

تحلیل فرمالیستی زبان عرفانی: لوازم و عواقب آن

دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد^۱

مسعود آنگونه جونقانی^۲

چکیده

بررسی زبان عرفان، همواره یکی از پژوهش‌هایی است که از آغاز تکوین عرفان اسلامی و در سیر تکاملی آن همواره در کانون توجه محققان قرار داشته است. پس از بالندگی نظریه پردازی در قرن بیستم و پیدایش نظریه فرمالیسم، به جهت قدرت تحلیلی و علمی این نظریه، بسیاری از پژوهشگران به کاربست نظریه فرمالیسم در حوزه‌های مختلف رغبت نشان دادند. اما از آنجایی که نظریه فرمالیسم اساساً در پی تبیین ادبیات و کشف سازوکارهای برجسته‌سازی کلام به طور عام است، در این اواخر شاهد به کارگیری این نظریه در بخش‌های مختلف ادبیات و قلمرو عرفان اسلامی هستیم. کاربست این دیدگاه در حوزه عرفان پژوهی چندان دقیق و کارآمد نبوده و به نادیده گرفتن حقایق منجر شده که در کارایی این دسته از تحقیقات عرفانی خدشه وارد کرده است. این مقاله بر آن است ضمن تبیین خاستگاه فکری این نظریه و ارایه ملزومات تحلیلی آن، کاربست این نظریه را به طور خاص در حوزه عرفان پژوهی نقد و تحلیل کند. روش به کار گرفته شده در این تحلیل، بنا به ضرورت، روش ساختارگرایانه است؛ روشی که ضمن تحلیل جزء به جزء عناصر یا نشانه‌ها در پی کشف سازوکارهای تألیف عناصر و ساخت گزاره‌هاست.

کلیدواژه‌ها: زبان عرفانی، نظریه فرمالیسم، یاکوبسن، تجربه و تعبیر عرفانی، گزاره.

مقدمه

در میان نظریاتی که سعی دارند عرفان و زبان خاص آن را تحلیل کنند، چند نظریه کهن و نو وجود دارد. برخی از این نظریات به تحلیل شاخصه‌های معرفتی تجربه عرفانی می‌پردازند و معتقدند معرفت

۱- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسؤول) a_mir_fard@hotmail.com

۲- دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان Algooneh@yahoo.com

عرفانی از ویژگی‌هایی برخوردار است که قابل فهم و تأویل نیست. به واقع، در این نظریات، تصوّر بر آن است که معرفت شکل خاصی دارد و به همین دلیل، زبان به کار رفته در تعبیر آن نیز از حدّ و حدود زبان معمول خارج می‌شود؛ البته این قبیل نظریات هر یک از چشم‌انداز خاصی مسئله را بررسی می‌کنند. از طرفی دیگر، برخی دیگر از این نظریات معتقدند احوالی که عارف ضمن تجربه عرفانی بدان دست می‌یابد، به فرض با تجربه دینی، یا تجارب عام بشری متفاوت است و به همین خاطر، این احوال ذیل مفاهیم عام بشری قرار نمی‌گیرند، و بنابر این تنها در صورتی که توسط فرد تجربه شوند، چستی آنها بر صاحب تجربه معلوم می‌شود و لا غیر! در این میان، برخی از نظریات مدرن اساساً معتقدند تجربه عرفانی به عنوان یک اصل مستقل وجود ندارد؛ آنچه هست تجربه‌ای است که تنها و تنها از طریق زبان قابل حصول است. به بیانی ساده‌تر تجربه غیرزبانی وجود ندارد، آنچه هست تجربه‌ای است که در بطن زبان صورت می‌گیرد. به همین دلیل ممکن است تصوّر شود تجربه عرفانی صرفاً حاصل نوعی نگرش زیباشناختی در پارادایم‌های اتوماتیزه (automatized) زبان الهیات و دین باشد. کاربست نظریه فرمالیستی زبان، در زبان عرفانی صرف‌نظر از نقاط قوت و ضعف آن، حاصل استخدام چنین نگرشی به عرفان است. نظریه فرمالیستی زبان یکی از شاخص‌ترین نظریات قرن بیستم است که در تحلیل گزاره‌های زبان به طور عام و گزاره‌های ادبی و شعری، به طور خاص، به کار بسته می‌شود. به کارگیری این نظریه در تحلیل زبان عرفانی اگرچه ممکن است بخش‌هایی از یک تحلیل علمی را در ساحت عرفان‌پژوهی وارد کند، اما با خود کاستی‌هایی به همراه می‌آورد که نمی‌تواند زبان عرفانی را به طور جامع تحلیل کند و بعضی از خصایص این زبان بیرون از دایره نقد و تحلیل آن قرار می‌گیرد. بخش‌هایی که با به کارگیری این نظریه در عرفان مغفول می‌ماند چندان است که گاهی به انکار شقّ درونی تجارب عرفانی می‌انجامد. بنابراین برای آن که نتایج به کارگیری این دیدگاه در حوزه زبان عرفانی به خوبی معلوم شود ضروری است ابتدا این نظریه و لوازم زبان‌شناختی و احیاناً فلسفی آن نقد و تحلیل شود.

بحث

صرف نظر از اینکه عرفان را حادثه‌ای مرتبط با مواجید و غلیانات روحی صرف بدانیم یا آن را متضمّن معرفت‌شهودی به شمار آوریم، در بررسی و تحلیل زبان عرفانی همواره دو مرتبه ملحوظ است: تعبیر و

تجربه. نگرش‌ها درباره ماهیت، کاربرد و نقش این دو موضوع و نحوه ارتباط آنها با یکدیگر متفاوت است؛ عده‌ای درباره این که تجربه و تعبیر کدام یک بر دیگری مقدم است سخن می‌گویند، گروهی معتقدند تجربه در زبان و با زبان پدید می‌آید و هریک بر اساس دیدگاه خود زبان عرفانی را تحلیل می‌کنند.

نظریه فرمالیستی زبان عرفانی نیز در پی تبیین و تفسیر این دو موضوع، یعنی تجربه و تعبیر عرفانی، است. پیش از آنکه به این موضوع پردازیم و برخورد فرمالیستی با زبان عرفانی را مورد تأمل و تدقیق قرار دهیم، ضروری است درباره خاستگاه این تفکر و لوازم زبان‌شناختی آن تأمل کنیم. بدیهی است روش پرداختن به موضوع، از امکانات روش‌شناختی ساختارگرایانه بهره برده است. در این روش، تحلیل جزء به جزء نشانه، هیأت تألیفی گزاره و عوامل گسست از مصداق دقیقاً مطابق با الگوی ساختاری صورت می‌گیرد. در واقع، با استفاده از امکانات روش‌شناختی ساختارگرایانه، ضمن تحلیل ساختاری موضوع به روشن ساختن لوازم و عواقب کاربست این نظریه در حوزه عرفان می‌پردازیم.

کارکردهای کلام از منظر فرمالیسم

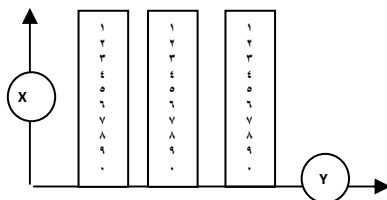
تحلیل گزاره نزد ساختارگرایان و فرمالیست‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. فردینان دو سوسور گزاره را در ساحت زبان، به طور عام، بررسی می‌کند و لوازم پیدایی گزاره را در دو محور افقی و عمودی مطرح می‌کند. بدین جهت در نگرش ساختارگرایان، زایش مفهوم در گزاره به طور همزمان در دو محور معنایی و نحوی صورت می‌گیرد. یاکوبسن، فرمالیست روسی، همین شاخص‌ها را در تحلیل گزاره‌های زبانی و ادبی به کار می‌گیرد. در واقع، یاکوبسن از زبان‌شناسی به ادبیات نقب می‌زند تا با طرح خود علت‌هنجارگریزی گزاره‌های شعری را تبیین کند.

یاکوبسن در واقع برای یافتن اصولی که بین زبان و ادبیات پُل می‌زنند، ابتدا بر اساس عوامل کلیدی برای تشکیل هر گفتار کارکردهای شش‌گانه زبان را پیش می‌نهد. یاکوبسن برای هر گفتار کلامی، شش عامل: زمینه، پیام، گوینده، مخاطب، تماس و رمزگان را ضروری می‌داند. هر یک از این شش جزء تعیین‌کننده کارکرد متفاوتی در زبان است. اگرچه بین شش وجه عمده زبان فرق قائلیم، مشکل بتوان پیامی کلامی یافت که فقط یک کارکرد واحد داشته باشد (فالر، ۱۳۸۶: ۷۳). این شش عامل، وقتی به عنوان

اجزاء اساسی گفتار کلامی به شمار می‌روند، کارکردهای ویژه‌ای را برای زبان رقم می‌زنند. در واقع، وقتی ارتباط کلامی به سوی هر یک از این اجزاء میل کند، کارکرد خاصی از زبان نمود می‌یابد. به این ترتیب زبان شش کارکرد ارجاعی، شعری، عاطفی، کنشی، صحبت‌گشایی و فرازبانی پیدا می‌کند. از میان این شش کارکرد فعلاً با دو کارکرد آن سروکار داریم: کارکرد ارجاعی و شعری. در کارکرد ارجاعی - به طور خاص - وظیفه اصلی زبان و جهت‌گیری آن به طرف زمینه است. این کارکرد زبان، کارکرد ارجاعی صریح و ادراکی است و عمدتاً با محتوی و مضمون پیام در ارتباط است؛ یعنی با آنچه گفته می‌شود (What is said) اما وقتی که ارتباط کلامی صرفاً به سوی پیام میل می‌کند، یعنی وقتی پیام به خودی خود کانون می‌شود (How it is said) آن موقع است که زبان کارکرد شعری دارد (همان: ۷۳-۷۷).

ساختار گزاره از منظر فرمالیسم

یاکوبسن پس از تفکیک کلیدی کارکرد ارجاعی و کارکرد شعری زبان، به این موضوع توجه نشان می‌دهد که اساساً در ساخت یک گزاره به طور عام چه عواملی نقش دارند. به این شکل توجه کنید:



فرض کنیم می‌خواهیم یک عدد سه رقمی بنویسیم. در محور X با ده انتخاب - از صفر تا نه - مواجه هستیم؛ در مرتبه یکان، دهگان و صدگان به ترتیب با ۱۰، ۱۰ و ۹ امکان‌جانشینی روبرو هستیم، یعنی در هر مرتبه از محور انتخاب^۱ - به طور کلی - با ده امکان مواجه هستیم. اگر به محور افقی توجه کنیم هر یک از واحدها منفرد (در مبحث ما = نشانه‌ها) پس از انتخاب می‌توانند در محور ترکیب^(۲) یا هم‌نشینی قرار بگیرند. احتمالات کلی برابر با $(9 \times 10 \times 10)$ یعنی ۹۰۰ احتمال است.

۱- Paradigmatic Axis

۲- Syntagmatic Axis

با تعمیم این الگو به سطح گزاره، به راحتی می‌توانیم بگوییم گزاره از آحاد منفرد (نشانه) تشکیل می‌شود. هر یک از این آحاد در صورتی که شرایط معنایی خاصی داشته باشد، می‌تواند با عناصر منفرد دیگر در محور هم‌نشینی ترکیب شود تا گزاره شکل نهایی خود را به دست آورد. ساختار گزاره را می‌توان بر دو محور عمودی و افقی استوار دانست:

الف) **محور عمودی:** هر عنصری از یک مجموعه عناصر ممکن انتخاب شده است و می‌توان به جای آن عناصر دیگری را در مجموعه قرار داد.

ب) **محور افقی:** عناصر در یک زنجیره گفتار به گونه‌ای با هم ترکیب شده‌اند که یک گفتار را تشکیل می‌دهند (سلدن، ۱۳۸۴: ۱۴۹).

در محور عمودی هر نشانه در رابطه متداعی با نشانه دیگری قرار می‌گیرد که می‌تواند بر حسب تشابه جایگاه نشانه اول را اشغال کند (صفوی، ۱۳۷۳: ۹۰). اما در محور افقی قواعد نحوی و معنایی به طور همزمان در کاربرد عام زبان عامل مؤثر و تعیین کننده به شمار می‌روند. وقتی کاربرد عام زبان به زبان شعر تخصیص می‌یابد تشابه صوری بر قواعد نحوی و معنایی مسلط می‌شود و نقش عامل تعیین کننده را بر عهده می‌گیرد.

گزاره و کارکرد ارجاعی آن

برای ایجاد یک گزاره درست کافی است قواعد انتخاب و ترکیب را به درستی به کار ببریم. در محور عمودی، یعنی محور انتخاب، بر اساس اصل تشابه می‌توان دست به انتخاب زد. جانشین کردن یک عنصر در این محور به جای عنصر دیگر به میزان آگاهی کاربر زبان از تعداد گزینه‌های مشابه بستگی دارد؛ یعنی کاربر زبان باید بتواند بر اساس یک دسته مشابهت‌های معنایی در این محور دست به انتخاب بزند. بنابراین کاربر در صورتی که بتواند از میان نشانه‌های متعددی که وجود دارد یکی را انتخاب کند گام اول، یعنی جانیشینی، را برداشته است. البته صرف آگاهی از تشابهات و مشترکات معنوی به معنای تسلط کاربر زبان در محور عمودی نیست؛ یعنی نمی‌توان هر نشانه‌ای را صرفاً به دلیل تشابه معنایی با نشانه‌ای دیگر انتخاب کرد (همان: ۱۴۵). پس تا اینجا معلوم شد که کاربر زبان در صورتی که به کارکرد ارجاعی زبان - به عنوان عنصر مسلط - توجه داشته باشد بر اساس چه موازینی دست به انتخاب می‌زند.

همان‌طور که دیدیم در این سطح، مرز زبان‌شناسی و معرفت‌شناسی با یکدیگر درهم می‌آمیزد؛ یعنی کاربر زبان صرفاً با دارا بودن نگاه نشانه‌شناختی نمی‌تواند دست به انتخاب بزند. پس طبیعی است که عوامل معرفت‌شناختی هم دست اندرکار انتخاب باشند. بنابراین می‌توان گفت که انتخاب بر حسب تشابه فرضاً معنایی، صرفاً در قالب مؤلفه‌های نشانه‌ها در لایه‌های نظام زبان صورت نمی‌پذیرد و مؤلفه‌هایی از نظام شناختی به مؤلفه‌های اولیه افزوده شود (همان: ۱۵۰).

کاربر زبان پس از اینکه در محور عمودی با آگاهی‌های زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی دست به انتخاب می‌زند، برای تولید گزاره گام دیگری هم باید بردارد؛ یعنی باید بتواند با کنار هم گذاشتن عناصر منتخب، گزاره‌ای ایجاد کند که به طور همزمان از نظر دستوری و معنایی درست باشد. پس کنار هم گذاشتن نشانه‌ها در حالت عام و طبیعی مهارتی است که کاربر زبان باید در محور افقی از عهده آن برآید. در محور افقی آنچه اهمیت دارد اساساً مؤلفه‌های معنایی و ارجاعی است، کما اینکه از میان این گزاره‌ها:

۱- (علی) (غذا را) خورد.

۲- (غذا) (علی را) خورد.

بدیهی است که گزاره دوم شرایط معنایی-ارجاعی لازم را دارا نیست. چون تطابق نداشتن گزاره دوم با جهان خارج، باعث ضعف مؤلفه ارجاعی آن می‌شود و این گزاره را از محور زبان عام دور می‌کند. همان‌طور که از این مثال‌ها برمی‌آید کاربر زبان باید بتواند به طور همزمان در دو محور عمودی و افقی از طریق انتخاب و ترکیب دست به تولید گزاره بزند. آنچه به طور عام در محور عمودی و افقی زبان صورت می‌گیرد، کارکرد ارجاعی زبان-به معنایی که یاکوبسن در نظر داشت- است.

با در نظر گرفتن آنچه یاکوبسن درباره کارکرد ارجاعی زبان پیش می‌نهد و تبیین او از دو محور عمودی و افقی در ساخت گزاره‌های زبانی، می‌توان گفت چون زبان در عرفان تعلیمی برای تبیین و ایضاح عرفان برای مبتدیان و علاقه‌مندان است، طبیعی است که زبان کارکرد ارجاعی داشته باشد، یعنی اینکه زبان به سوی زمینه جهت‌گیری کند. بدیهی است چنین جهت‌گیری‌هایی با کارکرد ارجاعی و غیرشعری دمسازتر و همخوان‌تر است تا با کارکرد شعری، زیرا در کارکرد شعری زبان دچار گسست از مدلول می‌شود. درحالی‌که مصداق‌گزینی به هیچ وجه از شاخص‌های زبان ارجاعی به شمار نمی‌رود

چون کارکرد ارجاعی اساساً با مدلول‌های مشخص و معین سروکار دارد. بنابراین نمی‌توان با صدور یک حکم واحد دربارهٔ زبان عرفانی، کارکرد تمام گونه‌های مختلف این زبان را یکسان دانست.

نویا به درستی نشان می‌دهد الفاظ و اصطلاحات عرفانی در آغاز تکامل عرفان همگی مدلول‌محور هستند. او نشان می‌دهد که چگونه واژگان دینی از طریق تأویل بسط می‌یابد؛ تأویلی که نخست شامل تفسیر متن قرآن است و سپس اندک‌اندک به صورت تفسیر تجربهٔ خاص صوفیان با استفاده از کلمات مأخوذ از قرآن، ولی حامل معنایی تازه درمی‌آید (نویا، ۱۳۷۳: ۲۶۵). همان‌طور که نویا یادآور شده است، الفاظ قرآنی در آغاز با همان معنای عام در تفسیرهای معمول به کار بسته می‌شوند، بعد از آن این الفاظ در تأویل‌های عرفانی اندک‌اندک از مدلول عام خود فاصله می‌گیرند؛ به گونه‌ای که در تفسیرهای خاص صوفیه، معنای تازه‌ای به این الفاظ الحاق می‌شود. این حرکت از نظر زبان‌شناختی، یعنی بسط کارکرد ارجاعی به سمت و سوی کارکرد عاطفی و شعری زبان. چنین سیری را پورجوادی نیز ضمن سلسله پژوهش‌هایی به شیوهٔ استقرایی نشان می‌دهد. ایشان معتقدند:

مشایخ صوفیه عموماً اهل زهد و تقوا بوده‌اند و می‌خواستند در وهلهٔ اول پیروان خود و در وهلهٔ دوم عموم مردم را با پند و موعظه و حکمت هدایت کنند. این مرئیان و معلمان اخلاقی برای بیان تعالیم خود ناگزیر بودند از الفاظ و تعابیر خاصی استفاده کنند، و تنها وقتی به شعر روی آوردند اشعار ایشان، با الفاظی که در آنها به کار برده می‌شد با اشعار شعرای دیگر، به خصوص اشعاری که دربارهٔ عشق و عاشقی و عیش و طلب و باده‌گساری سروده شده بود، فرق نداشت. البته اشعار صوفیه منحصر به این قبیل اشعار تعلیمی و اخلاقی نبود و در واقع، اشعار تعلیمی و اخلاقی به صوفیه اختصاص نداشت. این قبیل اشعار و اشعار دیگری که مثلاً در مدح پیامبران و بزرگان دین سروده شده است، به طور کلی اشعار دینی است و بعضی از شعرای غیر صوفی هم چون ناصر خسرو در سرودن آنها دست داشته‌اند (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۲۰).

دقیقاً به علت مشابهی، یعنی تعلیمی و اخلاقی بودن عرفان تعلیمی، در آثار کلاسیک عرفانی با الفاظ و اصطلاحاتی مواجهیم که عموماً برخاسته از اصطلاحات رسمی و قرآنی هستند. ارتباط مستقیم عرفان اسلامی با قرآن و تاثیر آموزه‌های اخلاقی آن در عرفان نخستین، ظهور چنین حادثه‌ای را در زبان عرفانی

قطعی می‌کند؛ یعنی زبان عرفانی در این دوره تعلیمی- اخلاقی به شمار می‌رود. روح این زبان با کارکرد ارجاعی زبان بسیار سازگار است، چون که ابلاغ پیام در زبان ارجاعی با جهت‌گیری به سوی زمینه همراه است.^۱

وجود گزاره‌های بی‌پیرایه در آثار تعلیمی و کلاسیک عرفانی، و بی‌رغبتی نسبت به برجسته‌سازی در محورهای مذکور، نشان‌دهنده این است که در این آثار، عرفا از طریق زبان ظاهر، بخش‌هایی از تجربه‌های عملی را برای سالکان مبتدی بیان می‌دارند؛ چون تعلیم بنیان‌چنین نگرشی است. زبان در این آثار، محدود به کارکرد ارجاعی است؛ کارکردی که در آن جهت‌گیری به سمت زمینه و ابلاغ پیام است. در حالی که سایر بخش‌های عرفان ممکن است بیشتر با اقناع مرتبط باشند تا ابلاغ.^۲

اکنون جای این پرسش است که در صورت پذیرش تام و تمام این مباحث چگونه می‌توان اصالت گزاره‌های هنری، ادبی، عرفانی و به طور کلی متافیزیکی را نشان داد؟ در ادامه بحث، لازم است از میان کارکردهای زبانی یاکوبسن بین دو کارکرد عاطفی و ارجاعی تمایز قائل شویم. چون آنچه فرمالیست‌ها طرح می‌کنند به طور تنگاتنگی با این دو کارکرد زبان در ارتباط است. آنها معتقدند زبان در کاربرد عام و روزمره خود از نوعی کاربرد خودکار و اتوماتیک استفاده می‌کند. در کاربرد خودکار زبان، جهت‌گیری پیام به سمت زمینه و موضوع است. در واقع انتقال محتوی نقش اصلی کلام در کاربرد ارجاعی زبان است. به این ترتیب، چون که در نقش ارجاعی زبان، جهت‌گیری پیام به سمت موضوع پیام است، صلق و کذب گفته‌هایی که از نقش ارجاعی برخوردارند از طریق محیط امکان‌پذیر است (همان: ۳۴).

اکنون اجازه دهید خصیصه‌های کارکرد غیر ارجاعی زبان شعری یا عاطفی را بررسی کنیم و آنگاه در آثار عرفانی به این مسئله بپردازیم که کارکرد زبان عاطفی چگونه نمود پیدا کرده است، و آنگاه به این پرسش پاسخ دهیم که آیا زبان عرفانی همواره با کارکرد غیر ارجاعی زبان نمود پیدا می‌کند یا وضعیت دیگری را نیز باید ملحوظ کرد؟

گزاره و کارکرد عاطفی آن

یاکوبسن به پیروی از سوسور، از دو شاخص در پیدایی گزاره‌ها نام می‌برد. به زعم وی، هر کاربر زبانی در سطح گزاره با دو وضعیت افقی و عمودی سروکار دارد. این محورها به نظر سوسور، محور هم‌نشینی و

محور جانشینی نام دارند. اصطلاحاتی که بعدها در ترمینولوژی یاکوبسن به ترتیب به محور انتخاب و ترکیب تغییر یافته‌اند. به هر حال آنچه در این برداشت از گزاره‌ها موجود است به این قرار است:

هرکاربر زبانی در سطح تولید گزاره‌ها با دو عملکرد سروکار دارد: یاکوبسن عملکرد بر روی محور متداعی را مبتنی بر تشابه می‌داند؛ یعنی یک واحد زبانی به این دلیل به جای واحد دیگری قرار می‌گیرد که با آن مشابه است. از سوی دیگر، عملکرد بر روی محور هم‌نشینی بر محور مجاورت متکی است. (صفوی، ۱۳۸۳: ۹۸). به این ترتیب، تا زمانی که در محور جانشینی با انتخاب نشانه‌ها سروکار داریم اصل تشابه، اصل بنیادین است. اصلی که به واسطه آن کاربر زبانی دست به انتخاب می‌زند. در این انتخاب‌ها با اعمال مجموعه بسته‌ای از فرایندها بر روی مجموعه بسته‌ای از نشانه‌ها، توان آفرینش گزاره‌ها را بیشتر و بیشتر می‌کنیم. البته در برخی از انتخاب‌ها در محور جانشینی، مدلول و مصداق همچنان ارتباط مستقیم دارند، اما گاهی - در انتخاب‌های استعاری - تمایل به انتخاب نشانه‌ها به جای یکدیگر، برحسب تشابه و بر روی محور جانشینی، حاصلی جز دور شدن مدلول از مصداق ندارد (همان: ۹۸).

نظری به گزاره‌های آثار کلاسیک عرفانی، نشانگر این است که در این آثار، اصولاً زبان با چنین هنجارگری‌هایی همراه نیست. پس می‌توان با قطعیت گفت که قطب استعاری در زبان عرفانی آثار کلاسیک تقریباً با برجسته‌سازی‌های عمومی همراه نیست. برای روشن شدن موضوع، دو گزاره زیر را با هم مقایسه کنید:

(۱) مرید را هیچ آفت چون تنهایی نباشد. (هجویری، ۱۳۷۶: ۴۴۱)

(۲) روشن‌تر از خاموشی چراغی ندیدیم. (بایزید بسطامی)

به سهولت می‌توان دید که در گزاره شماره یک، که از کشف‌المحجوب هجویری انتخاب شده است، انتخاب، در محور عمودی به هیچ وجه باعث برجستگی زبان نشده است. در واقع، انتخاب در این گزاره بر اساس انتخاب متداول^۳ در حالی که در گزاره دوم اساساً انتخاب لفظ خاموشی به جای لفظ سکوت، ضمن ایجاد تقابل با لفظ روشنی، با انتخاب لفظ خاموشی بر اساس اصل تشابه منجر به برجسته‌سازی در قطب استعاری زبان هم شده است.

اکنون به قطب دیگر، یعنی به قطب مجازی زبان می‌پردازیم. قطب مجازی زبان، حاصل هم‌نشینی نشانه‌ها در محور ترکیب است. تا زمانی که در محور هم‌نشینی دست به انتخاب بزنیم یا به قول یاکوبسن محور جانشینی را به محور هم‌نشینی فرا بیفکنیم، آنگاه در محور هم‌نشینی هم به گونه‌ای شباهت صوری - آوایی دست می‌یابیم. البته همهٔ محور هم‌نشینی به این اصل محدود نمی‌شود، اما لازم است بدانیم که گویی به زعم یاکوبسن در محور هم‌نشینی چنین اقدامی، یعنی **تعمیم اصل انتخاب بر اساس تشابه، منجر به پیدایی ساختارهایی می‌شود که به قول شفیع کدکنی جادوی مجاورت نام دارد.** این جادوی مجاورت با گره‌زدن و ترکیب نشانه‌هایی از عوالم مقال (discourse) متفاوت، سطح کلام را از وضعیت خودکار خارج می‌کند و به نوعی **کارکرد غیرارجاعی نزدیک** می‌کند. بنابه گفتهٔ شفیع، **مولانا بسیاری از مفاهیم دور از هم را در پرتو جادوی مجاورت چنان به هم نزدیک می‌کند که خواننده نه تنها آنها را غیر متناسب احساس نمی‌کند، بلکه در ذهن او آن مفاهیم تا مرز عینیت به هم نزدیک می‌شوند (شفیع کدکنی، ۱۳۷۷: ۲۵).** جادوی مجاورت اگرچه تفاوت نظم را از شعر چندان متمایز نمی‌کند، اما از شاخص‌هایی است که باعث می‌شود کلام برجستگی (fore-grounding) پیدا کند (نک ← طغیانی و آگونیه، ۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۲۸).

کاربست نظریهٔ فرمالیستی در ساحت عرفان

وقتی با لوازم نگرش فرمالیستی به سراغ زبان عرفانی می‌رویم، به نظر می‌رسد کار ساده‌ای در پیش روی داریم؛ یعنی کافی است گزاره‌های زبان عرفانی را از منظر محورهای هم‌نشینی و جانشینی بررسی کنیم تا دریابیم با چه رویکردهایی می‌توان زبان عام یا به عبارتی دیگر زبان رسمی الهیات را تا سطح زبان هنری فرا کشید. آنگاه می‌توان مدعی شد که زبان عرفانی در واقع با چرخش الگوهای دوگانی بالا برجسته و بدیع می‌شود. این برجستگی با اعمال تناسب‌های صوری یا معنایی قابل حصول است؛ مثلاً به جای اینکه بگوییم:

روشن‌تر از سکوت چراغی ندیدم

در محور جانشینی به جای سکوت لفظ خاموشی را انتخاب کنیم و بگوییم:

روشن‌تر از خاموشی چراغی ندیدم

به این ترتیب لفظ **خاموشی** در عین اینکه مترادف با سکوت است، اما بهتر از لفظ سکوت می‌تواند با عناصر دیگر گزاره وارد تعامل و تقابل شود. پس می‌توان گفت این تقابل و تعامل، خود به خود موجب برجستگی کلام می‌شود. برجستگی‌ای که در این گزاره پدیدار می‌شود از طریق تقابل عناصر خاموشی و روشنی در سیمای پارادوکس و از طریق تعامل یا تناسب چراغ، خاموشی و روشنی است. بدیهی است که نقطه عطف این برجسته سازی‌ها، در پارادوکس اسنادی روشن‌تر از خاموشی است.

با این برداشت از نظام فرمالیستی زبان، می‌توان گفت در تمام ادیان، عرفان خاص آن دین با ظهور چنین تغییراتی در الگوهای هم‌نشینی و جانیشینی زبان پیدا می‌شود. به بیانی کلی‌تر، عرفان به ظاهر، حاصل نگرش زیباشناختی به الهیات به شمار می‌رود، یعنی در تمام ادیان و مذاهب، عرفان خاص آن دین و مذهب وجود دارد و این امری است اجتناب‌ناپذیر، اما در دایره یک مذهب و یک دین خاص نیز به تعداد برخوردارهای هنری که با آن دین و مذهب وجود دارد ما دارای مجموعه بی شماری تصوف و عرفان هستیم؛ به همین دلیل به تعداد کسانی که توانسته‌اند در اسلام با آیین برخورد هنری داشته باشند، ما تصوف و عرفان داریم (عطّار، مقدمه ۱۳۸۴: ۲۶). با چنین چشم اندازی، تمام ویژگی‌هایی که در تجربه هنری وجود دارد و از آنجا که در هنر ما با عناصری از قبیل تخیل و رمز و چند معنایی روبرویم در عرفان نیز با همین مسئله روبرو خواهیم بود. عرفان هیچ عارفی از قلمرو تخیل و رمز و بیان چند معنایی بیرون نخواهد بود. در یک کلام، زبان در معنای زیباشناسانه و سوسوری آن نقش اصلی را در خلّاقیت عارف دارد (سهلگی، مقدمه ۱۳۸۴: ۲۶).

درست به مانند نگرش فرمالیستی به زبان عرفانی، نظریه استحسانی شطح هم در پی تبیین زیباشناختی گزاره‌های متناقض‌نماست. در این نگرش، نقیضه، یا متناقض‌نمایی، اصل اساسی شطح محسوب می‌شود؛ و با توجه به تعریف پارادوکس^۴ که مبتنی بر متناقض‌نمایی است، شطح کلاً به گزاره‌هایی اطلاق می‌شود که در آن تناقض صوری مشاهده شود. هانری کربن اصطلاحی را که در برابر شطح پیشنهاد می‌کند پارادوکس مُلهم (Paradox Inspires) یا به طور کلی پارادوکس (عبارت متناقض‌نما) است (کربن، ۱۳۸۴: ۲۲۴).

اگر بتوان نظریه استحسانی شطح را در حوزه تبیین سازوکار شطح به کار بست، آن گاه کافی است شیوه‌های بروز و ظهور زبانی آن را توجیه کرد.^۵ به همین خاطر، پیروان این نگرش حادثه شطح را تا سطح

یک حادثهٔ زبانی تقلیل می‌دهند. حادثه‌ای که در دو قلمرو هنری نمود پیدا می‌کند: یکی انتخاب بیان نقیضی (oxymoron) و پارادوکسی و دیگری شکستن عادت‌های زبانی و این کارها، رفتار هنری با زبان است و نتیجهٔ نگاه هنری به الهیات و مذهب (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۲۳).

همان‌طور که می‌دانیم، بیان نقیضی یا پارادوکس دو گونهٔ بلاغی به شمار می‌روند که خود را، در سطح زبان، از طریق ترکیب‌های وصفی و اسنادی نشان می‌دهند. ترکیب‌های وصفی چون «تب سرد» با افزودن دو قطب متقابل، تضاد و تقابل را از میان برمی‌دارد و تلقی واحدی از عناصر متضاد ارائه می‌دهد، اما در ترکیب‌های اسنادی، محمول شامل خواصی است که اسناد آن به موضوع، خواص آن را منتفی می‌کند و ظاهر گزاره را کاملاً مهمل و متناقض نشان می‌دهد. گزاره‌ای چون «چراغی روشن تر از خاموشی ندیدم» حاصل چنین اسنادی است. چرا که محمولی چون خاموشی خواصی را داراست که اسناد آن به چراغ به معنای نفی ماهیت چراغ است. شکستن عادت‌های زبانی را نیز در دو حوزهٔ مجاورت و مشابهت می‌توان شاهد بود، این قاعده همان هنجارگریزی است که از نظریات فرمالیست‌ها گرفته شده است (نک: صفوی، ۱۳۶۳).

در جوهر نظریاتی که معتقدند زبان عرفانی از ماهیت هنری زبان بهره برده است، گونه‌ای نگرش فرمالیستی مستور است که معتقد است اصولاً زبان عرفانی حاصل گریز از زبان متداول و خودکار است. در مرکز این نظریه، این تصور وجود دارد که تجربه‌ای که به صورت گزارهٔ هنری، شعری یا متناقض و شطح-گونه نقل می‌شود، ممکن است صرفاً با تغییر پارادایم‌های محور جانشینی و الگوهای محور ترکیب تا حدی یک گزارهٔ اقناعی فرا کشیده شود.

با این حساب، طبیعی است که چنین تصویری از شطح، همانند نظریات فرمالیستی، معنا را امری متقدم و پیشین به شمار نمی‌آورد و به نوعی، هیچ هنرشناسی، در هنر به جستجوی معنی - از نوع معنایی که در یک عبارت تاریخی یا جغرافیایی یا فیزیکی یا هندسی مطلوب است - نخواهد بود. معنی در هنر همان صورتی است که شما را مسحور خود می‌کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۳۰).

به این ترتیب، از منظر فرمالیستی، زبان عرفانی چیزی نیست جز تغییر این الگوها. از این دیدگاه، عرفان چیزی نیست جز نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الهیات و دین (عطار، مقدمه ۱۳۸۴: ۱۷) یعنی، اگر بپذیریم عرفان مساوی است با نگرشی هنری یا تلقی هنری به الهیات، در این معادله با دو کلمهٔ مجهول یا

مبهم سر و کار خواهیم داشت. یکی خود کلمه عرفان است و دیگری نگاه هنری یا تلقی هنری. اگر بتوانیم تلقی هنری و یا نگاه هنری را قدری روشن کنیم آن سوی دیگر معادله که عبارت است از تصوّف و عرفان خود به خود روشن خواهد شد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۱۲) شفیعی کدکنی می‌گوید نگرش‌های صوری به ساختار زبان نهایتاً نخواهد توانست سازوکار هنر شاعری یک شاعر را نشان دهد^۶ (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۷: ۱۹۶-۱۸۹) در اینجا تمام عرفان و تصوّف را در یک معادله ریاضی گنجانده است؛ یعنی، عرفان مساوی است با تلقی هنری، و آنگهی در تلقی ایشان از عرفان تصور می‌شود که بخش عظیمی از تصوّف ابن عربی و اتباع او حاصل جادوی مجاورت در زبان عربی است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۷ الف: ۲۰).

هر فرمالیستی در تحلیل نهایی خود از زبان هنری و به تبع آن زبان عرفانی، ناگزیر به چنین نتیجه‌ای می‌رسد. نگرش فرمالیستی نه تنها معتقد است که بخش عظیمی از انتخاب پارادایم‌های زبان شعر بر محور جادوی مجاورت است (همان: ۲۳-۲۴) بلکه تأکید می‌کند نگاه عرفانی به دین نمی‌گذارد که ما با صورت تکراری و کلیشه شده دین که نقشی است اتوماتیستی و فاقد حضور قلب روبرو شویم (سهلگی، مقدمه، ۱۳۸۴: ۲۱) و در نهایت معتقد است در هر دوره‌ای، چهره‌های برجسته آن عصر، به میزان بهره‌ای که از برداشت هنری از الهیات دارند قابل ارزیابی‌اند (همان: ۱۸) و در ارزیابی عارفان و آثار عرفانی نقش زبان و رفتار خلاق صوفی با زبان آشکار می‌شود.

گریزگاه یا لغزشگاه

طرح سوسوری زبان، عمدتاً به مفاهیم از پیشی (a priori) معتقد نیست؛ چرا که به زعم وی، هر نشانه تنها در ارتباط با دیگر نشانه‌ها شکل می‌گیرد و به این ترتیب تنها در صورت زبان وجود دارد و نه در جوهر آن (مکاریک، ۱۳۸۳: ۷۸). سوسور مفهوم را حاصل تجربه ذهنی فارغ از ملاحظات زبانی نمی‌داند. در واقع وی معتقد است واحدها و اجزاء زبان را می‌باید در نسبت با همدیگر تعریف نمود نه به طور مطلق و مستقل از یکدیگر (روبینز، ۱۳۷۰: ۴۱۹). ساختار، با قرار دادن عناصر در برابر هم به زایش مفاهیم دست می‌زند و اصولاً هیچ مفهومی خارج از ساختار تقابل عناصر وجود ندارد؛ چرا که مفاهیم یکسره

اختراعی اند... و بر حسب محتوا به صورت مثبت تعریف نشده اند، بلکه در تضاد با یکدیگر قطعات همان نام به صورت منفی تعریف شده اند. یعنی اگر یک قطعه مشخصاً چیزی باشد قطعات دیگر، قطعاً آن چیز نیستند (هارلند، ۱۳۸۱: ۲۲۲). این شکل از تعریف مفهوم را تعریف سلبی می‌گوییم. در تعریف سلبی مفاهیم نه به صورت اثباتی، بلکه به صورت نه- آن تعریف می‌شوند. مثلاً دلالت هر یک از رنگ‌های نظام چراغ راهنمایی نه به دلیل داشتن معنایی یگانه و اثباتی، بلکه به دلیل ایجاد تفاوت و تمایز در درون نظامی از تقابلهای و تضادهاست: چراغ قرمز دقیقاً نه سبز و چراغ سبز نه قرمز است (سلدن، ۱۳۸۴: ۱۳۶). اکنون جای یک سؤال باقی است که آیا در این نگرش، طرح مسأله کلام انفسی، یعنی تجربه ما قبل زبانی یا اندیشه مستقل از زبان امکان پذیر است یا خیر؟

چون تعمیم نگرشی فرمالیستی بر گستره عرفان، به معنای انکار تجربه‌های پیش زبانی است، پیروان این طرز تلقی، با عبارتی کاملاً متناقض در صدد آن بوده اند که به توجیه نگرش خود پردازند، چون الگوی سوسوری زبان، اساساً منکر هرگونه تجربه فارغ از زبان است و مفاهیم را همان‌گونه که گفتیم حاصل تقابل عناصر و تمایز نشانه‌ها می‌داند. حال آنکه، بعضی از محققان بر آنند امثال بایزید و حلاج در بیان شطحیات خویش قبلاً تجربه‌ای در قلمرو کلام انفسی داشته اند و آن را از طریق گزاره‌های هنری زبان بیان کرده اند. اما پدید آورندگان ایمازهای جدولی بی آنکه تجربه کلام انفسی داشته باشند، از طریق بازی‌های زبانی با کلمات و آفرینش خانواده‌های دور از هم به قالب زدن این گونه حرف‌ها و تصویرها می‌پردازند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۷: ب: ۵۲).

نفس این نقل قول کاملاً صحیح است، اما نادرستی تحلیل فرمالیستی از گزاره‌های عرفانی از آنجایی است که این نگرش به هیچ وجه کلام انفسی، یعنی تجربه پیش زبانی را باور ندارد. پس چگونه می‌توان گفت عرفایی چون بایزید و حلاج و... در تعبیر خود به درست گام برداشته اند، اما دیگران توانسته اند این کار را بکنند؟ اگر نگرش زیباشناختی به الهیات و امثالهم از طریق اعمال فرایند جانشینی و هم نشینی در سطح گزاره‌های زبانی صورت می‌گیرد، آنگاه محقق دانستن گروهی و ناکارآمد دانستن گروهی دیگر با چه توجیهی قابل قبول خواهد بود؟

تجربه و تعبیر عرفانی از نگاه عارفان

همان‌طور که در مقدمه دیدیم، در میان عرفایی که اصول درسی عرفان را به رشته تحریر کشیده‌اند، هجویری بنا به تأثیری که از قشیری پذیرفته است، **تئوری غلبه سکر** و تمایز تجربه و تعبیر عرفانی را به درستی در *کشف‌المحجوب* بازتابانده است:

و چون کسی را از حق نمودی باشد و قوت حال عبارت دست دهد و فضل یاری کند، سخن متعلق شود، خاصه کی معبر اندر عبارت خود تعجب نماید. آنگاه او هام را از شنیدن آن نفرت افزایش و عقول از ادراک باز ماند. آنگاه گویند که این سخن عالیست. گروهی منکر شوند از جهل و گروهی مقرر آیند به جهل و انکارشان چون اقرار باشد، اما چون محققان و اهل بصر ببینند، در عبارت نیاویزند و به تعجب آن مشغول نگردند، از ذم و مدح فارغ شوند و از انکار و اقرار برآسایند (هجویری، ۱۳۷۶: ۱۹۱). هجویری هم به مانند قشیری **حال** را به واسطه مواهب الهی صاحب قدرتی می‌دارند که حتی معبر (گوینده)، پس از زوال **حال** و اضمحلال سکر و بازگشتن به صحو و آگاهی، خود نیز بر عبارتی که بر زبان رانده علمی ندارد. این به گفته وی بدان معناست که مغلوب را امکان عبارت نبود تا اندر غلبه **حال** عبارتش صحیح آید و نیز آن صورتی کند که ایشان، آن را انکار کنند آن انکار ایشان بدیشان بازگردد نه بدان معنی (همان: ۱۹۲).

در گفته هجویری این نکته قابل توجه به نظر می‌آید و آن تعبیر هجویری از گوینده به معبر است. از نظر هجویری، معبر دقیقاً نقش کانال یا گذاری را بازی می‌کند که عبارت در لحظه مغلوبیت سالک بدون اختیار و آگاهی وی از سویه ناپیدای تجربه گذر کرده و در سویه پیدای آن، به شکل بیان و عبارت نمودار می‌شود. این بیان که به واسطه غلبه سکر از سالک صادر می‌شود، صورتی دارد که نشان از بی‌خویشی وی دارد. پس آنچه گفته است از چشم دوست تقصیری است که بخشودنش رواست. از چنین چشم اندازی، **غلیان**، غلبه سلطان حقیقت است، بر سپاه بشریت زند که چون در آید خانه غارت و ویران کند و عیب و علت عیان کند و عقل را محجوب کند و مرد را در شوق مغلوب کند، نتواند ادب بساط نگاه داشتن، عاجز آید از طرب و نشاط و پای نهاد بر بساط، در پوشد لباس خجلت و تشویر و اقرار کند به جرم و تقصیر. دوست جرم وی بگذارد و عذر تقصیر وی بردارد. برای آنکه صاحب غلیان از خود آگاه نیست و وی را به تمییز خود راه نیست و از آنچه دوست می‌کند وی را گناه نیست (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۲: ۳۶۱).

چنین نگرشی را ابوالمفاخر باخرزی نیز با دقت و تأمل بیشتری بررسی کرده است. از نظر او سکر و مستی عارف ممکن است ناشی از معرفت وی به خدا، معرفت وی به نفس خویش، اعتقاد به فرضیت اطاعت از اوامر و نواهی حق، و نهایتاً ناشی از دید احسان خدای تعالی بر خود در جمیع اقسام و احوال باشد. بنا به چنین نگرشی، باخرزی مستی را به ترتیبی که گفتیم به چهار دسته تقسیم می‌کند: مستی محبت، مستی خشیت، مستی حمیت، و مستی منت. او به دنبال این تقسیم‌بندی نتیجه می‌گیرد که هر فعلی و زللی که در حال مستی از بنده در وجود آید بر وی عتاب نبود (باخرزی، ۱۳۴۵: ۵۹).

با در نظر گرفتن این ملاحظات، در مجموع چنین نگرشی را تئوری غلبه سکر می‌نامیم. از این نظر، سکر وارده بر سالک از شدت و حدتی برخوردار است که سالک از وضعیت آگاهانه زبان بی خبر می‌ماند و آنچه به زبان می‌راند عبارتی است که به گفته هجویری صحیح هم نیست؛ چرا که غلبه حال، مغلوب را از کنترل آگاهانه زبان باز می‌دارد. به قول مولانا:

گفتی که تو در میان نباشی

آن گفت تو هست عین قرآن

چنین عبارتی دقیقاً معادل آن گفتی است که معبر در میان نیست. در میان نبودن گوینده یا معبر که به واسطه غلبه سکر و غلبه حال ایجاد می‌شود، عبارت را به قول هجویری از مرتبه صحت ظاهری به دور می‌افکنند و به قول مولانا، آن را به مرتبه قرآن وارگی فرا می‌کشد. می‌دانیم که نظم پریشان و خلاف عادت و منطق متعارف بیان که سایه مستدام فضایی قدسی را بر جهان متن قرآن فرو افکنده است، متأثر از مجموع شرایط حاضر در فرآیند و تحقق وحی است (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۱۱۶). اما زبان عرفانی، به طور خاص، از چه خصایصی بهرمند است که آن را مشابه ساختار قرآن می‌کند؟

پورنامداریان معتقد است، مولوی بی آنکه چون پیامبران مقام رسالت و ابلاغ پیام حق را به مردم داشته باشد، در احوال عارفانه خود تجربه می‌کند و از این رو گاهی شعر او از طریق این تجربه، به ساختار بیان قرآن نزدیک می‌گردد و وحی‌نمون می‌شود (همان: ۱۲۹). این که این گفته چه خصیصه‌ای دارد که تا این حد فرا و فرو می‌رود، موضوع بحث بعدی است.

زبان اشارت

همان طور که دیدیم، اسامی پاره‌ای از تجربه‌های عرفانی فی نفسه بر قدرت تهییج کننده آنها و سنگین کردن بار قوای عادی ذهن اشاره دارند (ارنست، ۱۳۷۷: ۷۵). این تجربه‌ها که عموماً به صورت درخشش ناگهانی یک صاعقه در ذهن عارف رخ می‌دهند، از ویژگی‌هایی برخوردارند که معمولاً قابل انتقال به دیگران نیستند و در صورت جاری کردن و هدایت آنها در ساحت زبان، متناقض‌نما، شطح‌گونه و خلاف منطقی معمول به نظر خواهند رسید. جامی درباره بخشی از تجارب روزبهران بقلی چنین می‌گوید: *مرا و را سخنان است که در حال غلبه وجد از وی صادر شده است که هرکسی به فهم آن نرسد* (ارنست، ۱۳۸۴: ۵-۲۳۴) و خود روزبهران نیز درباره زبان عرفانی، به سه ساحت زبانی معتقد است که تا حدودی سنگ بنای مباحث ما نیز قرار گرفته است. روزبهران در این باره می‌گوید:

ایشان را درین سه مرتبت است، یکی زبان صحو، بدان علوم معارف گویند، و یکی زبان تمکین، بدان علوم توحید گویند و یکی زبان سکر، بدان رمز و اشارت و شطحیات گویند. (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷۶)

آنچه عارفان بدان وسیله رموز و اسرار و شطحیات خود را بیان می‌کنند، به تعبیر روزبهران زبان سکر است. زبان سکر که گاهی به عنوان زبان اشارت هم از آن یاد می‌شود نقطه مقابل زبان تمکین یا همان زبان صحو و عبارت است. عرفا، خود زبان عبارت را از زبان اشارت تفکیک کرده‌اند.

در تفکیک عبارت از اشارت، کلابادی از نخستین نظریه پردازانی است که صریحاً نظر خود را ذکر کرده است: *علم اشارت علمی است که صوفیان به وی منفرداند و این (اشارت) از آن پس باشد که دیگر علم‌ها که وصف کردیم گردآورده باشند... و از بحر آن این علم را علم اشارت خوانند که مشاهدات دل و مکاشفات سرّاز وی نتوان عبارت کردن به حقیقت آن... بلکه این به منازل و مواجید معلوم توان کرد... و مر آن را شناسد مگر کسی که بدان احوال نزول آورده باشد و بدان مقامات فرود آمده باشد.* (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۸). اساس نظریه کلابادی، تحت عنوان **زبان خصوصی** باید در مجال دیگری بررسی و نقد شود، اما آنچه در این جا بدان پرداخته می‌شود تفکیک زبان/علم اشارت است از سایر زبان‌ها/علوم. کلابادی معتقد است که این علم را بدین جهت علم اشارت خوانده‌اند که به عبارت درنمی‌آید؛ یعنی مشاهدات دل و مکاشفات سرّاز نمی‌توان به لباس عبارت درآورد، در عین حال، این علم

قابل انتقال به دیگران است، چنانکه هجویری در کشف‌المحجوب می‌نویسد: *اشارات اخبار غیر است بی عبارت لسان* (هجویری، ۱۳۷۶: ۵۰۰) و حتی برخی نیز از این فراتر رفته، گفته‌اند که *از اشارت می‌توان به نوعی عبارت کرد* (غزالی، ۱۳۵۹: ۷۴).

شاید یکی از کلیدی‌ترین بحث‌هایی که در پیش روی خواهیم داشت، همین مسئله است که آیا تمایزی بین تعبیر و تجربه عرفانی بدان سان که طرح شده است وجود دارد یا نه؟ علاوه بر این، این مسئله باید تحلیل شود که *اشارات در قالب عبارت واقع می‌شود یا نه؟* و در صورتی که این حادثه رخ بدهد آیا عبارت در مرتبه آتی بر قامت اشارت تنیده می‌شود یا به طور همزمان اشارت و عبارت در هم تنیده‌اند؟ یعنی، آیا اشارت خود از شاخص‌های زبان‌شناختی ویژه‌ای برخوردار است یا نه، تنها در صورت نقل آن به مرتبه ثانی - یعنی عبارت - شاخص‌های زبان‌شناختی خاصی را به خود می‌گیرد؟

آنچه در حال حاضر پذیرفتنی می‌نماید، این تعریف است که *اشارات فقط رساندن معناست بدون هیچ تعریف و مرزبندی‌ای. این انتقال معنا به گونه‌ای است که معنا را در اقلی گسترده و فراخ‌نگه می‌دارد. اما عبارت تعیین و تحدید معنا به گونه‌ای نهایی است.* (ابوزید، ۱۳۸۵: ۱۰۴) و این چیزی است که با حقیقت تجربه عرفانی و در ساحتی بالاتر با حقیقت کلام الهی ناسازگار است.

امام محمد غزالی، از جمله کسانی است که با تمایز گذاشتن بین *احوال* (تجربه) و *اقوال* (تعبیر) به مسئله زبان عرفانی می‌پردازد. نکته جالب توجه در آرای غزالی این است که معتقد است اساساً دست‌یابی به طریق عرفانی از طریق سماع و تعلم مقدور و ممکن نیست، چون ذات این تجربه به گونه‌ای است که اقوال را یارای انتقال آن نیست. در حقیقت، آنچه سالک مبتدی را در طریق وصول سوق می‌دهد، اقوال و شنیدن آنها یا تعلم و آموختن آنها نیست، بلکه وجود عنایتی درونی است به ذوق: *فظهر لی ان اخص خواصهم، ما لا یمكن الوصول الیه بالتعلم، بل بالذوق و الحال و تبدل الصفات.* (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۲۳) بنابراین غزالی پس از اینکه به یقین در می‌یابد که ارباب احوال؛ یعنی عرفا، را طریقی خاص است که حصول به آن با تعلم و اسباب اکتسابی مقدور نیست؛ سلوک و ذوق را طریقی می‌داند که بدان وسیله می‌توان به یافت‌ها و دریافته‌های عرفانی و احوال خاص عرفانی پی برد. در واقع، از نظر غزالی *احوال* متضمن زبان خصوصی است و شرط دریافت احوال، همانا، تجربه این احوال است: *فعلمت یقیناً: انهم*

ارباب الاحوال، لا اصحاب الاقوال. و ان ما يمكن التحصيلة بطريق العلم، فقد حصلته، و لم يبقى الا ما لا سبيل اليه بالسماع و التعلم، بل بالذوق و السلوك (همان: ۱۲۴).

به این ترتیب، غزالی معتقد است احوال عرفانی که عمدتاً از طریق ذوق و سلوک حاصل می‌شود، سالک را به درجاتی سوق می‌دهد که تعبیر از آن به زبان عبارت محال است و در صورتی که این تجارب در ساحت زبان بازتابانده شود، صورت زبانی تعبیر به ظاهر نادرست و خطا خواهد بود: ثم يترقى الحال من مشاهد الصور و الامثال، الى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر عن يعبر عنها، الا اشتمل لفظ على خطأ صريح، لا يمكنه الاحتراز عنه (همان: ۱۲۷).

فرجام سخن

توانایی تحلیل جزء به جزء نظریه فرمالیستی و امکان توسعهات نظری آن از ویژگی‌های جذاب آن به شمار می‌رود که باعث شده است در پژوهش‌های ادبی، به طور عام، و در پژوهش‌های دینی و عرفانی، به طوری خاص، از آن به شکل کاربردی استفاده شود. استفاده کاربردی هر نظریه‌ای، مستلزم پذیرش دیدگاه نظری آن است. به همین دلیل، در طی آنچه گذشت سعی بر آن بود تا نشان داده شود این نظریه، علی‌رغم انسجام و استحکام علمی و نظری‌ای که دارد، عمداً یا سهواً بخش‌هایی از حادثه معرفت غیر زبانی را نادیده می‌گیرد. به همین دلیل، با نشان دادن نقاط قوت و ضعف این دیدگاه چنین نتیجه می‌گیریم که این نظریه در عین آنکه تحلیل‌های درخشانی از مسئله به دست می‌دهد، با معرفت محض غیر زبانی سر سازگاری ندارند. به این دلیل، اصل تجارب عرفانی را که عرفا معتقدند زبان را یاری بیان آن نیست، نادیده می‌گیرد و از محور بحث به دور می‌افکند. به این ترتیب، ضروری است با تعمق در لوازم این دیدگاه، از عواقب به کارگیری آن در حوزه‌های مختلف پژوهشی آگاه باشیم.

یادداشت‌ها

۱- کارکردهای شش‌گانه یاکوبسن با خطوط فاصل مشخص و قطعی از همدیگر جدا نمی‌شوند؛ یعنی گزاره‌های زبانی ممکن است در آن واحد چند کارکرد زبانی داشته باشند، اما در اغلب اوقات با کارکرد مسلط (Dominance) مواجهیم. بنابراین، در این حوزه با کارکرد مسلط زبان ارجاعی و زمینه محور سروکار داریم.

۲- **ابلاغ و اقناع** که به ترتیب خویش کار (function) کارکرد ارجاعی و کارکرد شعری زبان به شمار می‌روند، در بلاغت سنتی نیز با اصطلاحات متفاوتی تعریف شده‌اند. جرجانی، برای نمونه، بین دو اصطلاح زبان و کلام تفکیک قائل می‌شود. به نظر وی، زبان به مجموعه واژگان اطلاق می‌شود و شامل تمام واژگانی می‌شود که از طریق قرارداد برای نامگذاری رخدادها و تفاوت بین مفاهیم ثبت شده‌اند. (الکواز، ۱۳۸۶: ۱۱۳؛ عباس، ۱۳۸۷: ۵۸-۱۱) درحالی‌که، کلام اصطلاحی است که انسان به وسیله آن به اهداف و مقاصدش می‌رسد و می‌کوشد تا علل نیکو سازی آن را تبیین کند. (همان‌جا) از نظر جرجانی، به مانند یاکوبسن، کارکرد ارجاعی اصل و محور است و کارکرد هنری - شعری متأخر است. به واقع همان طوری که یاکوبسن پیدایش کارکرد هنری - شعری را با برجسته‌سازی از طریق هنجارگریزی در دو محور عمودی و افقی می‌داند، جرجانی هم به تقدّم کارکرد ارجاعی بر کارکرد هنری معتقد است. نظریه‌ای که در آرای فخر رازی هم مشهود است. از این چشم انداز، کلام خود بر دو گونه است:

الف) گونه‌ای که از آن به واسطه دلالت لفظ به هدف می‌رسیم.

ب) گونه‌ای که از آن به واسطه دلالت لفظ به هدف نمی‌رسیم، بلکه لفظ به معنایی که موضوع آن در زبان اقتضاء می‌کند ما را به هدف می‌رساند و آنگاه برای آن معنا دلالت ثانوی می‌یابیم تا به هدف برسیم. مدار این مسئله بر کنایه و استعاره و تمثیل است. (همان: ۱۱۵ - ۱۱۴)

۳- این قبیل انتخاب‌ها که در محور عمودی اتفاق می‌افتند در صورتی‌که صرفاً بر اساس ملاحظات معناشناختی انتخاب شوند، انتخاب غیرنشاندار نامیده می‌شوند.

۴- شطح به تعبیر غربیان paradox است که در اصل لغت مرکب از para به معنای فرا و doxa به معنای ظاهر و شایع و کیش است. پس پارادوکس به معنای خلاف آمد عقل و خلاف فهم و اعتقادات عامه است.

۵- این نظریه تنها برخی از شطحیات را توجیه می‌کند و همگی آنها را شامل نمی‌شود.

۶- تمام کسانی که با در دست گرفتن چُتکه، آثار هنری را تجزیه و تحلیل می‌کنند و با چُتکه به آنها نمره می‌دهند، غالباً کسانی هستند که از تجربه خلاق هنری بی‌بهره‌اند. این هنرشناسان چُتکه به دست، غالباً، در محاسبات و ارزیابی‌های خود، همان جاهایی را که قابل ادراک "با چه گونه است" مورد بررسی قرار می‌دهند و از اصل هنر که قلمروی "بی چه گونه" دارد غالباً در غفلت اند (شفیعی‌کلکنی، ۱۳۷۷ ب: ۱۹۳).

۷- منظور، علوم خواطر، مشاهدت و مکاشفت است.

کتابنامه

- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۵). *چنین گفت ابن عربی*. ترجمه احسان موسوی خلخالی. تهران: نشر نیلوفر.
- ارنست، کارل. (۱۳۷۷). *روزبهران بقلی*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- _____ . (۱۳۸۴). «*نمادهای پرنده و پرواز در مصنفات روزبهران بقلی*». در لویزن. لئونارد. *میراث تصوف*. ج ۲. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۷۲). *مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری*. تهران: نشر توس.
- الکواز، محمدکریم. (۱۳۸۶). *سبک شناسی اعجاز بلاغی قرآن*. ترجمه حسین سیلیدی. تهران: نشر سخن.
- باخرزی، یحیی بن احمد. (۱۳۴۵). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*. تهران: نشر دانشگاه تهران.
- بقلی شیرازی، روزبهران. (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*. تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۷). *باده عشق: پژوهش در معنای باده در شعر عرفانی*. تهران: نشر کارنامه.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۰). *در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت شکنی در شعر مولوی*. تهران: نشر سخن.
- روبینز، آر. اچ. (۱۳۷۰). *تاریخ مختصر زبان شناسی*. ترجمه علی محمد حق شناس. تهران: نشر مرکز. کتاب ماد.
- سلدن، رامان، ویدوسون، پیتر. (۱۳۸۴). *راهنمای نظریه ادبی معاصر*. ترجمه عباس مخبر. تهران: طرح نو.
- سهلگی، محمدبن علی. (۱۳۸۴ الف). *دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: نشر سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۴ ب). *نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*. تهران: نشر سخن.
- _____ . (۱۳۷۷ ب). «ادراک بی چگونه هنر». *بخارا*. شماره ۳۸.
- _____ . (۱۳۸۰). «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی». *فصل نامه هستی*.
- _____ . (۱۳۷۷ الف). «جادوی مجاورت». *بخارا*. شماره ۲.
- _____ . (۱۳۷۸). *زبور پارسی: نگاهی به زندگی و غزل های عطار*. تهران: نشر آگاه.
- صفوی، کوروش. (۱۳۷۳). *از زبان شناسی به ادبیات*. تهران: نشر چشمه.
- طغیانی، اسحاق و آگونه، مسعود. (۱۳۸۸). «صورت و ساخت شعری خسرو و شیرین نظامی». *پژوهش های ادبی*. شماره ۲۴. صص ۱۲۸-۱۰۷.
- عباس، محمد. (۱۳۸۷). *الابعاد الابداعیه فی منهج عبدالقادر الجرجانی*. ترجمه مریم مشرف. تهران: نشر چشمه.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۴). *منطق الطیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: نشر سخن.

غزالی، احمد بن محمد. (۱۳۵۹). *سوانح*. تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران.

_____ (۱۹۹۳). *المنتقد من الضلال الی ذی العزه و الجلال*. دار مکتبه الهلال.

فالر، راجر و ... (۱۳۸۱). *زبان‌شناسی و نقد ادبی*. گردآوری و ترجمه مریم خوزان و حسین پاینده. تهران: نشر نی.

کرین، هانری. (۱۳۸۴). *مقالات: مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی*. تهران: نشر حقیقت.

کلادی، ابوبکر محمد. (۱۳۷۱). *تعرف*. ترجمه محمد جواد شریعت. تهران: نشر اساطیر.

ماونس، هاورد. (۱۳۷۹). *درآمدی به رساله و نگشتن‌نشین*. ترجمه سهراب علوی نیا. تهران: طرح نو.

مکاریک، ایرنا ریما. (۱۳۸۳). *دانش‌نامه نظریه ادبی معاصر*. ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: نشر آگه.

موحد، ضیاء. (۱۳۷۷). *شعر و شناخت*. تهران: نشر مروارید.

مهرگان، آروین. (۱۳۸۶). *ساختار گزاره‌های استعاری*. اصفهان: نشر فردا.

نویا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

هارلند، ریچارد. (۱۳۸۱). *درآمدی تاریخی بر نظریه ادبی از افلاتون تا بارت*. گروه ترجمه شیراز. تهران: چشمه.

هجوری، علی بن عثمان. (۱۳۷۸). *کشف المحجوب*. تصحیح و ژوکوفسکی. مقدمه قاسم انصاری. تهران: نشر

طهوری.