشق و حالات گوناگون آن، در هفتاد و پنج فصل به رشته تحریر درآمده است و موضوع و محور اصلی این کتاب را «عشق» تشکیل می‌دهد. این اثر از جمله متون شیوا و تأثیرگذار در نثر فارسی است که باید به آن لقب «شعر منثور» داد؛ زیرا نثر این متن کاملاً با تخیلات و احساسات شاعرانه گره خورده است. ذوق و سرمستی، شور و وجد و حال نویسنده در جای جای کتاب نمایان است. شیرینی و شیوایی و آمیختگی تخیل و احساس با نثر کتاب، رغبت بیشتری برای مطالعه این اثر در خواننده ایجاد می‌کند.

با مطالعه این متن، می‌توان دریافت که غزالی تنها در مقوله عرفان صاحب‌نظر نبود، بلکه در روانشناسی نیز از تبحر و استادی خاصی برخوردار بوده است. دقت و توصیفی که او برای بیان حالت‌های روانی و درونی عاشق و معشوق و ویژگی‌های هر یک به کار برده، در عصر او و حتی اعصار بعد از او کم‌نظیر است؛ زیرا هیچ‌کس به اندازه او در ژرفای روح و روان عاشق و معشوق امعان نظر نداشته است و در زمینه روان‌شناسی عشق شاید نتوان جانشینی برای او تصور کرد. بسیاری از حقایقی که غزالی در سوانح بیان کرده است، حاصل تجربه‌های چند ساله او در باب سیر و سلوک است و این ابتکار و نوآوری را در اثر او می‌توان مشاهده کرد. در متون عرفانی اعم از منظوم و منثور در قالب الفاظ بیان می‌شود. این قالب لفظی را «زبان عرفان» گویند که همان زبان «عبارت و اشارت» است. عارف در سیر و سلوک و دستیابی به کشف و شهود، میان خود، طبیعت و خدا، پیوندهایی برقرار می‌کند. به افق‌هایی و رای افق‌های این جهانی دست می‌یابد و امری ماورای استدلال و عقل

برای او منکشف می‌شود. حصول چنین امری، یعنی گشوده شدن دریچه‌های عالم معنی بر دل صوفی و واقع شدن حالات مختلف و دستیابی به حقیقت را تجربه عرفانی می‌گویند. (تقوی، ۱۳۸۷: ۱۱۵). پیامد این تجربه‌ها، معرفت عرفانی است که بدان معرفت ابداعی نیز گفته شده است؛ زیرا حاصل ذوق صاحب تجربه است. (بهشتی و دیگران، ۱۳۶۴: ۹۸).

این معرفت با آنچه بدان مفاهیم علمی می‌گویند، متفاوت است. مفاهیم علمی، چیزهایی است که از عالم محسوس به وسیله عقل و حواس درک می‌شود؛ ولی معرفت، حقایقی است که عارف از عالم مابعدالطبیعه و غیرمحسوس درک می‌کند و آلت ادراک آن نیز بصیرت، روح یا دل است. با این توضیح می‌توان گفت جنبه معرفتی عرفان در مفهوم عام و کلی به مفهوم اندیشه بازمی‌گردد. روشنگری و کشف این اندیشه صوفیانه یا به تعبیر دیگر معرفت عارفانه به زبانی خاص انجام می‌شود. زبان عرفان، بیان دشوار این تجربه و حال است؛ حالی که پیوسته در حال گذر است، تجربه‌ای درونی از پرواز روح از قفس مادی و رها شدن در جهانی ورای جهان مادی است یا رابطه انسان با عالم بالا و یا زمانی که عرفا از این تجربه با عنوان معرفت یاد می‌کنند که زبان از بیان آن ناتوان است.

ویلیام جمیز می‌گوید: «چقدر ما زیاد درک می‌کنیم و چقدر کم می‌توانیم، برای مردم بیان کنیم.» (جمیز، ۱۳۷۲: ۷۸). اما شیوه برخورد عرفان با موضوع معرفت و کیفیت بیان آن به دلیل ماهیت تجربه عرفانی، به دو گونه است. همان‌طور که در ابتدای بحث گفتیم، زبان اشارت و زبان عبارت، تعبیری از این دو گونه برخورد عرفا با بیان موضوع معرفت است.

بیان حالات و تجارب عرفانی در قالب الفاظ و تعبیرها از سوی عارف ناممکن است. در واقع قالب‌های لفظی ناتوان‌تر از آن هستند که بتوانند حقایق عرفانی را به کمند تعبیر درآورند و لباس‌های تنگ زبان و کلمات، بر اندام تجارب روحانی و معنوی ناموزون و بی‌قواره است. استفاده از زبان متعارف برای بیان مقاصد عارف دشوار و وی را از بیان مقصود دور می‌کند و اگر هم زبانی غیرمتعارف به کار برد، کسی از آن چیزی در نخواهد یافت. از این رو عارفان نخستین، تعبیرات و اصطلاحاتی را برای بیان احوال و اذواق

عرفانی خود، وضع کرده و در کتب خود آورده‌اند. این اصطلاحات با دقت تمام ساخته و گزیده شده‌اند و بیانگر تجارب عرفانی و احوال آنان در سیر و سلوک به سوی کمال مطلق اند. عامل تمایز زبان علمی از زبان عرفانی قابل تعبیر بودن زبان علمی است. حقایق عرفان با عقل و اندیشه قابل ادراک نیست و به اصطلاح بیان‌ناپذیر است. بنابراین به طور غیرمستقیم و با استفاده از امکانات زبانی و شگردهایی چون متناقض‌نما یا پارادوکس، شطح، استعاره، سمبل، تخیل، داستان، تمثیل، مجاز، کنایه و... به قالب مفاهیم درمی‌آیند و بیان‌پذیر می‌گردند.

۱-۱- اهداف و پرسش‌های پژوهش

در این جستار نگارندگان سعی کرده‌اند با استفاده از شیوه توصیفی-تحلیلی و کتابخانه‌ای و توجه به زبان عرفانی و برشمردن شاخصه‌ها و مؤلفه‌های آن در سوانح‌العشاق احمد غزالی و نیز تمرکز بر ساخت فکری و زبانی غزالی مهم‌ترین ویژگی‌های سخن وی را بر اساس اهمیت موضوع دسته‌بندی و شرح کنند.

پژوهش در باب گونه‌های به‌کارگیری زبان رایج در انتقال تجربه‌های عرفانی برای دستیابی به معنای مورد نظر عارفان در اینجا سوانح‌العشاق غزالی- امری ضروری است. در این مقاله می‌خواهیم به این سوالات پاسخ دهیم: آیا احمد غزالی یافته‌ها و تجربیات عرفانی خود را با امکانات زبان عبارت و قالب‌های گفتاری بیان کرده است؟ آیا راهی برای دستیابی به حقایق عرفانی موجود در سوانح وجود دارد؟ غزالی با استفاده از چه امکانات و مصالحی، مشکل انتقال معنا و بیان‌ناپذیری حقایق عرفانی را در سوانح برطرف کرده است؟

۱-۲- پیشینه پژوهش

اهم پژوهش‌های پیشین درباره احمد غزالی کتاب‌ها، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌هایی است که به شرح و بررسی مفهومی و ساختاری آثار احمد غزالی و اندیشه‌های عرفانی او پرداخته؛ و در اصل این آثار تحقیقی، با تمرکز بر امکانات زبانی، بلاغی، دستوری و محتوایی و... سوانح‌العشاق پیش‌زمینه و نشانی برای رسیدن به زبان عرفانی غزالی هستند. در ذیل به اهم آنها اشاره می‌شود:

۹۷ _____ بررسی و تحلیل ویژگی‌های زبان عرفانی در سوانح‌العشاق

- «نقش تأویل در گسترش زبان عرفان» علیرضا محمدی کله‌سر، پژوهش‌های ادب عرفانی، شماره ۱۳۹۳/۲۷

- زبان حال در عرفان و ادبیات فارسی، نصراله پورجوادی، انتشارات آسیم و فرهنگ نشر نو، چاپ دوم، ۱۳۹۳

- شرح و تفسیر جامع رساله سوانح‌العشاق، عبدالله حسن‌زاده میرعلی، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد ۱۳۹۱

- «نقد ساختار مدور سوانح‌العشاق احمد غزالی» سپیده جواهری، ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، شماره ۵ / ۱۳۹۰

- «کاربرد زبان در ساحت عرفان» علی فلاح‌رفیع، پژوهشنامه اخلاق، شماره ۱۳۸۸/۵

- «روش‌شناسی زبان و عارفان مسیحی» علی فلاح‌رفیع، ماهنامه معرفت، شماره ۱۳۸۶/۱۱۳

- «سیری در افکار و اندیشه‌های احمد غزالی» سیده مریم ابوالقاسمی، پژوهشنامه دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۱۳۸۱/۳۳

- عناصر شاعرانه در آثار احمد غزالی، عبدالله حسن‌زاده میرعلی، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، ۱۳۷۷

- مجموعه آثار فارسی احمد غزالی به اهتمام احمد مجاهد، نصراله پورجوادی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۰

- «عالم خیال از نظر احمد غزالی»، نصراله پورجوادی، معارف، شماره ۱۳۶۵/۸

- «مکتوبی از احمد غزالی» نصراله پورجوادی، جاویدان خرد، شماره ۱۳۵۶/۳

۲- بحث اصلی

۲-۱- ویژگی‌های زبان عرفانی از دیدگاه احمد غزالی

اینکه عارف در بیان تجربیات خود چه هدفی را دنبال می‌کند و قصد او از انتقال احساس و ادراکش چیست، نوع بیان او را مشخص می‌کند؛ چنان‌که در پی تحلیل تجربه خود که به طور ارادی و به قصد تحقیق و شناخت صورت گرفته از قوه تعقل بهره

می‌جوید و می‌کوشد، تحلیل روشنی از موضوع به دیگران ارائه دهد و مخاطب را قانع کند. این گونه بیان در اصطلاح عرفا به زبان عبارت تعبیر شده است. یعنی زبانی روشن و گویا که ذهنیات و تجربیات عارف را بیان می‌کند و بیشتر به قصد تعلیم و توضیح و تفسیر تجربه درونی اوست؛ به طوری که بتواند مخاطب را اقناع و حتی به امر قدسی و ماورایی ترغیب کند. (نویا، ۱۳۷۳: ۵۷) و از جهت دیگر به آن زبان/شارت گویند و آن «بیان حقایق درونی است که به طور غیر ارادی و ناگهانی و ضمن تجربه باطنی حاصل می‌شود و با احساس و عاطفه و دل و روح، سر و کار دارد.» (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۴۶) بیان رمزی، تمثیلی، استعاری، و به کارگیری صور خیال و بیان شاعرانه، شکل‌هایی از چگونگی ظهور لفظی این گونه تجربه‌ها در قالب الفاظ است. صورت‌های مختلف از بیان یک تجربه به معنی محدودیت ظرفیت زبان در القای این نوع تجارب است و عارف تلاش می‌کند تا خواننده از آنچه ظاهر الفاظ نشان می‌دهد، چیزی بیشتر دریابد و به قول احمد غزالی «از عبارت اشارت به اشارت عبارت پی ببرد.» (غزالی، ۱۳۹۵: ۱)

سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا همان‌گونه که واژه‌ها در زبان عبارت می‌توانند بر معانی آن عالم، دلالت داشته باشند، در زبان اشارت نیز، اشاره‌ها می‌توانند بر معانی آن عالم دلالت داشته باشند؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت خود واژه «اشاره» و «اشارت» بسیار گویا است. این نگرش غیر «خواننده محوری» در هرمنوتیک پژوهی مدرن است؛ در واقع مسأله برداشت‌های خواننده‌ها با توجه به ذهنیت‌ها، پیش‌دانسته‌ها، مرام‌ها و مکتب‌های متفاوتی که دارند، نیست بلکه مسأله این است که انسان در مواجهه با شعر عرفانی به عنوان یک قطعه اثر معنوی (و نه به عنوان یک قطعه اثر ادبی) که برآمده از فتوح باطنی و انکشاف عرفانی است، می‌تواند خود را به لحاظ وجودی و نه صرفاً ذهنی و فکری، در معرض تابش انوار آن و در حقیقت خود را در اختیار اثر قرار دهد و اینجاست که خواننده به عنوان مخاطب آن اثر، دچار تحول وجودی می‌گردد. غزالی هم در آغاز و هم در انجام کتاب به «زبان اشارت» که کلیدی‌ترین مفهوم و مقصود کتاب سوانح است،

می‌پردازد. در آخرین فصل و جملات پایانی، این‌گونه به نیکویی ختم سخن می‌کند: «عقول را دیده بر بسته‌اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح... «اگرچه (کلامنا اشاره) از پیش بر پشت جزو اثبات کرده‌ایم تا اگر کسی فهم نکند معذور بود، که دست عبارات بر دامن معانی نرسد. که معانی عشق بس پوشیده است.» (سوانح، فصل ۷۶). در آغاز این کتاب نیز چند بار اصطلاح «عبارت و اشارت» به کار رفته است؛ عبارت و اشارتی که ارتباط مستقیمی با مفهوم عشق دارد. «عبارت» به ظاهر کلام و «اشارت» به معانی و مفاهیم دقیق و ظریفی اطلاق می‌شوند که به دلیل لطافت و عمق وجودی خویش، کاملاً در قالب حروف و عبارت‌ها نمی‌گنجد. غزالی در آغاز کتاب می‌گوید: «لیکن عبارت در این حدیث، اشارت است به معنی متفاوت، نکره بود و آن نکره در حق کسی بود که ذوقش نبود.» (غزالی، ۱۳۹۵: ۱)

مقصود از «این حدیث» در نگاه غزالی همان سخن عشق و حقایق مربوط به آن است. حقیقت عشق در درون خود، نکات دقیق و ظریفی را نهفته دارد که نمی‌توان همه آن مفاهیم عمیق را از طریق عبارت بیان نمود. به همین دلیل درک دقیق مفهوم آن برای هر فردی ممکن نیست و چه بسا افرادی که از شم و ذوق باطنی بی‌بهره‌اند، توان درک آن را نداشته باشند. حقایقی که در ورای حروف نهفته شده است با بصیرت قلبی و باطنی درک می‌گردد و اصولاً «اشارت» را جز با بصیرت درونی و باطنی نمی‌توان دریافت. غزالی همچنین معتقد است: «و از این، دو اصل شکافد: یکی اشارت عبارت و یکی عبارت اشارت، و بدل حروف حدود السیف بود، اما جز به بصیرت و باطن نتوان دید.» (همان: ص ۲)

مقصود از (اشارت عبارت) در جمله یاد شده، همان کشف و شهود و حقایق و اسرار ظریف و دقیقی است که بر دل عارف وارد می‌شود و آن اسرار ظریف معنوی را از طریق قلبی محدود که همان عبارت و کلمه‌هاست، بیان می‌کند؛ اما (عبارت اشارت) که تکیه در این ترکیب بر روی کلمه عبارت است، همان کلمه‌ها و قالب‌های لفظی محدودی است که

در درون خود، دریایی از معانی و مفاهیم ظریف و عمیق را نهفته دارند. نکته مهم این است که ظاهر عبارات و کلمات، گاهی دربرگیرنده معانی بسیار عمیق و دقیق هستند؛ زیرا عارف به ناچار برداشت‌ها، تجربه‌ها و دریافت‌های معنوی خویش را با این کلمات بیان می‌کند، اما مشکل اساسی این است که برخلاف دریافت‌های درونی او که بسیار گسترده و متنوع هستند، صورت کلمات، قالب و هیئتی محدود و ثابت دارد که هرگز گویای واقعیت‌ها و حقایق درونی نیستند. با وجود این، غزالی معتقد است که گاهی همین اشارت دقیق را می‌توان از طریق عبارت بسیار لطیف بیان نمود؛ عبارات و کلمات دقیق گاهی مانند لبه‌های بسیار برنده و تیز شمشیر بران و نافذ هستند و تنها با بهره‌مند شدن از ذوق و بصیرت قلبی می‌توان به حقایق درونی آن پی برد.

۲-۱-۱- بیان‌ناپذیری

بیان‌ناپذیری نتیجه عوامل مختلفی است که مورد توجه فیلسوفان دین قرار گرفته است. طبق آنچه بیان شده، ماهیت عرفان از جنس این جهان نیست و نمی‌توان آن را با معیارهای محدود بشری تبیین کرد. درواقع با زبان معمولی نمی‌توان مفاهیم عرفانی را توضیح داد. استیسی در این باره معتقد است که تجربه عرفانی ذاتاً به قالب مفاهیم در نمی‌آید؛ یعنی احوال عرفانی به طور مستقیم حاصل می‌شود و نمی‌تواند تجربه شود و به صورت مفاهیم درآید. و از آنجا که هر مفهومی با کلمه بیان می‌شود، بنابراین وقتی مفهومی حاصل نیاید، بیانی نیز برای آن نخواهد بود. پس چون احوال عرفانی به صورت مفهوم در نمی‌آید، به صورت منطوق هم در نمی‌آید. (استیسی، ۱۳۶۱: ۲۹۷-۲۹۸) او سپس اظهار می‌کند، آنچه به عنوان تجربه عرفانی توصیف می‌شود، خاطره این تجربه است نه زمانی که در حال وقوع است. (همان: ۳۱۹). هرچند که غزالی در توصیف عشق و حالت‌های عاشق و معشوق این نکته را مد نظر داشته است و کوشیده تا ویژگی‌های عشق را از جنبه کلی بیان کند، اما کفه عشق الهی و موضوعات مربوط به آن در این کتاب، سنگین‌تر است. یادآوری این نکته ضروری است که محور اصلی این کتاب بر موضوعی بسیار دشوار نهاده شده که توصیف آن کار سهل و آسانی نیست.

غزالی در مقدمه کتاب خویش بر این نکته تأکید می‌ورزد: «این حروف مشتمل است بر فصولی چند که به معانی عشق تعلق دارد اگرچه حدیث عشق در حروف و در کلمه نگنجد؛ زیرا که آن معانی ابکار است که دست حروف به دامن خدر آن ابکار نرسد.» (همان، ص ۲). از تعریفی که غزالی در خصوص عشق بیان کرده، می‌توان به دشواری درک و توصیف آن پی برد: «عشق مردم‌خوار است، او مردمی بخورد و هیچ باقی نگذارد و چون مردمی بخورد او صاحب ولایت بود، حکم او را بود.» (همان، ص ۵۵)

غزالی معتقد است که عشق آن‌چنان در حجاب عزت خویش محفوظ مانده که حروف مادی قدرت دسترسی بدان را ندارند، اما همچنان که اشارت باریک و ظریف را می‌توان در قالب عبارات لطیف گنجانید، غزالی با احساس این تبحر و استادی در خود، معانی مربوط به عشق را در قالب حروف مادی بیان می‌کند: «ما را کار با آن است که ابکار معانی را به ذکور حروف دهیم در خلوت‌الکلام.» (همان، ص ۲) و نیز «عقول را دیده بر بسته‌اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح، و روح صدف عشق است. پس چون به صدف، علم را راه نیست به جوهر مکنون که در آن صدف است چگونه راه بود؟» (همان، فصل ۷۶). و در نهایت در بیان ناپذیری زبان عرفان همین بس که غزالی در سوانح می‌گوید: «اسرار عشق در حروف عشق مضمّن است. عین و شین، (عُش) بود و قاف اشارت به قلب است. چون دل نه عاشق بود، معلق بود. چون عاشق شود آشنایی یافت. بدایتش دیده بود و دیدن. عین اشارت بدوست در ابتدای حروف عشق. پس شراب مالامال عشق خوردن گیرد، و شین اشارت بدوست. پس از خود بمیرد و بدو زنده گردد. قاف اشارت به قیام بدوست. پس از خود بمیرد و بدو زنده گردد. قاف اشارت به قیام بدوست. و اندر ترکیب این حروف، اسرار بسیار است و این قدر در تنبیه کفایت است. حصیف فتن را، فتح بابی کفایت بود.» (همان، فصل ۵۴). تجربه عرفانی با درنوردیدن زمان و مکان و رفتن به عالمی و رای این دو، هیچ‌گاه نمی‌تواند با زبان مقید به زمان و مکان بیان گردد. عرفا با جستجوی واژه‌ها و تعبیرهای نو کوشیده‌اند به عبارات منسوخ و قدیمی، مفاهیمی تازه‌تر و ژرف‌تر ببخشند و

زبان مادری خود را از این رهگذر گسترش دهند. (شیمیل، ۱۳۸۷: ۵۹). توصیف‌ناپذیری حالات عرفانی در باب علم، مرتبه‌نهایی علم؛ یعنی علم لدنی را توصیف‌ناپذیر تلقی می‌کند. بنابراین تنها راه درک شهود، کسب شهود است و فقط صاحب کشف است که معرفتی از آن تحصیل می‌کند. غزالی درجایی دیگر می‌گوید: «تا بدایت عشق بود در فراق قوت وی از خیال بود، و آن مطالعه دیده علم است صورتی را که در درون ثبت شده است. اما چون کار به کمال برسد و آن صورت در درون پرده دل شود نه علم از او قوت تواند خورد، و نه خیال. زیرا که مُدرک خیال همه محل خیال است، تا او تمام جای نگرفته است از او چیزی فارغ است که از او خبر باز می‌دهد تا ظاهر علم را.» (غزالی، ۱۳۹۵: ۲۶).

۲-۱-۲- تقابل عشق و علم

تجربه عرفانی، نوعی تجربه عاطفی است. تجربه عاطفی مانند تجربه عقلانی روشن و مشخص نیست که بتوان با زبان بیان کرد؛ هرچه عاطفه عمیق‌تر باشد، بیانش دشوارتر است. بنابراین ریشه گرفتاری زبانی آن همین است که با زبانی منطقی‌اندیش نمی‌توان از عالمی ماورای عقل و استدلال سخن گفت. دشواری توصیف عشق نیز از جمله موضوعات مهمی است که عرفای اندیشمند، هنگام تعریف و بیان آن، بدان گوشزد کرده‌اند.

از مطالعه و بررسی موضوعات مربوط به «علم» در کتاب سوانح، می‌توان دریافت که علم نیز مانند عقل از عهده درک عشق و حقایق معنوی مربوط به آن بر نمی‌آید. به اعتقاد غزالی اگر عشق از نظر عظمت و گستردگی به دریایی تشبیه شود، علم تنها قادر است که تا ساحل آن پیش رود و مسلماً از عهده درک کُنه ماهیت عشق برنخواهد آمد؛ «این همه نمایش وقت بود در تاوش علم که حد او ساحل است او را به لجه کار راه نیست، اما جلالت او از حد وصف و بیان و ادراک علم دورست.» (همان، ص ۱۲). در توضیح این نکته که نهایت علم را ساحل، عشق است باید افزود که اوج تلاش و آگاهی علم تنها تا مرز ادراک مبادی عشق خواهد بود در همان حد متوقف می‌شود، علم اگر پای از حد توانایی خود فراتر نگذارد، قادر خواهد بود که با کمک لوازم و امکانات محدود خود تا ساحل عشق پیش رود، اما اگر قدم فراتر گذارد، آن‌چنان در دریای بیکران عشق غرق

می‌شود که خبری باز نخواهد داد. جود او درست مانند پروانه‌ای است که وقتی نزدیک آتش شد، سراپای وجودش خواهد سوخت: «نهایت علم، ساحل عشق اوست. اگر بر ساحل بود از حدیث و نصیب او بود و اگر قدم پیش نهد، غرقه شود؛ آنگه کی یارد که خبر دهد و غرقه شده را کی علم بود. لا بل علم پروانه عشق است. علمش برون کارست، اندرو اول علم سوزد آنگه ازو خبر کی بیرون آرد.» (سوانح، ۱۱). به اعتقاد نگارندگان، تعبیر «ساحل» برای چیزی؛ یعنی ابتدا و آغاز چیزی. ساحل در عرصه معرفت و اندیشه؛ یعنی اثبات چیزی به ساحل می‌رسد؛ یعنی به درک و جود چیزی می‌رسد. ساحل؛ یعنی اثبات.. سنایی در حدیقه‌الحقیقه، وقتی از توان عقل سخن می‌گوید، برای عقل نیز تعبیر به در و درگاه رسیدن را به کار می‌برد و منظورش اثبات وجود باری تعالی است اما شناخت ذات و صفات و حقیقت خداوند کار عقل نیست؛ یک فضل و فیض است:

عقل رهبر و لیک تا در او فضل او مرا ترا برَد بر او
عشق پوشیدست و هرگز کس ندیدستش عیان لاف‌های بیهده تا کی زند این عاشقان
هرکس از پندار خود در عشق لافی می‌زند عشق از پندار خالی وز چنین و از چنان
(غزالی، ۱۳۹۵: ۶)

با این حال وی معتقد است می‌توان اندکی از تجارب درونی را با همین الفاظ ملکی بیان کرد. بر این اساس، هر کشف و شهودی از ساحت غیب در قالب الفاظ به لحاظ معنایی ناآشنا و غریب است اما باطن آن در بردارنده معنای حقیقی و متعالی است. در اینجا است که ساختار زبانی تشابه یا دو پهلوگویی شکل می‌گیرد. این تشابه در نظر غزالی، شاگرد و هم‌عصرش عین‌القضات بدین معنی است که یک کلمه در متون عرفانی در دو ساحت عقل و ورای عقل می‌تواند به کار رود. وی بر این عقیده است که بیان تجربه عرفانی با زبان گفتار باید با واژگان به گونه چند وجهی به کار رود؛ یعنی ژرفای پیشین هرکس با هم متفاوت است، اما مختوم به یک حقیقت معناشناختی واحدند. (اذکایی، ۱۳۸۱: ۱۰۷)

در بخشی دیگر از این کتاب، تفاوت بین «علم و معرفت» نیز بیان شده است. علم مادی مانند اغیار پی به اسرار و عظمت عشق مطلق نمی‌برد. اشارت‌ها و عبارات‌های علمی هیچکدام نمی‌توانند اسرار معنویت و حقیقت عشق را مشخص کنند. حدود علم با عمارت ماده محصور شده است، در حالی که معرفت با ویرانی محدودیت‌های مادی همراه است. «چون بیگانگان ازین مقام علم خبر ندارد و اشارت علم بدو نرسد، چنانکه عبارتش بدو نرسد اما اشارت معرفت برو دلالت کند که معرفت را حد و آخرش نبود یک حد او با خرابه است نه چون علم که حدود او همه عمارتست، اینجا تلاطم امواج بحار عشق بود، بر خود شکند و بر خود گردد.» (غزالی، ۱۳۹۵: ۱۷).

۲-۲-۱- راهکار غزالی در بیان عبارات و اشارات عرفانی

۲-۲-۱-۱- تأویل

یکی دیگر از خصوصیات زبانی متون عرفانی، تأویل است. تأویل در لغت به معنی برگرداندن به اصل و ابتدا است. زبان غزالی، زبان تأویلی است. بنابراین رمز، نقش مهمی در آن ایفا می‌کند؛ به عبارت دیگر بعد تأویلی زبان عرفانی، آبشخوری برای نمادپردازی عرفانی است و باعث گسترش دامنهٔ رمزهای عرفانی می‌شود. از این رو غزالی به وفور از آن سود می‌جوید. او از حکایات و داستان‌ها نیز برای بیان رمزی استفاده می‌کند. یکی از همین نظریه‌ها در باب ابلیس است. احمد غزالی در *سوانح‌العشاق* تنها یک بار از ابلیس نام برده و آن هنگامی است که از رفعت و عظمت مقام معشوق یاد کرده است: «عشق را همتی است که او معشوق متعالی صفت خواهد، پس هر معشوق که در دام وصال تواند افتاد به معشوقی نپسندد، اینجا بود که چون با ابلیس گفتند: «و انّ علیک لعنتی» گفت: فبعزّتک؛ یعنی من خود از تو این تعزز دوست دارم که تو را هیچ کس دروا نبود و در خورد نبود که اگر تو را چیزی در خورد بودی، آنکه نه کمال بودی در عزت.» (غزالی، ۱۳۹۵: ص ۹۴). نظریهٔ دفاع از ابلیس در تاریخ تصوف با نام احمد غزالی پیوند خورده است که البته جای پای آن در دیدگاه حلاج و عین‌القضات آشکارتر است.

بُعد تأویلی زبان عرفان در جهت ساخت در ردهٔ جانشین‌سازی معنایی می‌گنجد. بدین معنی که معنای معمول یک متن کنار می‌رود تا به جای آن معنایی دیگر متناسب با تجربه عرفانی بنشیند. (فولادی، ۱۳۷۸: ۱۳۰).

اما در متن *سوانح* می‌توان گفت که بیان عرفانی تنها تعبیر لفظی از یک تجربهٔ خاص نیست، بلکه نویسنده با کنار زدن صورت ظاهر کلمه، به معنای باطنی آن می‌رسد. علاوه بر تأویل، شطح، رمز، نمادها و اصطلاحات عرفانی خاص غزالی که در جای جای متن، دائم تکرار می‌شود، همگی زیرمجموعه‌های این بحث و از جمله صورت ایجازی زبان عرفانی وی در *سوانح* است که مارا از ظاهر به باطن کلام رهنمون می‌کند.

۲-۲-۱-۲- رمز، نمادپردازی و تخیل

زبان سمبولیک متناسب با معنا و موضوع و همچنین عواطف و هیجانات عرفانی و تجربه‌های ماورایی به عنوان ابزار و شگردی برای محسوس و ملموس کردن تجربه‌های غیرحسی و دریافت‌های شخصی عارف در زبان عرفانی به کار می‌رود. «زبان نمادین زبانی است که الفاظ در آن‌ها به مثابهٔ پلی هستند که ما را از معنای ظاهری و تحت‌اللفظی به امری ورای خودشان منتقل می‌کنند. برای پرهیز از تسلسل، چاره‌ای نداریم جز این که برخی (حداقل یک گزاره را) غیر نمادین بدانیم تا با استفاده از آن محکی و مرجع گزاره‌های دینی را به دست آوریم (پل تیلیش تمام گزاره‌های دینی را نمادین می‌دانست غیر گزارهٔ «خدا خود وجود است.») (علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۳۷). زبان غزالی، زبانی تأویلی است. بنابراین رمز، نقش مهمی در آن ایفا می‌کند؛ به عبارت دیگر بُعد تأویلی زبان عرفان، آبخوری برای نمادپردازی عرفانی است و باعث گسترش دامنهٔ رمزهای عرفانی می‌شود از این رو، غزالی نیز از آن سود می‌جوید. غزالی در *سوانح‌العشاق* اظهاراتی که تا حدودی می‌تواند زبان اشارت یا حتی‌المقدور بخشی از آن زبان را توصیف کند در باب اصطلاحاتی چون زلف، خط و خال، قد غمزه، دیده، ابرو و... اظهار نظر کرده است. این اصطلاحات هریک نشان و علامتی است که از طلب و خواست درونی عاشق حکایت می‌کند؛ به عبارتی دیگر، عاشق برای امور معنوی؛ مانند زلف، قد و خط و خال و... که نمادی از عالم

ظاهر و ماده دارند، تعبیر می‌کند. اصولاً عشق در درون عاشق دارای سلسله مراتبی است. زلف و خط و خال و... نشان دهنده مراتب عشق در درون اوست و از خواست درونی او نشأت می‌گیرد؛ زیرا معشوق دارای جلوه‌های متعددی است که عاشق از هر کدام از آنها بهره خاص خویش را می‌گیرد. به اعتقاد غزالی، عاشقی که توجه او به سوی دیده معشوق است، از آن ناحیه بهره‌مند می‌شود؛ زیرا دیده چون مروارید درخشانی است که در صدف دل و جان، پرورش یافته و در عالم خیال، عشق به شکل معشوق جلوه و نمود می‌یابد. در چنین لحظه‌ای حیات عاشق از ناحیه دیده و چشم معشوق خواهد بود. این خیال و تصور از علل و عوارض مادی و جسمانی به دور است. همچنین ممکن است که عشق به شکل ابروی معشوق نیز جلوه نماید و اصولاً هریک از این نشان‌ها و جلوه‌ها مرتبه‌ای از مراتب عشق را بیان می‌کنند: «گاه نشان به زلف و گاه به خط بود و گاه به خال و گاه به قد و گاه به دیده و گاه به روی و گاه به غمزه و گاه به خنده معشوق و گاه به عتاب، و این معانی هریک از طلب جان عاشق نشانی دارد، آن را که نشان عشق بر دیده معشوق بود قوتش از نظر معشوق بود و از علت‌ها به دور بود که دیده در ثمین دل و جانست. عشق که نشان به دیده معشوق کند، در علم خیال دلیل طلب جان و دل او بود و از علل جسمانی دور بود و اگر به ابرو بود، طلب بود از جان او.» (غزالی، ۱۳۵۹: ۵۸)

زبان عرفان، زبان رمزی است که بر اصل تأویل تکیه دارد و کوشش می‌شود که هر پدیده به اصل و منشأ خود بازگردانده شود. از این منظر، پدیده‌ها، آیات، نشانه‌ها، نمادها و مظاهر یک سلسله حقایق‌اند. جهان با عارفان با زبان رمزی سخن می‌گوید و از دیده به نادیده رهنمون می‌شود. هر پدیده‌ای در کنار ارزش بیرونی، معنا و ارزش رمزی دارد. در عرفان تلاش می‌شود روح رمز و تمثیل، کارکرد تأویل و تفسیر رمزی نگاه داشته شود.

«امروزه نظریه‌هایی وجود دارند که بر طبق آن‌ها تمامی جملات کلامی، سمبولیک می‌باشند؛ بدین معنا که این سمبل‌ها به اموری در جهان طبیعت اشاره می‌کنند که با گزاره‌های غیرکلامی می‌توان آن‌ها را بیان نمود.» (علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۳۸)

تردیدی نیست که تمام مباحثی که در تاریخ جمال‌شناسی در پیرامون آن‌ها حرکت کرده است، بر محور تخیل و عاطفه، رمز و چند معنایی بودن آثار هنری است؛ یعنی هیچ‌کس تاکنون نیامده است که در این قلمرو بحثی کند و از مسأله تخیل و اهمیت آن در مبانی فهم جمال غفلت کند یا مدعی شود که مخاطب آثار هنری عقل است نه عواطف. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۷۹) تخیل، رمز و چندمعنایی در جای‌جای سوانح بسیار مشهود است که اولین فصل از سوانح از همین ابزار هنری بهره‌مند شده است. «چون روح از عدم به وجود آمد. بر سرحد وجود، عشق منتظر مرکب روح بود. در بدو وجود ندانم تا چه مزاج افتاد. اگر ذات روح آمد صفت ذات عشق آمد، خانه خالی یافت جای بگرفت.» (غزالی، ۱۳۹۵: ۳). در جمله بعدی علاوه بر تخیل، زبان رمز، اصطلاح و نماد و اشارت نیز بدان آمیخته شده «اما ندانم که دست کسب وقت آب به کدامین زمین برد. آن نفس که رکابداری بر مرکب سلطان نشیند، نه مرکب او بود اما زبان ندارد. کلامنا اشارت...» (همان) به قول دکتر شفیعی در کتاب (زبان شعر در نثر صوفیه) امروز در نقد جدید در فرانسه رولان بارت، در شیوه نقد خاص خود همین نکته را تأیید می‌کند که مهم این نیست که نویسندگان در عصر خویش با عبارت خود چه حرف‌هایی می‌خواستند بزنند، مهم این است که ما امروز چگونه می‌توانیم از مجموعه زبان رمزی آنان در تبیین حالات و مشکلات خودمان استفاده کنیم. از لحاظ او یک اثر هنری یا ادبی چیزی است که هیچ چیز را به طور مسلم نمی‌گوید و همه چیز را می‌تواند بگوید. در مقاله‌ای که در باب کافکا نوشته است، از زبان مارت روبرت نقل می‌کند «که معنی کافکا در صنعت او نهفته است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۹۹). به قول عین‌القضات: «آخر دانی که آینه را صورتی نیست در خود. اما هرکه در او ننگه کند صورت خود تواند دید.» (نامه‌های عین‌القضات، ۲۱۶/۱). شبیه این تعبیرات در سوانح بسیار وقابل استناد است. به عنوان مثال: «چون خانه خالی یابد و آینه صافی باشد صورت پیدا و ثابت گردد در هوای صفای روح. کمالش آن بود که اگر دیده‌ی اشراق روح خواهد که خود را بیند، بیکر معشوق یا نامش یا صفتش بیند و این به وقت نگرد. وقت باشد که حجاب نظر

او آید به خود و دیده اشراق او را فرو گیرد، تا به جای خود او بود و به جای خویش او را بیند، اینجا بود که گوید»

انا من اهوی و من اهوی انا نحن روحان حللنا بدنا

(غزالی، ۱۳۹۵: ۵)

زایش «زبان رمزی و سمبولیک» در عرفان قابل ارزیابی است. اگر به تاریخ عرفان اسلامی نگاه کنیم، خواهیم دید که عرفان بیش از پیش، از سایر علوم به اصطلاحات و رموزی روی آورده است. کتاب «اللمع» جزو اولین کتب صوفیه و حاوی بخش مستقلی در زمینه اصطلاحات و رموز عرفانی است. «قوت القلوب»، «کشف المحجوب»، «رساله‌ی قشیریه» و کتاب های بسیاری دیگر در زمینه «اصطلاحات صوفیه» این باور را مستحکم می‌سازد که عرفان اصولاً «زبان دیگر» دارد و این فقط به دلیل «نطق منطق زبان عرفی» است. بنابراین عرفان «منطق زبان رمزی» دارد و در این محدوده جز با لسان زبان نمادین، کنایی و سمبلیک نمی‌توان سخن گفت. سپس باید ریشه اصلی توصیف‌ناپذیری تجارب عرفانی را در «تنگنای زبان عرفی» جستجو کرد و این زبان حال عارفان و سنت عظیم عرفانی است. (فعالی، ۱۳۸۱: ص ۷)

۲-۲-۱-۳- اصطلاحات خاص عرفانی

۲-۲-۱-۳- اصطلاح اثبات دوم

اثبات بعد از محو که از آن به عنوان «اثبات دوم» نیز یاد می‌شود، همان محو ذات و صفات مادی است که در چنین مرحله‌ای سالک از صفات و تعینات مادی خویش رهایی می‌یابد و آن‌چنان در وجود باقی معشوق محو می‌شود که در حقیقت وجودی او به اثبات می‌رسد. غزالی ارتباط بین روح و عشق را همچون رابطه بین «زمین و درخت» و «ذات و صفت» می‌داند که یکی از این دو از یکدیگر جدا نیستند، زیرا به محض آفرینش روح، عشق در او جا گرفت. «گاه روح عشق را چون زمین بود تا شجره عشق از او بر روید. گاه چون ذات بود صفت را تا بدو قایم شود، گاه چون انباز بود در خانه تا در قیام او نیز نوبت دارد، گاه او ذات بود و روح. صفت تا قیام روح بدو بود، اما این هرکس فهم نکند که این

از عالم اثبات دوم است که بعدالمحو بود و اهل اثبات قبل‌المحو را کوژ نمایند. (غزالی، ۱۳۹۵: ص ۸) درواقع، به اعتقاد غزالی هرکسی از عهدهٔ درک این ارتباط برنمی‌آید، بلکه تنها کسانی می‌توانند به حقیقت آن پی ببرند که به مرحلهٔ یقین و اثبات دوم رسیده باشند؛ یعنی وجود مادی خود را در عشق محو کرده باشند. در جای دیگر «حقیقت ذات عاشق به درک حقیقت ذات معشوق مشغول است، پروای اثبات صفات چون بود از روی تمییز؟ و اگر ادراک بود پروای ادراک، ادراک نبود.» (همان، ص ۳۹).

عزالدین محمود کاشانی نیز از اثبات دوم یاد می‌کند: «محو نزد صوفیان عبارت است از ازاله وجود بنده و اثبات اشارت به تحقیق آن بعد از محو، محو و اثبات مضافانند با مشیت ازلی. در مقابل هر محوی اثباتی است.» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۴۴) عین‌القضات نیز که شاگرد و هم‌عصر غزالی و به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های او و برادرش امام محمد غزالی است در تمهیدات از این مرحله با عنوان «عالم یقین» یاد کرده است: «دریغاً که سالک در عالم یقین خود را محو بیند و خدا را ما حی بیند «یمحو الله ما یشاء» با پس پشت گذاشته باشد و «یثبت» اثبات کرده باشد. بقا را مقام وی سازند و آنگاه اهل اثبات را و اهل محو حقیقت را بر دیدهٔ او عرض دهند، مرد اینجا اثباتی باشد نه محوی و اهل محو را پس پشت گذاشته باشد.» (عین‌القضات، ۱۳۶۰: ص ۵۰). هم دربارهٔ مطالبی که ذکر شد و هم در ادامه بدین نتیجه می‌رسیم که احمد غزالی هم مانند دیگران به بی‌کرانگی معنای الفاظ در بیان تجارب عرفانی معتقد است. درواقع کلمه در مقایسه با میدان وسیع معنی که در پس هر کلمه گسترده است، چیزی بیش از نقطهٔ خرد کم‌اهمیتی نیست. کلمه فقط دروازه تنگی است که ذهن انسان از طریق آن به دریای بیکرانه‌ای از معنی پا می‌گذارد... صرفاً با نگرستن از بیرون کلمه‌ای که بدین سان به کار رفته است، مشکل بتوان دربارهٔ پهنای و ژرفای معنایی که قرار است به توسط این کلمه اکتفا گردد داور کرد. این مخصوصاً وقتی مصداق پیدا می‌کند که معنای ریخته شده در قالب یک کلمه اتفاقاً پشتوانه‌ای از تجارب عمیق عرفانی داشته باشد. (لویزن، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۸۸)

۲-۲-۱-۳-۲- اصطلاح وقت، تلوین و تمکین، علم، استغنا، غیرت

اصطلاحی دیگر که بسیار مورد بحث غزالی است «وقت» است. در واقع وقت، عامل مؤثر و قدرتمندی است که به مقتضای آن بسیاری از امور، تجلیات و حقایق جاری می‌شود. «ندانم تا دست کسب وقت آب به کدامین زمین برد.» (غزالی، ۱۳۹۵: ص ۵) «تا وقت اقتضا کند که چه بارد» (همان: ۹؛ ۱۰، ۱۲، ۲۲، ۳۶، ۵۶). اصطلاح عرفانی تلوین و تمکین که به ترتیب حال و مقام هستند نیز چند بار در متن *سوانح* به کار رفته است؛ از جمله «بوقلمون تلوین» که برای اصطلاح «وقت» که جزو احوال به شمار می‌رود، در برابر تمکین که مقامست و ثبات دارد، به کار رفته است. «هرچه در تلوین عشق از عاشق بشود، در تمکین عشق بدل آن بیاید از معشوق و لیکن نه هرکس بدین مقام رسد که این بس عالی مقامی است در عشق و کمال تمکین، آن بود که از هستی او چیزی نمانده بود.» اصطلاحات عرفانی که برخی در قالب ترکیبات تشبیهی، استعاری، وصفی و... ظاهر می‌شوند همگی به صورت ایجاز و به زبان اشارت، از ویژگی‌های زبان عرفانی هستند.

و.ت. استیس کارکرد عمده دین را در سه امر دانست: احضار و برانگیختن تجارب عرفانی، عرضه تعبیری درست از این تجارب و عرضه موضوعات تازه‌ای برای تأملات عرفانی (w.t.stac, 1952, p42). گرچه استیس در امتداد سنت عرفانی حرکت می‌کند که تجربه عرفانی را غیر قابل بیان می‌دانند؛ اما در این جهت که جوهری از تجربه را که به واسطه گزاره‌های کلامی احضار می‌شود، تبیین می‌نماید؛ با این گفته «خدا بی‌پایان است» احساس همه شمولی را احضار می‌نماید؛ و «خدا عشق است» همان احساس جذبه و شور را... (علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۳۹).

ضعف اصلی تفسیرهای اسطوره‌ای و عرفانی در این است که این تفسیرها از عرضه نظریه روشنی در باب کارکرد زبان دینی عاجزند؛ حتی دیدگاه‌های کاسیرر در باب تفکر اسطوره‌ای، این مطلب را روشن نکرده است که باورمندان و متدینین وقتی از خدا سخن می‌گویند چه مقصودی دارند؟ (همان: ۴۰) پل نويا در کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی معتقد است: زبان عرفانی، همان زبان قرآن است. در آغاز، تجربه عرفانی و تفسیر قرآنی از

یکدیگر جدا نبوده‌اند و هریک دیگری را روشن کرده است و زبان تجربه، محدود به واژگان قرآن است؛ اما به تدریج این تجربه استقلال می‌یابد و از زبان قرآن جدا می‌شود و زبانی خاص خود پدید می‌آورد. او سپس به تفسیر مقاتل و تفسیر امام جعفر صادق^(ع) می‌پردازد. (نویا، ۱۳۷۲: ۱۳۲-۱۵۶) حال که به این بحث رسیدیم، می‌توان گفت که در خصوص ملامت: آیه «... رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» آن دو گفتند: پروردگارا به خود ستم کردیم و اگر ما را نیامرزی و بر ما رحمت نیاوری، زیانکار خواهیم بود. (قرآن کریم، سوره اعراف (۷)، آیه ۲۳) این آیه نمونه بارز ملامت «خود» محسوب می‌شود که آدم و حوا خویش را ملامت و سرزنش کردند. و از دید عرفانی در مراحل نهایی مسیر عشق، شمشیر غیرت معشوق، ارتباط عاشق و توجهاتش را از معشوق نیز قطع می‌کند تا تنها «عشق» باقی بماند. در غیر اینصورت ملامت بر اوست. از جمله مفاهیمی که در سوانح در خصوص تفسیر قرآنی و زبان عرفان می‌توان به آن اشاره کرد، علم و استغنا است. «معشوق خود به همه حالی معشوق است، پس استغنا صفت اوست. و عاشق به همه حالی عاشق است، پس افتقار همیشه صفت اوست. عاشق را همیشه معشوق در باید، لاجرم افتقار صفت او بود و معشوق را هیچ چیزی در نباید که خود را دارد، لاجرم استغنا صفت اوست.» (غزالی، ۱۳۹۵: ۳۶). سالکی که با مجاهده خویش به «حقیقت عشق» می‌پیوندد و در آن محو می‌شود، نه قدرت علم و استدلال خواهد داشت و نه قادر به بیان خواهد بود. (من عرف الله کلّ لسانه). نکته ظریفی که غزالی در باب نحوه محو شدن علم در دریای بیکران عشق بیان می‌کند، این است که گاهی علم به مقدار آگاهی‌های محدود خویش بسنده نمی‌کند و پا از حد خویش فراتر می‌گذارد و طالب آگاهی‌های بیشتری است. در این هنگام وجود علم در عظمت بیکران عشق محو می‌شود و به جای آن «ظن و گمانی» جانشین می‌شود که این «ظن»، با گمان و تصورات محدود و نارسای مادی قابل مقایسه نیست بلکه از نظر ارزش و قابلیت دریافت حقیقت به مراتب بالاتر و برتر از علم و یقین‌های ظاهری است. این ظن همان ظنی است که در آیات و

احادیث متعدد در باب ارزش و توانایی او سخن به میان آمده است؛ از جمله در سوره مبارکه «الحاقه» آیه بیستم: انی ظننت انی ملاقیه حسابیه» نکته مهم این است که به این نوع افعال در اصطلاح صرف عربی، «افعال ظن» می‌گویند که گاهی در معنی یقین و اعتقاد به کار برده می‌شود. همچنین پرسش و درخواست حضرت ابراهیم^(ع) از خداوند که در (بقره/۲۶۰) بدان اشاره شده، نشان تردید او نیست بلکه پرسشی است که از یقین سر بر آورده است: «و اذ قال ابراهیم ربّ ارنی کیف تحى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى و لکن لیطمئن قلبی...» و هنگامی که ابراهیم^(ع) گفت: پروردگارا نشان بده به من چگونه زندگی می‌کنی مردگان را؟ گفت: مگر ایمان نیاوردی، وی گفت: بله ولیکن تا آرام نگیرد دلم. در حدیث قدسی نیز در باب چنین ظنی سخن به میان آمده است: «انا عندی بی فلیظن بی ما شاء» من در نزد ظن و گمان بنده‌ام هستم. پس هرچقدر می‌خواهید درباره من به ظن و گمان پردازید. همچنین در حدیث نبوی نیز: «فالعبد متصل بالظن و الظن متصل بالرب» بنده متصل به ظن و گمان است و ظن نیز متصل به رب است. این گونه ظن‌ها با ظن و گمان‌های مادی متفاوت‌اند، زیرا از عمق شناخت و آگاهی سر بر آورده‌اند. در این صورت، دو حالت رخ خواهد داد: یا ظنی که در دریای عشق فرو رفته است، گوهر معرفت و حقیقت را صید خواهد کرد یا اینکه در حقیقت عشق و معرفت محو می‌شود و جزئی از آن می‌گردد که هر دو حالت چندان با یکدیگر تفاوتی ندارد: «نهایت او در ساحل علم کی گنجد و در صحرای وهم کی آید، و این حقیقت ڈریست در صدف و صدف در قعر دریا و علم را راه تا به ساحل بیش نیست، اینجا کی رسد، اما چون علم غرقه شود یقین گمان گردد از علم و از یقین ظنی متواری برآید تا در لباس تلبیس «ظننت» به درگاه تعزز این حدیث گذر یابد. «أولم تؤمن قال بلى و لکن؛ اشارت بدین چنین کاری بود... آن ظن غواص این بحر است مگر آن گوهر به دستش افتد یا او به دست آن گوهر افتد.» (غزالی، ۱۳۹۵: ص ۱۴).

نکته قابل توجه دیگر اینکه، پس از آفرینش، پروردگار در مقام استغنا قرار گرفت و انسان عاشق شد. حدیث معروف، «كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ أن اعرف فخلقت الخلق لکی أعرِف» نیز یادآور اولین عشق خداوند به انسان است. «اما ندانم تا عاشق کدام است و معشوق کدام، و این سَری بزرگست. زیرا ممکن بود که اول کشش او بود. آنگاه انجامیدن این و اینجا حقایق بعکس گردد "یحبهم" پیش از یحبونه بود به لابد.» (همان، ص ۴۱) در جای دیگر «عشق که حقیقت بنای قدسی است بر عین پاکی و طهارت، از عوارض و علل دور است و از نصیب پاک، زیرا که بدایت او اینست که یحبهم... اصل عشق از قدم قدم رود، از نقطه یاء «یحبهم» تخمی در زمین «یحبونه» افکندند، یاء یحبونه برآمد.» (غزالی، ۱۳۹۵: ۴۴). «خاصیت آدمی آن بس است که محبوبیش پیش از محبّی بود، این اندک منقبتی بود. یحبهم چنان نزل افکنده بود آن گدا را پیش از آمدن او، که الی ابد نوش می‌کند...» (همان: ص ۱۲). هرچه عشق به بیشتر به کمال رسد، غیرت عشق نیز بیشتر می‌شود تا آنجا که عاشق به دیده خویش نیز غیرت می‌ورزد. «چون عشق به کمال رسد، کمال معشوق را داند و از اغیار او شبهی نیابد و نتوان یافت. انش از اغیار منقطع گردد الّا از آنچه تعلق بدو دارد چون سگ کوی دوست، خاک راهش و آنچه بدین ماند...» (همان: ۲۲). و نیز «غیرت عشق چون بتابد او صمصامی بی‌مسامحت بود، اما تا چه پی کند و که را پی کند. گاه بود که صبر را پی کند و بر عاشق بود که قهری بدو رسد. سر در سر کردن و خود را هلاک کردن از این ورق بود...» (همان: ۶۹؛ ۴۹-۴۸).

۲-۲-۱-۴- شطح

درباره شطح و تعریف آن باید گفت که در واقع تجربه‌های عرفانی در حالت مستی و بیخودی و به دور از هوشیاری حاصل می‌شود. زمانی که در تنگنای ظرف زبان سخن به میان می‌آید، ناسازگار با منطق است و به قول روزبهان در شرح شطحیات «جهان علم را بر هم می‌زند و پای از جاده رسوم بیرون می‌نهد.» (روزبهان، ۱۳۸۲: ۴۵) اما در باطن حاصل رموزی است که محتوای عمیق آن برای هرکس قابل درک و فهم نیست. بنابراین نیاز به

شرح و تأویل دارد و همین تأویل‌پذیری شطح است که اگرچه در ظاهر متناقض و حتی گستاخانه و فضیلت‌بار است اما در باطن جنبه حقیقت پیدا می‌کند و با حق منطبق می‌گردد. هدف از این تأویل، زدودن تعارض از چهره ناسازگار شطح با منطق است. زیرا در شطحیات، اختلاف معنای تأویلی با معنای ظاهری و زبانی شطح را تناقض منطقی نیز گفته‌اند. (استیس، ۱۳۶۱: ۲۶۴). برخی اولین علامت دخول عارف به شناخت و معرفت را شطح می‌دانند و کسی که به مرتبه شطح نرسیده باشد، در نزد آنان به معنای دقیق عارف نیست. (بدوی، ۱۹۷۸: ۲۴-۲۳). در جملاتی که در سوانح در باب عشق از غزالی آمده است و در ادامه نیز بدان پرداخته می‌شود، به سه نکته مهم اشاره می‌کند: یکی اینکه عزت و رفعت مقام معشوق به اندازه‌ای رفیع است که به آسانی در دام وصال کسی گرفتار نمی‌شود و اصولاً کسی شایستگی آن را ندارد که به وصال آن حقیقتی که در نهایت حسن و عزت است، دست یابد؛ زیرا هر آن چیزی که به آسانی به چنگ آید شایستگی مقام «معشوقی» ندارد. دوم اینکه «عزیز» از جمله اسماء الهی است که ابلیس از میان اسماء دیگر الهی تنها به آن سوگند یاد کرده است. هرچیز باارزشی، دشواریاب و نادر است. چنانکه از فحوای کلام برمی‌آید از ابلیس به عنوان عاشقی سراپا شیفته و موحدی راستین یاد شده است که در برابر کسی جز پروردگار سر به سجده فرود نمی‌آورد، لعنت دائمی را خریدار می‌شود تا جایی که وقتی به او گفته می‌شود: « قال فاخرج منها فانك رجيم * و انّ عليك لعنتی الی یوم الدّین.» (اعراف / ۷۷-۷۸). از اینکه ابلیس از میان اسماء الهی، تنها «عزت» را برگزید و بدان سوگند یاد کرد، خود دلیل آن است که معشوق دارای صفت عزت حقیقی است و کسی با او در این صفت شریک نیست؛ به عبارت دیگر، اگر قرار بود که ابلیس در مقابل آدم خاکی نیز سر تعظیم فرود آورد، در کمال عزت او جای شک و تردید وجود داشت و چنین امری از شأن معشوق (حق) به دور بود.

یارب بستان داد من از جام سکندر کاو آینه‌ای ساخت که در وی نگری تو

(غزالی، ۱۳۶۵: ۴۹)

«اینجا که عاشق معشوق را از او اوتر بود، عجایب علایق پیوند تمهید افتد به شرط بی‌پیوندی عاشق با خود؛ تا به جایی رسد که اعتقاد کند عاشق که معشوق خود اوست. «أنا الحق» و «سبحان ما أعظم شأنی» این نقطه است و اگر در عین راندگی و فراق و ناخواست بود پندارد که ناگزیر آن است و معشوق خود اوست.»

تا کعبه نیست قبله هست من است هشیارترین خلق جهان مست من است
(غزالی، ۱۳۹۵: ۱۹)

«هذا ربی»، «أنا الحق»، «سبحان ما أعظم شأنی» همه بوقلمون این تلوین است و از تمکین دور است. (همان، ص ۱۸).

بنابراین عارف تجربه‌ای که در عالم وحدت کسب می‌کند با زبان شطح بیان می‌دارد. همان‌طور که عرفای شطاح دیگری نظیر حلاج و بایزید عباراتی چون «اناالحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» گفته‌اند. البته شطح به تنهایی به زبان عارفان یا حتی زبان معمول همه آنان نیست؛ لیکن می‌شود آن را در زمره‌ی قالب‌های زبانی در کنار شعر، حکایت و افسانه در جایگاه قالبی دانست که بر زبان برخی عارفان به علت غلبه حالت سکر، جاری شده است.

۲-۲-۱-۵- متناقض نما

بیان متناقض‌گونه محتوای شطح در ظاهر کلام نیز آشکار است. در علم بلاغت تحت عنوان پارادوکس یا متناقض نما مطرح می‌شود. با توجه با این گفته، برخی پارادوکس را همان شطح می‌دانند. (استیس، ۱۳۶۱: ۳۱۸) اما برخی معتقدند متناقض‌نما دقیقاً مفهوم شطح را ندارد. (یثربی، ۱۳۷۷: ۲۹۹) در حقیقت عارف برای آشکار کردن حقیقت عالم نامرئی، بدین دلیل که رنگ و قالب و جهت شخصی ندارد، از معانی و کلمات نقیض مهم استفاده می‌کند. وحدت میان عالم مرئی و غیر مرئی، وحدت میان دو امر متناقض است و به اعتقاد آدونیس یکی از بنیان‌های زیبایی‌شناسی در نگارش صوفیانه است. (آدونیس، ۱۳۸۰: ۱۵۵) البته این‌گونه زبان هنری برای جلب نظر مخاطب نیست و به غرض زیبایی‌آفرینی به کار نمی‌رود بلکه عارف ناگزیر است از زبان پارادوکس برای بیان تجربه

عرفانی خود بهره جوید. اما به نظر ما دکتر شفیعی این مفهوم را بسیار پذیرا و قابل فهم‌تر توضیح می‌دهد.

کار شطاح بی‌هیچ تردید، گریز از هنجار عادی زبان است. ساده‌ترین شکل آن ایجاد مجازهای تازه است و دادن نظم خاص به اجزای جمله (که در قدیم و اکنون در شعر، محسوس‌ترین آن همان وزن و قافیه بوده است). در قرائت شطح‌های صوفیه عصر نخستین، چه دعوی الوهیت در آن باشد و چه نباشد، آنچه تشخیص ایجاد می‌کند کاربرد زبان است. شطحیات عوامل روحی بسیار پیچیده‌ای است که به طور ناخودآگاه در زبان عادی ایجاد انحراف کنند، عوامل بسیار نهفته‌ای هستند که هر نوع روان‌شناسی از تفسیر و توجیه آن عاجز است. این خروج از هنجار گاهی سبب شده است که اینان واژگان مخصوص در زبان ایجاد کنند، واژگانی که اهل زبان اصلاً معنای آن را در نمی‌یابند و ما امروز از خواندن برخی عاجزیم. (ن.ک: طاسین المشیه حلاج در شرح شطحیات روزبهان: ۵۳۵). حتی در شعر حلاج، که بسیار ساده تلقی می‌شود، نوع واژگان هم از نوع واژگان عصر نیست. در در شطح‌های او ترکیباتی هست که هرکس از آن چیزی می‌تواند بفهمد ولی هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که منظور او به طور قطع چیست. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۳۲-۴۳۱). در نثر سوانح نیز این مسئله موضوعیت دارد. که شاهد مثال و برخی توضیحات آن در ویژگی بعدی بخش ترکیبات وصفی و اضافی که از ویژگی‌های زبان عرفان و ایجاز به شمار می‌آیند، آمده است. همچنین نکته دیگر که در علم معانی قابل بررسی و از ظریف‌ترین نکات درباره شطح است اینکه نمونه‌های شطح در سوانح غزالی دارای ساختار/نشایی است نه خبری. شاید همین ساختار انشایی سبب شده که تحمل‌پذیر شود و اگر ساختار خبری داشت، مایه دردرس می‌شد. هم از آن گونه که «أنا الحق» حلاج با داشتن ساختار خبری مایه آن همه آشوب شد.

از یک طرف در روانشناسی عشق، «اتحاد» یا یگانه گشتن عاشق با معشوق از جمله نکته‌های مهمی است که در فصل‌های مختلف سوانح غزالی با صراحت بدان اشاره شده

است؛ زیرا سیر عاشق در نهایت به پیوند و اتحاد با معشوق می‌انجامد. جلوهٔ تکامل عشق هنگامی است که وجود عاشق در حقیقت وجودی معشوق پیوند خورد. این تسخیر و توجه تا بدانجا پیش می‌رود که اگر جان و روح عاشق لحظه‌ای قصد توجه به خود را داشته باشد، از آنجایی که تصویر معشوق و حقیقت وجودی او در آن جلوه‌گر است، خواه ناخواه چیزی جز معشوق را نخواهد دید، معشوق، اسماء و صفاتش آنچنان جان و روح عاشق را فراگرفته است که مانع از توجه او به چیزی جز «خود» می‌شود. دستیابی به چنین حالتی تحت تأثیر جلوه‌های وقت است که اگر اقتضا کند، معشوق و اسما و صفاتش می‌تواند حجاب دیدهٔ روح گردد که چیزی جز او نبیند، اگر روح به خود بنگرد، معشوق را می‌بیند و در نهایت خود را در معشوق مشاهده می‌کند. «چون خانه خالی یابد و آینه صافی باشد صورت پیدا و ثابت گردد در هوای صفای روح، کمالش آن بود که اگر دیده اشرف روح خواهد که خود را بیند پیکر معشوق یا نامش یا صفت عشق بیند و این به وقت بگردد حجاب نظر او آید به خود و دیدهٔ اشرف او را فرو گیرد تا به جای خود او بود و به جای خود او را بیند.» (غزالی، ۱۳۵۹: ص ۶)

نکتهٔ مهمی که شاید گویای بهتر حالت پارادوکس عرفانی باشد، این است که در بخش دیگری از سوانح دیدگاهی کامل‌تر و متعالی‌تر در باب «اتحاد» بیان می‌شود. وی معتقد است هنگامی که عشق به مراحل انتهایی خویش می‌رسد، عاشق و معشوق هر دو «بیگانه و غیر» محسوب می‌شوند. در مراحل انتهایی عشق، غیرت عشق نیز به حد کمال می‌رسد و تاب تحمل هیچ غیری غیر از «معشوق» را نیز نمی‌آورد؛ بنابراین غیرت عشق اقتضا می‌کند که عاشق و معشوق هر دو در حقیقت عشق محو گردند و بدان پیوندند. اتحاد حقیقی، محو عاشق و معشوق در حقیقت عشق است؛ در واقع، نهایت سفر روح، اتحاد با حقیقت مطلق است و این امر هنگامی میسر است که حتی صورت معشوقی نیز محو گردد و به اصل خویش که همان عشق است، بازگردد و تنها چیزی که بازمی‌ماند همان عشق مطلق است. «کار بود که به جایی رسد که عاشق غیر بود و معشوق هم غیر بود و این سلطنت

تابش عشق بود، زیرا که قوت کمال عشق از اتحاد بود و درو تفصیل عاشق و معشوق درنگنجد، آن که وصال، فراهم رسیدن داند و از آن حال قوت خورد آن نه حقیقت عشق بود.» (همان، ص ۱۳)

جایی دیگر از *سوانح* که شاید بتوان آن را نمونه‌ای از پارادوکس عرفانی دانست، مربوط به ابلیس است. از نظر ابلیس عزت و رفعت مقام به اندازه‌ای رفیع است که به آسانی در دام وصال کسی گرفتار نمی‌شود و اصولاً کسی شایستگی آن را ندارد که به وصال آن حقیقتی که در نهایت حسن و عزت است، دست یابد، زیرا هر آنچه که به آسانی بدست آید شایستگی مقام معشوقی را ندارد. و این تناقضی آشکار است که از طرف دیگر خداوند ابلیس را از درگاه خود رانده و او را از گمراه شدگان می‌داند. (فعضی ربه فغوی) اما نکته اینجاست که غزالی هم مانند دیگر عرفا چون نجم رازی، حلاج و عین‌القضات، ابلیس را به عنوان موحدی راستنی و عاشقی سراپا شیفته می‌داند. (قرآن کریم، ۷۲/۷۷-۷۸، ۸۲). هدف در اینجا یادآوری این نکته است که در جوهر آموزه‌های دین، همواره پارادوکسی وجود دارد و ما عوالم روحی خود را بر آن بنیاد می‌سازیم و شکل می‌دهیم و به گفته شفیعی کدکنی در مرکز عشق، تجربه دینی، هنر و هر التذاذ، این نقطه ادراک بلاکیف وجود دارد و حتی در ایمان دینی هم می‌تواند خودمحوری پارادوکسی داشته باشد.

۲-۱-۶-۲ زبان و تصویر

اگر بخواهیم زبان را به دو قسم کلی «زبان مستقیم» و «زبان غیرمستقیم» تقسیم کنیم، بی‌شک زبان مستقیم برای بیان تجربیات جمعی و محسوس و مستقیم ما به کار می‌رود که با صراحت و روشنی همراه است. این زبان چیزی نیست که از پس مقصود عرفا را برآید. زبان غیرمستقیم همان زبان «تمثیلی» و «نمادین» است. عرفا از زبان نمادین و شاعران از زبان تمثیلی استفاده می‌کنند. زبان تمثیلی می‌تواند یک بار برای همیشه رمزگشایی شود؛ یعنی یک نوع قاطعیت در تفسیر دارد؛ اما در زبان نمادین این‌گونه نیست و هر شخصی می‌تواند آن را دوباره و از نو تفسیر کند. کسی هم نمی‌تواند بگوید من آن را رمزگشایی

کرده‌ام. زبان نمادین خصوصیتی دارد: ایجاز و نماد که ترکیب‌سازی‌های ادبی و ترکیبات نمادین عرفانی از این مقوله‌اند. وصف چیزهای توصیف‌نشده، کار زبان عرفان است و آن زبان ایجاز و نماد است و هرکس به قدر فهم خود، آن را درک می‌کند. از جمله ویژگی‌های *سوانح‌العشاق* مانند بیشتر متون عرفانی دیگر بسامد ترکیبات وصفی و اضافی است که هر کدام از این ترکیبات می‌توانند استعاره، تشبیه (اضافه تشبیهی) و تصاویر هنری گوناگون باشند. *سوانح* با وجود حجم محدود نه تنها دریایی از معارف و معانی دقیق و ظریف عرفانی، حکمی و روانشناسی را مجمل در خود نهفته دارد، بلکه از نظر کاربرد واژه‌ها و تعبیرات و ترکیبات زبانی نیز کتابی قابل بررسی و تأمل است. اندیشه بدیع و مبتکرانه غزالی به طور حتم زبان نویی را نیز ایجاب می‌کند. لازم به ذکر است که بسیاری از معانی بلند به دلیل ظرف محدود زبان به ناچار در قالب ترکیبات - که نوعی ایجاز و ویژگی‌های زبان عرفانی است - بیان می‌شود. تعبیرات، واژه‌ها و ترکیباتی؛ مانند «آویزش عشق، اباکار معانی، امواج بحار عشق، بارگاه سیاست عشق، بارنامه‌ی معشوق، بوقلمون تلوین، جناب عدل عشق، نهنگ عشق، عشق مردم‌خوار، داغ‌الست بر بکم، سلاسل قهر معشوق، شکرانه هجران، فیلسوفی خیال و غیره یا ترکیبات فعلی مانند: از او اوتر بودن، از خود برسیدن، از خودی خود خودتر بودن، به ترک خود گفتن و...»

استعاره، تمثیل و حکایت در زبان عارفان از چنان جایگاه برجسته‌ای برخوردار است که می‌شود گفت به طور غالب و نه همواره عرفا آن را به کار برده‌اند و ویژگی‌های غالب زبان عرفان است. مثلاً در فصل سوم *سوانح*: «گاه عشق روح را چون زمین بود، تا شجرت‌العشق از آن بروید» مورد دیگر حسامیزی و ترکیبات حسی است که در ادبیات صوفیه بسیار رواج دارد. وام‌گرفتن دایره لغوی یک حس و انتقال دادن آن به حس دیگر، امری است که در بنیاد، هنجار طبیعی دارد، حتی می‌توان گفت که غفلت از گسترش این نوع استعاره نوعی غفلت از یکی از ویژگی‌های زبان عرفان است. نمونه‌های حس‌آمیزی بسیاری چون «نمک تجرید»، «هوای صفای روح»، «قوت عشق» نیز در نثر *سوانح* بسیار است که در ذیل مثنوی

از این خروار آمده است. همچنین طبیعت زبان، پیوسته مجازها را به صورت حقیقت درمی‌آورد. وظیفه شاعر است که با آگاهی از کیمیای زبان و هندسه ترکیب الفاظ، مجازهای تازه وارد شعر خود کند. زیرا این کاربرد خاص زبان‌ها و مجازها هستند که تأثیر هنر او را تضمین می‌کنند. غالب زبان‌شناسان حس آمیزی را یک مقوله سمانتیک (دلالی) می‌دانند که آمیختن دو حس باشد، ولی بعضی پا را فراتر گذاشته‌اند و حتی آمیختن دو مفهوم انتزاعی و مادی یکدیگر را نیز در قلمرو حس آمیزی قرار داده‌اند. بهتر است این نوع استعاره و مجاز را شبه حس آمیزی بخوانیم. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۵۳). زبان فارسی و به‌خصوص ساختمان شعر فارسی (به اعتبار مسأله ردیف که در هیچ زبانی امکان کاربرد آن را بدین شکل نمی‌توان یافت) این خصوصیت را دارد که چند حسی در آن به وفور به وجود می‌آید. (همان: ۴۵۳؛ ن.ک: موسیقی شعر: ۱۶۱-۱۲۳؛ رستاخیز کلمات: ۱۰۱-۱۰۰).

در موارد بسیار، انسان‌ها از طریق استغراق در جمال‌شناسی زبان به معنی‌هایی دست یافته‌اند که از طریق دیگری قابل وصول نبوده است؛ یعنی از سفر در صورت‌های زبان به قلمرو معنا راه بردن، معنایی که از طریق معنی‌های دیگر نمی‌توان به آن رسید و حاصل تداعی آگاه و سیر از اندیشه به اندیشه نیست، بلکه تنها از راه سفر در صورت حاصل می‌شود. در نثر صوفیه، تجربه از صورت به معنی رسیدن، محسوس‌تر از آن است که نیازی به انتخاب نمونه و آوردن دلیل و شاهد داشته باشد. اگر بتوانیم در یک چشم‌انداز، نویسندگان نثر عرفانی یا نویسندگان عارف را در دوره شکوفایی آن معرفی کنیم، سوانح غزالی نمونه آن دسته است که از معنی به صورت حرکت می‌کنند: نمونه‌هایی از ترکیبات کتاب *سوانح العشاق* بر طبق شماره صفحات:

آسمان روح (۹)، آویزش عشق (۹۹)، ابکار معانی (۲)، اثبات قبل‌المحو (۸)، اشارت عبارت (۲)، اشارت معرفت (۱۷)، بارگاه سیاست عشق (۷۷)، بارنامه معشوق (۷۴)، بوقلمون تلوین (۳۵)، بوقلمون وقت (۵)، پای بالای عشق (۹۷)، پای نشیب عشق (۹۷)، تعزز و کبریای معشوق (۶۱)، تفرید عشق (۱۶)، دامن خدر (۲)، ذکور حروف (۲)، ساحل

عشق (۱۱)، سر حد بقا (۳۵)، سرحد وجود عشق (۴)، سر سرکشی روح (۹)، سلطنت تابش عشق (۱۳)، سلطنت غیرت معشوق (۱۶)، سلاسل قهر کرشمه معشوق (۹)، شاهد الفنا (۸۵-۶۴-۶۱)، شجره عشق (۸)، شکرانه هجران (۴۹)، صحرای وهم (۱۴)، صحیفه انفاس (۵)، صمصام غیرت عشق (۱۲)، صمصام غیرت وقت (۱۲)، طلایه اشراق (۵۹)، طلایه طلب (۷۳)، عبارت اشارت (۲)، غلبات غیرت (۴۹)، غیرت اغیار (۶)، قاب قوسین ازل و ابد (۲۲)، قبله بقا (۳۵)، قبله وقت (۳۸)، قبله هست (۳۵)، قبله عاشق (۲۱)، کأس دل (۱۰۰)، کام قهر وقت (۹)، کرشمه حسن، (۲۷-۲۵)، کرشمه معشوقی (۲۷-۲۶-۲۵)، کمال تمکین (۱۰۰)، کوی ملامت (۱۵)، مرغ اختیار (۱۰۳)، مرغ ازل (۲۲)، مرکب جان (۵۷)، مرکب روح (۹-۴)، مرکب معشوق (۷۳، ۲۲)، معانی ابکار (۲)، معشوق متعالی صفت (۹۴)، مرگ جبر (۱۰۳)، موج درد عشق (۱۰۰)، نقطه عاشقی و معشوقی (۸۸)، نمک تجرید (۶۴)، نور عشق (۵۲)، نهنگ عشق (۴۷)، هندسه وهم، جاسوسی حواس، فیلسوفی خیال، پندار وهم (۲۳)، دیده حسن (۲۴)، هوای صفای روح (۶).

بی‌گمان هر نوع بی‌قراری روح ممکن است مایه نوعی بی‌قراری در نظام نحوی جمله‌ها شود. البته این سخن بدان معنی نیست که هر جا روح بی‌قرار و ناآرام شد، حتما باید این اتفاق بیفتد اما نمونه‌هایی در تاریخ ادب و تصوف و حتی ذهن و زبان عامه می‌توان یافت که گوینده در آن‌ها، عرف رایج زبان را به یک سوی نهاده است و این رفتار او با زبان، حاصل بی‌اختیاری او بوده است که دکتر شفیعی از آن با عنوان «راه رفتن بر روی دیوار گرامر» تعبیر می‌کند. (شفیعی، ۱۳۹۲: ۲۸۷) برای مثال احمد غزالی برای بیان حالت مورد نیاز خویش از ضمیر «او» صفت تفضیلی ساخته و «اوتر» به کار برده است و حدود دو قرن بعد از مولانا نیز از چنین تعبیری استفاده کرده است. غزالی: «اینجاست که عاشق، معشوق را از او اوتر بود. عجایب علایق تمهید افتد به شرط پیوند عاشق با خود.» (سوانح، ص ۳۱). همچنین تکرار ضمائر (آن)، (این)، (ها)، (لها)، (منها) و (علیها) یادآور اسلوب نظم و نثر صوفیه است که در آن (ضمیر) و قلمرو (اشاره) نقش بسیار مهمی دارد. این غلبه زبان

اشاره در ذهنیت وی سبب شده است که شعر و نثر ایشان سرشار از ضمایر باشد. گاه از ضمایر «ما» و «من» و «هو» و «نحن» اسم مصدر و مصدر ساخته شده است. نکته مورد توجه اینجاست که از راه مطالعه آماری بسامد ضمایر به عنوان وجه غالب در سوانح می‌توان به مسائل روان‌شناسی مؤلف و ساختاری این اثر پی برد. به طور کلی صوفیه و اینجا احمد غزالی از جهان درونی خویش غالباً با اشاره و به همراهی ضمایر سخن می‌گویند و غالباً صورت «این طایفه»، «این جماعت» و «این قوم» را به کار می‌برند. غزالی نیز خود را «اهل اشاره» می‌خواند. در بخش‌های دیگر کلام وی آنجا که مخاطب ذات حق است و در عین حال صوفی احساس اتحاد و وحدت می‌کند، کاربرد دستور زبان (از لحاظ ضمایر) شکل خاصی به خود می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

چنان که گفته شد، عرفان همانند سایر قالب‌های ادب فارسی نظیر داستان، حکایت و رمان زبان ویژه‌ای دارد. در این میان عرفان به دلیل ماهیت موضوع آن یعنی معرفت عرفانی از نظر شیوه بیان با دیگر آثار ادبی متفاوت است. عارف دریافت‌های عرفانی خود را که شامل اندیشه‌های درونی و حقایق ماورائی است در قالب الفاظ بیان می‌کند، اما زبان هرچند که پخته و کامل باشد، در ادای تام و تمام تجربه‌های عارف ناتوان است. عارفان به این دلیل که از تجربه عرفانی و مقامات معنوی دور از دسترس دیگران برخوردار بوده‌اند، به کارگیری کلمات و امکانات زبانی از سوی آنان را هرگز نمی‌توان از معنای ظاهری حمل کرد. با این وصف امکانات معمول زبانی، توان همپایی با تجربه‌های عرفانی آنان را نداشته و ظرفیت کافی در زبان برای انتقال یافته‌های ماورایی موجود نبوده است. همین امر موجب دشواری زبان آنان شده است. برای حل دشواری و رفع این مشکلات از یک سو و رسیدن به فهم درست از مقاصد و معانی پنهان در تجربه‌های عرفانی از سوی دیگر، عارف از راه‌های مختلفی همچون استفاده از ظرفیت‌های زبان نظیر استعاره، تمثیل، رمز و... بهره می‌گیرد تا اندکی از آنچه با مکاشفات صوفیه بدان رسیده است، پرده بردارد. با این توضیح

که دشواری بیان ذوق و حال عارفانه، او را هرچه بیشتر به سوی تأویل و بیان متناقض‌نما و شطح سوق داده است. این مساله در نحوه تأویل آیات و احادیث بخوبی نمایان است. در حقیقت زمانی که او مباحث کلامی و نظری را پیش می‌کشد، در اثر غلبه شوق و حال عرفانی گرفتار شطح و طامات می‌شود؛ بنابراین، می‌توان گفت که آثار او به دلیل آمیختگی این دو حال یکدست نیست؛ از این رو، مطالب او برای مخاطبان، آنان که اهل ذوق و معرفت هستند، با زبانی جذاب و شورانگیز بیان شده و برای منطقی‌اندیشان دشوارتر شده است

کتاب نامه

- ابن عربی (بی تا) الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.
- احمدی، بابک (۱۳۸۰) ساختار و تأویل متن. چاپ پنجم. تهران: نشر مرکز
- استیس، و.ت. (۱۳۶۷) عرفان و فلسفه. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: انتشارات سروش.
- افلاکی، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲) مناقب‌العارفین. با حواشی و تصحیح یازیچی. تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۸) شطحیات صوفیه، چاپ سوم، بی جا.
- بهشتی و دیگران (۱۳۸۴) چیستی هنر (مجموعه مقالات). تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۷) «بحثی در نسبت تجربه‌های دینی، عرفانی و هنری». گوهر گویا، ش ۵، صص ۱۱۳-۱۳۴.
- _____ (۱۳۶۷) رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲) زبان شعر در نثر صوفیه، تهران: انتشارات سخن.
- _____ (۱۳۶۷) «از عرفان تا فرمالیسم روس» فصلنامه هستی.
- علوی مقدم، مهیار (۱۳۷۷) نظریه‌های نقد ادبی معاصر. چاپ اول. تهران: انتشارات سمت.
- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۷۵) زبان دین، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷) نامه‌ها. به اهتمام علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران. تهران: انتشارات اساطیر
- _____ (۱۳۷۳) تمهیدات، مقدمه و تصحیح عسیران، تهران: نشر منوچهری.

- غزالی، احمد (۱۳۹۵) سوانح. بر اساس تصحیح هلموت ریتزر، تصحیحات جدید و مقدمه نصراله پورجوادی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۸۱) زبان عرفان، مجله قبسات، شماره ۲۴، صص ۹-۱۰.
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۷) زبان عرفان. چاپ اول. تهران: نشر فراگفت.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۶) مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. تصحیح جلال‌الدین همایی. چاپ دوم. تهران: نشر هما.
- لویزن، لئونارد (۱۳۸۴) میراث تصوف. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۷۴) خاصیت آیینگی. تهران: نشر نی.
- نوپا، پل (۱۳۷۴) زبان عرفانی و تفسیر قرآنی. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- یثربی، یحیی (۱۳۷۰) فلسفه عرفان. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

References

- Aflaki, Shamsuddin Mohammad (1983/1362SH), *Manaqib Al-Arefin*, Vol.1, With Margins and Correction by Yazichi, Tehran: The World of Books.
- Ahmadi, Babak (2001/1380SH), *Text Structure and Interpretation*, 5st Tehran: Markaz Publishing House
- Alavi Moghaddam, Mahyar (1998/1377SH), *Contemporary Literary Criticism Theories*, 1st Tehran, Samt Publications
- Alizamani, Amirabbas (1996/1375sh) *The language of religion*, Ghom, Tablighate Eslami
- Ayn al-Quzat, Hamedani (2008/1387SH), *Letters*, By Alinaghi Monzavi and Afif Asiran, Tehran, Asatir
- _____ (1981/1360SH), Correction by Afif Asiran, 2nd Tehran: Manoochehri Library
- Badavi AbdAlrahman (1978) *Soofeyeh Shathhiyat*, Withoute Place, Third Publications.
- Ebne arabi (Withoute History), *AlfotoohatAlmakkeyeh*, Bairoot. DarAlsader
- Fouladi, Alireza (2008/1387SH), *The Language of Mysticism*, 1st Tehran: Nashre Faragoft

- Ghazali, Ahmad (1980/1359SH), Accidents, Based on Hellmut Ritter Correction, New Corrections and Introduction and Nasrollah Pourjavadi Correction, Tehran: The Iranian Culture Foundation
- Kashani, Abdul Razzaq (1997/1376SH), Mesbah Al-Hadayeh and Muftah Al-Kifayah, Correction by Jalaluddin Homaei, 2nd Tehran: Nashre Homa
- Louisen, Leonard (2005/1384SH), Sufi Heritage, Translated by Majdaldin
- MayelHeravi, Najib (1995/1374SH), Properties of Aingi, Tehran: Nashre Ney
- Nuya, Paul (1995/1374SH), Quranic Interpretation and Mystical Language, Translated by Ismail Saadat, Tehran: University Publication Center
- Pour namdarian, Taghi (1988/1367SH), Secrets and Secret Stories in Persian Literature, Tehran: Scientific and Cultural Publications
- Shafiei Kadkani, Mohammad-Reza (1988/1367SH), From Mysticism to Russian Formalism, Existence Quarterly
- Stace, W.T (1988/1367SH), Mysticism and Philosophy, Translated by Bahaedin Khoramshahi, Tehran: Soroush Publications
- Yathribi, Yahya (1991/1370SH), The Philosophy of Mysticism, Qom: The Islamic Propaganda Office.