

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال نهم، شماره دوم، پیاپی ۲۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، صص ۱۳۸-۱۰۹

دُرج معانی الگوی تحلیل واژگانی متون عرفانی

علی جلالی*

چکیده

فهم و تحلیل بطون متون عرفانی و زبان خاص عرفا همواره از اهداف پژوهشگران ساحت عرفان است. گرچه نظریاتی برای تحلیل متون طرح ریزی شده است و بسیاری از آثار بر اساس آن الگوها بررسی و تحلیل شده است لیکن به کارگیری نظریات تحلیل متون ادبی برای تحلیل زبان عرفا همیشه مقرون به صواب نبوده است و گاه به نتایجی منجر می شود که با روح عرفان اسلامی ناسازگار است. یکی از علل این ناسازگاری نتایج تحلیل این است که این نظریات در فضای غیر عرفانی شکل گرفته است و با قواعد عرفانی همخوان نیست.

این مقاله بر آن است تا ضمن تبیین آرای عرفا درباره لفظ و معنا و کارکرد الفاظ در متون عرفانی، الگویی برای تحلیل این متون در ساحت واژگان ارائه دهد و سپس متنی عرفانی را به عنوان کاربست آن الگو تحلیل کند. بررسی وجوه مختلف معنایی یک واژه و ارتباط آن وجوه با واژگان دیگر متن و تبیین اقسام ارتباطات درون متنی و فرامتنی واژگان، به ترسیم شبکه های درهم تنیده معنا در این متون منجر می شود و راه را برای تحلیل متنی عرفانی در ساحت واژگان هموار می سازد.

واژه‌های کلیدی

لفظ، معنا، زبان عرفانی، شبکه های معنایی، تحلیل متن

* دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران Alijalali110@gmail.com

تاریخ پذیرش ۹۴/۱۰/۲۹

تاریخ وصول ۹۴/۳/۲۲

۱- مقدمه

برخی متون عرفانی از آن حیث که بازتاب دهنده مواجید عرفانی، مکاشفات و ادراکات هستی شناسانه عرفا هستند، لایه‌ها و بطونی دارند که همگان قادر به فهم آن نیستند. عارفان به سبب نگاه خاص هستی شناسانه خود همه امور و اشیاء را با نگاهی دیگر می‌نگرند و برداشتی متفاوت از رویدادها دارند. کسی می‌تواند کلام و رفتار عارفان را بشناسد که بتواند نسبتی را با مسائل داشته باشد که عرفا برای خود تعریف کرده‌اند و یا حداقل آن نسبت را به درستی بشناسد. اگر عارف خدا را در تمام هستی می‌بیند و مهم‌ترین دغدغه او شناخت خداست، پژوهشگر متون عرفانی نمی‌تواند بدون آن که با مبانی چنین دیدگاهی آشنا باشد، افعال و اقوال عارف را تحلیل کند. دانستن مبانی دیدگاه یک عارف گام نخست در تحلیل آثار اوست لیکن گام مهم‌تر، نزدیک شدن به عالم اوست. نگاه کردن به هستی چنان که او می‌نگریسته است و خدا را در همه امور ساری و جاری دیدن و بازتعریف الهی همه اشیا و موضوعات پیرامونی. اگر شخص بتواند از زاویه دید عرفا به خدا، انسان و هستی بنگرد، آن‌گاه می‌تواند از سخنان عرفا بهره‌برد و مسائلی نظیر وحدت وجود، تشکیک در ظهورات، حضرات خمس و جز آن را دریابد. از آنجا که رسیدن به قاف عرفان برای غالب مردم متعذر است باید از همان قدم نخست یعنی شناخت مبانی عرفا و باز تعریف الهی اشیا آغاز کرد.

یکی از مسائلی که نیاز به باز تعریف عرفانی دارد مسأله زبان است. اگرچه زبان وسیله انتقال معناست اما عرفا معتقد بودند فقط درصدد انتقال مقادیری از معلومات نیستند؛ آن‌ها می‌خواستند یک شهود، یک حضور و حتی یک حس را منتقل کنند بنابراین زبانشان پیچیده‌تر از زبان متون دیگر شده است. رمزگویی و نمادین بودن آثار عرفا نیز بر این پیچیدگی افزوده است. به همین دلیل تحلیل زبان عرفانی دقت و ظرافتی بیش از دیگر زبان‌ها می‌طلبد. باید نظر عرفا را درباره زبان، لفظ و معنا دانست تا بتوان قدم نخست را در راه شناخت مبانی زبان عرفانی درست برداشت.

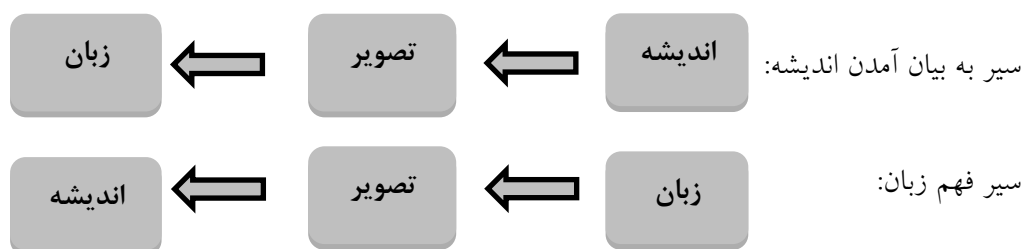
پس از ذکر برخی مبانی عرفانی زبان (لفظ و معنا) الگویی تحلیلی طرح می‌شود که بر پایه اصول وجوه مختلف معانی واژگان، نظریه نظم، شبکه‌های معنایی متصور در بافت متن، تحلیل درون متنی و فرامتنی گزاره‌های عرفانی استوار است. پس از بسط این الگو، متنی از مقالات شمس تبریزی به عنوان کاربست آن الگو، تحلیل می‌شود.

زبان

برای تبیین جایگاه زبان ابتدا باید عوالم وجودی انسان را تشریح کرد. وجود انسان دارای سه عالم عقل، خیال و ماده است که منطبق بر عوالم هستی است و به ترتیب، به تعبیر عرفا جبروت، ملکوت و ملک/ ناسوت نام دارد. عین القضاة معتقد به وجود عوالم ملک، ملکوت و جبروت در وجود انسان است. این اعتقاد ناشی از عقیده تطابق انسان با هستی و تناظر آن دو است. وی دماغ (مغز) را نشان عالم ملک در درون انسان می داند و دل را نشان عالم ملکوت و عقل را نشان عالم جبروت: «دماغ ملکی است و دل ملکوتی و عقل جبروتی» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۷۸). عزیز نسفی نیز اعتقادی چنین دارد (ر.ک. نسفی، ۱۳۸۶: ۱۹۸-۱۹۵). قوه تفکر، محصول عالم عقل یا جبروت است و قوه خیال، محصول عالم خیال یا ملکوت است. زبان نیز یکی از قوای عالم ماده یا ملک است. عرفا معتقدند عالم عقل، عالم بی صورت است و عالم ماده، صورت محض است و عالم خیال که واسطه دو عالم است، محل تصاویر لطیف است (ر.ک. چیتیک، ۱۳۹۲). در قوه خیال، همه چیز نمادین و مصور می شود اما منظور از تصویر الزاماً شکل نیست بلکه هر گونه نماد یا علامت خاص یا تصور مراد است. پس عالم خیال، تصویرگر حقایق عقلانی عالم عقل است. نایبجی در شرح مصباح الانس فناری می گوید: «عالم خیال حکایت از عالم عقل می کند و ظل آن است لذا واقعیت های موجود در آن در عالم خیال تمثیل و صورت می گیرد» (فناری، ۱۳۸۸: ۴/ ۲۴۱۴).

از آن جا که عالم خیال، واسطه عالم عقل و ماده است، هر اندیشه ای که بخواهد منتقل شود، ناگزیر است از عالم عقل وارد عالم خیال گردد، مصور و نمادین شود و به ساحت زبان وارد گردد. این فرآیند در شنونده برعکس است و لفظ به تصویر و نماد تبدیل می شود و پس از آن وارد ساحت عقل می گردد تا فهمیده شود. عین القضاة فرآیند تبدیل شدن معنا به لفظ و انتقال به مخاطب را چنین بیان می کند: «اگر تو در دماغ چیزی منظوم و معنوی بگویی هرگز سمع ظاهر هیچ از آن برنشود. چرا؟ زیرا که سمع زبان دماغ نداند و لیکن نطق زبان را فهم کند و زبان ترجمان دماغ است تا هر چه در دماغ تو منقش شود، زبان از آن عبارت کند. پس به سمع آن نطق را دریابد. چون دل تو را این حقایق مکشوف گردد به کمال، دل مرا هم ترجمان نهد» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۷۸). وی فرآیند را به این صورت ترسیم می کند که معنا نخست در دماغ، منقش (مصور) می شود و سپس زبان آن تصویر را بیان می کند و جریان فهم اتفاق می افتد و

مخاطب نیز آن را درمی یابد. ملاصدرا نیز در تبیین این فرآیند می‌گوید: وقتی انسان می‌خواهد سخن بگوید یا بنویسد، نخست در ذهنش صورت عقلی بسیطی شکل می‌گیرد. این صورت بر قلب اثر می‌گذارد و از قلب نیز به دست یا زبان منتقل می‌شود و انسان سخن می‌گوید یا می‌نویسد (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۸).



شکل ۱- سیر اندیشه تا زبان و زبان تا اندیشه

۲- لفظ و معنا

دانشمندان قرون اولیه اسلامی زبان را در دو بخش لفظ و معنا بررسی کرده اند. آنان معنا را حقیقتی برتر می‌دانند که برای انتقال لازم است در کسوت لفظ درآید تا فهمیده شود. به نظر می‌رسد نخستین کسی که درباره رابطه لفظ و معنا و دیگر مباحث زبانی به تفصیل سخن گفته است، غزالی است. وی در کیمیای سعادت مباحث مهمی در این ارتباط دارد که می‌تواند ریشه برخی آرای عرفای پیرو مکتب ابن عربی و یا حتی حکیمان متأله باشد. وی معانی را روح حروف می‌داند و می‌گوید: «چنان که هر کالبدی را روحی است که با وی نماند، معنی حروف همچون روح است و حروف چون کالبد. شرف کالبد به سبب روح است و شرف حروف به سبب روح معانی است» (غزالی، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۴۸). این همان مطلبی است که ابن عربی در فتوحات بدان می‌پردازد و تا امروز بسیاری از عرفا بدان معتقدند (ر.ک. ابن عربی، ۱۴۲۰: ۱/ ۱۹۱-۱۹۰؛ سبزواری، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۷۷؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۹: ۳/ ۳۸۲). بنا بر این اعتقاد، حقیقت برتری ورای ظاهر حروف قرار دارد؛ حقیقتی که نسبت به وجود لفظ بسیار عظیم تر و شدیدتر است: «همچنان که آتش به زبان گفتن آسان است و هر کسی طاقت گفتن آن دارد اما طاقت نفس آتش ندارد، همچنین حقیقت معانی این حروف- اگر آشکارا شود- هفت آسمان و هفت زمین طاقت تجلی آن ندارد و از این

بود که حق تعالی گفت: لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیته خاشعاً متصدعاً من خشیه الله [حشر، ۲۱] (غزالی، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۴۷). این نیز همان نکته ای است که بعدها توسط پیروان ابن عربی تفصیل می یابد و صدرالمتألهین آن را نظام مند می کند و به صورت یک نظریه درباره وجود اظهار می کند که به نظریه تشکیک در وجود نامبردار می شود و عرفا آن را تشکیک در ظهورات می نامند (ر.ک. قیصری، ۱۳۷۵: ۲۱ و ۱۵؛ یزدان پناه، ۱۳۸۸: ۱۶۵-۱۵۳؛ رحیمیان، ۱۳۸۷).

مستملی فرآیند به بیان درآمدن حقیقت توسط زبان را چنین تبیین کرده است: «پس هر زبانی از سر خویش آن خبر دهد که سیر بیند و سیر آن بیند که بنمایندش، تا دیدن به نمودن معلق باشد و وصف کردن به دیدن معلق باشد. اگر راست نمایند راست بیند. چون راست بیند راست گوید و اگر کژ نمایند کژ بیند و چون کژ دید کژ گوید» (مستملی، ۱۳۶۳: ۷۳۹/۲).

آیا الفاظ مختلف برای بیان یک معنا و حقیقت خاص، کارکرد یکسانی دارند؟ آیا می توان به مترادف الفاظ معتقد بود؟ برای پاسخ به این پرسش ها باید از زاویه دید عرفا به تفاوت میان حروف نگاه کرد. ابن عربی علم الحروف را علم الاولیا می داند و معتقد است اعیان کائنات به وسیله حروف آشکار می شود، وی همچنین معتقد به طبایع حروف است و هر حرف را دارای یک طبیعت خاص می داند: طبایع سرد، گرم، تر و خشک (ابن عربی، ۱۴۲۰: ۱/ ۱۹۰). برخی عرفا معتقدند هر حرف ذاتاً برای خود جایگاهی دارد بنابراین برای هر حرفی، رتبه عددی قائل بودند و معتقد بودند این اعداد، روح حروف هستند (ر.ک. غزالی، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۴۸؛ ابن عربی، ۱۴۲۰: ۱/ ۱۹۱-۱۹۰؛ سبزواری، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۷۷؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۹: ۳/ ۳۸۲)؛ به همین سبب کلمات که حاصل ترکیب حروف هستند به هیچ وجه نمی توانند با هم مترادف باشند چون ارزش عددی هر کلمه با دیگری متفاوت است. کلمات انسان، بشر، آدم، حیوان ناطق، ناس و... همه به انسان اشاره می کنند لیکن از لحاظ معنایی با همدیگر متفاوتند اگرچه برخی از آن ها با برخی دیگر قرابت هایی دارند ولی مترادف کامل معنایی ندارند.

معیارهای انتخاب یک لفظ برای بیان یک معنا چیست؟ اگر بر فرض، دو عارف یک حال عرفانی مشابه را ادراک کرده باشند و قصد بیان و توصیف آن را داشته باشند، یکی کلمه ای را به کار می برد و دیگری کلمه ای دیگر را. معیارهای این دو عارف برای انتخاب کلمات متفاوت چیست؟ چرا امام صادق علیه السلام از دوازده چشمه سخن می گوید (ر.ک. سلمی، ۱۳۶۹: ۳۰/۱)

و ابوالحسن نوری از سه دریا (ر.ک. نوپا، ۱۳۷۳: ۲۸۹)؟ چرا خواجه عبدالله انصاری گاه برای بیان مراحل عرفانی از صد میدان نام می‌برد و گاه از صد باب؟ چه تفاوتی میان باب و میدان هست؟

برای پاسخ به این پرسش باید دو حالت متفاوت ترسیم شود: تمکین و تلوین. تفاوت است میان سخنان عارفی که در تمکین است و عارفی که هنوز در تلوین است. خواجه عبدالله انصاری در مقدمه منازل السائرین به لزوم چنین تفکیکی اشاره می‌کند و بدفهمی‌های زبان عرفا را ناشی از چنین عواملی می‌داند. او از کتاب‌هایی سخن می‌گوید که میان گفته عارفی که در مقام تمکین است و کلام عارفی که در تلوین است، تفاوتی نگذاشته‌اند: «و قد صَنَّفَ جماعه من المتقدمین و المتأخرین فی هذا الباب تصانیف... و منهم من عدَّ سطح المغلوب مقاماً و جعل بوح الواجد و رمز المتمکن شیئاً عاماً» (عبدالله انصاری، ۱۳۸۷: ۴). در این باب، گروهی از متقدمان و متأخران، تصنیفاتی کرده‌اند... بعضی از ایشان، کلام سطح را از شخص مغلوب تحت تأثیر سطح مقام شمرده‌اند و سخن مباح آن را که در وجد باشد، با رمز آن که در تمکین باشد، شبی‌عام پنداشته‌اند.

عارفی که هنوز در مقام تلوین است، تحت غلبه حال قرار دارد و کلمات را متناسب با حالات خود برمی‌گزیند. واژه‌گزینی عارف بر حسب آن که در خوف است یا رجا و یا تحت سلطه انس است یا هیبت، متفاوت خواهد بود. چنان که در فرض قبلی درباره دو عارفی که یک حقیقت را مکاشفه کردند ولی از دو لفظ متفاوت برای توصیف آن بهره می‌برند، اگر یکی از این دو عارف متمکن نباشد و یا هر دوی آن‌ها متمکن نباشند، کلامشان از حیث غلبه حال متفاوت خواهد بود. این فرض در صورتی است که گنجینه واژگان هر دو، مشابه همدیگر باشد.

عارفی که متمکن است، در مقام خود مستقر است و تحت غلبه حال قرار نمی‌گیرد بنابراین انتخاب واژگان وی بر حسب حالات تغییر نمی‌کند؛ وی واژه را در جای درست خود به کار می‌برد و حق مطلب را به خوبی ادا می‌کند و واژه‌ای را برمی‌گزیند که معنای مورد نظر را در حد خود منعکس کند. شفیعی کدکنی معتقد است: «در نوشته‌های زنده و پر تحرک صوفیه، اشراف صوفی بر ساحت‌های مختلف کلمه به گونه‌ای است که گویی خود در آن سوی واژگان ایستاده است و ما در درون کلمه زندانی هستیم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۴۷)؛ اما چرا عارف متمکن گاهی یک حقیقت ثابت را به دو شکل متفاوت بیان می‌کند؟ به این پرسش باید از دید وجودشناسی پاسخ گفت. حقیقت در بالاترین مرتبه قرار دارد و در اوج شدت و وحدت و لطافت است. حقیقت وقتی

می‌خواهد به بیان درآید باید نازل شود تا به مرتبه معنا و پس از آن به مرتبه لفظ برسد. وقتی در مرتبه معنا قرار می‌گیرد، آن وجود واحد، متکثر می‌شود و معانی مختلفی را دربرمی‌گیرد، اگرچه فقط یک معناست که از تمام حیثیات، حقیقت را در خود منعکس می‌کند. باقی معانی از باب تقریب به آن معنای اصلی به کار می‌رود و هر کدام از حیثیتی آن حقیقت واحد را بازتاب می‌دهد. این معانی کثیر موجب تعدد واژگان می‌شود و باز هم فقط یک لفظ است که تمام معنای اصلی را در حد خود منعکس می‌کند و باقی الفاظ از باب تقریب و از حیثیتی متفاوت به کار برده می‌شود. مثال فرضی زیر کلام را روشن‌تر می‌کند.

عارفی که در مقام تمکین قرار دارد، با مکاشفه، حقیقتی را درباره سلوک عرفانی دریافته است. زمانی از لفظ «میدان» و زمانی از «منزل» برای توصیف مراحل عرفانی استفاده می‌کند. ممکن است زمانی دیگر از «بحر» بگوید و زمانی دیگر لفظ «عقبه» را برگزیند. کدام لفظ درست است و علت این تفاوت‌ها در چیست؟ پاسخ آن است که این عارف به سبب آن که در مقام تمکین قرار دارد و احاطه کامل به مکاشفه خود دارد، می‌تواند بهترین لفظ و معنا را که با حقیقت مکشوف مطابق است برگزیند ولی هر بار بنا به مصلحتی، لفظی را برمی‌گزیند. این مصلحت معمولاً مربوط به مخاطب عارف، حالات و رزق وی است. عارف متمکن وقتی آن حقیقت را از حیث تبیین خطرهای وجود راهزنان برای مخاطب بیان می‌کند، لفظ عقبه را به کار می‌برد. وقتی از حیث طول مسیر سخن می‌گوید و آن را به شکل یک سیر و سفر دائم برای مخاطب ترسیم می‌کند، لفظ منزل را به کار می‌برد و وقتی می‌خواهد برای مخاطب از گوهرهای ارزشمند عرفانی سخن بگوید، از مراحل به دریا تعبیر می‌کند. آن حقیقت واحد، جامع این مصادیق کثیر است؛ به عبارت دیگر، تمام این الفاظ، متجلی آن حقیقت است لیکن از حیث‌های مختلف. شمس تبریزی درباره متغیر مخاطب و تأثیر آن بر بیان عارف می‌گوید: «هر بار مصطفی را پرسیدندی که ایمان چیست، موافق حال پرسنده چیزی گفتم تا پرسنده را چه در خورد بودی» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۴۰/۱).

مولوی در فیه مافیه معنا را همچون خورشید می‌داند و کلام را انعکاس نور آفتاب که باید به جهان کثیف بتابد تا مشخص و ظاهر شود. الفاظ تجلی ناسوتی حقایق جبروتی اند و وجود وقتی از لطافت جبروت و ملکوت به عالم کثیف ناسوت می‌آید، اشیاء پدید می‌آیند و هر چه در ناسوت است، تجلی حقیقتی جبروتی است و لفظ نیز از این سخن مستثنی نیست: «کلام همچون

آفتاب است. همه آدمیان گرم و زنده ازویند و دایما آفتاب هست و موجود است و حاضر است و همه ازو دایما گرمند. الا آفتاب در نظر نمی‌آید و نمی‌دانند که ازو زنده‌اند و گرمند اما چون به واسطه لفظی و عبارتی، خواهی شکر خواهی شکایت، خواهی خیر خواهی، خواهی شر، گفته آید، آفتاب در نظر آید. همچون که آفتاب فلکی که دایما تابان است اما در نظر نمی‌آید شعاعش تا بر دیواری نتابد. همچنان که تا واسطه حرف و صوت نباشد، شعاع آفتاب سخن پیدا نشود اگر چه دایما هست زیرا که آفتاب لطیفی است و هو اللطیف. کتافتی می‌باید تا به واسطه آن کتافت در نظر آید و ظاهر شود» (مولوی، ۱۳۸۶: ۲۱۸).

۲-۱- ویژگی‌های معنا

عرفا معتقدند:

- اصالت همواره با معنی است و آنچه باید اصل قرار گیرد معنی است نه لفظ. هجویری معتقد است که «چون معنی حاصل بود به عبارت مفقود نگردد چون معنی مفقود بود به عبارت موجود نگردد» (هجویری، ۱۳۷۵: ۱۹۳).

- از حیث وجودشناسی، معنی و حقیقت، ربانی است و لفظ، ناسوتی و زمینی است. مستملی می‌گوید: «رسم خلق راست و حقیقت حق را. معنی باطن راست و اسم ظاهر را» (مستملی، ۱۳۶۳: ۱۰۴/۱).

- از لحاظ وجودشناسی لفظ منطبق بر معناست. مولوی می‌گوید:

در صورت توست آنچه معنا همه اوست در معنی توست آنچه دعوا همه اوست

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۳۳۹)

- کثرت الفاظ در تفسیر و شرح موجب پوشیده شدن معنا می‌شود: «تصوف دانشی است که بیشتر آن اشارت است که بر اهل راه پوشیده نیست و چون به شرح و تفسیر کشیده شود حقیقت معنا پوشیده می‌گردد و طراوتش کم می‌نماید» (ابونصر سراج، ۱۳۸۲: ۸۶).

- از آن حیث که لفظ منطبق بر معناست، کسی که لفظی را بدون ادراک کامل معنا برگزیند و بر زبان آورد و منظور او آن باشد که معنا را کاملاً ادراک کرده، مرتکب دروغ شده است. جنید می‌گوید: هر که به زبان گوید الله و در سر او مشاهدت الله نباشد، این کس دروغزن است. مستملی در شرح این سخن جنید می‌گوید: «دلیل این، قصه منافقان است که چون بر زبان صدق راندند و

به سر مشاهدان صدق نبودند و صفت کذابی یافتند و این از آن معناست که زبان مخبر و معبر است و عبارت آنگاه درست آید که از مشاهدت معبر عنه افتد و خبر آنگاه صدق باشد که از مشاهدت مخبر افتد و صحت این را در کتاب همین قصه منافقان آورد: *قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ثُمَّ قَالَ وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ [منافقون، ۱]* (مستملی، ۱۳۶۳: ۳/۱۳۳۸).

۳- الگوی تحلیلی درج معانی

کلمات یک معنی خاص ندارند و در طول تاریخ معانی متعددی را بازتاب داده‌اند و این معانی چون جواهراتی زیبا آن‌ها را می‌آرایند. برخی واژه‌ها چونان شاهدهی زیباروی هر بار خود را به زیوری دیگر می‌آرایند و گاه در یک بزم، بارها و بارها آرایه‌های خود را تغییر می‌دهند و هر بار متناسب با شرایط بزم و مصاحبانشان- دیگر واژه‌ها- خود را به رنگی و شکلی می‌آرایند. واژه‌ها در ادوار مختلف، این معانی را چونان جواهراتی گرانبه‌تر برای خود محفوظ داشته‌اند و در گنجینه خود حفظ کرده‌اند که ما به آن «دُرَج معانی» می‌گوییم. در هر دوره نگین و زمردی بر این درج افزوده شده یا بنا به تحول ایام، جواهری از رونق افتاده است لیکن همه در این درج نگهداری می‌شود. گاه حتی در یک متن، واژه از چندین جواهر بهره می‌گیرد، در یک سطر وقتی در کنار واژه‌ای می‌نشیند، یکی از زیورها را بر خود می‌بندد و در سطری دیگر و در کنار واژه‌ای دیگر، زیوری دیگر را.

طبق نظریه نظم از عبدالقاهر جرجانی «امکانات کلمه در ترکیب و بافت زبان است که روشن می‌شود و هیچ کلمه‌ای را به صورت مفرد، بر کلمه دیگری رجحان نیست و نیروی هیچ کلمه‌ای بیش از نیروی کلمه دیگری نمی‌تواند باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۵۸).

برای تحلیل صحیح و کامل متن باید با درج معانی هر واژه آشنا باشیم و بدانیم در متن مورد تحلیل، کدام معنی یا معانی مورد نظر بوده است، البته نه صرفاً مورد نظر نویسنده! زیرا همواره نویسنده در انتخاب این زیورها مؤثر نیست یعنی ممکن است نویسنده، فلان معنی را اراده کرده باشد ولی در بزم واژگان، واژه معانی دیگری را نیز بپذیرد و به وسیله آن، بزم متن را بیاراید. تمثیل‌ها، رمزها، تشبیه‌ها و ایهام‌ها نیز زیورهای دیگری هستند که خودآگاه یا ناخودآگاه به درج معانی یک واژه افزوده می‌شود. *عین القضاة* می‌گوید: «جوانمردا! این شعرها را چون آئینه دان! آخر دانی که آئینه را صورتی نیست در خود اما هر که در او نَگه کند، صورت خود تواند دید»

(عین القضاة، ۱۳۷۷: ۲۱۶). شفیعی کدکنی معتقد است: «صوفیه به هیچ وجه معتقد به معنی مورد قصد گوینده نبوده اند و از نظر آن‌ها مهم این نیست که گوینده این سخن را برای چه مقصودی و در چه شرایطی گفته یا نوشته است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۹۸).

برای نمونه، درج معانی واژه دریا را می‌گشاییم. این واژه چه معانی و مفاهیمی را می‌تواند به مخاطب انتقال دهد؟ مفاهیمی نظیر وسعت، عظمت، عمق، اتحاد قطره‌ها، آبی بیکران، موجی و خطرناکی، جایگاه مرواریدهای پر ارزش، مرحله‌ای برای گذر، منبع رزق، بخشندگی، ضدیت با خشکی، فنای قطره‌ها و بقای آن‌ها در پیوستن به دریا و معانی تلمیحی چون داستان نوح، یونس و یوسایدون. چنان که می‌بینیم، برخی از این معانی به دلیل صفات دریاست و برخی به دلیل ماهیت دریا و برخی از آن‌ها، صورت سمبولیک و نمادگونه یافته‌اند. به گفته سارتر، شاعران کلمه را به عنوان ابزار به کار نمی‌برند بنابراین از میان معانی متعدد، یک معنی را برنمی‌گزینند بلکه معانی مختلف کلمه را جزء هویت کلمه می‌شمارند و بدین صورت تمام معانی آن را با هم در نظر می‌گیرند (سارتر، ۱۳۸۲: ۲۱).

با توجه به این که در این طرح الفاظ ثابتند و معانی بر آن‌ها حمل می‌شود و معانی چونان زیورهایی هستند، حال اصالت با معانی است یا با الفاظ؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت الفاظ مرتبه نازله وجود معانی‌اند و رابطه میان آن‌ها، این همانی است، با این توضیح که معانی بر اساس نظریه تشکیک در ظهورات، واحدتر، شدیدتر و لطیف‌تر از الفاظند.

نکته‌ای که در پاسخ به این سؤال روشن می‌شود و در تحلیل متون عرفانی کارآمد است، آن است که عارف در صدد انتقال مفهوم خاصی است و ناچار به انتخاب میان واژگان است. باید ببیند کدام واژه محمل مناسبی برای مفهوم دلخواه اوست و کدام واژه معنی و مفهوم مورد نظر او را به بهترین شکل منتقل می‌کند. فرض کنید عارف برای تبیین گذار از مرحله‌ای عرفانی به دنبال واژه‌ای است. او این کلمات را برای انتخاب دارد: بیابان، دریا، میدان، منزل، چشمه و... چه عواملی سبب می‌شود خواجه عبدالله کلمه میدان را برگزیند و کتاب صد میدان را بنگارد و در اثری دیگر، منازل را ترجیح دهد و منازل السائرین را بنگارد و ابوالحسن نوری سفر عرفانی را به گذر از سه دریای ربوبیت، مهمنیت و لاهوتیت منوط بداند؟ چه مفاهیمی در مد نظر هر عارف است که یکی از واژگان را نامزد می‌کند؟

عوامل واژه‌گزینی عارف را می‌توان با قاعدهٔ وحدت و کثرت تبیین کرد. معنا هر چه در عوالم بالاتری باشد، جنبه ناسوتی آن کثرت پذیرتر می‌شود. چونان هر می که هر چه به راس آن نزدیک تر شویم، فضای بیشتری از هرم را تحت احاطه خود قرار می‌دهیم. به عنوان مثال، اگر مفهوم گذر و سلوک در مد نظر عارف باشد، این حقیقت واحد می‌تواند کثیر شود و عارف هر کدام از مفاهیم مرتبط با گذر و سلوک مثل بیابان، دریا و... را برگزیند، به آن حقیقت متعالی اشاره خواهد داشت. عارف بنا به سببی یکی از واژه‌های دریا، میدان، منزل، عقبه، وادی و جز آن را بر می‌گزیند ولی هر کدام را که برگزیند باز به آن حقیقت واحد اشاره دارد.

عوامل مختلفی در واژه‌گزینی عارف دخیل است اما سه عامل عمده آن چنین است: عامل مخاطب، عامل عارف و عامل جایگاه حقیقت؛ یعنی عارف در مقام تمکین است یا نه، مکاشفهٔ وی به صورت تمام و کمال اتفاق افتاده است یا نه و مخاطب در چه منزلی است و عارف می‌خواهد او را تشویق یا تحریض کند یا تحذیر دهد و تنذیر کند. حقیقت نیز هر چه قدر بالاتر باشد جنبه‌های مثالی آن بیشتر می‌شود و کثرت پذیرتر می‌شود.

هم بیابان خطر دارد و هم دریا و عبور از هر دو بدون داشتن راهنما و اسباب سفر دشوار و غیر ممکن است اما آنچه نماد دریا را بر نماد بیابان ترجیح می‌دهد مفاهیم زیر است: دریا نماد بخشندگی است؛ گوهر داشتن در اعماق آن خطر سفر را توجیه می‌کند؛ از آن حیث که قطره‌ها در آن فانی می‌شوند نماد و رمز فنای فی الله است؛ احتمالاً نقطهٔ مقابل خشکی زاهد است؛ نقطهٔ مقابل آتش دوزخ است؛ کسانی که در دریا سفر کرده‌اند به نحوی در پرتو عنایات حق قرار گرفته‌اند و از سرگردانی رها شده‌اند؛ نوح و یونس دو نماد مسافران سعادت‌مند دریا هستند و... .

ترجیح نماد بیابان نیز می‌تواند به سبب مفاهیم زیر باشد: اهل خوف نماد بیابان را ترجیح می‌دهند و مخوف بودن بیابان و گمراه شدن در آن را دلیل مناسبی برای رجحان آن نسبت به دریا می‌دانند؛ داشتن گنج در دل خود؛ برای کسی که اهل جلال است، در همین جلال، جمالی نهفته است و همهٔ این سختی‌ها را زیبا می‌بیند و نماد بیابان برای او دلپذیرتر است؛ همان طور که مسافران سعادت‌مند دریا داریم مسافران سعادت‌مند بیابان هم داریم مانند موسی و هاجر و اسماعیل.

انتخاب واژه به حالت عارف نیز بستگی دارد. اگر عارفی اهل سکر و محبت باشد، به نظر می‌رسد کمتر از واژه‌هایی بهره‌گیرد که نماد خشونت و سختی سفر باشد و مراحل سفر را با آن

سختی و دشواری که عارف اهل خوف می‌نگارد، نمی‌نویسد. احصای واژه‌ها و بسامد آن‌ها در هر متون از این حیث جالب توجه خواهد بود. امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه «فَأَنْفَجَرَتْ مِنْهُ أُتُنًا عَشْرَةَ عَيْنًا» (بقره، ۶۰)، برای تبیین منازل سلوک از لفظ چشمه استفاده می‌کنند و معرفت را دوازده چشمه می‌دانند. فارغ از این که بخواهیم درباره دیدگاه عرفانی امام صادق علیه السلام بحث کنیم و ایشان را اهل سکر بدانیم، این تعبیر لطیف را می‌توان با تعابیر عقبه و منزل و جز آن مقایسه کرد. ایشان این دوازده چشمه را چنین برمی‌شمرند: توحید، عبودیت که نتیجه آن سرور است، اخلاص، صدق، تواضع، رضا، سکینه و وقار، بخشندگی، یقین، عقل، محبت، انس و خلوت. کسی که از چشمه‌ای بنوشد و حلاوت آن را درک کند، به چشمه بالاتر طمع می‌ورزد تا این که به چشمه بالاتر و در نهایت، به اصل چشمه‌ها برسد. وقتی که به اصل چشمه‌ها رسید، به حق رسیده است (ر.ک. سلمی، ۱۳۶۹: ۳۰/۱).

گزینش واژگان تا وقتی که عارف به تمکین نرسیده باشد، بیشتر بر اساس حال عارف است؛ اگر عارف در سکر باشد واژه‌های لطیف را بر می‌گزیند و اگر در خوف و جلال باشد واژه‌های خشن را لیکن اگر به مقام تمکین رسید، رعایت حال مخاطب در مد نظر اوست.

مفاهیم یک واژه (مثلاً واژه بحر) چند دسته‌اند:

- سطح اول: معنای قاموسی: دریا.
- سطح دوم: صفات: عمق و پهنا.
- سطح سوم: صور خیال: تضاد، استعاره، تشبیه: مقابله خشکی و آتش، تلمیح نوح.
- سطح چهارم: تمثیل، رمز و نماد: فنا، بقای بعد از فنا، مرحله‌ای برای سیر و سلوک.

در تشبیه‌ها و وجه شبه و در دیگر صنایع، قرینه‌ها بسیار مهم است. غالب قرینه‌ها از سطح ۲ گرفته می‌شود. شعراً غالباً با سطح ۲ و ۳ مفاهیم کار دارند و از مفاهیم سطح ۲ برای ساختن مفاهیم سطح ۳ بهره می‌گیرند. عرفاً علاوه بر دو سطح پیشین، سطح ۴ را نیز برای تبیین اندیشه‌های خود به کار می‌گیرند و این سطح ۴ است که واژه را اعتلا می‌بخشد و زیوری است که واژه را چنان می‌آراید که گویا دیگر خود واژه نیست بلکه مفهومی نمادین و رمزی است. از لحاظ ارزش‌گذاری، مفاهیم سطح ۴ ارزش فوق‌العاده‌ای دارند و مفاهیم سطح ۳ و ۲ نیز به ترتیب، در رده‌های بعدی

ارزش‌گذاری قرار می‌گیرند. اگر مفاهیم سطح ۲ و ۳ انواع و اقسام زیورها باشد، مفاهیم سطح ۴ چهره‌آرایی و آرایشی است که واژه‌ها را تا مرز یکی شدن با واژه دیگر پیش می‌برد. واژه در سطح ۴ چنان آرایش می‌کند و تغییر چهره می‌دهد که آن را می‌توانیم به جای واژه دیگری به کار ببریم. معیار این ارزش‌گذاری و تقسیم‌بندی مبحث عوالم، قاعده تشکیک در ظهورات و انطباق عوالم است.

نکته‌ای که در باب سطح ۳ و ۴ شایان ذکر است آن است که تشبیه‌ها و تمثیل‌ها و استعاره‌ها دیگر برساخته‌های شاعر و عارف نیستند. عارف تنها به رابطه نهنی میان اشیاء پی برده است و آن را کشف کرده است نه این که میان دو شیء در عالم بیرون ارتباط برقرار کرده باشد. تشابه میان طلا و خورشید تشابهی حقیقی است و ارتباطی از حیث وجودی دارند و ارتباط میان آن‌ها چنان که ادب پژوهان معتقدند خیالی نیست. ارتباط آن‌ها کاملاً حقیقی است لیکن شاعر به دلیل لطافت روحی و عارف به دلیل بینا شدن چشم باطن، پی به این ارتباط نهنی می‌برند. درجه‌ای از وجود منجر به پدید آمدن رنگ زرد می‌شود و هر چه در این عالم زردرنگ باشد دارای آن درجه خاص از وجود است؛ بنابراین تمام این اشیای زردرنگ با هم ارتباطی وجودی و حقیقی دارند نه خیالی.

زردی صورت عاشق را نیز می‌توان به این مجموعه افزود و همچنین زردی برگ‌ها در خزان را. شاعر به مناسبت آن که می‌خواهد از رو به افول رفتن و دور شدن از شکوفایی سخن بگوید، زردی صورت را به برگ تشبیه می‌کند و اگر زردی صورت عاشق را نشان کمال و ارزش او بداند، آن را به زر و خورشید تشبیه می‌کند. همه این‌ها در مرتبه‌ای از وجود با هم مشترکند و وجه شبه و ارتباط آن‌ها حتماً حقیقی است و نمی‌تواند خیالی باشد. خیال شاعر و تصرف عارف آنگاه وارد میدان می‌شود که یکی از این موارد مشترک را بر اقران خود رجحان دهد و آن را در کلام خود برجسته سازد. به این ارتباط میان مشبه و مشبه به، وجه شبه می‌گویند. در عرفان، وجه شبه حتماً حقیقی است و نمی‌تواند خیالی باشد؛ بنابراین به جای واژه وجه شبه، اصطلاح «حقیقت برتر» را به کار می‌بریم. حقیقت برتر دو شیء یکی است بنابراین ما می‌توانیم آن‌ها را به هم مانند کنیم. در این میان شاعر و عارف نیز به عنوان یک کاشف حضوری پررنگ دارند. لطافت روحی، مجرای زبانی و فهم شاعر و عارف در کشف این ارتباط اهمیت زیادی دارد.

آنچه در مکاشفات عرفانی به کار می‌رود، بیشتر مفاهیم سطح ۴ است. به عنوان مثال، وقتی عارفی مکاشفه عرفانی خویش را بیان می‌کند و در آن از انوار گوناگونی سخن می‌گوید، این انوار

رنگی هر کدام رمز نکته‌ای عرفانی است. مثلاً نور سبز، رمز آرامش و سکینه است. این نکته‌ای است که خود عرفا بدان پرداخته‌اند. وقتی عارف در مکاشفه عرفانی از دریا سخن می‌گوید، همه مفاهیم سطح ۲ و ۳ و ۴ منظور نظر اوست و اینجا وظیفه تحلیلگر است که مشخص کند عارف در به کار بردن یک واژه کدام سطح معنی را در مد نظر داشته است و اصلاً سطوح مختلف یک واژه چه ارتباط‌هایی را با سطوح مختلف دیگر واژگان همجوار تولید می‌کند. این ارتباط‌ها خواه در مد نظر عارف بوده باشد خواه نه، آنچه در نظریه درج معانی مهم است، کشف ارتباط مفاهیم ۴ سطح یک واژه در متن با درج معانی دیگر واژه‌های متن است.

وقتی در متون عرفانی از شاه سخن گفته می‌شود باید دانست شاه ورای شخصیت تاریخی خاصش، نماد یک حاکمیت مطلق است، کسی که زمام همه امور در دست اوست، عفو می‌کند یا به مجازات می‌رساند، بخشنده است، هم نماد جمال و هم جلال است و... یا واژه یوسف همه مفاهیم زیبایی، پادشاهی، غیب دانی، عفاف و پاکدامنی، بخشندگی و برکت بخشی را با خود همراه دارد و همه جنبه‌های تاریخی، دینی و اسطوره‌ای خود را جلوه گر است. پس اگر بپذیریم عارف برای بیان ما فی الضمیر خود نیازمند تمثیل است، باید درج معانی این واژه‌ها را بکشاییم تا به غور سخن عارف دست یابیم.

علت آن که کلمه درج را به کار بردیم از حیث نسبت آن با این آیه است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر، ۲۱). از آن حیث که در این آیه اطلاق عمومیت شده است، زبان نیز شامل این حکم کلی می‌شود و خزانه‌های حقیقت الفاظ نیز نزد خداست. معانی گنج‌هایی ارزشمند هستند که همه نزد پروردگارانند و درج جعبه‌ای کوچک است که مقداری اندکی از آن گنج‌های ارزشمند را در خود جای داده است. هر کلمه در حکم درجی است که زیورآلات معانی را در خود جای داده است. هویت درج به جواهرآلات آن است و جواهر درون آن نیز تنزل یافته خزائن ربانی است.

۳-۱- کاربرد الگوی درج معانی

متن زیر از مقالات شمس برگزیده شده است تا بر اساس الگوی درج معانی تحلیل شود.

«اگر از جسم بگذری و به جان رسی به حادثی رسیده باشی. حق قدیم است از کجا یابد حادث قدیم را؟ ما للتراب و رب الارباب؟ نزد تو آنچه بدان بجهی و برهی، جان است و آنکه اگر جان بر کف نهی چه کرده باشی؟»

عاشقانت بر تو تحفه اگر جان آرند به سر تو که همه زیره به کرمان آرند

زیره به کرمان بری، چه قیمت و چه نرخ و چه آب روی آرد؟ چون چنین بارگاهی است، اکنون او بی‌نیاز است تو نیاز ببر که بی‌نیاز نیاز دوست دارد. به واسطه آن نیاز از میان این حوادث ناگاه بجهی. از قدیم چیزی به تو پیوندد و آن عشق است. دام عشق آمد و در او پیچید که یحبونه تأثیر یحبهم است. از آن قدیم، قدیم را ببینی و هو یدرک الابصار. این است تمامی این سخن که تمامش نیست، الی یوم القیامه تمام نخواهد شد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۶۹/۱).

چنان که ذکر شد باید وجوه مختلف معنایی کلمات به کار رفته در این متن بررسی شود. امامی معتقد است: «همه واژه‌ها با بارهای مختلف خود از یکدیگر هویت می‌گیرند؛ یعنی واژه به صورت منفرد و بیرون از تأثیر و تأثر واژه‌های مجاور خود هویت هنری و ارزشی ندارد» (امامی، ۱۳۸۵: ۲۴۰). نخست متن در سطح واژه‌ها بررسی می‌شود و سپس در سطح گزاره‌ها.

۳-۱-۱- تحلیل در سطح واژگان

- **جسم:** شروع کلام با واژه جسم است که اشاره به ماده است و از منظر عرفا صورت ناسوتی حقایق جبروتی است؛ پس شروع کلام از ناسوت است و به سمت عوالم ملکوت - عشق - و سپس جبروت - هو - حرکت می‌کند و این، سیری صعودی و معراج گونه را به خاطر می‌آورد.

- **بگذری:** واژگانی در این متن وجود دارد که همه از یک سفر سخن می‌گویند، سفری عرفانی از بنده به سمت خالق. این واژگان در کنار هم به حرکت و پویایی سالک اشاره می‌کنند: **بگذری**، **رسی**، **رسیده باشی**، **یابد**، **بجهی**، **برهی**، **آرند**، **بری**، **بیر**، **بجهی**، **آمد**. واژه **بارگاه** نیز برای ترسیم مقصد این سفر آورده شده است. نکته دیگر درباره واژه **گذشتن**، ارتباط آن با ایثار و گذشت است. در عبارات بعدی نیز از ایثار و نهادن جان بر کف دست سخن رفته است.

- **قدیم:** این واژه با واژه **حادث** در متن تضاد دارد و فاصله میان بنده و خدا را پررنگ می‌کند و جلوه می‌دهد. کلمه ای در لغت عرب است که با این کلمه قدیم شباهت نوشتاری دارد و آن **قدیم** به معنی پادشاه است (ر.ک. دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل قدیم). این وجه از آن روی ذکر می‌شود که معنای پادشاه به تقویت چند کلمه این عبارت کمک می‌کند، یعنی واژه‌های بارگاه و تحفه. چنان که خواهد آمد شمس در تصویرسازی خود سالک را مانند کسی می‌داند که می‌خواهد به درگاه شاه

شرفیاب شود و باید تحفه ای در خور تقدیم کند؛ بنابراین واژه قدیم در تناسب با آن واژه ها و مفاهیم است.

- **ما للتراب و رب الارباب:** کارکرد این عبارت، فارغ از تضمین و سجعی که وارد فضای متن می‌کند، پر رنگ کردن فاصله حادث و قدیم و تاکید بیشتر بر آن است. نکته دیگری که در این عبارت وجود دارد، سیر از خاک به افلاک و کوشش بنده برای رسیدن به حق است.

- **رب:** رب از اسماء الله است و به معنی پروردگار لیکن معنای دیگری که این کلمه دارد، پادشاه است. در دوران جاهلیت عرب رب را به شاه نیز اطلاق می‌کرده است. حارث بن حلزه در معلقه‌اش گفته است:

و هو الرب و الشهيد علی یو — — الم الحیارین و البلاء بلاء

و منظور او از شاه، منذر بن ماء السماء یا منذر بن امرء القیس بن نعمان (حکومت: ۵۰۷-۵۰۴ م)، یکی از ملوک حیره بوده است. منتهی الارب، صراح اللغه، ناظم الاطبا و آنندراج نیز به معنی شاه برای کلمه رب اشاره کرده اند (ر.ک. دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل مدخل های رب و منذر). ترجمانی زاده نیز در شرح معلقات سبعه خود این کلمه را به شاه معنا کرده است (ر.ک. ترجمانی زاده، ۱۳۸۵: ۲۵۷). حال که این کلمه در لغت عرب به معنای پادشاه نیز آمده است با دیگر کلمات این متن - قدیم، بارگاه و تحفه - در تناسب است.

- **نزد تو:** این عبارت، به دو معناست: «آن چیزی که در اختیار توست» و «به زعم تو». در این متن، معنای دوم مورد نظر شمس است لیکن معنای ایهامی نیز حضور دارد. معنی عبارت چنین است: به زعم تو آنچه به وسیله آن می‌توانی به مقصد برسی جان توست (که نزد توست).

- **بجهی:** جهیدن به معنی حرکت سریع است چنان که وزیدن باد را نیز جهیدن گویند. در اینجا می‌توان دو تعبیر عرفانی از جهیدن را منظور نظر شمس دانست: یکی کوشش و دیگری کشش. اگر منظور کوشش باشد، یعنی عارف می‌کوشد تا این مراحل را پشت سر بگذارد ولی اگر آن را به کشش و جذبه تعبیر کنیم ما را به یاد سالک مجذوب می‌اندازد که حضرت حق او را می‌رباید و می‌برد و به این سالک، ربوده می‌گویند: «یکی مجذوب و ربوده باشد» (هجویری، ۱۳۷۵: ۴۲۸)؛ «تا در جذبه حق افتد و از آن پس که رونده باشد، ربوده گردد» (میبدی، ۱۳۷۱: ۱/۳۱۸). در ادامه متن نیز یک بار دیگر این واژه آمده است. نکته دیگری که با کلمه ناگاه در تناسب است، آن است که

منازل در سیر الی الله یکی یکی طی می‌شوند لیکن اگر عارف تحت جذبۀ حق قرار گیرد، سرعتی بی‌اندازه می‌یابد و منازل را به سرعت پشت سر می‌گذارد.

- **برهی:** واژه رهیدن علاوه بر معنای معهود، معنی ربوده شده نیز می‌دهد (ر.ک. دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل رهیدن) که با تعبیر ما از جهیدن - جذبۀ و ربوده شدن - در تناسب است.

- **تحفه:** این کلمه از ریشه (و ح ف) به معنی نزدیکی و قربت است (ر.ک. دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل تحفه، به نقل از منتهی الارب و قطر المحيط)؛ همچنین چیزی را گویند که به قصد قربت و نزدیکی به والامقامی هدیه دهند. در این جا نیز سالک می‌خواهد به قصد نزدیکی به درگاه حق عازم سفر شود و باید هدیه‌ای مناسب با خود ببرد تا مقرب حق شود وی با بردن نیاز خود چنان تقرب می‌یابد که خدای قدیم را می‌بیند.

- **قیمت و نرخ:** این دو واژه یادآور تجارت است، تجارتی که در آن سالک باید چیزی به درگاه الهی عرضه کند. در قرآن می‌خوانیم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» (صف، ۱۰): ای ایمان‌آوردگان، آیا شما را هدایت کنم به تجارتی که از عذاب دردناک نجاتتان دهد؟ واژه «تُنْجِيكُمْ» در این آیه با واژه **بجهی** در عبارت شمس متناسب است. هر دو موجب نجات از مهلکه می‌شوند؛ سخن از تجارتی است که سالک با آن نجات می‌یابد و از مهلکه می‌جهد.

- **بارگاه:** بارگاه محل جمع شدن خواص و عوام نزد پادشاه است. در مجالس بار، به پادشاه هدیه‌هایی داده می‌شد و متقابلاً پادشاه به کسی خلعت می‌داد. اینجا نیز سالکی به بارگاه حق راه پیدا می‌کند و می‌خواهد تحفه‌ای شایسته و ارزشمند تقدیم کند که حتی‌المقدور در خزانه سلطانی نباشد. جسم و جان نزد پادشاه جان‌ها سخت بی‌ارزش است و شمس می‌گوید با دادن این هدیه هیچ آبرویی نمی‌توان حاصل کرد. نظیر فرستادگان بلقیس نزد سلیمان که طلا و نقره هدیه آورده بودند ولی با دیدن کاخ سلیمان که خشت‌های آن از طلا و نقره بود، شرمگین شدند. شمس می‌گوید تنها چیزی که در آن بارگاه پرشکوه نیست، نیاز است و سالک باید نیاز خود را تقدیم آن بارگاه کند.

خدا این نیاز را می‌پسندد و در قبال آن، خلعتی به سالک می‌دهد که در این متن، یادآور خلعت دادن پادشاه به خاصان است. خلعت جامه‌ای است خاص سلطان که از تن به در می‌آورد (خَلَعَ) و به شخص می‌دهد. خدا نیز خلعتی خاص خود به سالک می‌دهد و آن عشق است. شمس به این

نکته که این خلعت متعلق به خداست چنین اشاره می‌کند: «از قدیم چیزی به تو پیوندد و آن عشق است». شمس با به کار بردن واژه بارگاه، عمق خاصی به گفتار خویش بخشیده است و سلسله‌ای از معانی ناگفته را در متن خویش حاضر کرده است. وی به سیاق بیتی که از سنایی در اثنای سخنش آورده است، می‌توانست مقصد سفر را خانه معشوق بداند لیکن دیگر عمق معنایی واژه بارگاه و مفاهیم مرتبط با آن را از دست می‌داد: مفاهیمی نظیر معنای کلمه قدیم (شاه) و رب (شاه)، لزوم هدیه بردن، لزوم بهترین هدیه‌ها را بردن، هدیه‌ای که در بارگاه نباشد و سلطان پسندد، خلعت خاص دادن خدا به سالک، خلعتی که مخصوص خود شاه است و در تناسب است با نکته کلیدی این متن، یعنی پیوستن صفتی از قدیم به حادث تا حادث نیز به صفتی از قدیم متحلی شود و شایسته دیدار گردد.

- نیاز: این کلمه در عرفان اسلامی کاربرد خاصی یافته، با ناز قرین شده است. نیاز مختص عاشق است و ناز مختص معشوق:

میان عاشق و معشوق فرق بسیار است چو یار ناز نماید شما نیاز کنید

(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۵۸)

وقتی شمس تنها راه نجات را اظهار نیاز می‌داند باید منتظر بود بعد از نیاز، به عشق و محبت اشاره کند که چنین نیز هست و وی از محبت حق به بنده سخن می‌گوید. باید توجه کرد که یکی از معانی نیاز که با سیاق متن در ارتباط است، محبت و عشق است و عاشق و معشوق، هر دو را نیازی گفته اند (ر.ک. دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل نیاز و نیازی).

نیاز مترادف واژه فقر نیز هست که یکی از کلیدواژه‌های عرفان اسلامی است. فقر یعنی من نیستم و هیچ وجودی ندارم تا عرضه کنم. وقتی هیچ خودی در بین نباشد، وجود از محبت معشوق پر می‌شود و اینجاست که رابطه ارائه دادن نیاز و محبت در متن مقالات شمس مشخص می‌شود. حادث هم یعنی قائم به غیر؛ آنچه در بودنش فقیر و نیازمند غیر است، در برابر قدیم که قائم به خود و بی‌نیاز از غیر است. تمام چیزی که سالک می‌تواند با آوردن آن به درگاه الهی فخر کند، فقر و ناداری است زیرا هر چه ببرد در آن درگاه موجود است؛ بنابراین تنها فقر او سبب افتخار اوست و این نکته «الفقر فخری» پیامبر را فرا یاد می‌آورد.

کلمه نیاز معنی دیگری نیز دارد که در اینجا حضور دارد: تحفه و هدیه ای را که برای درویشان برند، نیاز می گویند که در عبارت نذر و نیاز نیز وجود دارد (ر.ک. دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل نیاز)؛ بنابراین این کلمه با کلمه تحفه نیز تناسب دارد.

- **دوست:** عبارت «بی نیاز نیاز دوست دارد»، مقدمه ای برای ادامه متن و استنتاج شمس است. دوست داشتن ابتدا از جانب حق است نه بنده و این حقیقت، در عبارات بعدی به این صورت آمده است: «یحیونه تأثیر یحبهم است».

- **واسطه:** این کلمه به معنی میان است و آنچه در میان قرار گیرد (ر.ک. دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل واسطه) که با کلمه میان در عبارت «از میان حوادث ناگاه بجهی» در تناسب است. این کلمه در ترکیب واسطه العقد به معنی گوهری است که در وسط رشته جواهر قرار دارد و بزرگتر از دیگر جواهر است. اگر هر عمل عارف بسان جواهری باشد، نیاز و عجز او واسطه العقد است و برترین و بزرگترین تحفه ای است که می تواند به بارگاه حضرت حق ببرد.

- **حوادث:** این واژه جمع حادث است به معنی موجودات حادث، در برابر قدیم. «از میان این حوادث ناگاه بجهی» یعنی وقتی به درگاه خدا نیاز بردی، او این نیاز را دوست می دارد و به واسطه همین دوست داشتن، از میان جسم و جان که حادثند به افلاک برکشیده می شوی تا به رب الارباب برسی و چون او قدیم می شوی.

- **ناگاه:** رویدادی را گویند که بی انتظار شخص به وقوع افتد. این لفظ و مفهوم آن در آثار عرفا در تعریف جذبه به کار رفته است. در شرح التعرف در تعریف مراد آمده است: «المراد هو الذی یجذبه الحق جذبه القدره و یکاشفه الاحوال. مراد نام آن کس باشد که حق ناگاه او را به قدرت بکشد و از خلق برباید» (مستملی، ۱۳۶۳: ۴/۱۷۰۴)؛ «ناگاه به حق رسید اجتهاد و ریاضت پیش نرفته» (مستملی، ۱۳۶۳: ۴/۱۷۰۵)؛ «بسطی بود که ناگاه اندر آید و نابیوسان و صاحب او را نیابد و آن را سببی نداند نشاط اندر دل او پدید آید و او را از جای برانگیزد» (قشیری، ۱۳۷۴: ۹۶)؛ بنابراین چنان که خواهد آمد، کلمه «بجهی» در ادامه عبارت، ما را به یاد جذبه می اندازد و قید ناگاه در تناسب کامل با آن مفهوم به کار برده شده است.

- **بجهی:** کاربرد این واژه در این قسمت متن بسیار اهمیت دارد. شمس از ارائه نیاز به حق و محبت او سخن می گوید که انسان نیازمند را از میان موجودات حادث برمی کشد. چنان که گفتیم

جهیدن به معنی حرکت سریع است. واژه جهیدن را می‌توان به جذب‌ه الهی تعبیر کرد و ما را به یاد سالک مجذوب می‌اندازد که حضرت حق او را می‌رباید و می‌برد.

- **پیوند:** این فعل به معنی وصل کردن و وصال آمده است و در اینجا نیز علاوه بر آن که معنی اتصال می‌دهد، وصال عاشقانه را نیز به یاد می‌آورد که در تناسب کامل با سیاق عبارت است. مجاهدت‌های عاشقانه و اظهار نیاز او ثمر می‌دهد و عشق معشوق او را به وصال می‌رساند.

- **دام عشق:** از این نوع تعبیر زیبا و بجا در متون دینی نیز دربارهٔ حق آمده است: «إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ» (فجر، ۱۴)؛ یعنی خدا در کمینگاه است. این کمینگاه برای انسان‌های خوب نیز هست و خدا در کمین است تا آن‌ها را بریاید. عشق الهی مانند دامی است که انسان را می‌رباید و بالا می‌برد. کلمهٔ دام یادآور صید و صیادی است و تعبیر **بجهی** نیز با این کلمات مرتبط می‌شود. چنان که اشاره شد، عرفا نگاه دیگری به تشبیه دارند و همانندی حقیقی میان طرفین تشبیه برقرار می‌کنند. ویژگی عشق الهی نیز با دام یکی است: هر دو گرفتار می‌کنند. پس شمس این الفاظ را مجازاً به کار برده است و در این دست تمثیلات و تشبیهات به معنای حقیقی نظر داشته است.

- **پیچیدن دام عشق:** شمس عشق را به دامی تشبیه کرده است که به پای انسان می‌پیچد و او را نجات می‌دهد. در وجه تسمیهٔ عشق گفته‌اند عشق از عشقه گرفته شده که گیاهی است که به دور گیاه دیگر می‌پیچد. شمس این وجه را رعایت کرده است و عشق را همچون مادهٔ اصلی لغوی خود پیچنده دانسته است.

پیچیدن دام عشق، بحث کشش در عرفان را نیز به یاد می‌آورد که با این متن متناسب است و جذب‌ه الهی در اثر نیاز مخلوق و محبت خدا در حق وی را تأیید می‌کند.

مجموعهٔ این تشبیهات که در ضمن سخنان شمس آمده است، در حکم تمثیلی داستانی برای ترسیم سیر صعودی سالک است: او داستان بنده‌ای عارف را نقل می‌کند که برای رسیدن به خدا حاضر است همه چیز را فدا کند لیکن آنچه در اختیار دارد به کار او نمی‌آید؛ بنابراین نیاز و فقر خود را به درگاه خدا می‌برد و خداوند که این نیاز را دوست دارد، او را در دام محبت خود گرفتار می‌کند و عروجش می‌دهد و او را از میان مجموع حادثات برمی‌کشد.

- **یحبونه تأثیر یحبهم است:** «یحبهم و یحبونه» مأخوذ از آیهٔ ۵۴ سورهٔ مائده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ

عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (مائده، ۵۴). شمس محبت بندگان به خدا را ناشی از محبت ازلی خدا به آنها می‌داند و آن را مقدم بر محبت بندگان به خالق خود می‌داند.

- تأثیر: این واژه در منظومه لغات عرفا بار معنایی خاصی دارد و یادآور «لا مؤثر فی الوجود الا لله» است؛ مؤثری که در این متن نیز از تأثیر او سخن به میان آمده است؛ مؤثری قدیم که بر حادث تأثیر گذاشته است و حادث را به صفت عشق متحلی کرده است.

- بینی: این فعل علاوه بر معنی معاینه و دیدن، به معنی ادراک کردن نیز آمده است. (رک. دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل دیدن) که با فعل «یدرک» در عبارت «هو یدرک الابصار» در تناسب است.

- هو: اشاره به ذات خداوند و غیب الغیوب است و اهل عرفان معتقدند باطن هر چیزی در عالم به هو بازمی‌گردد. سالک که فقر ذاتی خود را در می‌یابد، به صفت قدیمی حق - عشق - متحلی می‌شود و به آن ذات قدیم می‌پیوندد. بنابراین خداوند در این آیه از اسامی دیگر خود یاد نکرده است و هو را آورده است که به ذات اشاره دارد.

- از آن قدیم قدیم را بینی و هو یدرک الابصار: وقتی صفتی از خدای قدیم به سالک می‌رسد، با آن صفت قدیمی می‌تواند خدای قدیم را ببیند؛ یعنی به حق بقا می‌یابد و خود در ضمن واژه هو قرار می‌گیرد؛ بدین ترتیب، آیه «هو یدرک الابصار» در حق انسان بقایافته نیز صدق می‌کند. - این است تمامی این سخن که تمامش نیست: مراد از این جمله، عشق است که آن را نه بدایت نه نهایت پیداست.

- تمام: نکته جالب در کاربرد این واژه آن است که متن نیز با واژه تمام، تمام شده است.

کلمات تصویرساز: جسم، جان، تراب، کف، تحفه، بارگاه، زیره، کرمان، دام، الابصار، یوم القیامه.

در این متن وفور تناسبها و تضادها مشاهده می‌شود:

تناسبها: جسم و حادث و خاک؛ جان و حادث؛ قیمت و نرخ؛ تحفه و بارگاه، قدیم (شاه)، رب (شاه)؛ نیاز (نذر) و تحفه؛ واسطه و میان؛ دام و (کشش) عشق؛ عشق و پیچیدن؛ یحبه و یحبونه؛ دیدن و یدرک الابصار؛ تمام و قیامت و یدرک الابصار (اشاره به بینایی معنوی در قیامت)؛ جسم و جان و کف و سر و چشم و روی.

تضادها: جسم و جان؛ تراب و رب الارباب؛ حادث و قدیم؛ بی‌نیاز و نیاز؛ جهیدن و رهیدن و دام.

۳-۱-۲- تحلیل در سطح گزاره ها

با توجه به آنچه طرح معانی درباره‌ی واژه‌ها تبیین کرد، اکنون می‌توان به تحلیل گزاره‌های متن نیز پرداخت. تصویرسازی چند واژه در متن شمس جالب توجه است: کلمات تحفه، بارگاه، بی‌نیاز و نیاز، پیوستن چیزی از قدیم، جهیدن، دام، بینایی، ادراک و قیامت؛ مجموعه‌ی این چند واژه در کنار هم با تحلیل‌هایی که ارائه شد، ما را به یاد آیات ۱۳ تا ۲۲ سوره فاطر می‌اندازد که با این تصویرسازی و هدف آن متناسب است و توصیه شمس را می‌توان متناظر با آیه ۱۵ این سوره دانست: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر، ۱۵). کلمه نیاز چنان که گفتیم معادل فقر است و کلمه غنی معادل بی‌نیاز. انسان‌ها در این آیه به یک صفت شناخته می‌شوند و آن فقر است زیرا تمام ویژگی‌های دیگرشان از خداست و این ویژگی تنها ویژگی است که خداوند آن را ندارد. از مردم خواسته شده است تا به صفت فقر متحلی شوند و سپس به سوی خدای بی‌نیاز و غنی بروند (الی الله) و فقر را چون تحفه‌ای تقدیم این سلطان غنی کنند. در دو آیه قبل از این آیه، بر غنی بودن خداوند و فقر انسان‌ها تأکید شده است: «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ» (فاطر، ۱۳).

خداوند پس از فقیر دانستن همه مردم و غنی دانستن خود و اشاره به آوردن فقر در بارگاه الهی می‌گوید: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ» (فاطر، ۱۶). با توجه به این عبارت شمس که «به واسطه آن نیاز از میان این حوادث، ناگاه بجهی. از قدیم چیزی به تو پیوندد و آن عشق است. دام عشق آمد و در او پیچید»، شاید بتوان با توجه به این آیه، تحلیل و تأویلی از عبارات شمس ارائه داد و منظور از «خَلْقٍ جَدِيدٍ» را همان پیوند خلعت خدای قدیم (یعنی عشق) بر تن موجود حادث دانست که از او خلقی جدید و متفاوت خواهد ساخت؛ خلقی که صفتی از قدیم دریافت کرده است. نکته‌ای که این ظن را قوی‌تر می‌کند، لفظ «يُذْهِبْكُمْ» است. خدا نگفته است شما را نابود می‌کند و از الفاظی چون زهق و... که دال بر نابود کردن باشد، سخن نگفته است بلکه می‌گوید شما را می‌برد. شمس نیز چنین اشاره می‌کند که خدا انسان را می‌برد و چنان که پیشتر گفتیم، گویا

منظور جذبۀ حق است که سالک را با خود می‌برد. شمس به دامی اشاره کرده است که در پای سالک می‌پیچد و او را گرفتار می‌کند و ناگاه او را از میان موجودات حادث می‌جهاند و از آن‌ها دور می‌کند. آیا این اشاره به همان خلق جدید ندارد؟

خداوند در آیه ۱۹ همین سوره، الفاظی را به کار می‌برد که ظن ما را نسبت به این که عبارات شمس تحلیل گونه‌ای از آیات این سوره است، قوت می‌بخشد. خداوند می‌فرماید: «وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ» (فاطر، ۱۹). خداوند از انسانی بینا و انسانی نابینا سخن می‌گوید و آنان را با یکدیگر متفاوت می‌داند؛ در عبارات شمس نیز وقتی از پوشیدن خلعت عشق سخن گفته شد و این که انسان حادث به صفتی قدیم متحلی می‌شود و به عبارت قرآن «خلقی جدید» می‌شود، بلافاصله از بینایی انسان سخن می‌رود. این که انسان وقتی قدیم شد، می‌تواند خداوند را ببیند. پس می‌تواند در متن شمس، انسان بینا را مرادف با کسی دانست که فقر خود را عرضه می‌دارد و عاشق می‌شود و سپس بینا می‌شود و کسی که چنین نکند هنوز نابیناست و میان این دو تن به گفته قرآن تفاوتی بسیار است. این بینایی به واسطه نوری است که سالک از حق دریافت می‌کند و موجب بینایی وی می‌شود؛ نوری که در آیه ۲۰ سوره فاطر از تفاوت آن با ظلمات سخن رفته است (وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ) لیکن انسانی که فقر به درگاه حق نبرد و عشق هدیه نگیرد، همچنان نابیناست و در ظلمات گمراهی به سر می‌برد.

آیه ۲۱ نیز چنین است: «وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحَرُّ»؛ به گفته ابوالفضل میبدی، منظور از ظل و حرور، بهشت و دوزخ است^۱ (میبدی، ۱۳۷۱: ۱۷۵/۸). این دو واژه نیز در ادامه تناسب های قبلی قرآنی است: نتیجه ارائه دادن فقر، بینایی و نور و بهشت است و نتیجه نبردن فقر به بارگاه سلطان، نابینایی و ظلمات و دوزخ است. شمس نیز به واژه‌ای اشاره می‌کند که با این آیه در تناسب است. وی می‌گوید: «این است تمامی این سخن که تمامش نیست، الی یوم القیامه تمام نخواهد شد». عبارت «یوم القیامه» شمس، با تأویل ظل و حرور به دوزخ و بهشت، در سخن میبدی در تناسب است.

در آیه ۲۲، خداوند در تناسبی دیگر از بینایان و بهشتیان به عنوان زندگان یاد می‌کند و نابینایان و دوزخیان را مرده خطاب می‌کند: «وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْواتُ»؛ پس در تناظری دیگر، زندگان، فقیرانند و مردگان، آنان که استغنا می‌ورزند و اظهار بی‌نیازی می‌کنند. ابوطالب مکی نیز به همین نکته در تفسیر این آیه اشاره دارد: «و قد كان الحسن يقول في قوله عز و جل: و ما يستوي الأحياء

و لا الأموات. قال: الفقراء والأغنياء. كان الفقراء حيوا بذكر الله عز وجل والأغنياء ماتوا على الدنيا» (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷: ۱/۱۸۱).

ادامه این آیه تأکید می‌کند خداست که هر که را بخواهد شنوا می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَ مَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ». شمس نیز از اعطای قوه ادراک به آن که نیاز عرضه کرده است سخن می‌گوید. البته شمس از بینایی سخن می‌گوید و حق از شنوایی.

می‌توان این متن شمس را با آیه ۳۸ سوره محمد نیز تطبیق داد: «هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَدْعُونَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلُ عَنْ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالِكُمْ». در این آیه بر فقر بندگان و غنای پروردگار تصریح شده است و از استبدال قومی به جای بندگان سخن می‌گوید. سخن از سبیل الهی و انفاق نیز در میان است که می‌توان تحفه بردن به بارگاه حق را نشانه از آن دانست.

این متن شمس با بررسی قوس صعود آغاز شده است و از انسان می‌خواهد به خدا برسد. چنان که در تحلیل درج معانی این متن و در تحلیل کلمات دال بر سفر گفتیم، این متن از یک سیر عرفانی و معنوی سخن می‌گوید؛ حرکتی که از جسم آغاز می‌شود و سپس به جان می‌رسد اما آن نیز در درگاه معبود بی‌فایده است و باید نیاز برد تا خریده شود. چون سالک نیاز برد، خدا او را در دام محبت خود گرفتار می‌کند و او را تا حضرت می‌برد. این، تبیین سیر صعود از مبدأ انسان تا خداست. هستی‌شناسی شمس در این متن ناظر به قوس نزول نیست. او از اکنون سخن می‌گوید، اکنون که مرید آماده سیر الی الله است. ابن عربی و پیروانش در تبیین قوس نزول هر آنچه می‌توانسته‌اند گفته‌اند اما تبیین قوس صعود خاص پیرانی نظیر شمس است تا مرید را با مدد از مبانی هستی‌شناسانه قوس صعود، در سیری عملی به سوی مبدأ هستی رهنمون باشند. در اینجا می‌توان تفاوت دو سنت عرفانی را نیز ملاحظه کرد: سنت نخست عرفانی که ساحت عمل در آن پررنگ تر است و اینجا شمس نماینده آن است و سنت دوم عرفانی که ساحت نظر در آن پررنگ تر است. در سنت اول، غالب سخنان از نحوه سلوک عارفانه است و اگر از هستی‌شناسی سخن به میان می‌آید، ناظر به نحوه سلوک است و برای استفاده در ساحت عمل از نظر بهره می‌برند. بیشتر سخنان عارفان این سنت ناظر به مسئله‌ای است که بعدها قوس صعود نامیده شد لیکن در سنت دوم عرفانی، گرانگه مباحث، قوس نزول و تبیین مبانی هستی‌شناسانه و وجود است (ر. ک. میرباقری فرد، ۱۳۹۱).

نکته‌ای که در این سیر صعودی ذکر آن لازم است، ترتیب وقایع و رویدادهای این سفر است که می‌تواند به صورت یک منطق سلوکی ارائه شود: سیر از جسم و رسیدن به جان و عرضه فقر به درگاه خدای بی‌نیاز. پس از عرضه فقر، محبت الهی شامل حال سالک می‌شود و سالک از وجود حادث خود فانی می‌شود و به صفت قدیمی حق بقا می‌یابد و حق را شهود می‌کند. حال از دقت در این سیر و تناظرسازی گزاره‌های عرفانی می‌توان منازل سلوک را از منظر شمس چنین تعریف کرد:

- اگر از جسم بگذری: زهد و ریاضت.
- نزد تو آنچه بدان بجهی و برهی، جان است: ایثار.
- اگر جان بر کف نهی چه کرده باشی؟ زیره به کرمان بری چه قیمت و چه نرخ و چه آب روی آرد؟ اکنون او بی‌نیاز است: معرفت.
- او بی‌نیاز است، تو نیاز ببری: فقر.
- بی‌نیاز نیاز دوست دارد. از قدیم چیزی به تو پیوند و آن عشق است: عشق.
- به واسطه آن نیاز از میان این حوادث ناگاه بجهی: فنا (فنا از وجود حادثی).
- از قدیم چیزی به تو پیوند، از آن قدیم قدیم را ببینی: بقا.
- از آن قدیم قدیم را ببینی و هو یدرک الابصار: معاینه و شهود.

جدول ۱- ترتیب منازل عرفانی از نگاه شمس و خواجه عبدالله انصاری

ترتیب منازل عرفانی از نظر شمس	ترتیب میدان‌ها در کتاب صد میدان خواجه عبدالله
زهد و ریاضت	میدان نهم: ریاضت و میدان سیزده: زهد
ایثار	میدان ششم: ایثار
معرفت	میدان هفتاد و پنجم: معرفت
فقر	میدان سی و یک: فقر
عشق	---
فنا	میدان نود و نه: فنا
بقا	میدان صد: بقا
معاینه	میدان نود و هشتم: معاینه

نکته دیگری که در تحلیل گزاره‌های متن شمس در خور اهمیت است، ارتباط آن با حدیث قرب نوافل است. در حدیث قرب نوافل می‌خوانیم: «ما زال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی أحبه

فاذا أحببته كنت عينه التي يبصر بها و سمعه الذي يسمع به و لسانه الذي ينطق به و يده التي يبطش بها: «پیوسته بنده با عبادت‌های غیر واجب به من تقرب می‌جوید تا این که دوستش می‌دارم و چون دوستدارش شدم، چشم او می‌شوم که بدان می‌بیند و گوش او می‌شوم که بدان می‌شنود و زبان او می‌گردم که با آن سخن می‌گوید و دست او می‌گردم که با آن کار می‌کند» (ابونصر سراج، ۱۳۸۲: ۴۰۹).

این حدیث بیانگر آن است که شخص پس از اهتمام به نوافل که نحوه‌ای از اظهار نیاز است، به خداوند نزدیک می‌شود و محبت الهی شامل حال او می‌شود و در اثر این محبت، خدا چشم او می‌شود و او به وسیله خدا می‌بیند. سیر متن شمس نیز بر همین منوال است: از ریاضت و ایثار آغاز می‌شود و در ادامه از عرضه نیاز خود به بارگاه بی‌نیاز سخن می‌گوید و پس از آن به محبت حق می‌رسد. عبارت «حتی آحبه» در متن حدیث، معادل این عبارات شمس است: «بی‌نیاز نیاز دوست دارد... دام عشق آمد و در او پیچید که یحبونه تأثیر یحبهم است». «یتقرب» در حدیث معادل این گزاره است: «از میان این حوادث ناگاه بجهی»، یعنی سالک در اثر این محبت به خدا نزدیک می‌شود. پس از آن خدا چشم او می‌شود و با خدا می‌بیند؛ همان که در این گزاره شمس بیان شده است: «از آن قدیم قدیم را ببینی و هو یدرک الابصار».

گزاره‌های این متن را می‌توان با حدیث قدسی دیگری مرتبط دانست: «من طلبنی فقد وجدنی و من وجدنی فقد عرفنی و من عرفنی فقد أحبنی و من أحبنی فأنا قتلته و من قتلته فعلى ديته و من على ديته فأنا ديته» (عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۰: ۱۰۰). گزاره‌های شمس را با توجه به این حدیث چنین بازنویسی می‌کنیم: سالکی که در مسیر سلوک است و به جان مشتاق حضرت است، خدا را به صفت غنا می‌یابد و به فقر خود معرفت پیدا می‌کند. چون چنین شد، محبت الهی در او می‌پیوندد و وجود حادثی او را از بین می‌برد. وقتی محبت حق وجود حادثی را از بین برد، خود دیده مقتول می‌شود و سالک به صفت قدیمی حق بقا می‌یابد.

نتیجه

جهان بینی عرفا نه تنها از منظر عرفانی و بررسی‌های عرفان محور حائز اهمیت است بلکه می‌تواند در زیرساخت بسیاری از مسائل و موضوعات حوزه‌های علوم انسانی و اسلامی در مد

نظر قرار گیرد و شالوده نظریه ها و آرای بسیاری قرار گیرد. دیدگاه عرفا درباره زبان، لفظ و معنا و ارتباط این مفاهیم با یکدیگر، نگارنده را بر آن داشت که الگویی تحلیلی در ساحت واژه ها با نام الگوی درج معانی ارائه دهد که بر مبنای دیدگاه های عرفانی باشد. در این الگو حوزه معنایی هر واژه به دقت بررسی می شود و ارتباط معنایی آن با دیگر واژه های متن به دست می آید. یک متن عرفانی شبکه ای در هم تنیده از معانی است که این الگوی تحلیلی می تواند در حد وسع خود این شبکه ها را نشان دهد. در الگوهای دیگری که در ساحت گزاره عرفانی و متن عرفانی طراحی شده است، این شبکه معانی به خوبی نشان داده می شود. در بررسی متنی از مقالات شمس، درج معانی واژه ها گشوده شد و تناسبات و روابط میان واژه ها نشان داده شد. متن در ساحت واژگان و نیز گزاره ها تحلیل گردید و برخی مبانی عرفانی شمس از خلال متن بررسی شد. این الگو اگر به دقت به کار گرفته شود، می تواند نکاتی مهم از مسائل و مبانی عرفانی عرفا را روشن کند.

پی نوشت ها

۱- مولوی نیز در تناسب کلمات این آیات چنین گفته است: «حق تعالی می فرماید که و ما یستوی الأعمی و البصیر و لا الظلمات و لا النور و لا الظل و لا الحرور. ایمان را به نور نسبت کرد و کفر را به ظلمت، یا ایمان را به سایه خوش نسبت فرمود و کفر را به آفتاب سوزان بی ایمان که مغز را به جوش آرد، و چه ماند روشنی و لطف ایمان به نور آن جهان یا فرخجی و ظلمت کفر به تاریکی این عالم؟» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۹۰).

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن عربی، محیی الدین. (۱۴۲۰). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر.
- ۳- ابوطالب مکی، محمد بن علی. (۱۴۱۷). *قوت القلوب فی معامله المحبوب*. تصحیح باسل عیون السود. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۴- ابونصر سراج، عبدالله بن علی. (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد آلین نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. تهران: اساطیر.
- ۵- امامی، نصرالله. (۱۳۸۵). *مبانی و روش های نقد ادبی*. تهران: جامی.

- ۶- ترجمانی زاده، احمد. (۱۳۸۵). شرح معانی سبع. مقدمه و تعلیقات جلیل تجلیل. تهران: سروش.
- ۷- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۲). عوالم خیال. ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس.
- ۸- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵). دیوان. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: زوار.
- ۹- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۹). هزار و یک کلمه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۱۰- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). لغتنامه. تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۱- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۷). آفرینش از منظر عرفان: سیری در نظریه تجلی ظهور در عرفان نظری ابن عربی. قم: بوستان کتاب.
- ۱۲- سارتر، ژان پل. (۱۳۸۲). ادبیات چیست؟. ترجمه ابوالحسن نجفی. علمی: تهران.
- ۱۳- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۴). شرح مثنوی. تصحیح مصطفی بروجردی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ۱۴- سلمی، محمد بن حسین. (۱۳۶۹). مجموعه آثار السلمی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۵- شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه. تهران: سخن.
- ۱۶- شمس تبریزی. (۱۳۸۵). مقالات شمس تبریزی. تصحیح محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.
- ۱۷- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجوی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۸- عبدالله انصاری. (۱۳۸۷). منازل السائرین. تصحیح محمد عمار مفید. ترجمه عبدالغفور روان فرهادی. تهران: مولی.
- ۱۹- عبدالرزاق کاشی. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. قم: بیدار.
- ۲۰- عین القضاة، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۷). نامه‌های عین القضاة. تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران. تهران: اساطیر.
- ۲۱- غزالی، محمد. (۱۳۸۳). کیمیای سعادت. تصحیح حسین خدیو جم. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۲- فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۸۸). مصباح الانس. ترجمه و شرح محمدحسین نائیجی. قم: آیت اشراق.

- ۲۳- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). رساله قشیریہ. ترجمه ابوعلی عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۴- قیصری، داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۵- کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۳۷۱). التعرف. تصحیح عبدالحلیم محمود طه و عبدالباقی سرور. ترجمه محمدجواد شریعت. تهران: اساطیر.
- ۲۶- مستملی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.
- ۲۷- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۴). دیوان کبیر شمس. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: طلایه.
- ۲۸- ----- (۱۳۸۶). *فیه ما فیه*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: نگاه.
- ۲۹- میدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدہ الابرار. تصحیح علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- ۳۰- میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۹۱). عرفان عملی یا نظری یا سنت اول و دوم عرفانی. گوهر گویا. دوره ۶. ش ۲: ص. ص. ۶۵-۸۸.
- ۳۱- نسفی، عزیز الدین بن محمد. (۱۳۸۶). *الانسان الکامل*. تصحیح ماریژان موله. تهران: طهوری.
- ۳۲- نوپا، پل. (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۳- هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۷۵). *کشف المحجوب*. تصحیح و ژوکوفسکی و والتین آلکسی یریچ. تهران: طهوری.
- ۳۴- یزدان پناه، یدالله. (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان نظری*. قم: موسسه آموزشی امام خمینی.

