

نقش تأویل در گسترش زبان عرفان

علیرضا محمدی کله‌سر*

چکیده

بحث از زبان عرفان در گرو ارائه ویژگی‌هایی است که آن را متمایز از دیگر گونه‌های زبانی معرفی کند. تأکید بر وجود اصطلاحات حوزه تصوف و یا حضور عناصر هنری-ادبی در این زبان، نشان از برخوردی غیرمسأله‌وار با مبحث زبان عرفان در اغلب پژوهش‌های پیشین دارد. مقاله حاضر بر آن است تا تأویل را به عنوان ویژگی و اصل اساسی شکل‌گیری و گسترش زبان عرفان معرفی کند. زبان عرفان در مسیر خود با گذر از مفاهیم و ساختارهای زبانی موجود، در فرایندی تأویلی به ارائه مفاهیم و ساختارهایی نو می‌پردازد. اهمیت نقش تأویل گذشته از گونه‌های آشکار و مرسوم آن، در تولید ژرف ساختارهایی است که عامل اصلی گسترش معنایی و صوری زبان عرفان بوده‌اند. این نگاه، «ظاهر» و «باطن» را نیز با صرف نظر کردن از معانی مرسوم هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی آنها، با تعبیری زبان‌شناختی و براساس خروج از بافت پیشین و ورود به بافتی نو معرفی می‌کند. ژرف‌ساخت‌های تأویلی و نقش آن‌ها در حرکت باطنی معنا، موجب می‌شوند تا زبان عرفان بیش از محور هم‌نشینی بر روی محور جان‌نشینی گسترش یابد؛ عاملی که برجستگی وجه ادبی در متون عرفانی را نیز در پی دارد.

واژه‌های کلیدی

زبان عرفان، تأویل، بافت، لایه‌های معنایی.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد mohammadi.alireza@lit.sku.ac.ir

۱. مقدمه

اگر به قرآن همچون منبعی بنگریم که سنت عرفانی با تعمق در آن، موجب زایش عناصری برای شکل‌گیری حیات عرفانی و دینی خود شده است (نویا، ۱۳۷۳: ۷-۸)، این کتاب آسمانی را نقطه آغازی برای شکل‌گیری عناصر زبانی در سنت عرفان اسلامی در نظر گرفته‌ایم. در مقابل، ارجاع به قرآن در تاریخ تصوف را عاملی برای به نمایش گذاشتن تصویری زیبا از سنت عرفانی نیز می‌توان پنداشت با این هدف که اولاً مقدمه‌ای برای دیگر اهداف این سنت فراهم آید و ثانیاً تصوف «از طرف امت اسلامی مورد انکار کامل قرار نگیرد» (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۱۷۶). بنابراین ارجاع و استناد مداوم تعالیم تصوف اسلامی به قرآن، چه به منظور استفاده از منبعی برای غنای آموزه‌ها و چه به قصد مشروعیت‌بخشی به این تعالیم، همواره پیوستگی قرآن و تعالیم تصوف را به دنبال داشته است. این نکته را نباید از یاد برد که در هر یک از این دو حالت، باید تفاسیر قرآن را نخستین، مهم‌ترین و نیرومندترین تجربه‌ها در شکل‌گیری و گسترش زبان عرفان در نظر گرفت. تفاسیر قرآن با ورود به فضای فکری تصوف، با گرایش به سوی «معنایی سوای معنای ظاهری و لفظی» (نویا، ۱۳۷۳: ۸) به سوی تأویل متمایل شدند؛ چنانکه کمتر آیه‌ای در این متون می‌توان یافت که در فهم آن به معنای لفظی و ظاهری بسنده شده باشد. این نگاه و شیوه دریافت، کم‌کم با فراتر رفتن از آیات قرآن، به احادیث و سخنان مشایخ صوفیه و در نهایت به پدیده‌ها و امور روزمره نیز گسترش یافت. با توجه به اهمیت نقش تأویل در سنت عرفانی، پژوهش در زبان عرفان و همچنین نوع دریافت و فهم پدیده‌ها در تصوف اسلامی از توجهی جدی به مقوله تأویل ناگزیر است.

مطالعات پیشین درباره تأویل در تصوف اسلامی را در دو دسته کلی می‌توان گنجانند: نخست مطالعاتی با تأکید بر مولفه‌های معرفتی و اندیشگانی، که به جهان‌شناسی تصوف و عرفان توجه دارند و از مهم‌ترین آنها می‌توان به آثار هانری کربن و همفکران او اشاره کرد؛ و دوم مطالعاتی که نتیجه تأکید بر مولفه‌های زبانی و ادبی است و برخی نمونه‌های آن را در آثار پژوهشگرانی چون شفیعی کدکنی (۱۳۹۲)، نویا (۱۳۷۳)، پورنامداریان (۱۳۸۳)، مشرف (۱۳۸۴)، فولادی (۱۳۸۹) و... می‌توان یافت.

اگر با تمرکز بر آثار دسته دوم به بررسی تأویل پژوهی در حوزه تصوف بپردازیم، از اشاره به دو کاستی مهم در آنها ناگزیریم: اولاً در برخی از آنها تأکید نویسنده بر ویژگی‌های زبانی، موجب تلقی

متن عرفانی همچون متن ادبی و در نتیجه تلقی تأویل به مثابه شگرد و ویژگی‌ای ادبی و زیباشناختی شده است. آشکار است که این رویکرد نمی‌تواند بر تفاوت‌های میان زبان به‌کار رفته در متون ادبی و متون عرفانی تأکید کند، از این رو نتایج آن نیز مشابه مواردی خواهد شد که در متون ادبی و غیرعرفانی نیز به‌سادگی مشاهده می‌شود. اشارهٔ میرباقری فرد و آنگونه (۱۳۸۹) به ناکارآمدی تحلیل فرمالیستی زبان عرفان نیز تا حدودی به همین کاستی نظر دارد؛ هرچند آنان از منظری دیگر - یعنی نادیده انگاشتن «تجربهٔ پیش‌زبانی» از سوی نگرش فرمالیستی - به موضوع نگریسته‌اند (میرباقری فرد و آنگونه، ۱۳۸۹: ۳۹ به بعد). ثانیاً، در برخی دیگر از آنها به دلیل اینکه توجه خود را تنها بر تأویل‌های موجود در متون تفسیری معطوف کرده‌اند، ارائهٔ تحلیلی جامع از زبان عرفان (فراتر از متون تفسیری) با دشواری مواجه شده است.

مقالهٔ حاضر با بهره‌گیری از مطالعات پیشین در پی آن است تا با بررسی تأویل به عنوان فرایندی زبانی، به نقش آن در شکل‌گیری و گسترش زبان عرفان بپردازد. بنابراین از سویی با صرف نظر کردن از ویژگی‌های زیباشناختی و ادبی، به چگونگی عملکرد تأویل می‌پردازد و از سوی دیگر نقش تأویل در پیدایش و گسترش زبان عرفان را نه تنها در متون تفسیری بلکه با نگاهی به مجموعهٔ متون عرفانی و زبان به‌کار رفته در آنها بررسی خواهد کرد.

۲. تفسیر و سیاق

یکی از نخستین تجربه‌های تأویل در سنت اسلامی را باید در تلاش صوفیان و صحابه در تفسیر و فهم آیات قرآن جستجو کرد. از منظر هرمنوتیک، تفاسیر قرآن در هر سطحی گویای برخورد مفسر یا مؤول با متن هستند. بنابراین هر کنش تفسیری به میزان تداخل فهم مفسر با متن، مقاصد مفسر را نیز بر متن تحمیل می‌کند (معماریان و احمدی‌زاده، ۱۳۸۴: ۷۲). با وجود این، در سنت تفسیری ما، مرزی به ظاهر قاطع و مشخص میان دو مقولهٔ تفسیر و تأویل وجود دارد^۱ که آشکارترین معیار این تمایز، میزان وفاداری برداشت فرد (مفسر، مؤول) به کتاب و سنت است. بنابراین از منظر سنت تفسیری، حتی تأویل‌هایی که از طریق روایات ائمه به ما منتقل شده‌اند نیز باید به نوعی رابطهٔ معناشناختی میان ظاهر نص و تأویل آن پایبند باشند (شاکر: ۱۳۷۷: ۴۹). این مسأله پای «سیاق» به عنوان یکی از قدیمی‌ترین و دامنه‌دارترین مباحث تفسیری را به میان می‌کشد. اهمیت این موضوع

برای مقاله حاضر آنجاست که سیاق یکی از مهم‌ترین معیارها برای قضاوت درباره تفاسیر و به‌ویژه رابطه میان تفسیر و تأویل محسوب می‌شده است. به‌طور کلی سیاق را می‌توان به معنای کلیه قرآینی دانست که موجب فهم معنای کلمه یا جمله‌ای می‌شوند. این قرآین را در یک دسته‌بندی کلی می‌توان به قرآین و نشانه‌های لفظی (کلمات و جملاتی که کلام مورد نظر را تشکیل می‌دهند) و نشانه‌های حالی (شرایط تاریخی و بیرونی تولید کلام) تقسیم کرد^۲ (بابایی، ۱۳۸۵: ۱۴۰).

مفسران توجه به سیاق کلمات و جملات را یکی از مهم‌ترین راه‌های دستیابی به معنای قرآن می‌دانند تا جایی که تفسیر قرآن بدون توجه به این عامل را اغلب موجب خطا و لغزش در فهم مراد متکلم تلقی کرده‌اند (زرکشی، ۱۴۱۰ق: ۲، ۲۰۰). بر همین اساس دلیل رد برخی تفاسیر از سوی مفسران نیز گاه عدم سازگاری آن با سیاق کلام ذکر شده است (برای نمونه ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰۲/۲).

در این میان توجه به این نکته تاریخی نیز ضروری است که طرد و قبول تفاسیر در دوره‌های نخست معمولاً با میزان پیوستگی و ارتباط آن با مآثورات دینی سنجیده و بر همین اساس تفاسیری که اثری از روایتی دینی در آنها یافت نمی‌شد گاه به عنوان تفسیر به رأی طرد می‌شده است. این امر در سده‌های بعد تغییراتی می‌یابد و در برخی نظریه‌ها علم لغت (دریافت متن) در کنار علم به اسباب نزول دو شرط اساسی برای تفسیر دانسته می‌شود (مصلائی پوریزدی و گرامی، ۱۳۸۹: ۹۷-۹۶). بعدها در میان مفسران، افزون بر مآثورات دینی، دریافت‌های شخصی مفسر از متن نیز با رعایت شرایطی همچون عدم تناقض میان کلمات خداوند، از دایره اتهام تفسیر به رأی خارج شد. با وجود این، توجه به مبانی‌ای ظاهراً ثابت و مشخص همچون علم لغت و اسباب نزول، پرده از احتیاط‌هایی برمی‌دارد که مفسران همواره در برخورد با کلام خداوند بر خود لازم می‌شمرده‌اند. این احتیاط‌ها را حتی در میان عرفا و به‌طور خاص در داوری‌ها و اظهار نظرهای مستقیم آنان درباره تأویل و باطن‌گرایی می‌توان دید.

۳. مبانی نظری تأویل در سنت عرفانی

هنگامی که از تأویل در سنت عرفانی سخن می‌گوییم، تأکیدمان به طور خاص بر مجموعه تعاریف و نظریه‌هایی است که با هدف بیان احکام، اوصاف، شرایط و غایات تأویل از درون سنت عرفانی برآمده است. با بررسی مجموعه‌ای از این بیانات و گزاره‌ها می‌توان چند مفهوم کلیدی را در

شکل‌گیری مبانی نظری تأویل در سنت عرفانی بازشناخت که عبارتند از:

الف- سرچشمه معنایی: این مولفه که از معنای لغوی تأویل نیز برمی‌آید، گویای هدف غایی تأویل یعنی بازگرداندن متن به معنای «حقیقی و اصیل» خود است (کربن، ۱۳۸۷: ۱۲۶-۱۲۵). از این رو، تأویل معمولاً در تقابل با تنزیل تعریف می‌شود (محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۴۸). این تقابل نشان می‌دهد که معنایی با نزول در کسوتی ظاهری، به شکل متن حاضر درآمده (تنزیل) و مؤول با کنشی متقابل، آن را به صورت اول (اصلی) خود باز می‌گرداند. در اینجا توجه به این نکته ضروری است که در این نگاه، معنای «اصلی»، معنای مجازی- همانند آنچه در استعاره و مجاز کشف می‌شود- نیست بلکه «تأویل، نصّ ظاهر را به معنای اصیل و حقیقی آن (به حقیقت آن)، که تشبیهات نصّ ظاهر، رمز آند برمی‌گرداند» (کربن، ۱۳۸۷: ۱۲۷).

ب- ظاهر و باطن: باور به عوالم موازی یک باور کیهان‌شناختی باستانی است که عاملی مهم در پیدایش مبانی نظری تأویل در سنت عرفان اسلامی نیز محسوب می‌شود.^۳ مبنای این اندیشه، باور به وجود نوعی تناظر، تشابه و هم‌ارزی میان لایه‌ها و طبقات عالم است. تعمیم این تناظر و هم‌ارزی به رابطه میان اجزای عالم نیز موجب درک هر پدیده به‌عنوان نماینده چیزی دیگر در همان جهان یا جهانی دیگر می‌گردد. بر این اساس، تنزیل و تأویل نیز بیانگر سیر رفت و برگشتی معنایی در این عوالم هستند؛ هر معنا در عالمی بالاتر (باطن) در اثر تنزیل به صورت پدیداری (متن) در عالم پایین‌تر (ظاهر) در می‌آید و مؤول با تأویل آن پدیدار، به کشف باطن آن می‌پردازد (محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۴۷-۴۸). آشکار است که در اینجا معنای باطنی اشاره به معنای اصلی یا نخستینی دارد که به عنوان حقیقت باید نمایان شود.

ج- اهمیت حال مؤول: تقابل دوگانه «ظاهر/ باطن» لزوماً به معنای تقسیم بسترهای ظهور معنا به دو لایه یاد شده نیست بلکه چنانکه از ایده عوالم موازی برمی‌آید تعداد این عوالم بی‌شمار و به همین میزان نیز معنای باطنی قابل تصور است. بنابراین در سنت عرفانی از آنجا که لایه‌های معنایی متن با طبقات و لایه‌های روحی انسان متناسب است (کربن ۱۳۸۰: ۲۰)، کشف این معنای وابسته به حال درونی مؤول دانسته می‌شود چنانکه عارف هرچه «در مراتب و حالات بالاتر رود، ابواب تازه‌ای در ادراک معانی قرآن بر وی گشوده می‌شود» (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۳۵۰). نوباً با بررسی نخستین تفاسیر عرفانی، تأکید احادیث بر چندلایه بودن قرآن را به این معنی می‌داند که این روایات

به وابستگی تفسیر (تأویل) به تجربه روحانی اشاره می‌کنند بنابراین هر فرد بر حسب میزان تجربه روحانی خود به یکی از این لایه‌های معنایی دست می‌یابد (نویا، ۱۳۷۳: ۱۸۰).

با این توضیحات و با توجه به بحث سیاق می‌توان ظهور مناقشات در باب تأویلات صوفیه و تقابل آن با تفسیر را از دو زاویه بررسی کرد: نخست، تأکید سنت تفسیری بر سیاق حالی (به‌ویژه مآثرات دینی) داعیه صوفیه مبنی بر دریافت قلبی و درونی را چندان بر نمی‌تابد. این نکته به بروز اختلافاتی در سندیت تفاسیر صوفیه و دیگر فرقه‌های تفسیری (به‌ویژه اهل حدیث) انجامید که حتی در شیوه بیان و شگردهای زبانی و ادبی در بیان زنجیره روایات نیز خودنمایی می‌کند. مثلاً سلسله روایاتی چون «حسین روایت کند از رویای صادقه، از ملک حکیم از کروب کبیر از لوح محفوظ از علم که هیچ کس حق را نپرستید چیزی عزیزتر از محبت حق را» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۵: ۳۳۵) را می‌تواند رونوشتی نقیضه‌وار از شیوه عملکرد اهل حدیث باشد که «می‌کوشیده‌اند هر پاره از گفتار رسول را با سلسله روایت نقل کنند تا اعتماد هر چه بیشتر شنونده و مخاطب را جلب کنند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۷۶) و بر اعتبار سخن خود بیفزایند. عبارات «رویای صادقه»، «ملک حکیم»، «کروب کبیر» و... گذشته از مسائل ادبی و زبانی، از سویی بر ابتناء سخن بر دریافتی باطنی و شخصی دلالت دارد و از سوی دیگر بر تلاشی-هرچند ناکام- برای مشروعیت‌بخشی به چنین دریافتی. شاید بتوان گفت یکی از کارکردهای مفاهیمی چون «وحی دل» (مولوی، ۱۳۷۵: ۴/ ۱۸۵۴) و یا نظریه‌هایی چون «ولایت» و همنشینی نظری آن با مباحث مربوط به تأویل (شایگان، ۱۳۸۴: ۱۲۰-۱۱۳) نیز برساختن نظامی بوده است که بتواند در برابر معیارهای مفسران (به‌ویژه اهل حدیث) توجیه‌کننده پایه‌ها و منابع تأویلات صوفیانه باشد. این نکته خود نشان از غلبه گفتمانی دارد که هر نوع تفسیر خارج از معیارهای تفاسیر منقول را با عنوان تفسیر به رأی می‌راند. گفتنی است بسیاری از گونه‌های دیگر تفسیر که چندان بر مآثرات تکیه نداشتند نیز برای بقا و کسب مشروعیت، از اذعان به بناشدن تفسیر بر نظر مفسر پرهیز می‌کرده‌اند و آن را به نوعی به روایات و اثر سلف صالح وابسته می‌کرده‌اند (مصلائی پوریزدی و گرامی، ۱۳۸۹: ۸۷).

دوم، تأکید سنت تفسیری بر لزوم همخوانی تفسیر با سیاق کتاب (سیاق لفظ)، در برابر تأویل‌های صوفیه قرار می‌گیرد که همخوانی چندان با آن ندارند. در این وجه، به جای سوال از اعتبار تفسیر و منبع آن، میزان همخوانی آن با متن مورد سوال قرار می‌گیرد. باور صوفیه به این که

تأویل، سخن را به معنای اصلی آن بازمی‌گرداند، گاه موجب خروج آن از قراردادهای عادی و رسمی زبان‌شناختی می‌شود؛ چنانکه برخی از آنها هیچ توجیه زبان‌شناختی‌ای نمی‌پذیرند (محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۶۸). به همین دلیل معمولاً تأویل را (در برابر تفسیر) برداشتی بدون ارتباط معنایی با ظاهر لفظ می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳: ۴۵-۴۴).

۴. تأویل در زبان عرفان

مولفه‌های سه‌گانه‌ای که در بخش پیشین به عنوان مبانی نظری تأویل در سنت عرفانی از آنها یاد شد تقریباً در تمامی متونی که به نظریه‌پردازی درباره‌ی تأویل پرداخته‌اند، دیده می‌شود. از آنجا که این تعاریف و نظریه‌ها، تحت تأثیر مبانی نظری تصوف و با تنفس در همان فضا رشد یافته‌اند، به جاست نظریه‌پردازی در باب تأویل و در قالب اظهارنظرهای مستقیم را از کردارهای زبانی مؤول به عنوان نمونه‌های عینی تأویل جدا کرد. تلقی تأویل همچون کرداری زبانی یعنی هر آنچه به‌طور عینی و گذشته از قوانین حاکم بر آن، در کنش تأویل روی می‌دهد. بر این اساس شاید بتوان برخی اظهارات در باب تأویل را متفاوت از فرایند زبانی تأویل در متون عرفانی نیز یافت. عدم توجه به این نکته گاه موجب سوالات و سردرگمی‌های درباره‌ی وجود این تناقضات در متون عرفانی می‌شود (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۳۱۳). یکی از دلایل این تفاوت‌ها و تناقضات را می‌توان سلطه و غلبه‌ی گفتمان‌های قدرتمند هر عصر بر نظریه‌پردازی درباره‌ی هر امر به‌ویژه امور دینی و مذهبی دانست. در بحث تأویل نیز با توجه به اینکه نخستین و مهم‌ترین متون مورد توجه صوفیان، متون مقدس به‌ویژه قرآن بوده است، مسأله‌ی قوانین حاکم بر تأویل (به‌ویژه در سطح نظریه‌پردازی) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است.

فاصله‌ی میان فهم مفسران و مؤولان با متن قرآن در دوره‌های مختلف، نشانه‌ای از تاریخی بودن مسأله‌ی فهم و تفسیر است. هرچند این موضوع حتی در کتابت و ترجمه قرآن در قرن نخست هجری نیز نمونه‌هایی دارد (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۵۴-۳۸)، «تفسیر به رأی» عنوانی بوده است که با معیار میزان سندیت (مشروعیت) تفسیر، همواره تفاسیر راستین (معتبر) را از غیرراستین (نامعتبر) جدا می‌کرده است. تفسیر به رأی، معانی مختلفی را در تاریخ اسلام به خود دیده است (مصلاهی پوریزدی و گرامی، ۱۳۸۹: ۹۸-۸۳) با وجود این، هرچه از گفتمان تصوف به سوی گفتمان

مشرعین، فقها و متکلمین حرکت می‌کنیم، معیارهای آن از مواردی چون شرایط روحی مؤول به مواردی بیرونی مانند تناسب با سیاق متن و ابتناء بر کلام سلف صالح و معصوم، تبدیل می‌شود. بنابراین چنانکه گفته شد شاید یکی از اهداف صوفیه از تأکید بر معیارهایی چون «معنای اصلی» و «حالات روحی مؤول»، تلاش برای کسب مشروعیت معنای دریافت شده از تأویل برای سنت عرفانی در برابر نظریه‌های رقیب بوده است. تأکید بر این مولفه‌ها در نظریه‌پردازی‌ها و گفتارها و بیانات مستقیم نیز نوعی انگشت نهادن بر ریشه الهی و مشروع و غیرفردی دریافت‌های باطنی صوفیان بوده است. پس شاید بتوان گفت نظریه‌پردازی‌ها و اظهارات مستقیم درباره تأویل، با تکیه بر معیارهایی همسو با گفتمان‌های غالب، به دنبال توجیه تأویل‌های صوفیه بوده‌اند.

گذشته از بیانات مستقیم، درسوی دیگر، بررسی تأویل در کردارها و کنش‌های زبانی صوفیه نیز می‌تواند موضع تأویل نسبت به گفتمان‌های دینی مرسوم در تاریخ اسلام را مشخص کند. شاید کنش‌های تأویلی به دلیل خروج از سلطه گفتمان‌های مسلط، بیش از اظهارنظرها و بیانات مستقیم بتواند ما را به ماهیت و کارکردهای تأویل نزد صوفیه نزدیک کند؛ همان گونه که کارکرد و نقش یک آیین یا باور خاص در فرهنگی مفروض، بیش از آنکه از دل تعاریف، قواعد پیشین، نظریه‌ها و بیانات مستقیم نظریه‌پردازان حاصل شود، نتیجه چگونگی حضور آن آیین یا باور در زندگی و کردارهای افراد اجتماع است (اسماعیل، ۱۳۷۸: ۶). در بخش‌های بعدی، حضور و نقش تأویل در زبان عرفان را با توجه به میزان آشکارگی ساختار تأویلی، در دو بخش تأویل مستقیم و تأویل غیرمستقیم پی خواهیم گرفت.

۴-۱. تأویل مستقیم:

منظور از تأویل مستقیم بخش‌هایی است که در آنها فرایند تأویل به قصد ظاهرسازی معنای باطنی متنی مشخص انجام می‌گیرد. در این نمونه‌ها، ابتدا متن اصلی (لایه ظاهری) بیان می‌شود و پس از آن تأویلی با هدف دستیابی به لایه‌ای باطنی صورت می‌گیرد. این ساخت موازی را می‌توان ساخت اصلی و بنیادین تأویل خواند که ریشه آن (از نظر ساختار صوری) در تأویل آیات قرآن در تفاسیر عرفانی یافتنی است. مثلاً میبدی در تفسیر آیه « وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنُبَوِّئَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَالْآخِرَةِ أَكْبَرَ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ » (نحل، ۴۱) آورده است: «هرکه از اوطان غفلت هجرت کند، جلال احدیت او را به مشاهده وصلت رساند، هرکه از صحبت

مخلوق هجرت کند، الطاف کرم، او را به صحبت خود راه دهد، هر که از خود هجرت کند دل وی محط رحل عشق حقیقت گردد» (میبدی، ۵: ۱۳۷۵/۳۹۳). در این عبارات به وضوح با تأویلی مستقیم روبرو هستیم که نتیجه حرکت موازی متن (لایه اول) و تأویل آن (لایه دوم) است. لایه دوم به صورت جزء به جزء به موازات لایه نخست ایجاد می‌شود که این ساختار موازی و دولایه به قصد آشکارسازی معنا، برجسته‌ترین ویژگی تأویل‌های مستقیم است. توجه به این نکته ضروری است که رابطه‌های دال و مدلولی ایجاد شده «هجرت کردن: ترک غفلت»، «هجرت کردن: ترک خلاق» و یا «هجرت کردن: ترک خود» بر توجیهی زبانی و لغوی استوار نیستند. این نوع تأویل‌ها نه تنها در سنت تأویل عرفانی اسلامی بلکه در بقیه سنت‌های تأویلی نیز مرسوم‌ترین شیوه تأویل محسوب می‌شده‌اند. از تفاسیر رواقیون بر داستانهای هومر تا سنت تأویل در دین‌های یهود و مسیحیت (سندمل، ۱۳۹۱: ۴۷)، همگی بر ساخت بنیادین و دولایه تأویل استوار بوده‌اند. گفتنی است بسامد بالای گونه تمثیل در عهد جدید و قدیم یکی از دلایل غلبه تأویل‌های مستقیم در میان این سنت‌هاست؛ چنانکه در آثار تفسیری فیلون، تأویل نام‌ها، اعداد و فرامین دینی (سندمل، ۱۳۹۱: ۵۹-۵۲) به صورت ساخت مستقیم و دولایه تأویل آشکارا به چشم می‌خورد. در تفاسیر قرآنی، معمولاً این گونه تأویل‌ها با خروج از قراردادهای عادی زبان (سیاق لفظ یا بافت زبانی) و قرینه‌های مربوط به شرایط زمانی و موقعیتی (اسباب النزول، بافت بیرونی یا سیاق حالی) اگر بر پایه هیچ یک از مآثورات نیز بنا نشده باشند، از نظر سنت تفسیری مردود شناخته می‌شوند.

آنچه برای مقاله حاضر اهمیت دارد، دو مورد نخست یعنی بافت زبانی و بافت موقعیتی است که خروج مؤول از آنها مهم‌ترین عامل زبانی شکل‌گیری این گونه تأویل‌ها محسوب می‌شوند. این شکل از تأویل افزون بر تفاسیر قرآن، به عنوان روشی مرسوم و پرکاربرد برای فهم متونی غیر از قرآن (همچون احادیث پیامبر و اقوال مشایخ صوفیه) نیز همواره مورد استفاده قرار گرفته است. برای نمونه روزبهان بقلی در شرح شطحیات در پی بیان معانی نهفته در سخنانی است که با نام شطح از آنها یاد می‌شود. وی گاه با روش و ساختاری مشابه آنچه در تأویلات عرفانی صوفیه در باب آیات قرآن می‌توان دید (تأویل مستقیم) به این کار دست زده است.

چنانکه در مقدمه نیز یادآوری شد بیشتر مطالعات مربوط به تأویل (به‌ویژه آنها که تأویل را به عنوان پدیده‌ای زبانی می‌نگرند) به همین بخش از تأویل‌ها، یعنی تأویل‌های مستقیم، نظر داشته‌اند.

برخی پژوهش‌ها همچون «نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی» و «تفسیر قرآنی و زبان عرفانی» به دلیل تمرکز بر تفاسیر عرفانی این گرایش را تا حدی آگاهانه در پیش گرفته‌اند. نمونه‌های مورد بررسی در این دو کتاب به دلیل اینکه به قصد ارائه تفسیر و تأویلی از آیات قرآن نوشته شده‌اند، ناگزیر از ساخت بنیادین تأویل تبعیت کرده‌اند. این نکته در مورد نمونه‌های مورد مطالعه پورنامداریان (۱۳۸۳) نیز تا حدی صدق می‌کند. در پژوهش وی نیز تأویل داستان‌های رمزی به روشنی بر ساخت تأویل‌های مستقیم استوارند.

محمدی آسیابادی (۱۳۸۷) نیز در بررسی «هرمنوتیک مولانا» به چند مرحله در تأویل‌گری مولوی اشاره می‌کند. وی نخستین بخش آن را تبدیل نشانه به کلمه می‌داند: «تأویل هر نشانه بازگرداندن آن به مرحله‌ای است که کلمه بوده و میان دال و مدلول آن مناسبتی وجود داشته است. به بیان دیگر تأویل نشانه، یافتن وجه تسمیه یا وجه اشتقاقی حقیقی برای آن است» (محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۶۸). هرچند ارائه این نگاه از سوی مؤلف ابزار مفیدی برای تحلیل زبان عرفان را پیش روی مخاطب قرار می‌دهد، نمونه‌های مورد بررسی وی (همچون بررسی تأویل و یافتن «وجه اشتقاقی» برای نشانه «فرجی» از سوی مولانا) نیز از نظر ساخت زبانی تا حدودی بر ساختار بنیادین تأویل استوارند.

نمونه‌هایی که شفیعی کدکنی نیز از تأویلات صوفیه در مباحث مختلفی همچون صرف و نحو (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: فصل ۹) و فقه (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: فصل ۱۱) و شطرنج (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۳۹-۱۴۰) ارائه و از آنها با عنوان «تأثیر تخیل و نگاه هنری به مجموعه‌های مختلف از جمله الهیات» یاد کرده است، همگی از نظر ساختار، از ساخت بنیادین تأویل بهره می‌جویند. مثلاً ابوالرجاء چاچی در تأویل اصطلاحات و مفاهیم فقهی گونه‌هایی از تأویل‌های مستقیم را به کار گرفته است که مجموعه‌ای است از دلالت‌های حاصل از خروج زبان از بافت معنایی متن: «دست شستن چیست؟ دست از بایست خود شستن، روی شستن چیست؟ آب روی خود به نزدیک خلق از روی فرو شستن، هر دو دست شستن چیست؟ هر دو دست را از بایست هر دو عالم فرو شستن» (چاچی، ۱۳۵۹: ۷۷ به نقل از شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۷۱-۱۷۰). فولادی نیز در بررسی تأویل در زبان عرفان، از نمونه‌هایی مشابه آنچه در مورد شفیعی گفته شد سود برده است (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۳۰).

این گونه تأویل‌ها، از نظر فرم، چه با نمونه نقل شده از تفسیر کشف‌الاسرار مشابه باشد و چه با آنچه از روضه‌الفریقین نقل شد، برآند تا خروج از بافت را به صورت ایجاد تناظری یک به یک میان عناصر متن و معنای باطنی متن آشکار کنند؛ فرایندی که مجموعه بزرگی از تأویل‌های مستقیم را در متون عرفانی ایجاد می‌کند.

توجه به این نکته نیز ضروری است که تلقی تأویل همچون راهبردی برای توجیه عقاید مذهبی و فرقه‌ای زائیده تأکید بر تأویل‌های مستقیم است. همانطور که معمولاً تأویل‌های معتزله را «ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای رفع تناقض ظاهری ادله عقلی و ادله شرعی» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۷۵) دانسته‌اند، برخی نیز برآند تا تأویل‌گرایی صوفیان را راهی برای «تأیید اصول مکتب عرفانی و شهودی خود» (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۷۱) بدانند. آشکار است که این نگاه بیش از هر چیز برآمده از مطالعه بر روی تأویل‌های مستقیم بوده است. به نظر می‌رسد برای تبیین جایگاه تأویل در زبان عرفان توجه به گونه دیگری از تأویل‌ها نیز ضروری است.

۲-۴. تأویل غیرمستقیم:

هرچه از شکل دولایه، موازی، همراه با تناظر یک به یک و آشکار و مستقیم میان دال و مدلول در تأویل‌های مستقیم دور می‌شویم مجموعه دیگری از تأویلات را می‌یابیم که می‌توان از آنها با عنوان تأویل‌های غیرمستقیم یاد کرد^۴. این موارد از مهم‌ترین بخش‌هایی هستند که می‌توانند بر تأثیر نگاه تأویلی در شکل‌گیری زبان عرفان گواهی دهند. به عبارت دیگر اگر از دلالت‌های اندیشگانی و معرفتی تأویل در کشف معنا و نوع رابطه معنای کشف شده با متن بگذریم (موضوعی که مورد توجه سنت‌های تفسیری است)، تأویل در معنای گذر از ظاهر متن به معنای باطنی را می‌توان همچون روشی دانست که بیشترین تأثیر را در گسترش زبان عرفان و تولید مضامین و بن‌مایه‌های متون عرفانی داشته است.

تأویل‌هایی که از میدی و چاچی در بخش‌های پیش نقل شد با گذر از ساخت بنیادین تأویل، به نمونه‌هایی چون نمونه زیر تبدیل می‌شوند: «بایزید گوید رحمه الله علیه که سی سال از حق غایب بودم. غیبت من از او ذکر من بود از او. چون بنشستم او را در همه حال یافتم، تا به حدی که گویی من او بودم [...] یعنی چون او مرا در ازل به سبق عنایت کرد، ذکر او در حق من ذکر من بود در حق او و ذکر او مرا نیکوتر آمد از ذکر من در حق او. حقیقت ذکر آنست که مذکور تو را

یاد کند. چون در ذکر او باشی، اگرچه ممتحن باشی و محبوب، چون ذکر او تو را نایب گشت تو حق را ذاکری» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۱۱۹).

این نمونه که همچون دو نمونه پیشین به شرح معنای برآمده از متن اصلی (سخن بایزید) می‌پردازد، هر چند ظاهراً از ساخت بنیادین تأویل پیروی نمی‌کند، از زیرساختی تأویلی (به معنای گذر از ظاهر به باطن) در خلق مضمون خود بهره جسته است. این زیرساخت تأویلی عبارت است از تلقی دو معنا از ذکر: یکی به معنای لغوی و مصطلح و دیگری به معنایی که حاصل خروج از بافت مرسوم زبان است و در گفتمان عرفانی می‌توان از آن به عنوان معنای باطنی ذکر یاد کرد. به عبارت دیگر در ظاهر کلام، ساخت موازی و بنیادین تأویل (به معنای حرکت موازی و رابطه مستقیم و متناظر میان متن و معنا) به چشم نمی‌خورد ولی حرکت زبان و خلق معنا حاصل فرایندی مبتنی بر تأویل و چندلایه پنداشتن امور است. در اینجا نیز دولاغی تأویل خود را در خروج زبان از سیاق یا بافت متن به نمایش می‌گذارد. گفتنی است فرایند یاد شده با حرکت از تأویل‌های مستقیم به طرف تأویل‌های غیرمستقیم، پنهان‌تر و دیرپا تر می‌گردد. چنانکه افزون بر شرح و تفسیرها در بیان تجارب عرفانی نیز می‌توان محوریت منطق و نگاه تأویلی را یافت: «[...] از بایزید شنیدم که می‌گفت: توبه مردمان از گناهان است و توبه من از لا اله الا الله. من با حروف و جوارح می‌گویم و حق بیرون از حروف و جوارح است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۷۵-۱۷۴). در این نمونه که برآمده از تجربه و دریافتی عرفانی است، حرکت و گسترش متن در گرو برداشتی تأویلی از توبه است. در اینجا می‌توان شاهد تأثیر نگاهی تأویلی در ساختی غیر از ساخت معمول و آشنای تأویل بود. به عبارت دیگر ما با دو وجه معنایی توبه روبرو هستیم بدون اینکه در حرکتی موازی و آشکار یکی مدلول دیگری پنداشته شود.

در بسیاری از پژوهش‌های پیشین، تلقی زبان عرفان همچون زبانی ادبی (ر.ک. مقدمه مقاله حاضر) موجب غفلت از این روند بنیادین در شکل‌گیری زبان عرفان شده است. در این‌گونه مطالعات، زبان مورد استفاده در متون عرفانی تنها به دلیل مضامین عرفانی و یا به‌کارگیری آن از سوی نویسنده‌ای عارف، به عنوان زبان عرفانی تلقی می‌گردد. این رویکرد در ساده‌ترین شکل خود با ابزاری ادبی چون استعاره، تشبیه، رمز، پارادوکس و... (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۲۹ به بعد) و در شکل پیچیده‌تر و قابل تأمل‌تر خود با معیارهایی چون تقدم و غلبه زبان بر معنی (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲:

۱۶۵-۱۵۲) به تحلیل زبان عرفان می‌پردازد. توجه به این نکته در مطالعه زبان عرفان ضروری است که بخش‌هایی از متون عرفانی که با آشکار کردن صناعات ادبی مورد توجه قرار می‌گیرند نیز معمولاً در ژرف‌ساخت خود بر مبنای ساختاری تأویلی گسترش می‌یابند. به عبارت دیگر در این بخش‌ها، بیش از آنکه تشخیص زبان عرفان و امدار صناعات ادبی موجود در متن باشد، وابسته به ساخت‌های تأویلی موجود در ژرف‌ساخت متن است. صریح‌ترین نظر در این باره از آن شفيعی کدکنی است که با تکیه بر چنین بخش‌هایی «زبان را وسیله کشف عوالم روحی و تجربه‌های معنوی صوفیه» (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۵۱) و تازگی زبان را معیاری برای تازگی تجربه صوفی برمی‌شمارد (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۴۷-۱۴۵). شایان ذکر است وی در شرح دیدگاه خود تا حد زیادی تازگی زبان را نیز در گرو معیارهایی همچون عاطفه، تخیل، رمز، چندمعنایی (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۸۴) و به‌ویژه عامل موسیقی کلام می‌بیند (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۷۴). مثلاً وی در نمونه‌هایی که از تفاسیر روزبهان نقل می‌کند بر محوریت تناسبات لفظی و صوتی کلمات در شکل‌گیری متن و مفاهیم آن تأکید می‌کند: «والباء من بسم: ای بهایی بقاء ارواح العارفين فی بحارالعظمه [ب: بهاء، بقاء، بحار] و السین من بسم: ای بسنایی سمت اسرار السابقین فی هواء الهویه [س: سناء، سر، سابقین]، والمیم من بسم: ای بمجدی وردت المواجید الی القلوب الواجدين من الانوار المشاهده [م: مجد، مواجید، مشاهده]» (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۵۲). در این نمونه عبارات داخل قلاب را شفيعی کدکنی برای تأکید بر نقش مهم تناسبات لفظی (موسیقی کلام و جادوی مجاورت) در شکل‌گیری تفسیر روزبهان بر متن افزوده است. اگر با توجه به مطالبی که در سطور پیشین ذکر شد به این نمونه و تحلیل آن بنگریم خواهیم دید در اینجا نیز ژرف‌ساخت متن براساس نگاهی تأویلی، چندلایه، مبتنی بر تقابل میان ظاهر و باطن و خروج از بافت کلام شکل گرفته است. روزبهان با حرکتی باطنی در معانی‌ای که آنها را با واژه‌های عارفین، سابقین و واجدین آشکار کرده، به نوعی بر نسبت باطنی میان آنها تأکید می‌کند. بنابراین شایسته است تا ژرف‌ساخت کلام را زاده نگاه تأویلی و بافت‌گریز عرفانی، و صنایع ادبی و تناسبات لفظی را تنها متعلق به برونه زبان بدانیم. اهمیت این نکته در اینجا است که چنین زیرساختی را در تفسیر روزبهان از سخن بایزید (نمونه پیشین) نیز می‌توان دید با این تفاوت که برونه زبان (تناسبات لفظی و موسیقایی) در نمونه حاضر آشکارتر از نمونه پیشین است. به عبارت دیگر آنچه شکل‌گیری زبان عرفان در نمونه‌های

یاد شده را تضمین می‌کند خروج مداوم زبان از بافت و سیاق کلام برمبنای ساخت‌های تأویلی است و تناسبات و صناعات لفظی و ادبی در برخی متون به‌عنوان برونهٔ زبان حضور دارند و در برخی دیگر نه. بنابراین می‌توان گفت منطق اصلی حاکم بر فرایند شکل‌گیری متن، نگاه چندلایهٔ تأویلی و مبتنی بر گذر از بافت است و نه محوریت تناسبات لفظی.

تأکید بر صناعات ادبی به جای زیرساخت‌های تأویلی، در کتاب «زبان عرفان» نیز برجستگی دارد. فولادی در تقسیم‌بندی وجوه زبان عرفان، وجه تأویلی را سوای وجه ادبی (که آن را به‌طور پراکنده در سطح تناقضی و محاکاتی می‌یابد) در نظر گرفته است. وی هرچند به ارتباط میان این وجوه اشاره کرده (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۰)، به دلیل تأکید ناخودآگاه بر ساخت بنیادین تأویل (تأویل‌های مستقیم)^۵، به‌کارگیری صناعات ادبی چون تشبیه و استعاره و تناقض و رمز و... را سوای بحث تأویل و از مهم‌ترین محمل‌های ظهور تجربه عرفانی برشمرده است (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۷۵) و از همین رو بسیاری از نمونه‌های خود را بدون توجه به ژرف‌ساخت تأویلی آنها (خروج از بافت) و با تأکید بر برونهٔ ادبی زبان در وجوه تناقضی و محاکاتی جای داده است.^۶ اهمیت ژرف ساخت‌های مبتنی بر تأویل در این نکته است که در کتاب «زبان عرفان» آنها را افزون بر وجوه محاکاتی و تناقضی به‌عنوان زیرساخت وجه استدلالی زبان عرفان نیز می‌توان یافت. یعنی گذشته از نمونه‌هایی که نقش ادبی برجسته‌ای دارند، آنجا که زبان عرفان به قصد تدوین «عرفان فلسفی» و «عرفان نظری» و مصادیقی چون «تعاریف» و «تقسیمات» به‌کار گرفته می‌شود (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۶-۱۵۵) نیز اغلب می‌توان حرکت زبان بر مبنای خروج از بافت را شاهد بود.^۷

مقایسه‌ای که روزبهان بقلی میان عارف و سابق و واجد انجام داده در دیگر متون عرفانی نیز به صورت‌های مختلف سابقه دارد. مثلاً میبیدی با معیار میزان قرب به خداوند، چنین قیاسی را میان «مخلص و عارف و موحد» یا «مرید (مزدور) و مراد (میهمان)» انجام داده است (میبیدی، ۱۳۷۵: ۲۵/۴). با دقت در چنین نمونه‌هایی می‌توان دریافت که اولاً در همهٔ آنها حرکت به سوی معنای باطنی به‌طور نسبی به آفرینش مفاهیم نو می‌انجامد و ثانیاً از نظر معرفتی برای فهم درجهٔ قرب در افراد چندان راهگشا نیست. به عبارت دیگر بسیاری از این توضیحات که با هدف شرح متن اصلی خلق شده‌اند، به‌جای شفاف‌سازی به نوعی بر ابهام متن می‌افزایند (تقوی، ۱۳۸۵: ۵۹). دلیل این ابهام، اهمیت داشتن نگاه تأویلی در برابر نگاهی معرفتی و روشنگرانه در زبان عرفان است. از این

دو نکته می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از این تقسیم‌بندی‌ها و قیاس‌ها نه میان مفاهیمی مشخص و از پیش موجود بلکه میان مفاهیمی رخ داده‌اند که در مقایسه با مفهومی دیگر و با هدف فراتر رفتن (به سوی باطن) از آنها ایجاد می‌شوند. عارف و سابق و واجد در تقابل با یکدیگر معنا می‌یابند و تفاوت آنها (چنانکه روزبهان مدعی است) در میزان عمق معنایی آنهاست. به همین دلیل چنین مفهوم‌سازی‌هایی همچنان می‌تواند ادامه یابد و از سوی نویسنده‌ای دیگر مفهومی تازه به منظور عمق بخشیدن به مفاهیم موجود خلق و معرفی شود. این فرایند بیش از آنکه در پی توضیح مفاهیم از پیش موجود باشد، در پی خروج از بافتی است که مفاهیم و اصطلاحات پیشین در آن ایجاد شده‌اند. این نکته که ریشه‌های آن را در مبانی معرفتی تصوف نیز می‌توان یافت (محمدی کله‌سر و خزانه‌دارلو، ۱۳۸۸: ۸۸-۸۱) یکی از مهم‌ترین معیارهای مطالعه دربارهٔ زبان عرفان است.

نگاه تاریخی و اجتماعی به فرایند شکل‌گیری زبان عرفان نیز اهمیت این نگاه را آشکار می‌کنند. تحقیقاتی که بر نقش عوامل سیاسی - اجتماعی در شکل‌گیری نظام تصوف و به‌ویژه زبان عرفان تأکید می‌کنند، نگاه قدرت‌طلبانه و انحصاری امویان به مفاهیم دینی را دلیل موضع‌گیری صوفیان در برابر این مفاهیم و سوق دادن آنها به سوی معانی باطنی می‌دانند. بنابراین در یک نگاه تاریخی می‌توان شاهد حرکت اصطلاحات و مفاهیم عرفانی به سوی معانی درونی‌تر و جدیدتر بود؛ چنانکه اگر در تفاسیر اولیه - همسو با روش قرآن کریم - مفاهیم در ساخت‌های دوگانی‌ای چون «خوف/رجا» یا «اسلام/کفر» شکل می‌گرفتند، با تهی شدن این اصطلاحات از معانی اولیه، هربار حرکتی در راستای عمق‌بخشی به این اصطلاحات شکل می‌گرفته است. مریم مشرف این فرایند دیالکتیکی را به صورت برآمدن معنایی نو و باطنی از دل تقابل اولیه پی می‌گیرد؛ همچنانکه تبدیل شدن تقابل «اسلام/کفر» به «ایمان/اسلام» را می‌توان در راستای همین فرایند درک کرد (مشرف، ۱۳۸۴: ۸۷-۴۷). اگر فرایند خلق مفاهیم و اصطلاحات نو در زبان عرفان را محصول مقابلهٔ تصوف با هنجارهای معنایی مرسوم و تهی شدن مفاهیم دینی در دوره‌های مختلف اجتماعی بدانیم (مشرف، ۱۳۸۵: ۱۷۷-۱۶۲)، آنگاه می‌توان به جایگاه مهم و تاریخی تأویل در شکل‌گیری زبان عرفان پی برد.

روش تأویلی با گذر از بافت و لایهٔ معنایی موجود و ورود به بافتی نو از دو سو به شکل‌گیری زبان عرفان کمک می‌کند: الف - خلق اصطلاحات و مفاهیم عرفانی؛ این روند بیش از همه در تأویل‌های مستقیم دیده می‌شود و تأکید آن بر خلق مفرداتی چون نمادهای عرفانی است. به همین

دلیل است که تحقیقات مبتنی بر تأویلات مستقیم نیز بر نمادپردازی در زبان عرفان تأکید کرده‌اند (برای نمونه ر.ک. نویا، ۱۳۷۳: ۸-۹؛ محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۸۲-۷۶؛ فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۰).

ب- حرکت زبان و خلق مضامین نو در متون عرفانی با منطقی مبتنی بر تغییر بافت معنایی؛ این روند نیز بیش از همه در تأویل‌های غیرمستقیم یافته می‌شود. این نکته نه تنها در دوره‌های مختلف تصوف بلکه در یک متن خاص نیز عاملی تعیین کننده است. در نمونه‌ای که از شرح روزبهان بر سخن بایزید نقل شد، آنچه به روزبهان مجال گسترش و پیشبرد متن را می‌دهد منطقی زبانی مبتنی بر گذر از بافت موجود به بافت جدید معنایی است؛ به طوری که وی می‌توانست با در نظر گرفتن معنایی باطنی‌تر برای «واجد» متن خود را گسترش بیشتری نیز ببخشد. در این نمونه حرکت زبان بر اساس ژرف‌ساختی تأویل‌بنیان است که موجب ارائه شرحی نو بر سخن بایزید، و به تبع آن، شرح‌ها یا پاسخ‌های احتمالی دیگری نیز به شرح روزبهان می‌شود. بنابراین گسترش متن بیش از آنکه در گرو مفاهیمی پیشین و یا غلبه زبان (در معنای تناسبات لفظی و صوتی) باشد، در گرو میل مؤول به گذر از بافت موجود و ورود به بافتی نو است.

با توجه به این مطالب، تقابل میان ظاهر و باطن نیز معنایی دیگرگون می‌یابد. این تقابل در نگاه سنت عرفانی به تأویل، معانی ظاهری را در برابر معانی باطنی و آن سری‌ای قرار می‌دهد که تنها وسیله دست‌یابی آن، شرایط ویژه روحی مؤول است. در مقابل، بررسی تأویل (به‌ویژه گونه‌های غیرمستقیم) در زبان عرفان نشان می‌دهد که در فرایند تأویل، ظاهر بر معنایی مرسوم و موجود، و باطن بر معنایی غیرمرسوم، نو و گاه ناسازگار با سیاق (بافت) دلالت دارد. از این رو، گذر از ظاهر به باطن نیز عبارت است از گذر از معنایی که به دلیل در دسترس بودن، قدرت اثرگذاری خود را از دست داده و به عبارتی به «اسمی بی‌رسم» تبدیل شده است.

این میل به گذر از لایه معنایی آشنا به معنایی ناآشنا تا به حدی است که گاه فرض کلی و ذهنی بودن معنای باطنی در برابر عینی بودن معنای ظاهری را نیز تا حدی دگرگون می‌کند. به عبارت دیگر، هرچند در بسیاری از نمونه‌ها (به‌ویژه در بیانات مستقیم سنت عرفانی درباره تأویل)، معنای باطنی معمولاً معنایی ذهنی‌تر و کلی‌تر از معنای ظاهری در نظر گرفته می‌شود (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۰۹-۳۰۷)، حرکت زبان عرفان بر مبنای تأویل، گاه روندی دیگرگونه دارد: «اکنون اگر کسی خواهد که مرو را ملالت کنند گو دو رکعت نماز کن درازتر یا دین را به تمامی ببرز»

(هجویری، ۱۳۵۸: ۴۴۹). در اینجا ملامتی بودن نه در گرو تظاهر به ترک فرایض و اعمال شرع بلکه در گرو تظاهر به انجام آن دانسته شده است. این برداشت جدید از مفهوم ملامتی نیز حاصل نگاهی مبتنی بر ساخت تأویلی است. این تعبیر که می‌تواند به عنوان معنای باطنی ملامتی‌گری (با توجه به سیاق حالی و بافت موقعیتی تاریخی) محسوب شود، خلاف پنداشت معمول، به جای رفتن به سوی ترک کنش‌های عینی‌ای چون نماز (ظاهر آیین‌ها) به سوی انجام آنها گام برمی‌دارد^۸ بنابراین می‌توان گفت گاه نگاه تأویلی می‌تواند در مسیری مخالف آنچه معمولاً می‌پیماید گام بردارد. دلیل این نکته را باید در مفهوم متفاوتی که کنش‌های زبانی تأویل (در برابر نظریه‌پردازی در سنت عرفانی) از تقابل میان ظاهر و باطن به دست می‌دهند یافت. هر مفهوم (حتی مفهومی ظاهراً باطن‌گرایانه) با مرسوم شدن و در دسترس قرار گرفتن به ظاهری بی‌روح تبدیل می‌شود که باید در فرایندی تأویلی احیا شود. این توضیحات نشانگر تبدیل شدن تأویل از یک ساخت بنیادین و ثابت (که نمونه‌های آن را در تفاسیر عرفانی می‌توان یافت) به عاملی برای حرکت و رشد زبان عرفان است. یکی از تبعات این امر احیاء مفاهیم و معانی مرسوم و مبتذل در نتیجه یک فرایند زبانی است. در این کارکرد تأویل، حساسیت مؤول نسبت به معانی مرسوم و مبتذل است که زمینه‌ساز شکل‌گیری و تقویت تأویل در بطن زبان عرفان می‌شود. بنابراین تأویل را می‌توان نتیجه میل به خروج از بافتی موجود و مرسوم به منظور ایجاد بافتی نو و تجربه نشده دانست. این نکته به دلیل ارتباط تنگاتنگ تأویل و زبان عرفان به این زبان نیز راه می‌یابد. به همین دلیل زبان عرفان نیز همچون آموزه‌های عرفانی از ویژگی‌ای تجربه‌بنیاد برخوردارند. به عبارت دیگر، زبان عرفان «به دلیل پیوند با تجربه، همواره در صیوررتی زمان‌مند و در فرایندی سرشار از شدن، فراروی و برانداختن و برساختن مدام شکل می‌گیرد، چنانکه هیچ مرکز زبانی ثابت و اسطوره‌ای در آن نمی‌توان یافت» (محمدی کله‌سر و خزانه‌دارلو، ۱۳۹۰: ۷۷). تجربه‌بنیادی و زمان‌مندی زبان عرفان همان عواملی هستند که شکل‌گیری زبان، مفاهیم، مضامین و اصطلاحات عرفانی را با رها شدن از قید تعاریف، قواعد و اصول از پیش معلوم، در فرایندی تأویلی و مبتنی بر خروج مداوم از بافت موجود ممکن می‌کنند.

گرایش به گذر از بافت معنایی موجود در متون عرفانی در شدیدترین شکل خود نوعی میل به معناگریزی را نیز در این متون می‌پرورد. این میل، حاصل خروج مداوم از بافتی است که در پی

نضج و انعقاد معنایی خاص است. زبان عرفان به جای حرکت در راستای بافت موجود و دست‌یابی به معنای مورد نظر بافت، با خروج مداوم از آن به سوی گریز از معانی در حال شکل‌گیری گام برمی‌دارد. مثلاً در گفتگوی زیر: «گفتند نشان بندگی چیست؟ گفت آنجا که منم نشان خداوندی است هیچ نشان بندگی نیست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۲۴). پاسخ ابوالحسن خرقانی حاصل گریز از بافتی است که پرسشگر در پی ایجاد و تداوم آن است. این گریز از بافت و معنای موجود در نمونه‌ای دیگر (بسته به بافت ایجاد شده) می‌تواند شکلی دیگرگون بیابد: «پرسیدند که وقت چه بود؟ گفت ندانم. پس گفت وقت فعل حق است بوالحسن بندگی را تواند آموخت فعل حق را نتواند آموخت» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۳۳۰). هرچند این دو نمونه را می‌توان به شرایطی موقعیتی چون صحو و سکر عارف نیز مربوط دانست، آنچه ما از ساخت زبانی آن درمی‌یابیم، تلاش زبان برای گریز از بافت نخستین و موجود متن است. به عبارت دیگر این نمونه‌ها از سویی حاصل شکل‌گیری مفاهیم بنده و خداوند (حق) در یک ساختار تأویلی (ظاهر و باطن) و بدون توجه به معانی زبانی آنهاست و از سوی دیگر، پاسخ‌های داده شده نتیجه خروج از بافتی است که پرسشگر در پی ایجاد آن بوده است. به همین دلیل این دو پرسش دو پاسخ متناقض را درباره رابطه میان حق و خلق پدید می‌آورد که هیچ‌یک به روشنگری درباره پرسش‌های طرح شده نیز نمی‌پردازند.

نتیجه

با توجه به مطالب گفته شده می‌توان دریافت که یکی از مهم‌ترین عوامل در شکل‌گیری زبان عرفان، غلبه ساخت‌های تأویلی در متون عرفانی است. هرچند پایه‌های نظری تأویل را باید در اصلی هستی‌شناختی (باور به وجود جهان‌های موازی) جست، تأویل با خروج از اقتدار این اصول، به اصلی روش‌شناختی در تصوف تبدیل می‌شود که پی‌آمدهایی زیباشناختی نیز در پی داشته است. بر همین اساس، می‌توان تأویل را در مرکز تمامی کنش‌های هنری و زیباشناختی تصوف در نظر گرفت. ساده‌ترین شکل تأویل به صورت ساخت بنیادینی ظهور می‌کند که نمونه‌های آن را در تفاسیر قرآن و تأویل‌های صوفیانه از داستان‌ها و تمثیل‌ها و... می‌توان دید. در سویی دیگر، تأویل‌های غیرمستقیم با خارج کردن زبان از بافت معمول و موجود و ورود به بافتی نو و تجربه نشده، به

گسترش زبان عرفان کمک می‌کنند. به نظر می‌رسد مهم‌ترین عامل تشخیص زبان عرفان و متن عرفانی، شکل‌گیری آن‌ها بر مبنای ژرف‌ساختی تأویلی (به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم) است. به عبارت دیگر آنچه بیش از همه موجب تمایز زبان عرفان از سایر گونه‌های زبانی (از جمله زبان ادبی، فقه، علم و روزمره) می‌شود، نقش پررنگ نگاه تأویلی و زایش زبان در فرایند حرکت از یک بافت و لایه معنایی به بافت و لایه جدید است. گفتنی است، با وجود اهمیت و بسامد بالای تمهیداتی ادبی چون تناسبات لفظی و موسیقایی در متون عرفانی، چندان نمی‌توان از آنها به‌عنوان ویژگی‌های زبان عرفان نام برد، زیرا این عوامل را باید ویژگی‌هایی مشترک میان زبان عرفان و زبان ادبی محسوب کرد. در این جا عواملی چون تناسبات لفظی را باید متعلق به برونه زبان عرفان و فرایند خروج از بافت را به‌عنوان عامل گسترش زبان عرفان را متعلق به درونه زبان تلقی کرد.

اهمیت این نگاه در این جاست که تأویل و ساخت‌های برآمده از آن را به‌عنوان موتور محرک زبان عرفان معرفی می‌کند؛ نکته‌ای که می‌تواند به‌عنوان ویژگی‌ای سبک‌شناختی افزون بر تمایز نهادن میان گونه‌های مختلف متون عرفانی و سطوح کاربردهای گوناگون زبان عرفان، به‌عنوان سنجه‌ای برای مرز نهادن میان زبان عرفان و زبان ادبی نیز مورد توجه قرار گیرد.

خروج از بافت در راستای حرکت به سمت معانی باطنی موجب می‌شود که گاه حتی در متونی که در پی استدلال و ارائه تعریف هستند، با غلبه محور جانشینی بر همنشینی روبرو باشیم. این نکته عاملی است که برآمدن وجه ادبی متون عرفانی را در پی دارد. به عبارت دیگر وجوه ادبی و هنری زبان عرفان، بیش از تناسبات لفظی (به‌عنوان برونه زبان)، برآمده از غلبه محور جانشینی (به‌عنوان درونه زبان) است. با توجه به مطالب گفته شده آشکار است که غلبه محور جانشینی در پیوند مستقیم با حضور مداوم ژرف‌ساخت‌های تأویلی در زبان عرفان است. به همین دلیل معرفت اقتناعی و تخیلی حاصل از متون عرفانی، حتی در فلسفی‌ترین شکل خود، اگر نه قوی‌تر از معرفت یقینی، پایه پای آن به پیش می‌رود.

گسترش زبان عرفان بر پایه نگاه تأویلی و راهیابی این نگاه به تأویل‌های غیرمستقیم را می‌توان ویژگی‌ای دانست که با پیش رفتن از سال‌های اولیه شکل‌گیری تصوف به سوی سده‌های میانه برجسته‌تر می‌شود. با پررنگ‌تر شدن این عامل، عدم وفاداری به بافت موجود نیز برجستگی بیشتری می‌یابد. بنابراین، سنت تفسیری نیز در داوری خود نسبت به برداشت‌های عرفانی صوفیه از

مبانی دینی، به مرور انعطاف کمتری نشان می‌دهد. دلیل این امر نیز حرکت هر چه بیشتر زبان بر محور گذر از بافت موجود است که به‌ویژه در شرح متون دینی، عدم سازگاری با سیاق آیات را در پی دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱- این نکته را نباید از یاد برد که تأویل در دوره‌های تاریخی و متون دینی و عرفانی، معانی و تلقی‌های گوناگونی - به ویژه در نسبت آن با تفسیر- داشته است (ر.ک. قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۳۷-۲۳؛ طارمی و سلیمان حشمت، ۱۳۸۰: ۳۳۷-۳۱۳). اما آنچه برای این مقاله مهم است شیوه‌ای از شرح و فهم متن است که امروزه با عنوان تأویل از آن یاد می‌شود و اگرچه ردّ پای آن را در دیگر نحله‌های تفسیری همچون معتزله نیز می‌توان یافت، بیش از همه در تفاسیر عرفانی به عنوان روشی غالب خودنمایی می‌کند. این شیوه فهم و شرح متن، گذشته از نام آن، از نظر مفهومی در برابر شیوه‌ای قرار می‌گیرد که بر ظاهر متن تأکید دارد (پاکتچی، ۱۳۸۷: ۶۸۱). بنابراین هنگامی که از تمایز و تقابل تأویل و تفسیر سخن می‌گوییم به تمایز میان این دو روش - فارغ از اسامی آنها در طول تاریخ- اشاره داریم.

۲- برای مطالعه تقسیمات دیگری از سیاق ر.ک. قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۳۷۴-۳۷۳

۳- گفتنی است در میان صوفیان احادیثی همچون «انزل الله القرآن علی سبعة احرف لكل حرف منها ظهرو بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطلع» (طبری، ۱۴۱۲، ۱: ۹) که بر وجود لایه‌های مختلف معنایی در قرآن اشاره دارد نیز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین انگیزه‌ها برای تأویل محسوب می‌شوند. توجه به این نکته ضروری است که در بطن این احادیث نیز نوعی گرایش به هم‌ارزی و تشابه میان پدیده‌های عالم مشاهده می‌شود.

۴- تأویل‌های مستقیم و غیرمستقیم دوگونه ظهور زبان عرفان نیستند بلکه دو سر پیوستاری هستند که زبان عرفان بر آن ظاهر می‌شود.

۵- فولادی در بحث تأویل تنها به مواردی نظر دارد که به نمادپردازی و سمبولیسم عرفانی ختم می‌شود. این نمونه‌ها به دلیل وجود تناظری یک به یک میان عناصر متن و معنای باطنی آنها، از گونه‌های تأویل مستقیم شمرده می‌شوند.

۶- یکی از دلایل این درهم‌ریختگی، تقسیم‌بندی غیرروشمند وجوه زبان عرفانی است؛ از جمله اینکه با صرف نظر کردن از ظرفیت‌های زبانی و ادبی تأویل، آن را در برابر قسم‌هایی چون وجه محاکاتی (که بر صناعات ادبی تأکید دارند) قرار داده است.

۷- به عبارت دیگر، حتی در نمونه‌های وجه استدلالی (بر اساس تقسیمات فولادی) نیز اغلب می‌توان زیرساخت تأویلی را به‌عنوان محور شکل‌گیری زبان عرفان یافت (برای مطالعه نمونه‌ای از وجه استدلالی ر.ک. فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۶).

۸- این نکته ارتباط چندانی به پایبندی هجویری به ظواهر شریعت به دلیل تعلق اندیشه وی به مکتب بغداد ندارد. یافتن نشانه‌های این نگاه در میان عارفان منسوب به مکتب خراسان دلیلی است بر این مدعا: «اگر نماز ناکردن حجاب تو نیست نماز کردن چرا حجاب توست؟ پس دیدی که آنجا ضعف هست؟ چون کردن حجاب است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۳: ۱۴۹).

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۷). *رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: نیلوفر.
- ۳- اسماعیل، عزیز. (۱۳۷۸). *زمینه اسلامی شاعرانگی تجربه دینی*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: نشر پژوهش فرزانه روز.
- ۴- بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۵). *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۵- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۷). «تفسیر»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۶- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۳). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، ویراست سوم، تهران: علمی فرهنگی.
- ۷- تقوی، محمد. (۱۳۸۵). «شطح: سرریزهای روح بر زبان»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم*، ش ۵۴، ص ۳۷-۷۱.
- ۸- چاچی خمرکی، ابوالرجاء. (۱۳۵۹). *روضه الفریقین*، به اهتمام عبدالحی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۹- روزبهان بقلی شیرازی. (۱۳۸۵). *شرح شطحیات*، تصحیح هنری کورین، تهران: طهوری.
- ۱۰- زرکشی، بدرالدین محمدبن عبدالله. (۱۴۱۰ق). *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.

- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۴). سر نی، تهران: علمی فرهنگی.
- ۱۲- سندمل سموئل. (۱۳۹۱). سرچشمه تأویل، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نیلوفر.
- ۱۳- شاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۷). «تأویل قرآن و رابطه زبان شناختی آن با تنزیل قرآن»، معرفت، ش ۲۴، ص ۴۶-۵۱.
- ۱۴- شایگان، داریوش. (۱۳۸۴). هانری کوربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران: فرزانه.
- ۱۵- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه، تهران: سخن.
- ۱۶- ----- (۱۳۸۴). نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران: سخن.
- ۱۷- ----- (۱۳۹۱). دفتر روشنایی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی، تهران: سخن.
- ۱۸- شمس تبریزی، محمد ابن علی. (۱۳۸۳). مقالات شمس، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران: نشر مرکز.
- ۱۹- طارمی، حسن؛ سلیمان حشمت، رضا. (۱۳۸۰). «تأویل»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دائره‌المعارف اسلامی.
- ۲۰- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیرالقران الکریم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲۱- طبری، محمدبن جریر. (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- ۲۲- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). زبان عرفان، تهران: سخن و فراگفت.
- ۲۳- قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۹). بیولوژی نص: نشانه‌شناسی تفسیر قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۴- قاسم‌پور، محسن. (۱۳۹۲). جریان شناسی تفسیر عرفانی، تهران: سخن.
- ۲۵- کرین، هانری. (۱۳۸۷). ابن سینا و تفسیر عرفانی، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: جامی.
- ۲۶- ----- (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر.

- ۲۷- گلدزیهر، ایگناس. (۱۳۸۳). *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران: ققنوس.
- ۲۸- محمدی آسیابادی، علی. (۱۳۸۷). *هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس*، تهران: سخن. محمدی کله‌سر، علیرضا؛ خزانه‌دارلو، محمدعلی. (۱۳۸۸). «بسترهای آفرینش هنری در متون عرفانی»، *پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی*، ش ۸، ص ۹۲-۷۷.
- ۲۹- ----- (۱۳۹۰). «درآمدی بر طنز عرفانی: با نگاهی انتقادی به پژوهش‌های حوزه طنز»، *متن پژوهی ادبی*، ش ۴۸، ص ۹۲-۶۵.
- ۳۰- مشرف، مریم. (۱۳۸۴). *نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی*، تهران: ثالث.
- ۳۱- ----- (۱۳۸۵). «هنجارگریزی اجتماعی در زبان صوفیه»، *زبان و ادبیات فارسی*، ش ۵۲، ص ۱۴۹-۱۳۵.
- ۳۲- مصلائی پور یزدی، عباس؛ گرامی، محمد هادی. (۱۳۸۹). «سیر تحول خوانش تفسیر به رای در پنج سده نخست هجری»، *پژوهش دینی*، ش ۲۰، ص ۸۱-۱۰۲.
- ۳۳- معماریان، جهانداد؛ احمدی‌زاده، حسن. (۱۳۸۴). «تاریخ تأویل و هرمنوتیک در عالم اسلام»، *نامه فرهنگ*، شماره ۵۸، ص ۸۹-۷۱.
- ۳۴- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: صفی‌علیشاه.
- ۳۵- میدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۵). *کشف الاسرار و عده الابرار*، به اهتمام علی‌اصغر همت، تهران: امیرکبیر.
- ۳۶- میرباقری فرد، سید علی اصغر؛ آنگونه جونقانی، مسعود. (۱۳۸۹). «تحلیل فرمالیستی زبان عرفان، لوازم و عواقب آن»، *جستارهای ادبی*، ش ۱۷، ص ۴۸-۲۷.
- ۳۷- نويا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۸- هجویری، علی‌ابن عثمان. (۱۳۵۸). *کشف‌المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، تهران: طهوری.

