

منطق گفتگو و غزل عرفانی

دکتر تقی پورنامداریان
استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده:

منطق گفتگو در حال عادی بر سه پایه متکلم (من)، مخاطب (تو) و موضوع (او) استوار است و سه حالت دارد: ۱- من در باره او با تو سخن می گوید؛ ۲- من در باره تو با تو سخن می گوید؛ ۳- من در باره من با تو سخن می گوید. در این گفتار پس از توضیح این نکته ها، به این نکته پرداخته شده که این منطق در غزل عرفانی به چند شیوه شکسته می شود و در نتیجه آن را محتاج تفسیر و تأویل می سازد. از برجسته ترین موارد این شکست، آن جاست که من (متکلم / شاعر) خود در مقام مخاطب مستقیم (تو) قرار می گیرد و در نتیجه مخاطب غیر مستقیم (خواننده / شنونده) نقش من (متکلم) را درست در نمی یابد. در این گونه گفتگو، من در عین حال که متکلم است در باطن مخاطب مستقیم و راوی من دیگری است که می توان آن را فرامن نامید. در این گونه گفتگو، من حالتی ناخودآگاهانه دارد و واسطه ای است که کلام بی حرف و صوت فرامن، از طریق او تبدیل به حرف و صوت می شود. یعنی من این گونه غزل ها به گونه ای «گویای خاموش» و «خاموش گویا» است. بر پایه شرح این نکته ها، غزل مولانا با مطلع «اه که بی رنگ و بی نشان که منم» تحلیل گونه ای شده و سه مرحله سلوک عرفانی: شریعت، طریقت و حقیقت، در آن نشان داده شده است.

کلیدواژه ها:

منطق گفتگو، من، تو، او، فرامن، گویای خاموش، مولانا، غزل عرفانی.

◀ مقدمه

ما سخن نمی‌گوییم مگر به قصد ارتباط با دیگری، اگر گفتار به صورت شفاهی و از طریق نشانه‌های آوایی صورت گیرد، معمولاً دیگری یا مخاطب حضور دارد و در صورتی که متکلم و مخاطب به تناوب مقام متکلمی و مخاطبی خود را عوض کنند، گفتگویی در میان آنان برقرار می‌شود. وقتی گفتار به صورت نوشتار در می‌آید و نشانه‌های آوایی تبدیل به نشانه‌های دیداری می‌شود نیز جدا از همه تفاوت‌هایی که این دو ارتباط را از هم متمایز می‌کند، امر ارتباط به هر حال برقرار می‌ماند. در یک اثر نوشتاری نیز گفتگو میان دو نفر یا چند نفر ممکن است عیناً منعکس شود و متکلم و مخاطب، به تناوب، در مقام یکدیگر قرار گیرند.

خواه در گفتار که متکلم و مخاطب حضور فیزیکی دارند و خواه در نوشتار که هیچکدام حضوری از این دست ندارند، ممکن است مخاطب در مقام متکلم قرار نگیرد و بنابراین، گفتگویی صورت نگیرد و یا حتی مخاطب وجود نداشته باشد که گفتگویی برقرار شود. اما اگر قبول کنیم که هر سخن گفتنی به قصد ارتباط با دیگری صورت می‌گیرد، می‌باید در هر سخن گفتنی فرض وجود مخاطبی حتی در غیبت مخاطب ملحوظ شود تا سخن گفتن محقق گردد. بنابراین، ما سخن نمی‌گوییم جز به قصد ارتباط و ارتباط ممکن نیست جز با حضور یا فرض وجود مخاطب. ازین نظرگاه، درست است اگر بگوییم هر سخن گفتنی مثل جرقه الکتریکی است که تحقق نمی‌یابد مگر به شرط دو قطب مثبت و منفی و نزدیکی آن دو به یکدیگر!

وجود مخاطب یا فرض وجود مخاطب، تعیین کننده و جهت دهنده موضوع و محتوای سخن متکلم و ادامه آن است و حتی در کیفیت سبک و سیاق سخن متکلم نیز سهمیم است. زیرا متکلم و مخاطب هر دو در بافت و موقعیتی از وجود قرار دارند و مقتضیات همین بافت و موقعیت جبری است که بر هر دوی آن‌ها تحمیل می‌شود. متکلم وقتی هم که مخاطب حضور ندارد، سخنان خود را بر حسب نیاز و پرسش‌های مخاطب غایب یا فرضی تعیین می‌کند که در بافت خاصی از موقعیت که متکلم فرض می‌کند، قرار دارد. هر پاسخ متکلم به پرسش‌ها و نیازهای مخاطب، پرسش‌ها و

نیازهای تازه‌ای را ایجاد می‌کند که متکلم، هم آن را پیش‌بینی می‌کند و هم پاسخی برای آن‌ها تدارک می‌بیند، بدین ترتیب سخن گفتن با وجود عدم حضور مخاطب هم تبدیل به گفتگو می‌شود، و این گفتگو، بر حسب بافت موقعیتی که متکلم و مخاطب فرضی در آن قرار دارند جهت می‌گیرد و ادامه پیدا می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت هیچ سخنی آغاز نمی‌شود مگر با وجود یا فرض وجود مخاطب، و ادامه پیدا نمی‌کند مگر از طریق گفتگو، از این چشم‌انداز، هر گفتاری گفتگو به معنی وسیع کلمه نیز هست. اگر از شش عاملی که یاکوبسن برای تحقق ارتباطی کلامی بر می‌شمارد، سه عامل سالم بودن اندام ارتباطی، آشنایی با رمزگان یا نشانه‌های کلامی و زمینه ارجاعی یا بافت را شرط تحقق ارتباط بدانیم، در هر گفتگویی سه عامل اصلی وجود دارد:^۲

- ۱- فرستنده یا متکلم که سخن را تولید می‌کند.

- ۲- مخاطب که کلام را دریافت می‌کند.

- ۳- کلامی که میان متکلم و مخاطب که به تناوب در جای یکدیگر قرار می‌گیرند، رد و بدل می‌شود.

در یک گفتگوی نوشتاری، نویسنده یا شاعر به جای متکلم، و خواننده به جای مخاطب، و نوشتار به جای گفتار، قرار می‌گیرد.

اگر این سه عامل تحقق گفتار را برابر سه شخصیت، اول شخص (= من)، دوم شخص (= تو) و سوم شخص (= او) قرار دهید، منطق طبیعی گفتار چنین است:

«من» (متکلم) درباره «او» (کسی یا چیزی) با «تو» (مخاطب) سخن می‌گوید. در گفتگو گاهی «من»، «تو» و «تو»، «من» می‌شود.

در رابطه بالا، «من» و «تو» می‌توانند به جای «او» قرار بگیرند. بنابراین می‌توان وجوه مختلف منطق طبیعی گفتار را از قرار زیر دانست:

- ۱- «من» درباره «او» با «تو» سخن می‌گوید.

- ۲- «من» درباره «تو» با «تو» سخن می‌گوید.

- ۳- «من» درباره «من» با «تو» سخن می‌گوید.

در این سه رابطه، «تو» یا مخاطب ممکن است مستقیم در سخن طرف خطاب قرار

گیرد. در این صورت، شعر که در این جا طرف توجه ماست، یک مخاطب مستقیم دارد و یک مخاطب غیر مستقیم که شامل تمام کسانی می شود که شعری را می شنوند یا می خوانند. این وضع تنها در رابطه دوم اتفاق می افتد. رابطه اول و سوم فقط مخاطب غیر مستقیم دارند. این سه وجه منطق گفتگو تا وقتی که آنچه درباره «من» یا «تو» یا «او» گفته می شود، هر چند با مبالغه آمیزی، با تجربه ها و انتظارات مخاطبان همراه و هماهنگ باشد، طبیعی و عادی می نماید و خوانندگان یا مخاطبان در مواجهه با آن غرابتی احساس نمی کنند که آنان را شگفت زده کند و به تأمل وادارد.

در شعر حماسی رابطه ۱، و در شعر تعلیمی رابطه ۲، و در شعر غنایی رابطه ۳، بیشتر کاربرد دارد و برجسته تر می نماید. در شعر غنایی به خصوص نوع غزل، هر سه وجه را به وفور می توان ملاحظه کرد.

چه در غزل عاشقانه و چه در غزل عارفانه این سه وجه طبیعی منطق گفتگو کم و بیش به چشم می خورد و می توان با شمارش غزل های شاعری بر مبنای غلبه هر یک از این سه وجه، به نتایج جالب توجهی رسید. اما نکته ای که در این جا مورد توجه من است این است که در بسیاری از غزل های عارفانه این منطق طبیعی گفتار، بر خلاف عادت و انتظار مخاطب شکسته می شود و از این طریق، ابهامی در شعر به وجود می آید که توضیح و تفسیر آن به خصوص وقتی از این شکست منطق گفتگو غافل باشیم، بسیار دشوار می شود.

یکی از جلوه های ساده و متداول منطق شکنی گفتگو با غزل عرفانی آغاز شد که بعد به سرعت متداول گردید، و خوانندگان به تدریج بدان عادت کردند، و دیری نگذشت که در نتیجه این عادت، توان شگفتی انگیزی و حیرت آوری خود را از دست داد. این جلوه ساده از این جا ناشی شد که در سه وجه منطق طبیعی گفتار، «من» درباره «او» سخنانی با «تو» در میان می گذاشت که این سخنان در ارتباط با «او» در رابطه ۱، و «تو» و «من» جانشین «او» در رابطه های ۲ و ۳ با انتظار و تجربه های مخاطب غیر مستقیم شعر - یعنی خواننده شعر انطباق نداشت، و به عبارت دیگر، بیرون از عالم شعر خواننده نمی توانست برای آن مصداق عینی پیدا کند. این فرایند، خود نوعی

نوآوری در سنت کلاسیک محسوب می‌شد. چون اگر به قول رولان بارت، قبول کنیم که در شعر کلاسیک خواندن به معنی مصداق پیدا کردن برای کلام است،^۳ در این گونه شعرها، خواننده برای مصداق پیدا کردن در مانده می‌شد، به خصوص وقتی که خواننده شاعر را با توجه به عوامل برون متنی در مقام یک عارف می‌شناخت و یا عناصر درون متنی مانع از آن می‌شد که شعر را با مصادیق مولود تجربه حسی خود منطبق کند، و این عناصر درون متنی، سبب انصراف خاطر او از تطبیق مصادیق با کلام می‌شد. در این حال، زبان چیزی می‌گفت که منظور شاعر چیزی غیر از آن بود.

می‌توان علت پدید آمدن این امر را ناشی از وقوع حوادث زیر در کلام دانست:
الف) «من» (= شاعر)، مخاطب مستقیم در شعر (= تو)، یا «او» را برای خواننده یا مخاطبان غیر مستقیم شعر به گونه‌ای وصف می‌کند که یک انسان یا معشوق زمینی را وصف می‌کنند، حال آن که خواننده می‌داند که آن که شاعر وصف می‌کند، انسان یا معشوق زمینی نیست، و شاعر نیز بر خلاف آنچه زبان می‌نماید، عاشقی منطبق با تجربه‌های عادی نیست.

ب) «من» (= شاعر) درباره «من» سخنانی می‌گوید که اگرچه برای آن سخنان می‌توان در عالم خارج کم و بیش مصداقی پیدا کرد اما این مصداق‌ها با تصویری که خواننده از «من» یا شاعر در ذهن دارد سازگاری ندارد.

در این هر دو مورد، خواننده میان آنچه زبان بر آن دلالت دارد و آنچه دانش و تجربه و عادت او متوقع است، تناقض می‌بیند. مثلاً در مورد الف، خواننده می‌داند معشوقی که شاعر او را با صفات و خلق و خوی انسانی وصف می‌کند، معشوقی زمینی نیست و صورت مادی ندارد و به طریق اولی عشق او بر خلاف آنچه از سخن و مصادیق تجربی آن بر می‌آید، نیز عشقی زمینی نیست، و بنابراین، عاشق هم از آن دست عاشقی که زبان بر اساس نظام نخستین دال و مدلولی زبان می‌نماید،^۴ نیست. همین فرایند را وقتی شاعر عارف، تهمت‌های ملامت‌انگیز به خود نسبت می‌دهد، یا از تجارب خاص روحی ناسازگار با تجربه‌های عمومی، و بنابراین غیر عادی و غیر واقعی، سخن می‌گوید می‌توان دید.

تناقض میان عالم شعر عرفانی و عالم واقع و تجربه‌های مشترک سبب می‌شود که زبان توانایی دلالتی مبتنی بر قرارداد خود را که نظام نخستین و آشنای زبان را پدید می‌آورد، از دست بدهد. حاصل این وضع، حضور بافت تازه‌ای است که سبب می‌شود غزل عرفانی را با توصیف و توضیح نشانه‌های زبانی چنان که در شعر کلاسیک غیر عرفانی متداول است، نتوانیم معنی پذیر کنیم، و در نتیجه، پای تفسیر و تأویل و خروج از معنی قراردادی نشانه‌ها به میان آید که خود منجر به شکست چارچوب تنگ تک معنایی و گشودن در امکان چندمعنایی می‌شود.

در عارف بودن یا حداقل شیفتگی عطار به عرفان، به شهادت آثارش، تردیدی وجود ندارد. اما در غزل زیر، بنا بر آنچه زبان در نظام نخستین و قراردادی خود دلالت می‌کند، عاشق، زمینی و معشوق و عشقش نیز زمینی می‌نمایند. به عبارت دیگر، من (شاعر/متکلم/عاشق) و «تو» (مخاطب مستقیم/معشوق) و «او» (احساسات عاشقانه/عشق)، بر اساس تجربه عادی و مشترک ما (در مقام مخاطب غیر مستقیم/خواننده) واقعی و زمینی می‌نمایند، حال آن‌که، با شناخت ما از عطار و جهان بینی او، این هر سه عامل تکوین بخش منطق گفتگو، غریب و خلاف عادت می‌نمایند.

بی لعل لب و وصف شکر می نتوان کرد	بی عکس رخت فهم قمر می نتوان کرد
چون صدقه ستانیست شکر لعل لب را	وصف لب لعلت به شکر می نتوان کرد
مویی ز میان تو نشان می نتوان داد	صفری ز دهان تو خبر می نتوان کرد
برگ گلست آزرده شود از نظر تیز	زان در رخ تو تیز نظر می نتوان کرد...
ترک غم تو کرد مرا اشک چنین سرخ	در گردن هندوی بصر می نتوان کرد... ^۵

این ابیات که از یک غزل عطار نقل کردیم و در غزل عارفانه نمونه‌های فراوان دارد با غزل‌های عاشقانه سنتی فرق ندارد. اما چون عطار در تصور ما، در مقام یک عاشق زمینی با عشق و معشوق زمینی قرار ندارد، باید فرض کنیم، منظور او چیزی غیر از آن است که ظاهر کلام دلالت می‌کند، و بنابراین، حق داریم مثل امیر حسینی هروی سؤال کنیم:

چه خواهد مرد معنی زان عبارت که دارد سوی چشم و لب اشارت

چه جوید از رخ و زلف و خط و خال کسی کاندز مقاماتست و احوال؟^۶
پاسخ‌های متعددی که شاعران و عارفان متعدد به امیر حسینی هروی داده‌اند، در واقع تفسیرها و تأویل‌هایی است که اساس آن، خروج از دلالت‌های قراردادی نشانه‌های زبانی است، و البته تنها تفسیر و تأویل محتمل این نشانه‌ها در شعر عرفانی نیست که فرمول وار به جای نشانه‌ها بگذاریم و جواب قطعی را پیدا کنیم. تأویلی که نویسنده از یکی از غزل‌های عطار در ارتباط با زلف به دست داده است، می‌تواند موضوع را تا حدودی روشن کند.^۷

به هر حال وقتی هم شاعر معشوق را مستقیم طرف خطاب قرار نمی‌دهد و در مقام سوم شخص از او سخن می‌گوید، تفاوتی در آنچه گفتیم ایجاد نمی‌کند. در غزل زیر، عطار در مقام «من» (متکلم) صفاتی را به خود نسبت می‌دهد که او را در جهان شعر در مقایسه با جهان واقعی به کلی غریبه می‌کند:

مرا فلاش می‌خوانند هستم	من از دردی کشان نیم مستم
نمی‌گویم ز مستی توبه کردم	هر آن توبه کز آن کردم شکستم...
نمی‌گویم که فاسق نیستم من	هر آن چیزی که می‌گویند هستم
ز زهد و نیکنامی عار دارم	من آن عطار دردی خوار مستم ^۸

تفاوتی نمی‌کند که این تهمت را از زبان اول شخص به «من» نسبت دهد یا به «او» در مقام پیر و عارف:

پیر ما از صومعه بگریخت در میخانه شد	در صف دردی کشان دردی کش و مردانه شد
بر بساط نیستی با کم زنان پاک باز	عقل اندر باخت وز لایعقلی دیوانه شد
در میان بی‌خودان مست دردی نوش کرد	در میان زاهدان بی‌خبر افسانه شد... ^۹

در غزل زیر، «او» یا سوم شخص (چیزی یا کسی که شاعر درباره آن سخن می‌گوید) اندیشه‌ها یا دریافت‌هایی است که از تجربه‌های عرفانی حاصل شده است. ضمن آن که سخن به گونه‌ای است که گویی به خود واقعه یا تجربه‌ای روحانی نیز اشارت دارد:

یک شرر از عین عشق دوش پدیدار شد	طای طریقت بتافت عقل نگونسار شد
مرغ دلم همچو باد گرد دو عالم بگشت	هر چه جز از عشق بود از همه بیزار شد

بر دل آن کس که تافت یک سر موزین حدیث صومعه بتخانه گشت خرّقه چو ز نار شد
 گر تف خورشید عشق یافته ای ذره شو زود که خورشید عمر بر سر دیوار شد
 ماهر خا هر که دید زلف تو کافر بماند لیک هر آن کس که دید روی تو دین دار شد...^۱

نمونه‌هایی از این دست را که در غزل‌های سنایی و مولوی نیز می‌توانیم ملاحظه کنیم، می‌توان غزل‌هایی دانست که در آن به نوعی منطق طبیعی گفتگو و مقصود از آن دچار خلل شده است. به طور طبیعی، گفتگو به قصد انتقال پیام (او) از شاعر (من) به مخاطب (خوانندگان یا مخاطبان عادی) ایراد می‌شود. برای تحقق این منظور، یعنی تحقق امر ارتباط، متکلم «من» در یک گفتگو با مخاطب - که در ارتباط نوشتاری غایب است - شرکت می‌کند و به پرسش‌های فرضی وی پاسخ می‌دهد. این ارتباط وقتی ادامه پیدا می‌کند که متکلم بر مبنای اطلاعاتی که فرض می‌کند معلوم مخاطب است، اطلاعات جدیدی را که فرض می‌کند مخاطب نمی‌داند به او می‌دهد. اطلاعات جدید پس از بیان متکلم، در شمار اطلاعات دانسته و قبلی مخاطب می‌شود، و سخن با همین فرایند به پیش می‌رود. "اما این فرایند در بسیاری از غزل‌های عرفانی، مثل نمونه‌هایی که مثال زدیم، و به عللی که گفتیم، عملاً بند می‌آید و منطق گفتگوی عادی دچار اختلال می‌شود، چرا که شاعر عارف، برخلاف نیت خود در شعر تعلیمی عرفانی، در غزل عرفانی توجّهی به دادن اطلاع به مخاطب ندارد تا بر اساس اطلاعات مخاطب جریان کلام را به پیش ببرد. به عبارت دیگر، چون غزل عرفانی سخن بی مخاطب است، به سبب حذف یکی از سه عامل گفتگو، منطق گفتگو از میان می‌رود. به همین سبب هم هست که زبان نیز نقش دلالتی خود را، آن گونه که در زبان طبیعی دارد، لازم نیست که حفظ کند. تو، یا خواننده این غزل‌ها، مخاطب از پیش مفروض من (متکلم) نیست که خواننده‌ای منفعل باشد و در نتیجه خواندن و فهمیدن شعر برای او به مثابه پیدا کردن مصداقی برای سخنان شاعر باشد، بلکه خواننده یا مخاطبی است از پیش تصور نشده، که خود با معنی بخشیدن به شعر، در خلّاقیت اثر شرکت می‌کند، و می‌کوشد بر مبنای اطلاعات خویش و اقتضای موقعیتی که در آن قرار دارد، شعر را برای خود قابل فهم کند. یعنی در واقع، آن را تفسیر و تأویل کند.

بدین ترتیب بخشی از کار متکلم، در این حال، به مخاطب محول می‌شود، و مخاطب از مقام خویش، به عنوان مخاطبی منفعل بیرون می‌آید و با این تخطی از مقام، منطق طبیعی گفتگو نیز شکسته و غیر عادی می‌شود.

غیر از این منطق شکنی متداول در غزل عرفانی، در پاره‌ای از غزل‌های مولوی با گونه‌ای دیگر از شکست منطق گفتگو مواجه می‌شویم که در آن‌ها نقش ارتباطی کلام، به سبب ابهام عمیق ناشی از خلاف عادت‌ی شگفت‌انگیز، از میان می‌رود. این وضع وقتی پیش می‌آید که «من» (متکلم/شاعر) خود در مقام مخاطب مستقیم (تو) قرار می‌گیرد، و در نتیجه، مخاطب غیر مستقیم (خواننده/شنونده) در نمی‌یابد که «من» (متکلم/شاعر) چه نقش و موقعیتی در منطق گفتگو دارد. در این غزل‌ها، «من» در عین حال که به ظاهر متکلم است، در باطن و حقیقت امر، مخاطب مستقیم «من» دیگری است. می‌توان گفت او هم راوی است و سخن دیگری را روایت می‌کند و هم «من» است که سخن را به ظاهر خود تولید می‌کند و هم «تو» که مخاطب «من» است. آنچه باعث ابهام در این وضع می‌شود، تقابل جهان واقع، با جهان شعر در ارتباط با عوامل گفتگوست. خواننده یا مخاطب غیر مستقیم، بنا بر عادت و تجربه خود در جهان واقعی، «من» یا شاعر را گوینده کلام، و مخاطب مستقیم موجود در شعر، یعنی «تو» را شخص دیگری می‌داند که شاعر با او سخن می‌گوید. تا این جا، اشکالی در منطق گفتگو وجود ندارد، اما علتی که موجب شک و غرابت منطق گفتگو برای خواننده می‌شود آن است که «من» یا متکلم در باره خود سخنانی می‌گوید که هرگز خواننده نمی‌تواند معنا یا مدلول آن سخنان را بر شخصیت «من» در مقام یک انسان، حتی اگر شاعری عارف باشد، منطبق کند؛ در نتیجه، ناچار می‌شود سخن را از «من» دیگری که بسیار فراتر از «من» واقعی و دارای مصداق در عالم خارج است، بداند که می‌توان او را «فرامن» خواند.

وقتی فرامن سخن بگوید، «من»، «تو» می‌شود و چیزی که فرامن درباره آن سخن می‌گوید، «او» می‌گردد، حال آن‌که در جهان واقع، خواننده انتظار دارد «من» با «تو» که مخاطبی غیر از «من» است سخن بگوید. مثلاً به این غزل دقت کنید:

نگفتمت مرو آن جا که آشنات منم
 اگر به خشم روی صد هزار سال زمن
 نگفتمت که به نقش جهان مشوراضی
 نگفتمت که منم بحر و تویکی ماهی
 نگفتمت که چو مرغان به سوی دام مرو
 نگفتمت که تو راه زنده و سرد کنند
 نگفتمت که سخن های زشت بر تو نهند
 نگفتمت که مگو کار بنده از چه جهت
 اگر چراغ دلی دان که راه خانه کجاست

در این سراب فنا چشمه حیات منم
 به عاقبت به من آیی که منتهاات منم
 که نقش بند سرا پرده رضات منم
 مرو به خشک که دریای با صفات منم
 بیا که قدرت پرواز پر و پات منم
 که آتش و تپش و گرمی هوات منم
 که گم کنی که سرچشمه صفات منم
 نظام گیرد، خلاق بی جهات منم
 و گر خدا صفتی دان که کدخدات منم^{۱۱}

چنان که در این غزل دیده می شود، از ابتدا تا انتها، تنها «من» سخن می گوید و مخاطب یا تو خاموش است و تنها می شنود. در جهان واقع و تجربی ما، به مقتضای عادت، مولوی شاعر «من» یا متکلم است و «تو» مخاطب مستقیم شاعر که می تواند هر شخص خاصی باشد که طرف خطاب مولوی است. افلاکی، برای آن که این منطق گفتگو را با جهان واقع منطبق کند و شعر را از ابهام بیرون بیاورد، شأن نزولی برای این غزل تدارک کرده است که خلاصه اش این است که مولوی به سلطان رکن الدین سلجوقی سفارش می کند که به آقسرا نرود، اما او می رود و کشته می شود، و مولوی متأثر از کشته شدن او، این غزل را می گوید.^{۱۳} اما کاملاً پیداست که این قضیه ربطی با این غزل ندارد. در این غزل چنان که از تجربه و زبان ما بر می آید، «من» درباره خود سخنانی می گوید که منطبق با تصویر او در جهان تجارب عادی نیست. پس گوینده باید موجودی فرا انسانی، مثلاً حق باشد؛ زیرا بنا بر فرهنگ عمومی ما، در مقام اعضای یک فرهنگ، فقط اوست که می تواند از سرگذشت کسی قبل از وقوع خبر داشته باشد، و اوست که می تواند به خود صفاتی را که در خلال غزل آمده است، نسبت دهد و چنان که در جای دیگر گفته ام، می توان گفت فرامن یا شمس تبریزی که در چشم انداز عقاید عرفانی مولوی، هویتی یگانه با حق دارند، گوینده این غزل می توانند باشند.

اگر مولوی می گفت: حق (یا شمس یا فرامن) با من چنین گفت: ...

و سپس غزل را به دنبال کلمه «گفت» می آورد، در این صورت او هم راوی سخنان فرامن بود، و هم مخاطب مستقیم فرامن. چنین تذکری، بقای منطق گفتگو را تدارک می دید و شعر را از ابهام ناشی از شکست منطق گفتگو بیرون می آورد. اما عدم چنین تذکری، حاکی از آن است که هم مولوی هنگام بیان این شعر در مقام هوشیاری و خودآگاهی نبوده است، و هم در حین گفتن شعر، واسطه ای بیش نبوده است که کلام بی حرف و صوت فرامن، از طریق او تبدیل به حرف و صوت شده است؛ درست مثل نی یا سورنایی که نفس نوازنده را تبدیل به صوت می کند.^{۱۴} فرقی نمی کند که مولوی در نتیجه حال ناهشیاری و ناآگاهی از ذکر جمله ای که او را در مقام راوی قرار می دهد خودداری کرده باشد، یا در حال هوشیاری. در هر حال، ساختار شعر او را در مقام واسطه و حی نشان می دهد. مولوی این حال را در جاهای دیگر با ترکیب متناقض نمای «گویای خاموش» یا «خاموش گویا» توضیح می دهد.^{۱۵} در جهان تجربی و واقع، گویا اوست هر چند در مقام واسطه و حی خاموش است، اما جهان شعر «گویا» فرامن یا حق یا شمس است و او خاموش است. مولوی به این ترتیب، با نبوغ سرشار خود موفق می شود تجربه هایی عرفانی را که غالباً عارفان درباره آن سخن می گویند، از طریق شکستن منطق گفتگو یا گفتار، به نمایش درآورد و شرح و توضیح آن را به عهده مخاطبان غیر مستقیم یا خوانندگانی بگذارد که توانایی تفسیر و تأویل آن را داشته باشند. ترکیب متناقض نمای گویای خاموش یا خاموش گویا، دقیقاً بیان کننده شکست منطق گفتگوست و حدوث خلاف عادتی که هم منشأ و علت این شکست است و هم نتیجه حاصل آن.

مولوی در یکی از شگفت انگیزترین غزل های خود، موفق می شود سه وجه منطق گفتگو را به اقتضای احوال عارف در مراحل شریعت، طریقت و حقیقت، و شکست منطق گفتگو را در تجربه فنا که در مرحله حقیقت حادث می شود به بدیع ترین و موجزترین شکل ممکن به نمایش درآورد:

۱. اه چه بی رنگ و بی نشان که منم خود نیمنم مرا چنان که منم
۲. گفתי اسرار در میان آور کو میان اندر آن میان که منم

۳. کی شود این روان من ساکن
۴. بحر من غرقه گشت هم در خویش
۵. این جهان وان جهان مرا مطلب
۶. فارغ از سودم و زیان چو عدم
۷. گفتم ای جان تو عین مایی گفت
۸. گفتم آنی بگفت های خموش
۹. می شدم در فنا چو مه بی پای
۱۰. بانگ آمد چه می دوی بنگر
۱۱. شمس تبریز را چو دیدم من
- این چنین ساکن روان که منم
بوالعجب بحر بی کران که منم
جمله گم شد در آن جهان که منم
طرفه بی سی و د و بی زیان که منم
عین چه بود در این عیان که منم
در زبان نامده ست آن که منم
اینت بی پای پا دوان که منم
اندترین ظاهر نهان که منم
نادره بحر گنج و کان که منم...^{۱۶}

این غزل شامل سه بخش است. بخش اول که ابیات یک تا شش را در بر می گیرد تنها «من» سخن می گوید، از مخاطب مستقیم، نشانی نیست. صفاتی که در این بخش، «من» درباره خود می گوید در جهان تجربی و واقعی ما خوانندگان شعر مصداقی ندارد. در جهان واقع، من مولوی که گوینده شعر است و متکلم، هم رنگ و نشان دارد، هم در میان است و در این جهان است، و هم یا ساکن است یا روان و...، اما در جهان شعر هم «من» سخن می گوید، و هم واجد همه صفات غریبی است که به خود نسبت می دهد. بنابراین «من» حاضر در جهان شعر، با «من» حاضر در جهان واقعی یکی نیست. با توجه به سخنانی که «من» در جهان شعر درباره خود می گوید، باید او منی باشد که در جهان تجربی و طبیعی ما مصداق ندارد، و به همین سبب، فرامن یا حق یا شمس تبریزی، در مقام انسان کامل است که در چشم انداز عقاید مولوی با حق هویتی یکسان دارد.

پس می توان گفت در جهان واقع در قلمرو تجربه ما، «من» مولوی متکلم است که بنابر عادت تجربی ما گوینده غزل است و شعر از لبان او بیان می شود. اما در جهان شعر، فرامن متکلم است و من تجربی و آگاه مولوی، حضوری هشیار ندارد و تنها مخاطب خاموشی است که واسطه صورت خارجی پیدا کردن سخنان فرامن است. بنابراین «من» یا عامل متکلم در منطق گفتار یا گفتگو، خاموش گویا در جهان شعر و

گویایِ خاموش در جهان واقع است. «من» یا متکلم از نظر گاهی دیگر در جهان شعر، نیست هست نما و در جهان واقع هست نیست نماست. در جهان شعر، تنها فرامن حضور دارد که از من یا خود سخن می گوید و «من» دستوری یا من تجربی مولوی مثل شمع در برابر نور آفتاب، محو و فانی است. این وضع ناشی از وصول به مرتبه حقیقت است که در آن مدرک در مدرک یا متعلق معرفت، مستهلک و فانی می شود، و مرتبه حق یقین تحقق پیدا می کند. در این مرتبه، طالب یا عارف یا عاشق، وجود و حضور ندارد و تنها مطلوب و معشوق و معروف حاضر است، به همین سبب، در شش بیت نخستین شعر نشانی از عاشق یا طالب نیست، فقط مطلوب یا معشوق یا همان فرامن است که سخن می گوید. این مقام، همان مقام توحید اشراقی و حقیقی است که به قول شیخ اشراق بیان لا اله الا انا، حکایت از آن دارد.^{۱۷}

ابیات هفت و هشت، گفتگویی است میان فرامن که در بخش اول شعر، من متکلم در جهان شعر بود و مخاطب یا مولوی که حضور هشیار و آگاه نداشت، و در این بخش، پس از تجربه فنا و غیبت از خویش، به عالم هوشیاری و حضور بازگشته است، و اکنون «من» متکلم در جهان شعر گردیده است.

در این حال، فرامن که در بخش اول شعر، من متکلم بود، تو و مخاطب می شود. اکنون طالب و مطلوب یا عاشق و معشوق، در گفتگویی در برابر هم قرار می گیرند. این حال، بیان واقعه ای را در یکی از تجارب عرفانی نشان می دهد که برای عارف در خلال سلوک در مرتبه طریقت حادث می شود. در خلال تجربه هایی از این دست، عارف به مرتبه عین یقین و توحید خواص می رسد که بیان لا اله الا انت حکایت از آن دارد. اگر در مرتبه قبل تنها «انا» یا فرامن یا حق وجود داشت و همه چیز و همه کس در پرتو حضور او محو و فانی شده بود، در این مرتبه، تنها «انا» و «انت» وجود دارند. اگر در مرتبه تجربه حقیقت که جز انا یا حق یا فرامن، هیچ کس وجود نداشت، «من» نه متکلم بود و نه راوی، در این مرتبه «من» هم متکلم است و هم راوی. در بخش اول، تنها «من»، یعنی عامل متکلم وجود داشت که درباره خود سخن می گفت، و «تو» (مخاطب مستقیم) حضور هشیار نداشت که وجودش را در عالم شعر حس کنیم.

مخاطبان غیر مستقیم یا خوانندگان نیز در این عالم که ورای عالم تجربی بود حضور نداشتند. در بخش دوم شعر نیز تجربه ای روحانی و فراتر از تجربه های عادی می بینیم که مخاطبان غیر مستقیم بدان راه ندارند تا شعر خطاب به ایشان باشد. «او» یا مضمون سخن نیز در هر دو مورد، چیزی است که در جهان واقع مصداق ندارد و با تجربه های خوانندگان سازگار نیست. بنابراین، در این هر دو بخش، «من» درباره «او» سخنی را با «تو» در میان نمی گذارد تا «تو» آن را دریابد و بپذیرد یا نپذیرد. از این روی، در این دو بخش، اختلالی در سه وجه منطق گفتار پدید آمده است که چارچوب آن را شکسته است و ارتباط عادی میان شاعر و مخاطب را مختل و ناممکن ساخته است، زیرا در بخش اول، با در نظر گرفتن تجربه عادی و واقعی ما، نه «من» حضور دارد و نه «تو»، و در بخش دوم «من» حضور پیدا می کند، اما تو یا مخاطبی حضور پیدا می کند که تنها در جهان روحانی زبان شعر وجود دارد و در عالم واقع حضور ندارد.

در بیت نه و ده و یازده که بخش سوم شعر را تشکیل می دهد، «من» در مقام متکلم هوشیار حضور دارد و درباره «او» که در این جا واقعه ای است که برای این «من» اتفاق افتاده است، یا تجربه روحانی خود برای تو (مخاطبان غیر مستقیم/خوانندگان) سخن می گوید. در این جا وجه سوم منطق گفتگو تحقق یافته است که مبتنی بر حالت هشیاری من متکلم است. این مربوط به مرحله شریعت و مرتبه علم الیقین است که توحید عوام است، و عبارت لا اله الا الله حکایت از آن دارد. بدین ترتیب مولوی موفق می شود یک تجربه ناب عرفانی را که صعود به مرتبه فنا از خویش و وصول به اوج قله سیر تکامل روحانی است، و بازگشت از آن را به عالم واقعی و هشیاری بی آن که درباره آن سخنی گفته باشد، از طریق شکست منطق گفتار به نمایش درآورد.



1. Dis course and literature, p. 48, 50.

2. Twenteithielh Century literary theory, pp. 120-122.

۳- ساختار و تأویل متن، ج ۱، ص ۲۲۷.

۴- منظور از نظام نخستین زبان، همان نظام نشانه‌ای زبان در زبان عادی و هنجار است که در آن هر نشانه به مدلول قراردادی خود دلالت می‌کند و در نتیجه زبان وسیله‌ای است برای انتقال معنی. زبان اسطوره و شعر نظامی ثانوی بر این نظام نخستین بنا می‌کنند که در آن رابطه دال و مدلولی نشانه‌ها در نظام نخستین مورد نظر نیست، نگاه Structuralism and semiotic, pp. 130-133
کنید به:

۵- دیوان عطار، ص ۱۶۲.

۶- گلشن راز، ص ۷۱.

۷- دیدار با سیمرغ، ص ۱۵۹ به بعد.

۸- دیوان عطار، ص ۳۹۳.

۹- همان، ص ۲۰۹.

۱۰- همان، ص ۱۹۶.

ii. Discourse and literature, p. 50

۱۲- کلیات شمس، ج ۴، ص ۵۸.

۱۳- مناقب العارفین، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۴۶.

۱۴- ابیات متعددی می‌توان از مولوی شاهد آورد که خود را به منزله واسطه‌ای می‌داند که سخن دیگری را ادا می‌کند.

در اولین بیت مثنوی، خود را نمی‌خواند تا نفس نایی را موجب صوت نی بدانند و در کلیات شمس از جمله اشاره می‌کند:

- به حق آن لب شیرین که می‌دمی در من که اختیار ندارد به ناله این سرنا

- من فانی مطلق شدم تا ترجمان حق شدم گرمست و هشیارم ز من کس نشنود خود

بیش و کم

۱۵- مثلاً به بیت زیر توجه کنید:

دل با دل دوست در حنین باشد گویای خموش این چنین باشد

- و نیز نگاه کنید به: در سایه آفتاب، ص ۱۷۰.
۱۶- کلیات شمس، ج ۴، ص ۷۹.
۱۷- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، ص ۳۲۵.

منابع:

- در سایه آفتاب؛ تقی پورنامداریان، چ ۱، سخن، تهران، ۱۳۸۰.
- دیدار با سیمین؛ تقی پور نامداریان، چ ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- دیوان عطار؛ فریدالدین عطار نیشابوری، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چ ۳، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.
- ساختار و تأویل متن؛ بابک احمدی، چ ۱، مرکز، تهران ۱۳۷۰.
- کلیات شمس؛ جلال الدین محمد مولوی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۵.
- گلشن راز؛ شیخ محمود شبستری، به اهتمام صابری کرمانی، چ ۱، طهوری، تهران، ۱۳۶۱.
- مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ شهاب الدین یحیی سهروردی، ج سوم، تصحیح سید حسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- مناقب العارفین؛ شمس الدین احمد افلاکی، تصحیح تحسین یازیجی، آنکارا، ۱۹۵۹.
- Guy Coor, Dis course and literature, Oxford University, ۱۹۹۴.
- Newton, K.m. Twenteithielh Century literary theory, ۱۹۸۸.
- Terence Hawres, Structuralism and semiotic