

تحلیل زبان عرفانی روزبهان بر اساس الگوی گفتمان پویا

زهرا افتخار*

حسین آقا حسینی**

مسعود آنگونه***

چکیده

از دلایل اهمیت روزبهان، بازتاب گسترده تجربه سلوک در آثار اوست. تحلیل زبان عرفانی ویژه او در تجربه صیروت با استفاده از الگوی گفتمان پویا و فرایند تحولی کلام میسر است. این الگو نشان می‌دهد زبان عرفانی گفتمانی ایستا نیست. هدف این پژوهش تحلیل چگونگی پویایی تجربه عرفانی در بستر زبان است؛ بر این اساس «هویت‌های خودهمانی و خودغیری» و «شدن» سالک بررسی خواهد شد. با استفاده از مربع معناشناسی که بر اساس حرکت از یک مقوله متضاد با نفی خود به سوی متضادش تعریف می‌شود، بخش‌هایی از فرایند پویایی در کلام تفسیر می‌شود. چنین مطالعه‌ای آشکار می‌کند که در گفتمان عرفانی روزبهان، «هویت خودغیری» سالک عبارت از «فقر و فنا» است. فنای «هویت خود همان» راه را بر سیر به سوی «هویت خودغیری» می‌گشاید؛ هویتی که به‌طور مداوم در حال بازسازی است، تا آنجا که در فرایندی استعلایی به هویت حق متصل می‌شود. در این فرایند رابطه «اتیک» سبب انفصال سوژه از «خود» می‌شود و تعامل پیوسته او با «فراخود» و در مرکز قرار دادن او، تداوم معنا را تضمین می‌کند. واژگانی همچون «فنا» و «فراخود» از انفصال سوژه از خود حکایت می‌کند. همچنین واژگانی چون «یاد حق، دیدن به نور او»، «توحید قدمی، خورشید ذات ازلی» موجب تضمین تداوم معنا می‌شود. تحولی که موجب می‌شود کنشگر یا «من خردگرا» سیری را در خویشتن آغاز کند، آگاهی از آفات «دانستن» است؛ بنابراین او به هویت‌هایی که «واجد بودن» به او می‌بخشد، «نه» می‌گوید، سپس در سلوکی عرفانی به شوش‌گری ممتاز دگرگون می‌شود که هویت او با فقر و فنا تعریف می‌شود. افعال مؤثر «خواستن» در گفتمان عرفانی با طلب و «بایستن» که با رهنمودهای پیر برابر است، مقدمات تشکیل فاعل را فراهم می‌آورند. در نهایت آنچه سالک را به «فاعل توانشی» تبدیل می‌کند، فضل و رحمت حق تعالی است.

کلیدواژه‌ها: زبان عرفانی، روزبهان، گفتمان پویا، هویت، صیروت، مربع معناشناسی.

* دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش ادبیات عرفانی، دانشگاه اصفهان / z.eftkhar2015@gmail.com

** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، نویسنده مسئول / h.aghahosaini@ltr.ui.ac.ir

*** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان / algooneh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۱۰

۱. مقدمه

۱-۱. طرح مسئله و پرسش تحقیق

از وجوه اهمیت آثار روزبهان بقلی شیرازی، شطاح فارس، سلطان العاشقین (۵۲۲-۶۰۶ق) از عارفان قرن ششم هجری است که در فسا به دنیا آمد. علت اشتها او به این القاب، پرداختن به شطح عارفان پیش از خود و زبان شطح‌آمیز اوست. همچنین تأکید ویژه بر موضوع عشق در مبانی عرفانی و آثار او از دلایل اشتها روزبهان به لقب سلطان العاشقین است. ثبت تجربه‌های عرفانی و بیان مراحل و مراتب سیروسلوک نیز از نکات برجسته آثار اوست؛ سلوکی که همچون سفری روحانی، از هبوط روح به کالبد انسانی تا بازگشت به وطن آغازینش را در بر می‌گیرد. این سفر «شدن» و صیرورتی مداوم است و از پویایی و حرکت پی‌درپی سالک حکایت می‌کند. عنایت ویژه روزبهان به شرح و تفسیر مراتب سلوک موجب پیدایش زبان ویژه‌ای در آثارش شده است.

زبان عرفانی، زبانی است هماهنگ و هم‌عنان تجربه درونی. پل نوپا^۱ (۱۹۲۵-۱۹۸۰م) شرق‌شناس مشهور فرانسوی، که تحقیقات او در حوزه تفسیرهای عرفانی و زبان عرفانی بسیار حائز اهمیت است، زبان عرفانی را بر اساس تقسیم‌بندی هجوییری به دو نوع متمایز عبارت و اشارت تقسیم می‌کند (۱۳۷۳: ۸). زبان خاص روزبهان از دیدگاه زیبایی‌شناختی ویژگی‌هایی دارد که موجب آشنایی‌زدایی و در نتیجه تشخیص آن شده است.

در اندیشه عارفان، انسان در این جهان همچون مسافری غریب است که از وطن خویش مهجور مانده و اندیشه بازگشت به اصل و مبدأ خود، انگیزه سلوک اوست؛ سالکی که حرکت دائمی و صیرورت مدام جزء ماهیت هستی اوست و سکون و ایستایی در منزل، با هستی همیشه مسافرش در تناقض است. عرفان، حدیث سلوک دائمی رهرو و شدن‌های مدام اوست؛ آثار روزبهان نیز حکایت تجربه‌های این راهروی مدام سالکان طریقت است. تجربه‌های این سیروسلوک وقتی در بستر زبان جاری

می‌شود ویژگی‌های خاصی به خود می‌گیرد. در این راستا به‌منظور تبیین سازوکارهای این زبان در جهت انتقال تجربه سفر دائمی عارف و شدن‌های مدام او از الگوی گفتمان پویا و فرایند تحولی کلام در آن استفاده شده است. در گفتمان پویا به‌دلیل حرکت دائمی و رو به جلوی همه عوامل آن، تغییر و دگرگونی از شرایط مبنایی است؛ در نتیجه معنا تابع تغییر و تحولی است که عوامل انسانی را به تغییر و دگرگونی از وضعیتی ابتدایی و دچار نقصان به وضعی ثانوی در جهت رفع نقصان وامی‌دارد. در واقع فرایند تحولی کلام به‌دلیل بیان مراحل تحول و دگرگونی گفتمان پویا می‌تواند الگوی مناسبی برای تجزیه و تحلیل مراحل سلوک عارف در حیطه زبان باشد. گفتمان پویا به‌دلیل برخورداری از دو بُعد «هویت خودهمانی» که وضعیت موجود و «بودن» سالک و «هویت خودغیری» و «شدن» که استمرار در تغییر و دگرگونی را مشخص می‌کند، می‌تواند مراحل سیر و حرکت سالک را نشان دهد. در مسیر «شدن»، «نیل» و «غایت» دو بُعدی است که به‌ترتیب نشان‌دهنده «نظام بسته» و «نظام حرکتی باز» است. بدین ترتیب می‌تواند ماهیت تجربه عرفانی را در ساحت زبانی آن روشن کند. بر این اساس ضرورت انجام این تحقیق به‌دلیل قابلیت توصیف و تحلیل روند پویایی زبان عرفانی و در نتیجه، فهم تجربه عرفانی روزبهان مشخص می‌شود. هدف این پژوهش تبیین زبان عرفانی روزبهان و در نتیجه عطف توجه به سیالیت معنا در گفتمان پویا و مراحل فرایند تحولی کلام است. این پژوهش با کاربست الگوی گفتمان پویا و استناد به یافته‌های خود، زبان عرفانی روزبهان را در شرح شطحیات تحلیل خواهد کرد و خواهد کوشید برای فهم تجربه عرفانی روزبهان روزنه‌ای بگشاید.

بنابراین فرضیه اصلی پژوهش این است که زبان عرفانی روزبهان تابع یک نظام باز و پویاست و سیورورت و «شدن» از لوازم اصلی آن به شمار می‌آید.

این پژوهش در ادامه می‌کوشد پاسخ مطلوبی برای این پرسش‌ها به دست دهد که: در گفتمان پویای عرفانی در شرح شطحیات، «هویت خودهمانی» چه ویژگی‌هایی دارد و در مسیر «شدن» به چه «هویت خودغیری» و چه «غایتی» می‌رسد؟ افعال مؤثر در

گفتمان پویا چه جایگاهی در مسیر سلوک و «صیوررت» سالک دارد؟ از مربع معناشناسی در فرایند تحولی کلام چه استفاده‌ای می‌توان کرد؟

۲-۱. روش تحقیق

روش تحقیق در این جستار، روش توصیفی تحلیلی به شیوه جمع‌آوری داده‌های متنی و تحلیل آن‌هاست. مبنای نظری مقاله، الگوی گفتمان پویاست که بر سیالیت و تغییر همه عوامل گفتمان تأکید دارد و با بررسی «شدن» و «غایت» و «هویت‌های خودهمانی و خودغیری» در متن شرح *سطحیات*، زبان عرفانی روزبهان را در این کتاب تحلیل می‌کند.

۳-۱. پیشینه تحقیق

در باب رویکرد نشانه‌معناشناختی و همچنین زبان عرفانی روزبهان تاکنون مقالاتی نگاشته شده است؛ ارنست (۱۳۸۷) تجربه‌های عرفانی روزبهان را بر اساس سه اثر *کشف الاسرار*، *روح الجنان* و *تحفة اهل العرفان* تحلیل و بررسی کرده است. او کوشیده است ساختار تجربه‌های عرفانی مطرح‌شده در تألیفات روزبهان را از طریق تحلیل شیوه *سطحیات* او در حوزه ولایت و قداست تبیین و توصیف کند. کربن (۱۳۹۴) آثاری چون *عبر العاشقین* و *الاعانة* روزبهان را بررسی و دیدگاه او را در تحول عشق انسانی به عشق ربانی تحلیل و تبیین کرده است. شعیری (۱۳۸۴) نشان داده است که با گذر از نظام مطالعاتی زبانی مبتنی بر ساخت‌گرایی که تقابل‌گراست و پشت‌سر گذاشتن نظام روایی که برنامه‌گراست و تولید معنا که تابع نظامی منطقی است، مسئله رجوع به سرچشمه‌های ادراک حسی دخیل در تولید معنا مطرح می‌گردد که هدف آن در نظر گرفتن نوعی هستی‌شناسی تولیدات زبانی است. این هستی‌شناسی سبب می‌شود تا جریان تولید معنا با شرایط حسی ادراکی گره بخورد و دیدگاهی پدیدارشناختی در تولیدات زبانی مطرح گردد که پیش‌شرط‌های غیرزبانی را برای تولید معنا قائل است؛ از جمله داشتن پایگاهی که از آنجا همه جریانات دخیل در تولیدات زبانی هدایت می‌شوند. این پایگاه ایجادکننده نوعی حضور است که فضایی تنشی را

شکل می‌دهد. در این مقاله به بررسی انواع حضور و شرایط شکل‌گیری آن پرداخته شده است و با تحلیل شعری از سهراب سپهری نشان می‌دهد که چگونه فضای تنشی منجر به تولید معنا به صورت سیال و غیرکلیشه‌ای می‌شود. اسماعیلی و دیگران (۱۳۹۱) ضمن تبیین ویژگی‌های نشانه‌معناشناختی داستان دقوقی از مثنوی، فرایند گذر از مربع معنایی به مربع تنشی را بررسی کرده و نشان داده‌اند چگونه فرایند تنشی، شرایط گفتمانی را تغییر می‌دهد و تولید معناهای سیال می‌کند. این مقاله مشخص می‌کند چگونه عارفی راه‌یافته به‌عنوان «من خردگرا» از طریق رابطه‌ای احساسی در گسست با خود قرار می‌گیرد و سپس از طریق فرایندی استعلایی به دیدار با ابدال و وحدت با حق می‌رسد. شعیری و آریانا (۱۳۹۰) کارکردهای نشانه‌معنایی را بررسی کرده‌اند که سبب تداوم معنا در گفتمان مورد نظر می‌شوند و نشان داده‌اند که هر نشانه در تعامل با دیگر نشانه‌ها قرار می‌گیرد و این تعامل جریان معناسازی در گفتمان را رقم می‌زند. نظام‌های گفتمانی که چنین نشانه‌هایی را در خود می‌پروراند، پویا و دارای معناهایی ازپیش تعیین‌نشده هستند. فتوحی و علی‌نژاد (۱۳۸۸) ساختارهای تصویری روزبهان را در *عبر العاشقین* بررسی کرده ضمن تأمل در نقش این تصاویر و شگردهای بلاغی در بازنمایی اندیشه و ذهنیات روزبهان نشان داده‌اند که «قطب استعاری زبان» در نوشتار او غالب است. آفاحسینی و دیگران (۱۳۹۵) تشبیهات به‌هم‌پیوسته در *عبر العاشقین* را با الهام از نظریه «استعاره مفهومی» بررسی کرده به این نتیجه رسیده‌اند که با بررسی این متن بر اساس تشبیه حوزه‌ای و کشف ارتباط عمودی پراکنده در آن، زیبایی اثر و انسجام فکری نویسنده نمایان می‌شود.

افتخارفسایی و دیگران (۱۳۹۹) زبان عرفانی روزبهان را بر اساس الگوی تنشی فونتنی و زیلبرگ بررسی و تحلیل کرده و نشان داده‌اند الگوی تنشی در زبان عرفانی روزبهان، تابع ساختار افزایشی است و زبان او همچون زبان متون غنایی به درونۀ زبان متمایل است. فرایند تنشی با استفاده از دو بُعد شناختی و عاطفی گفتمان و اصل سیالیت نشانه‌ها رابطه‌های هم‌سو و ناهم‌سو را در زبان عرفانی مشخص می‌کند. به‌رغم

پژوهش‌های یادشده در عرصه زبان روزبهان، در این تحقیقات توجه به سازوکار الگوی گفتمان پویای زبان مغفول مانده است. این پژوهش نسبت به پژوهش‌های دیگر در این حوزه با تکیه بر مفاهیمی چون «نیل»، «غایت»، «صیرروت» یا «شدن»، هویت‌های «خودهمانی» و «خودگیری»، مسیر حرکت و پویایی عامل فاعلی (در اینجا سالک) را در ساحت زبان عرفانی نشان می‌دهد و همچنین نقش افعال مؤثر را در مسیر حرکت عامل فاعلی برای محقق شدن فعل مشخص می‌کند و از این نظر دستاوردهای تازه‌ای در حوزه زبان عرفانی روزبهان ارائه می‌دهد.

۲. چهارچوب نظری

در الگوی گفتمان پویا، ابتدا مبحث گفتمان پویا و ویژگی‌های آن بررسی و سپس به دو بُعد «شدن» و «هویت خودهمانی» و «هویت خودگیری» پرداخته می‌شود که از آغاز و مسیر حرکت سخن می‌گوید. مبحث بعدی، افعال مؤثر است که به دلیل ماهیت پویا و روان خود، حرکت «عامل فاعلی» را تا تحقق فعل نشان می‌دهد. مبحث آخر مربع پویای معناشناسی است که بخشی از مسیر حرکت «عامل فاعلی» را روشن می‌کند.

۲-۱. گفتمان پویا

در روند شکل‌گیری نشانه‌شناسی گفتمانی، ابتدا از نشانه‌شناسی ساخت‌گرا^۲ و پس از آن نشانه‌شناسی پسا‌ساخت‌گرا عبور می‌کنیم (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۱-۳۷). در نشانه‌شناسی فردینان دو سوسور^۳ (۱۸۵۷-۱۹۱۳م) زبان‌شناس و نشانه‌شناس سوئیسی که از بنیان‌گذاران این دو دانش محسوب می‌شود، رابطه میان دال و مدلول، رابطه‌ای مکانیکی و خالی از حضور انسانی است. او معتقد است: «زبان دستگاهی از نشانه‌هاست که بیان‌کننده افکار است و زبان مهم‌ترین این دستگاه‌هاست. به این ترتیب می‌توان دانشی در نظر گرفت که به بررسی نقش نشانه‌ها در زندگی جامعه می‌پردازد که ما آن را نشانه‌شناسی می‌نامیم. نشانه‌شناسی مشخص می‌کند که نشانه‌ها از چه تشکیل شده‌اند و چه قوانینی بر آن‌ها حاکم است» (سوسور، ۱۳۸۸: ۱۰۸). در نشانه‌شناسی چارلز سندرس پیرس^۴ (۱۸۳۹-۱۹۱۴م) ریاضی‌دان، منطق‌دان و نشانه‌شناس آمریکایی، زاویه دید سوژه به ابژه در

شکل‌گیری معنا مؤثر است؛ پس می‌توان حضور زنده‌ای در این نشانه‌شناسی یافت که نشانه را در فرایندی پویا می‌یابد. پی‌یرس معتقد است: «معنای هر نشانه، نشانه‌ای تازه است که خود نشانه‌ای دیگر را می‌پروراند و این پویایی، کنش نشانه‌ای و حرکت بی‌نهایت آن را نشان می‌دهد. این تفکر ثابت می‌کند که جریان معنا جریانی ناپایدار و دارای تداوم است» (احمدی، ۱۳۷۱: ۷۰). لویی ترول یلمزلف^۵ (۱۸۹۹-۱۹۶۵م) زبان‌شناس دانمارکی که مکتب زبان‌شناسی کپنهاگ را بنیان نهاد و دیدگاهی منعطف‌تر از دیدگاه سوسور نسبت به نشانه دارد، با تکمیل نشانه‌شناسی او به‌جای دال و مدلول، بیان و محتوا را جایگزین می‌کند که با هم رابطه‌ای تعاملی دارند و حضور عامل انسانی موجب پویایی و سیالیت آن‌ها می‌شود (شعیری و وفایی، ۱۳۸۸: ۲). آلزیرداس گرمس^۶ (۱۹۱۷-۱۹۹۲م) زبان‌شناس و نشانه‌شناس برجسته فرانسوی که پس از انتشار دو کتاب *معناشناسی ساختاری و درباره روایت* به بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز «معناشناسی روایت» شهرت یافت، با استفاده از نظریه یلمزلف و ورود عامل انسانی، جریان شکل‌گیری سیال معنا را پی‌ریزی می‌کند و مکتب پاریس را در معناشناسی پویا بنیان می‌نهد. گرمس در موضوع تعامل بین سوژه و ابژه و ویژگی‌های کنش گفتمانی که گسترش معنا و گریز از انجماد معنایی را موجب می‌شود، در کتاب *تقصان معنا* می‌گوید: «ابژه زیباساز به کنشگری گفتمانی تبدیل می‌گردد که با به رخ کشیدن قدرت خود، سر راه بیننده (سوژه) قرار می‌گیرد. بروز همین اتفاق را می‌توان نزد کنشگر در حال تجربه مشاهده کرد: نگاه که ابتدا ابزاری در خدمت دیدن بوده است، به نماینده‌ای فعال برای کنشگر تبدیل می‌شود. نگاهی که جلو می‌رود عقب می‌آید و جدا و مستقل از کنشگر در موقعیت میزبان قرار می‌گیرد» (گرمس، ۱۳۸۹: ۲۶-۲۷). نشانه‌شناسی به‌تنهایی یعنی مطالعه، طبقه‌بندی، شناسایی نشانه‌ها و در نهایت اطلاق مدلولی به آن‌ها. معناشناسی نیز خود به‌تنهایی به معنای یافتن واحدهای کوچک و بزرگ معنایی و پرداختن به معناهای ضمنی است، اما نشانه با قرار گرفتن در نظامی فرایندی به تولید معنا می‌پردازد؛ آن‌هم معنایی که منجمد و ایستا نیست، زیرا فرایندی که نشانه‌معناها در آن قرار می‌گیرند پویا

و پایان‌ناپذیر است. برای دریافت این معنای پویا و پایان‌ناپذیر و سیال، گرمس معتقد است باید حجاب صورت و ظاهر را کنار نهاد و حقیقت را پس پشت آن جست‌وجو کرد. او معتقد است از دل هر ذره می‌توان راهی به‌سوی دریافت معنا گشود. «صورت‌ها برای تزیین و آرایش چیزها نیستند. هر صورتی شرف و فضیلتش این است که ذره‌ای گشوده شود تا از ورای این روزنه و به‌دلیل یا به لطف نقصانی که دارد، امکان معنایی دیگر را به وجود آورد. فقط در این صورت است که سوژه فرصت می‌یابد تا جوهر چیزها را دریابد» (همان: ۱۳۸۹: ۶۲-۶۳). گرمس با اشاره به نقصان معنا، در پی بیان این نکته است که معنایی که ما از ابره درمی‌یابیم تنها یکی از معناهای بسیاری است که می‌تواند از آن دریافت شود.

گفتمان پویا با سیالیت و حرکت و تغییر و دگرگونی تعریف می‌شود. در این گفتمان رابطه عوامل، تغییرناپذیر و ایستا نیست بلکه پویاست و جهان متن از حالتی به حالتی دیگر تبدیل می‌شود. در آغاز هر گفتمان یک وضعیت ابتدایی^۷ یا وضعیت نقصان^۸ وجود دارد که در آن عامل فاعلی در حال «انفصال»^۹ از مورد مطلوب است و «عامل حالتی»^{۱۰} نامیده می‌شود که باید در مسیر اراده و طلب و حرکت به «فاعل عملی»^{۱۱} تبدیل شود تا بتواند از نقصان فاصله بگیرد؛ بر این اساس، آنچه نشانه آگاهی از نقصان در زندگی و تلاش در جهت رفع آن است، «قصد»^{۱۲} یا همان اراده فاعل است (شعیری، ۱۳۸۸: ۷۸-۸۱). جنبش و حرکت در همه عوامل گفتمان پویا سریان دارد؛ تکاپو برای رسیدن به تکامل و گذر از آنچه هست به‌سوی آنچه باید باشد. در مسیر طریقت، احساس درد و طلب موجب ایجاد «قصد یا اراده» در سالک می‌شود. درد خود از نقصان حکایت می‌کند و همین درد و نیاز است که آغازگر پویایی رهرو است. او در هنگام احساس این درد «عامل حالتی» است؛ زیرا واجد یک احساس یا حالت است که هنوز به درگاه عمل نرسیده است، اما به‌محض حرکت و قصد یا همان اراده و عمل، به «فاعل عملی» یا «سالک طریقت» تبدیل می‌شود.

۲-۲. صیوروت و هویت

واژه «صیوروت» بیانگر تغییر و دگرگونی دائمی است و «هویت خودهمانی» از وضعیت موجود «عامل فاعلی» حکایت می‌کند. «هویت دو گونه اصلی دارد که «همان» و «غیر» نامیده می‌شود. همان در تقابل با متفاوت و متغیر قرار دارد. «همان» مفهومی است که با پیوستگی در زمان پیوند می‌یابد و «غیر» با اندیشه پیوستگی در زمان هیچ ارتباطی ندارد. «غیر» با بنیان‌های معرفت فردی و ارتباط با دیگری متعلق است» (شعیری و وفایی، ۱۳۸۸: ۷۶). هویت «خودهمانی» همواره در برابر تغییر ایستادگی می‌کند و هویت «خوددیگری» با پویایی و تحول معنا می‌یابد. در حقیقت «خودهمانی» در طول زمان از ثبات برخوردار است و «خوددیگری» همان هویت تجدیدگشته و پیوسته در حال بازسازی است اما هر دو از یک اساس پیروی می‌کنند: «خود» (شعیری، ۱۳۸۴: ۱۳۵). از نظر فوننتی، صیوروت یا «شدن»^{۱۳} و «هویت» می‌تواند به‌طور متناوب نقش بنیادین یا سطحی داشته باشد (به‌نقل از همان: ۸۳). هویت می‌تواند موجبات تغییر را فراهم آورد یا «تغییر»، ایجادکننده هویتی جدید شود. در واقع وضعیت موجود یا «بودن» عامل فاعلی، چگونه «شدن» یعنی وضعیت مطلوب او را تعیین می‌کند؛ همان‌گونه که گاه تغییر در وضعیت موجود نیز می‌تواند عامل فاعلی را به هویتی جدید برساند. می‌توان گفت مجموعه استعدادها یا موجودیت عامل، تعیین‌کننده مسیر تغییر و تکامل اوست. در صیوروت یا «شدن»، مقوله «غایت»^{۱۴} و «نیل»^{۱۵} وجود دارد. غایت، فاعل را در یک نظام حرکتی باز و پویا قرار می‌دهد اما نیل، موجب بسته شدن نظام حرکتی می‌شود. به‌محض دستیابی به یک خرده‌هدف، ممکن است از نظام حرکتی باز به نظام «بسته» بازگردیم؛ زیرا اکتفا به همین یک هدف ما را وارد نظام بسته می‌کند (همان: ۸۲-۸۴). از این رو نیل کردن به یک مقصد محدود می‌تواند عامل فاعلی را از آنچه به دست دارد خشنود کند و از اندیشیدن و حرکت به سمت غایت که کمال مطلوب وی است محروم سازد. در طریق معرفت و راه سلوک توقف در هر منزلی می‌تواند در هیئت یک حجاب رخ نماید. مقامی که در یک مرحله به‌عنوان «نیل» یا

«غایت» تعریف می‌شود، در مقامی بالاتر، اگر توقف‌گاه سالک شود، حجاب راه او به شمار می‌آید. بنابراین او در هر مرحله‌ای با پشت‌سر نهادن «هویت خودهمانی»، «هویت خودغیری» را بازسازی و تجربه می‌کند.

در فرایند تحولی کلام، حضور واژگانی چون یک‌دفعه، ناگهان و جز آن موجب گسست در فرایند تحولی مورد نظر می‌شود؛ زیرا این واژگان نشان‌دهنده نوعی برش در زمان و توقفی یکبارگی است و گذر کوتاه و بدون توقف از حالتی به حالتی دیگر را تداعی می‌کند (همان: ۹۲). این گسست موجب راکد نشدن در هویت کسب شده و محرکی برای حرکت به سوی «هویت خودغیری» می‌شود.

گاهی فرد در این فرایند نمی‌تواند باطن یا خود حقیقی خویشتن را آشکار کند و وجود او فرصت ظهور نمی‌یابد. بُعد ظهوریافته‌ای که در واقع وجود ندارد، «عامل توهمی»^{۱۶} است (ظهور + وجود نداشتن = عامل توهمی) که بُعد دوم شخصیت فرد است. او چیزی را ظاهر می‌کند که خالی از پشتوانه باطنی یا وجودی است (همان: ۹۹-۱۰۰). در اندیشه عرفانی، هویت توهمی بیش از هر هویتی‌گریبان‌گیر سالک است. از اهداف مهم عرفان رهایی از همین هویت توهمی و رسیدن به هویت حقیقی خویش است.

۲-۳. افعال مؤثر^{۱۷}

یکی از ارکان گفتمان پویا، افعال مؤثر «بایستن، توانستن، خواستن و دانستن» است که به دلیل نقش فعالی که در تحقق عمل دارند، فرایند این تحقق را از آغاز تا مرحله تحقیق به خوبی نشان می‌دهند. از این رو برای تحلیل گفتمان پویا توجه به این افعال، ضروری است. افعال مؤثر «با تأثیر بر گزاره یا فعلی کنشی شرایط تحقق خاص آن» (همان: ۱۰۱) را فراهم می‌آورد؛ وقتی فعل «توانستن» با فعلی دیگر به کار رود، یعنی عامل فاعلی شرایط تحقق آن فعل را داراست لیکن به فعل مؤثر «خواستن» نیز برای تحقق کامل فعل نیاز است. ممکن است عامل فاعلی از توانش برخوردار نباشد، اما ضرورت و جبر «باید» او را به حرکت وادارد و موجب تضمین حیات فرایند پویای

کلام شود. نقش فعل مؤثر «دانستن» انتقال توانایی انجام کاری است که موجب گشایش بُعد شناختی کلام می‌شود و در شکل‌گیری بُعد توصیفی نقش دارد (همان: ۱۱۷). همه مراحل شکل‌گیری تا تحقق فعل به دو مرحله «توانش» و «کنش» تقسیم می‌شود. پس از تلاقی «دانستن» و «توانستن» از مرحله مقدماتی^{۱۸} که مرحله شکل‌گیری فاعل است و از «خواستن» و «بایستن» تشکیل شده است به مرحله بالقوه^{۱۹} که نوعی آمادگی در فاعل برای اجرای عملیات اصلی است وارد می‌شویم. از مجموعه افعال «خواستن، بایستن، دانستن و توانستن» «فاعل توانشی»^{۲۰} شکل می‌گیرد که بعد از اجرای عملیات اصلی، به «فاعل کنشی»^{۲۱} تبدیل می‌شود.

۴-۲. مربع معناشناسی^{۲۲}

مربع پویای معناشناسی، که گرمس بنیان نهاد، برای بیان فرایند حرکت و پویایی در کلام بسیار مناسب است. گرمس این الگو را ابتدا در معناشناسی ساخت‌گرا طراحی کرد و پس از بازبینی، در نهایت مربع معناشناسی را بنیان نهاد. مربع معناشناسی علاوه بر اینکه «نحو اولیه دلالت» (تادیه، ۱۳۷۸: ۲۵۳) را ترسیم می‌کند، می‌تواند شبکه مفهومی را دقیق‌تر تحلیل کند و باز نمود عینی آن را در تمام متون به‌گونه جامع‌تری داوری نماید.

این مربع بر ارتباط مقوله‌ای استوار است. دو واژه که با هم در تضاد باشند، در معناشناسی، مقوله نامیده می‌شوند. دو واژه در صورتی می‌توانند متضاد باشند که حضور یکی حضور دیگری را در پی داشته باشد یا فقدان یکی فقدان دیگری را موجب شود (شعیری، ۱۳۸۸: ۱۲۷). مربع معناشناسی از دو قطب بالایی دربرگیرنده مقوله اصلی یعنی گروه متضادها و دو قطب پایینی نقض متضادها شکل گرفته است. بر اساس منطق این مربع نمی‌توان از متضادی به سوی متضادی دیگر حرکت کرد مگر اینکه ابتدا آن متضاد را نقض کنیم (همان: ۱۲۷-۱۲۹). بر پایه مربع معناشناسی و روابط و محورهای موجود در آن می‌توان فرایند حرکت و پویایی در کلام را تحلیل و بررسی کرد. در این تناسب، دو طبقه از عناصر متقابل بر اساس ارزش‌های متقابل با هم مرتبط می‌شوند (کالر، ۱۳۸۸:

۲۴۰). اگر دو مقوله متضاد مرگ و زندگی را در نظر بگیریم، دو ضلع بالایی مربع را این دو تشکیل می‌دهد و ضلع‌های پایینی را نقیض زندگی و نقیض مرگ. از مجموع این چهار موقعیت، سه نوع ارتباط به دست می‌آید. در این نوع زوج‌های متقابل معمولاً یکی از دو مفهوم، منفی و دیگری مثبت است؛ در نتیجه این عناصر در مقابل هم به صورت متباین، قطبی می‌شوند و شبکه‌ای مفهومی به وجود می‌آورند که به گمان بعضی ساختارگرایان زیربنای فرهنگ (برتس، ۱۳۸۳: ۷۸) را به وجود می‌آورد. بر اساس سه ارتباط، سه محور متضادها، متناقض‌ها و مکمل‌ها شکل می‌گیرد: الف. «ارتباط تقابل تضادی» که بر روی محور متضادها یعنی بین دو واژه بالایی مربع (مرگ و زندگی) وجود دارد؛ ب. «ارتباط تقابل تناقضی» که بین یک متضاد و نفی آن ایجاد می‌شود (مرگ و نقض مرگ)؛ ج. «ارتباط تقابل تکمیلی» که بین یک نفی متضاد و واژه مثبت برقرار می‌شود (نقض مرگ و زندگی). کاربست چنین مؤلفه‌هایی در بررسی متون این امکان را فراهم می‌کند که بتوان بخش بیشتری از مختصات معنایی حاضر در شبکه دلالت را شناسایی کرد و از این راه به مطالعه فرایند پویای کلام پرداخت (افتخارفسایی، ۱۳۹۸: ۶۷)

الف. ایجاب (زندگی) ب. سلب (مرگ)

ج. نقض ایجاب (نقض زندگی) د. نقض سلب (نقض مرگ)

۳. خوانش آثار روزبهان بر اساس الگوی گفتمان پویا

این پژوهش مبتنی بر مطالعه استقرایی بر اثر شرح شطحیات روزبهان است. گزینش این کتاب به این دلیل بوده است که تجربه‌های عرفانی و صیورته‌های مداوم عارفان در قالب شطحیات بیان شده است و می‌تواند شواهد بسیاری از پویایی زبان عرفانی روزبهان به دست دهد. در این پژوهش برای تجزیه و تحلیل زبان عرفانی روزبهان بر اساس گفتمان پویا و فرایند تحولی کلام، در هر بخش وضعیت اولیه یا نقصان عامل فاعلی تعیین می‌شود. در این راستا به بررسی «هویت خودهمانی»، یعنی وضعیت موجود او می‌پردازیم؛ «شدن» یعنی مراحل صیورته و تغییر و تکامل‌های پیاپی و

مداوم او و رسیدن به «هویت خودگیری» تا رسیدن به وضعیت مطلوب بررسی می‌شود. در مسیر صیوررت، «نیل» هدف میانه و «غایت» هدف نهایی است که وضعیت مطلوب عامل فاعلی (در اینجا سالک طریقت) است. در ظهور این «صیوررت» در گفتمان پویا، افعال مؤثر و مربع معناشناسی مسیر حرکت و تحول عامل فاعلی را باز می‌نماید.

۱-۳. کاربست الگوی گفتمان پویا در تحلیل زبان عرفانی روزبهان

در این بخش با مشخص کردن هویت ابتدایی عامل فاعلی و نیل و غایت به تحلیل زبان عرفانی روزبهان بر مبنای الگوی گفتمان پرداخته می‌شود. همچنین با مشخص کردن افعال مؤثر و مربع معناشناسی، بخشی از مراحل پویای کلام تحلیل می‌گردد.

الف. بند نخست

گویند ابوالحسن نوری بر لب فرات خفته بود. قرابتی نزدیک، از میراث پدر او، ملکی نفیس به سیصد دینار فروخته بود و به نزد او آورده؛ درست‌ها یک‌به‌یک بیرون می‌آورد و در دجله می‌انداخت و می‌گفت «بدین قدر مرا می‌فریبی؟» بدو انکار کردند، گفتند: «اگر در راه خدا خرج کردی اولی بودی» قال: اگر عارف در حجاب شود باید که خود را در بحر اندازد فکیف هر دو کون؟ هرچه یک طرف، جان بیننده را حجاب کند باید که آن حجاب را مضمحل گرداند (روزبهان، ۱۳۸۹: ۱۵۷).

در اندیشه عارفان «فقر و تهیدستی»، یک ارزش و وضعیت مطلوب است که به انسان در «بودن» یا «هویت» خود غنا می‌بخشد؛ بودن که عاری از هرگونه داشتن، خواستن و احساس تملک است. ابوالحسن نوری، زر نگاه داشتن را موجب فربه شدن «هویت کاذب» خویش می‌داند؛ هویتی موهوم که شخص خود را دارنده مال و مستغنی از حق تعالی می‌پندارد و بر این گمان است که همین «پندار استغنا» او را در هویت خود راکد کرده، حجابی میان او و حق ایجاد می‌کند؛ به تعبیر قرآن کریم حتی «پندار استغنا»^{۳۳} برای انسان آفت‌زاست، زیرا نفس چنان است که به محض رسیدن به پندار

استغنا هم دچار طغیان می‌شود. در حقیقت، این پندار و هویت کاذب همان «هویت خودهمانی» است که میل به ایستایی و رکود دارد و در مسیر «شدن» و استعلا نیست. تحولی که موجب می‌شود کنشگر یا «من خردگرا» حرکت و سیری دوباره را در خویشتن آغاز کند، دریافت آگاهی از آفات «داشتن» است. داشتن مال و دارایی میان او و حق حجاب ایجاد می‌کند؛ بنابراین کنشگر به هویتی که ثروت به او می‌بخشد «نه» می‌گوید.

مایستر اکهارت^{۲۴} از عارفان آلمانی قرن چهاردهم میلادی، در تحلیل اندیشه «نداشتن و نخواستن» به تفسیر سخن مسیح در انجیل می‌پردازد. حضرت عیسی (ع) می‌فرماید: «خوشا به حال مسکینان در روح؛ زیرا ملکوت آسمان‌ها از آن ایشان است.»^{۲۵} اکهارت معتقد است منظور از مسکنت، فقر مادی نیست بلکه «دارایی را نخواستن» است؛ چنان‌که بودا سرچشمه رنج بشر را نه نفس شادی، بلکه اشتیاق نفس به موضوع مطلوب می‌داند. بنابراین «اشتیاق به داشتن» است که مدموم است. سالکی که چیزی نمی‌خواهد و به چیزی اشتیاقی ندارد در مقام مسکینی است که ملکوت آسمان‌ها از آن اوست (فروم^{۲۶}، ۱۳۷۰: ۱۲۹-۱۳۰). از سویی دیگر آگاهی از آفت «احساس بخشنده بودن» نیز موجب تحول و حرکتی دیگر می‌شود و «کنشگر» یا «من خردگرا» با افکندن یک‌به‌یک «درست‌ها» در آب، در حقیقت سلوکی دوباره را آغاز می‌کند. نوری بر این باور است که خرج کردن مال در راه خدا نیز هویت دیگری برای او ایجاد می‌کند که عبارت از صفت یا فضیلت «بخشنده بودن» و چیزی از آن خویش را به دیگری واگذار کردن است که باز با مقوله «داشتن» انسان مرتبط است؛ حال آنکه سالک طریقت هیچ چیزی را از آن خود نمی‌پندارد و میراث آسمان‌ها و زمین را تنها از آن خداوند می‌داند؛ زیرا هویت حقیقی یعنی «هویت خودگیری» او که در حال بازسازی و تکامل مدام است رسیدن به فقر و نیاز است. پیامبر (ص) نیز چنین فقری را مایه افتخار می‌داند زیرا انسان با رسیدن به هویت حقیقی خود که همان مسکنت و جودی و نیازمندی همیشگی به حق تعالی است، در بودن و هویت خویش متعالی و غنی می‌شود. بایزید بسطامی در

روایت سیر روحانی خود نقل می‌کند: آنگاه که در همهٔ وادی‌ها سیر کردم و به انواع ریاضت‌ها نفس را تربیت کردم، «به از نیاز صیدی ندیدم و به از عجز چیزی نیافتم» (عطار، ۱۳۷۴: ۱۷۵). بنابراین در دست داشتن مال و احساس بخشنده بودن، سالک را از صیروت دائمی باز می‌دارد و او را خرسند و مشغول به این صفات می‌سازد. نوری عاملی است که برخلاف دیگران به هویت بخشنده بودن «نه» می‌گوید و در گسست با آن قرار می‌گیرد؛ زیرا این هویت میل به رکود دارد و عامل فاعلی بهسبب خشنودی به آن در همین هویت متوقف می‌شود و میل به تغییر را از دست می‌دهد. نیل به این هویت‌های «خودهمان»، هویت‌هایی که ایستاست، راه را بر «شدن» و دگرگونی عارف می‌بندد و جادهٔ «غایت» را بی‌رهرو می‌گذارد. بنابراین او قالب هویتی بخشنده بودن را می‌شکند و در گسست با آن به سوی هویتی «خودغیری» سیر می‌کند که هر زمان به بازسازی خویش می‌پردازد و پویا و سیال است.

در عبارت «باید آن حجاب را مضمحل گرداند»، بر فعل مؤثر «باید» و قانون حتمی سلوک تأکید می‌شود؛ یعنی تذکار یک قاعدهٔ محکم عرفان که سالک باید هرآنچه را میان او و حق حجاب می‌افکند دردم بسوزاند. اما برای تحقق مرحلهٔ مقدماتی، مرحله شکل‌گیری فاعل، علاوه بر فعل مؤثر «بایستن» که محرک نخستین است، به فعل مؤثر «خواستن» نیز نیاز است و برای تکمیل مرحلهٔ توانشی، حضور افعال مؤثر «توانستن» و دانستن لازم است. نوری عارفی است که به فاعلی کنشی تبدیل شده؛ زیرا هم به حجاب بودن «داشتن» آگاه است، هم خود می‌خواهد که از قید «داشتن» رها شود و توانایی برخاستن از سر آن را دارد. در این حکایت «داشتن» نیست که موجب شکست سالک در امتحان می‌شود بلکه خواستن و طلب مال است که میان او و حق حجاب می‌افکند.

افکندن «دُرُست‌ها» در آب و ضرورت «مضمحل شدن حجاب» به جنبهٔ سلوکی -
مرامی یعنی رابطهٔ اتیک^{۳۷} ارتباط دارد. رابطهٔ اتیک رابطه‌ای فرایندی است که در آن سوژه از خود عبور می‌کند و با در پرسپکتیو قرار دادن دیگری، سعی می‌کند تا کنش

خود را در خدمت جریانی فراخود قرار دهد. سوژه اتیک مرزهای محدود خودمحوری را پشت سر می‌گذارد و اراده فردی و خاصی را به کار می‌گیرد که مبنای خواستن است... اتیک عبور از خود و در مرکز قرار دادن دیگری برای ایجاد وضعیتی فراخود و دگرمرکز است. اتیک به دلیل پشت سر گذاشتن مرزهای محدود خود راهی به سوی معناهای نامحدود و دارای تداوم است» (شعیری، ۱۳۹۰: ۱۷۹-۱۸۰). گذر از «داشتن و بخشنده بودن» موجب گسست سوژه از خود به عنوان مرکز هستی می‌شود. ضرورت «مضمحل شدن حجاب میان حق و بنده» و «در دریا افکندن خود در صورت ایجاد حجاب به وسیله خویش» نشانه گسست از خود و نیز ایجاد روابط کنشی بر مبنای تعامل با «فراخود» است که تداوم معنا را تضمین می‌کند. در حقیقت در همه موارد، «خود» و مقتضیات و لوازم آن به یک سو نهاده می‌شود و «دیگری» یعنی حق تعالی در محور و مرکز هستی واقع می‌شود و همه کنش‌ها در تعامل با او و حول این مرکز انجام می‌شود.

بر اساس مربع معناشناسی، حرکت نوری از سمت غنا به سوی نقض آن یعنی فقر با نه گفتن به ثروت و انداختن «درست‌ها» در آب آغاز می‌شود. این حرکت اولین قدم برای رفتن به سمت هویت فقر و واجد چیزی نبودن است. بر مبنای مربع معناشناسی تا به صفتی نه نگوییم نمی‌توانیم به صفتی متضاد آن دست یابیم. در دو ضلع بالایی مربع، فقر و غنا قرار دارد و در دو ضلع پایینی، نقض فقر و نقض غنا. اولین حرکت از غنا به سوی نقض غنا، در مربع معناشناسی ارتباط تقابل تناقضی است. پس از آن حرکت از سوی نقض غنا به سوی فقر، ارتباط تقابل تکمیلی است.

این حرکت در حقیقت حرکت از سوی واجد صفت بخشندگی به سمت نقض واجد صفت بخشندگی است؛ بنابراین در بطن مربع بالایی می‌توان مربعی دیگر نیز ترسیم کرد. کنشگر برای اینکه از واجد صفت بخشندگی به سمت واجد نبودن صفت بخشندگی حرکت کند، باید به این صفت نه بگوید تا از احساس واجد بودن رها شود. این حرکت با نه گفتن به بخشندگی و افکندن «درست‌ها» در آب آغاز می‌شود تا از

پندار «بخشندگی» نیز گسسته شود. این ارتباط تقابلی نیز از نوع تقابل تکمیلی محسوب می‌شود.

ب. بند دوم

بایزید گوید که «حق را به عین یقین بدیدم. بعد از آن که مرا از غیب بستد، دلم به نور خود روشن کرد؛ به هویت خود هویت او بدیدم و نور او به نور خود بدیدم و عزّ او به عزّ خود بدیدم؛ آنکه در هویت خود شک کردم، چون در شک هویت خود بماندم به چشم حق را بدیدم. حق را گفتم که «این کیست؟ این منم؟» گفت «نه این منم، به عزت من که جز من نیست». آنکه از هویت من به هویت خویش آورد و به هویت خویش هویت من فانی کرد و آنکه هویت به من بنمود یکتا. آنکه به هویت حق در حق نگاه کردم. چون از حق به حق نگاه کردم حق را به حق بدیدم. زمانی چند با من نفس و زبان و گوش و علم نبود. دیگر حق مرا از علم خود علمی داد و از لطف خود زبانی و از نور خود چشمی، به نور او او را بدیدم، دانستم که همه اوست (روزبهان، ۱۳۸۹: ۱۱۹ و ۱۲۰).

بایزید بسطامی یکی از عارفان بزرگ سده‌های نخست هجری است. عطار شرح معراج او را در تذکرة الاولیا به تفصیل ذکر کرده است. بایزید در ابتدای سیر عرفانی خویش، خود را واصل به مقام یقین می‌بیند. یقین بلندترین پایه از نردبان ایمان و تعبیری از فعل مؤثر «دانستن» است. بنابراین او چنان‌که روزبهان پس از این شرح خواهد داد، در آغازین مراحل سیروسلوک یا بدایت مشاهده، خود را به یقین رسیده می‌بیند.

بایزید می‌پندارد با صفات حادث خود خداوند را می‌بیند؛ به هویت موهوم خود، هویت حق تعالی را می‌شناسد؛ به عزت، رفعت و قدر خویش، عزت و رفعت و قدر حق تعالی را می‌بیند. این صفات، صفاتی است که سالک برای خویش قائل است و خود را واجد آن می‌بیند. اما ناگهان در زنجیره معرفت او گسستی ایجاد می‌شود؛ این

انفصال با حضور واژه «آنگه» اتفاق می‌افتد؛ یعنی زمانی که سالک گمان می‌کرده است به مرحله «یقین» در شناخت حق رسیده است؛ اما تحولی که کنشگر یا «من خردگرا» را به سیر و سلوکی دوباره وامی‌دارد، شک و تردیدی است که نسبت به «هویت خویش» در او ایجاد شده باعث می‌شود به این هویت «نه» بگوید و در گسست با او قرار گیرد. فعل مؤثر «دانستن» با قید «شک کردن» دچار تزلزل می‌شود و بنیاد معرفت‌شناختی او سستی می‌گیرد.

با آغاز «شک» در «هویت» خود، مرحله دوم شناخت آغاز می‌شود، برای سالکی که گمان می‌کرد به غایت معرفت یعنی «یقین» واصل شده است، این‌گونه دیدن حق تعالی با هویت و صفات حادث، خود به نوعی «نیل» محسوب می‌شود و «غایت» معرفت، خویشتن را در فراسوی مرزهای «یقین» پنهان می‌کند و باب «غایتی» دیگرگون بر او گشوده می‌شود. حق تعالی در پاسخ پرسش سالک از هویت خود می‌فرماید: «به عزت من که این منم»، و در حقیقت نفی هویت توهمی بایزید می‌کند؛ یعنی هویتی موهوم که برای خود قایل بود و دایم از آن دم می‌زد. این هویت موهوم همان «هویت خود همانی» است که به رکود مایل است و خود را واجد صفاتی می‌داند؛ صفاتی که خشنودی به داشتن آن‌ها، سالک را به ایستایی و توقف می‌کشاند.

گسست دوم در هویت معرفتی سالک با واژه «آنگه» دیگر بار رخ می‌دهد. پس از قید «آنگه» مرحله بعدی آغاز می‌شود و فنای هویت سالک روی می‌دهد. خداوند او را از هویت خود به هویت خویش می‌آورد و هویت او را به هویت خویش فانی می‌کند. فنای «هویت خودهمانی» راه را بر پویایی و سیر به سوی «هویت خودغیری» می‌گشاید. هویتی که به‌طور مداوم در حال تجدید و بازسازی است تا آنجا که در فرایندی استعلایی به هویت حق متصل شود.

تکرار مدام واژه «آنگه» نشان‌دهنده عبور از یک مرحله و ورود به مرحله معرفتی دیگر است و از «شدن‌های» مدام سالک حکایت می‌کند.

این تحولات دائمی هویت‌های جدیدی برای سالک خلق می‌کند. حق تعالی هویت

حقیقی او را به او می‌نمایاند؛ هویتی که وهمی بیش نیست. در حقیقت او درمی‌یابد که به هستی خویش وجود مستقلی ندارد بلکه تاکنون هویتی کاذب داشته است که به پندار و گمان خود، حق را به آن هویت می‌دیده است. به تعبیری دیگر فقط کسی که نفس را به نیستی و ناچیزی بشناسد خواهد توانست به حقیقت حق برسد (عبدالقادر گیلانی، ۱۳۸۵: ۴۸). عطار نیز معتقد است حقیقت هستی و وجود سالک، حق تعالی است و تا او توفیق ندهد، از طاعت سالک هیچ برنیاید.

در حقیقت سالک به تعبیر عطار، فقط «مباشر افعال» خویش است و «مقدر و میسر» او، حق تعالی است: «من از حق بر خود نگریستم و در اسرار و صفات خویش تأمل کردم نور من در جنب نور حق ظلمت بود، عظمت من در جنب عظمت حق عین حقارت گشت، عزت من در جنب عزت حق عین پندار شد. آنجا همه صفا بود و اینجا همه کدورت. «بود» خود به «بود» او دیدم، عزت خود از عظمت و عزت او دانستم، هرچه کردم به قدرت او توانستم کرد، همه پرستش خود از حق بود نه از من و من پنداشته بودم که منش می‌پرستم» (عطار، ۱۳۷۴: ۱۷۴). همه عارفان به این نکته تأکید کرده‌اند که عنایت و فضل حق تعالی برای رسیدن به معرفت او مهم‌ترین عامل است. «ذوالنون را گفتند خدای را به چه شناختی؟ گفت خدای را به خدای شناختم که اگر فضل او نبودی هرگز او را نشناختمی» (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۴۷). در این مرحله، هویت تازه‌بایزید، هویتی است که از حق به حق می‌نگرد، بدون اینکه نشانی از خویش ببیند و از حواس و آگاهی و دانش خود خبری بیابد. پس از آن، حق تعالی از علم و زبان و نور خود به او علم و زبان و چشم می‌بخشد تا به نور او، او را ببیند و به این حقیقت آگاه می‌شود که هرچه هست حق است. ورود به این مرحله با قید «دیگر» آغاز می‌شود.

«فنای هویت خود» و «دیدن به نور او» به جنبه سلوکی - مرامی یعنی رابطه اتیک مرتبط است. فنا از هویت خود موجب انفصال سوژه از خویش به‌عنوان مرکز هستی می‌شود. «دیدن به نور او» نشان‌دهنده روابط کنشی بر مبنای تعامل با «فراخود» است که تداوم معنا را تضمین می‌کند.

ج. بند سوم

چون به مراض تنزیه قدم، پَر توحید بریدند از توحید و تفرید بیرون آمدی، ما را به ما یاد کن نه به توحید خویش. چون وجود خود را فراموش کردی به یاد ما، ما را یاد کن. چون قدم را به قدم یاد کردی، عدم را به قدم فراموش کن و آنگاه از دامن کبریا لآلی توحید در آغوش کن... ای مرید طالب! اگر دردمند عشقی، عیسی ناتوان را قاروره اراده بنمای که در بیت المعمور مسیح، مریمان شرمناک، علت «اُنّی نَدَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا» یافته‌اند... ای تن فرسوده! زیر سنگ قضا و قدر به زیر قَدَمِ قَدَم، مفرش درد می‌باش (روزبهان، ۱۳۸۹: ۱۸۸).

نکاتی که در این بند بدان پرداخته شده، برخاسته از دو فعل مؤثر «بایستن» و «خواستن» است. معانی و مفاهیم نهفته در این دو فعل با دو اصل اساسی عرفان مرتبط است: نخست لزوم داشتن پیر و اجرای رهنمودهای او و دوم اراده و طلب سالک. روزبهان در این سطور، گاه از زبان خداوند که معلم نخستین انسان است و گاه از زبان پیر طریقت، با جملات امری که در ژرف‌ساخت خود حاوی فعل مؤثر «بایستن» است، سالک راه را رهنمود می‌کند. از زبان حق تعالی به رهرو می‌گوید آنگاه که با تنزیه حق، از توحید و تفریدی که گمان می‌کردی به آن نیل کرده‌ای خارج شدی، ما را به ما یاد کن. چنان‌که گفته شد، ضرورت و جبر «باید» سالک را به حرکت وامی‌دارد و موجب تضمین حیات فرایند پویای کلام نیز می‌شود.

تحولی که کنشگر یا «من خردگرا» را به پویایی و سلوکی دوباره وامی‌دارد، دریافت این آگاهی است که توحید موهوبی و هرآنچه با کوشش کنشگر به دست آمده، از آن رو که با «خود» و اقتضائات «خودی» حاصل شده است باید وانهاده شود، زیرا «خود» همواره با «حق» در تناقض است؛ از این رو او به این هویت خویش «نه» می‌گوید. فراموشی «خود» و لوازم آن به رابطه اتیک مرتبط است. «فراموش کردن خود، فراموش کردن وجود و فراموش کردن عدم» به جنبه اتیک یعنی سلوکی - مرامی اشاره

دارد؛ زیرا موجب گسست سوژه از «خود» می‌شود. این گسست از «خود» به‌عنوان کنشگری که مرکز رسیدن به غایت سلوک یعنی توحید تصور می‌شود، با فراموشی «خود» اتفاق می‌افتد و «فراخود» یعنی «قِدَم، حق، توحید قِدَمی» در مرکز قرار می‌گیرد. تعامل با حق موجب تنظیم روابط کنشی بر اساس تعامل با دیگری می‌شود و در نهایت تداوم معنا را تضمین می‌کند.

روزبهان بر دو مقولهٔ یاد و فراموشی انگشت می‌نهد: فراموشی خود و یاد حق. یاد حق هنگامی به‌طور کامل محقق می‌شود که ابتدا خودی، نفس و انانیت سالک نیز به صورت کامل فراموش شود. بر اساس الگوی مربع معناشناسی می‌توان این بند را تحلیل کرد؛ مطابق این مربع، نمی‌توان از متضادی به‌سوی متضادی دیگر حرکت کرد، مگر اینکه ابتدا آن متضاد را نقض کنیم (شعیری، ۱۳۸۹: ۱۲۸). در دو قطب بالایی مربع، دو مقولهٔ متضاد واقع‌اند که با منفی کردن هریک از این متضادها، دو قطب پایینی مربع شکل می‌گیرد. تا به چیزی نه‌نگوییم، نمی‌توانیم به‌سمت متضاد آن حرکت کنیم. برای عبور از «خود» به‌سوی «حق» نیز تا به «خود» و همهٔ لوزم خودی «نه» نگوییم و خود را نقض نکنیم نمی‌توانیم به حق برسیم. مسیر حرکت سالک در مربع معناشناسی به این صورت است:

الف. ابتدا از توحید و تفرید موهوم «خود» بیرون آمدن / ب. آن‌گاه یاد کردن حق به حق نه به توحید «خویش» / الف. ابتدا وجود «خود» را فراموش کردن / ب. سپس حق را به یاری حق یاد کردن.

در ساحت زبان، عارف برای نزدیک کردن ذهن مخاطب به مفهوم توحید موهوبی و معرفتی که از فیض حق بر جان سالک جاری می‌شود، ابتدا مفاهیمی که به «خود» و کسب و کوشش بنده مرتبط است، می‌پیراید. وضعیت حائلی زبانی میان «خود و حق»، میان «توحید مکتسب و توحید موهوبی»، همان نفی و سلب خود و متعلقات آن است که سالک به خود برمی‌بندد و خود را «واجد» آن‌ها می‌بیند.

عارف می‌کوشد نخست همهٔ این مفاهیم ظلمانی را با گفتن «نه» از ساحت وجود

سالک بزدايد تا مفهوم توحيد موهوبی و پاک‌گشته از غبار «به خود بر بستن‌ها» و «از خود دیدن‌ها» از ساحت زبان و اندیشه رهرو زدوده شود. مربع معاشناسی در عرصه زبان، الگویی است که مسیر زدودن این مفاهیم از گرداگرد واژه «توحيد موهوبی» را به ما نشان می‌دهد. مربع پویای معاشناسی، صیروت و حرکت مدام سالک را با تکیه کردن بر مفهوم «نه» و نقض و سلب هر آنچه روان سالک را دچار ایستایی و رکود می‌کند، نمایان می‌کند. بنابراین در این حرکت، سالک از توحيد موهوبی با نقض توحيد موهوبی سیر خویش را آغاز می‌کند و ارتباط تقابلی از نوع تناقضی در مربع معاشناسی شکل می‌گیرد و پس از آن با حرکت به سوی توحیدی که فیض حق است، ارتباط تقابلی از نوع تکمیلی شکل می‌گیرد.

از دیگر سو، روزبهان با استفاده از مفاهیمی چون طلب، دردمندی عشق، مرید، طالب بودن و اراده بر فعل مؤثر «خواستن» تأکید می‌کند. در سیروس‌سلوک، پس از حضور همیشگی و مؤکد پیر و لزوم هدایت و اطاعت از «بایدها»ی او، طلب و اراده مرید نیز بسیار پراهمیت است. مرید کسی است که دارای اراده است یعنی می‌تواند بخواهد و در نتیجه دارای اختیار است؛ بنابراین فعل مؤثر «خواستن» است که انرژی لازم را برای حرکت سالک فراهم می‌آورد. از تلاقی دو فعل مؤثر «بایستن» و «خواستن» مرحله مقدماتی که مرحله شکل‌گیری فاعل است ایجاد می‌شود.

«هویت خودهمانی» هویت سالک موحدی است که به توحیدی که از کوشش و کسب خود حاصل کرده، دست یافته و با تغییر و پویایی در تقابل است، اما «هویت خودغیری» هویتی است که دردمندی و طلب به سالک می‌بخشد و موجب حرکت و پویایی او و سرانجام منجر به رسیدن به فنای صفات و توحيد موهوبی که فیض حق است می‌شود.

سالک در ابتدا عامل شوشی به شمار می‌رود زیرا از نظر روحی در وضعیت نقصان قرار دارد. «دردمندی» سالک نوعی توانایی در او ایجاد می‌کند و همچون تازیانه سلوک، سیر رهرو را سرعت می‌بخشد. «درد» گرچه خود نوعی نقصان است، وسیله

حرکت و تحول نیز هست؛ احساس درد و نیاز و جست‌وجوی همواره، از مهم‌ترین اصول عرفان است که جمله عارفان بر پرورش آن در جان سالک، تکیه فراوان دارند؛ به‌ویژه عطار و مولانا جلال‌الدین که سخن خود را هر لحظه با درد درآمیخته‌اند و روحیه جست‌وجوی مداوم منزل معشوق را در مخاطبان اندیشه و عرفان خود پرورانده‌اند. او از «روح ناتوان» و «تن فرسوده» سالک طالب درمی‌خواهد که خود را خاکسارانه و سرشار از نیاز همچون «مفرش درد» در زیر قدم معبود قدیم بیفکنند تا به دیدار او واصل شود؛ یعنی بر درد و نیاز و طلب سالک قدر بسیار می‌نهد و آن را وسیله رسیدن به بارگاه سیمرغ ازل می‌داند.

روزبهان خطاب به مرید طالب، توصیه می‌کند که اگر دردمند «آن عشق» است، به عیسای ناتوان روح خود، «قاروره اراده» و خواست را بنماید؛ زیرا در «بیت المعمور مسیح»، مریم جان دچار بیماری شده است که ناچار از گرفتن روزه سکوت است. روزبهان سالک را به سلاح «دانایی» نیز مجهز می‌کند؛ فعل مؤثر «دانستن»، موجب گشودن «ابعاد شناختی در کلام» می‌شود و فرایند پویای کلام را سرعت می‌بخشد. پس از عبور از مرحله مقدماتی و ایجاد فاعل با دو فعل مؤثر «بایستن» و «خواستن» و آنگاه تجهیز با دو فعل مؤثر «توانستن» و «دانستن» سالک یا فاعل، وارد مرحله بالقوگی شده از مجموع این چهار فعل، «فاعل توانشی» شکل می‌گیرد که آماده اجرای معاملات عرفانی و قدم نهادن در جاده بی‌انتهای «شدن» و صیورت است.

د. بند چهارم

واسطی گوید که حق را در صفا طلب کردم در کدورت یافتم. قال: یعنی در صفای عبادت طلب کردم، ندیدم زیرا که من در رؤیت صفای عبادت خود بودم. چون با کدورت نفس خود شدم نفس خود را به عیب بدیدم. از غایت مستقبحات وی نزد عظمت باری او را باز ندیدم. چون او را باز ندیدم در بیخودی فنا و کدورت تلاشی آفتاب قدم از مشرق عدم برآمدم. روزی داوود(ع) گفت الهی! چون تو قادر بودی که مرا به

معصیت نگذاری در معصیت افکندن چه حکمت بود؟ گفت چون به ما می‌آمدی در ابتدا همچون ملکی بودی که به نزد ملکی شود اکنون به بنده‌ای می‌مانی که به نزد ملکی شود. تو در صفای صفوت لذت بینی لکن حق را نبینی. چون از صفا بگذری و دم لذت نخری در نکره عین فنا بینی. محمدوار از پردهٔ خلأ و ملاء و صفا و کدورت بگذری. در سد افق قدم آفتاب ذات ازلی بینی (روزبهان، ۱۳۸۹: ۲۴۵-۲۴۶).

تحولی که کنشگر یا «من خردگرا» را به پویایی و سلوکی مجدد وامی‌دارد، دریافت این آگاهی است که در صفای عبادت، حق تعالی یافت نمی‌شود؛ از این رو او به این هویت خویش که در صفای عبادت دچار خشنودی و ایستایی شده است، «نه» می‌گوید.

واسطی معتقد است حق را در کدورت نفس می‌توان یافت نه در صفای نفس؛ اما چگونه می‌توان به دستگیری ظلمت و کدورت نفس به دیدار حق تعالی رسید؟ حال آنکه ظلمت نفس و آلودگی، حجاب طریقت و مانع وصول به حقیقت است. برای رفع ابهام این سخن و گشودگی معمای واسطی، می‌توان از الگوی «مربع معناشناسی» مدد گرفت. در دو قطب بالایی مربع، دو مقولهٔ متضاد واقع است: صفا و کدورت؛ با منفی کردن هریک از این متضادها، دو قطب پایینی مربع شکل می‌گیرد. تا به چیزی نه‌نگویم نمی‌توانیم به سمت متضاد آن حرکت کنیم. فرض می‌کنیم راه وصول به حقیقت، صفای جان است، پس برای دستیابی به مقصد، رسیدن به صفای ضمیر ناگزیر است؛ از این رو حرکت از سوی متضادی چون کدورت به سوی متضاد دیگر یعنی صفا، جز از راه نقض این متضاد یعنی نقض کدورت امکان‌پذیر نیست. این ارتباط تقابلی از نوع تکمیلی است. در ساحت زبان، عارف برای نشان دادن ماهیت سیال و پویای سالک، به نوعی به تناقض در سخن خویش و در حقیقت عبارت «شطح‌آمیز» روی می‌آورد.

سالکی که طالب حرکت به سوی حق تعالی است اما به کدورت نفس دچار شده، به جادهٔ صیروت و حرکت در جهت نقض و سلب این تیرگی و ظلمت از نفس خویش

گام می‌نهد و با «نه» گفتن به کدورت نفس، صیرورت و پویایی خود را آغاز می‌کند؛ عارف که توقف رهرو را در صفای نفس و خشنودی به آن جایز نمی‌شمرد، او را به حرکت در سمت زدودن و نقض سیاهی عارض شده بر نفس نیز فرامی‌خواند. در مسیر این «شدن» و تحرک، سالک با مفاهیمی چون حقارت و ناچیزی نفس آشنا می‌شود. مسیر صعود سالک وقتی از مبدأ کدورت نفس در جاده طریقت گام می‌نهد، مدام «نه» گفتن و سلب نشانه‌های خودی و نقض خشنودی و آرامش از ساحت روح خویش است؛ نشانه سالک طریق حق، حرکت و نو به نو شدن و نایستادن در منزل صفا و هر حال و مقامی است.

«گذر از صفا» و «دم لذت نخریدن» به سویه اتیک یعنی سلوکی - مرامی مرتبط است، زیرا موجب انفصال از «خود» و همه جنبه‌های نفس می‌شود. عبور از صفا و مشغول نشدن به لذت حاصل از آن سبب گسست از «خود» و در مرکز قرار دادن «فراخود» می‌شود. در نهایت گذر از «کدورت» و «صفا»، هر دو موجب گسست کلی از همه جنبه‌های خود می‌شود که به بخش دیگری از فرایند اتیک مرتبط است. «دیدن آفتاب ذات ازلی در افق قدّم» نیز موجب تعامل پیوسته با «ذات ازل» یعنی «فراخود» می‌شود و در نتیجه، تداوم معنا را تضمین می‌کند.

سالک راه چون با کدورت معصیت به درگاه الهی می‌آید، از غایت زشتی عیوب نفس خویش و حقارت وجودی خود و بزرگی باری تعالی، حضور نفس خویش را نمی‌بیند و می‌کوشد به رفع این ظلمت عارض شده بر نفس پردازد. در واقع در دیدن همین حقارت و فنای نفس خویش است که به حقیقت وصول می‌یابد. اما سالکی که از مدد طاعت و عبادت به صفای باطن رسیده است، به «دیدن» این صفای حاصل از عبادت خود راضی و مشغول می‌شود و از دیدار حق تعالی بازمی‌ماند. بنابراین سالکی که از کدورت نفس ناشی از معصیت، سیر خود را به سوی حق آغاز می‌کند، در حکم رهروی است که در مسیر «شدن» و صیرورت به سمت پاکی و سرانجام دیدار حق قرار گرفته است، اما سلوک رهروی که به صفای نفس حاصل از عبادت خرسند و

مشغول است، در همین نقطه، دچار ایستایی می‌شود، زیرا حضور نفس، هرچند مصفا و پاک، رهرو را دچار رکود و مشغول به خویش می‌کند. یحیی بن معاذ می‌گوید: «انکِسار العاصِین خیرٌ من صَوْلِهِ الْمُطِيعِین» (انصاری، ۱۳۶۲: ۷)؛ یعنی فروتنی گناهکاران بهتر از جلوه‌فروشی و رضایت نفس مطیعان است. شکستگی ناشی از گناه و پشیمانی و شرمساری گنهکار به درگاه الهی و کوشش برای جبران این گستاخی، همچون تازیانه سلوک، حرکت و سیر سالک را به سمت خداوند شتاب می‌بخشد. از این رو گناه گرچه در نفس خویش، موجب مهجوری از درگاه الهی می‌شود، چون شکستگی و نیاز سالک را فراهم می‌سازد، رهرو را در سیر خود دچار توقف و رکود نخواهد کرد.

در حدیثی از پیامبر نقل شده است: «لَوْ لَا أَنْتُمْ تُذِئِبُونَ لِخَلْقِ اللَّهِ خَلْقًا يَذِئِبُونَ فَيَغْفِرَ لَهُمْ» (السیوطی، ۱۳۷۳: ۱۳۲)؛ یعنی اگر گناه نمی‌کردید، خداوند خلقی دیگر می‌آفرید تا گناه کنند و بیامرزدهان. به مدد گناه، به ویژه گناهان کوچک، سلوک روحی و عرفانی سالک آغاز می‌شود. از این رو گناه را می‌توان شرّ ناگزیری دانست که رهرو را به سلوکی دوباره و مضاعف برمی‌انگیزد (خرمشاهی، ۱۳۷۵: مقدمه، ۶). روزبهان در شرح شطح واسطی، روایتی را از داوود نبی (ع) نقل می‌کند. داوود (ع) از گناهان خویش به درگاه الهی شکایت می‌برد و بر این گمان است که خداوندی که قادر است او را از گناه بازدارد، چرا در خواری گناه وامی‌نهد؟ و حکمت معصیت کردن را از درگاه حق جویا می‌شود. خداوند می‌فرماید: وقتی با صفای طاعت و بی‌کدورت معصیت به درگاه می‌آمدی همچون فرشته‌ای بودی که به نزد شاهی می‌آید. اما اکنون که به کدورت گناه آغشته شدی، بنده‌وار به درگاه می‌آیی. فریشتگی، اقتضای پاک، سکون و ماندن در مقام معلوم و مشخصی است که بیش از آن امکان بردن و ترقی به ورای آن میسر نیست، اما مقام بندگی، مقام شکستگی و نیاز است و امکان «شدن»‌های پی‌درپی و مدام در آن فراهم است. شکستگی و عجز، سالک را در جهت زدودن کدورت و ظلمت میان خود و معبود و کوشش در جاده بندگی برمی‌انگیزاند.

ابوسعید ابوالخیر نیز معتقد است بندگی و شکستگی و نیازمندی، مقامی است که با گناه از دست نمی‌رود، زیرا بندگی و احساس اتصال و نیاز به درگاه حق، آنچنان والاست که از طاعت با احساس رضایت و افتخار برتر است. «یکی گفت: یا شیخ! بنده به گناه از بندگی بیوفتد؟ شیخ ما گفت: چون بنده بود نه. پدر ما آدم چون بنده بود به گناه از بندگی بنه‌افتاد. بنده او باش و هرکجا خواهی باش. آدم افتقار آورد و ابلیس، افتخار» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۳۰۲-۳۰۳). معصیت سالک گرچه نقصان است، مقدمه‌ای است بر آغاز طی طریق که با تلاش در جهت رفع نقصان پی افکنده می‌شود. سالک هنگامی که واجد صفای عبادت است به «هویت خودهمانی» دست یافته است. این هویت با تغییر و حرکت در تقابل است. اما «هویت خودغیری» عبارت از هویتی که در کدورت نفس حاصل می‌شود و همین هویت است که او را برای تغییر و پویایی در جهت کمال نفس یاری می‌کند.

قهرمان داستان سلوک که سالک راه است، می‌کوشد تا در «فرایندی تحولی» وضع موجود را تغییر دهد و بدین گونه مقدمه عبور از وضع آغازین را به وضعیت ثانویه فراهم سازد. معصیت، نقصانی است که مقدمه کمال و پویایی است تا آن حد که بزرگان معرفت، کمال انسان را در عصیان او دانسته‌اند، زیرا این عصیان باب توبه و بازگشت و معرفت را می‌گشاید؛ بازگشتی که مقدمه کمال است (مطهری، ۱۳۵۹: ۱۸۵). روزبهان در پایان این بند متذکر می‌شود که سالک باید از صفا و کدورت، هر دو بگذرد تا به دیدار حضرت باری تعالی واصل شود، زیرا در هر دو این مقام اثری از آثار «خود» وجود دارد که باید پس پشت نهاده شود و سالک برای دریافت بارقه‌های تجلی او فقط به فضل و رحمت الهی تکیه و توکل کند.

۴. نتیجه‌گیری

کاربست الگوی گفتمان پویا در شرح شطحیات روزبهان نشان می‌دهد که در طریق سلوک، عامل فاعلی (در اینجا سالک) مطابق مربع معناشناسی از یک هویت توهمی که نسبت دادن صفات و افعال و هستی به خویش است، باید به سوی نفی این هویت

حرکت کند تا به هویت حقیقی خود که فقر و فناى خویش و هستی موهوم خود است برسد. این هویت توهمی همان «هویت خودهمانی» است که در تقابل با تغییر و پویایی است. در گفتمان عرفانی روزبهان، «هویت خودغیری» سالک عبارت از فقر و نیستی و وابستگی مطلق به حق تعالی است. فناى «هویت خودهمانی» راه را بر پویایی و سیر به سوی «هویت خودغیری» می‌گشاید. هویتی که به‌طور مداوم در حال تجدید و بازسازی است تا آنجا که در فرایندی استعلایی و سلوکی معنوی به هویت حق متصل می‌شود. در این فرایند، رابطه‌ی اتیک سبب انفصال سوژه از خود می‌شود و تعامل مدام او با فراخود و در مرکز قرار دادن غیر، تداوم معنا را تضمین می‌کند. واژگانی همچون «فنا»، «فراموشی خود، فراموشی وجود، فراموشی عدم» نشان‌دهنده‌ی گسست سوژه از خود است. واژگانی چون «یاد حق، دیدن به نور او»، «توحید قدمی، خورشید ذات ازلی» نشان‌دهنده‌ی روابط کنشی بر مبنای تعامل با «فراخود» است و موجب تضمین تداوم معنا می‌شود. تحولی که موجب می‌شود کنشگر یا «من خردگرا» حرکت و سیری در خویشتن را آغاز کند، دریافت آگاهی از آفات «داشتن» و «واجد» شدن است؛ بنابراین او به هویت‌هایی که واجد بودن به او می‌بخشد «نه» می‌گوید، سپس در فرایندی استعلایی به شوش‌گری ممتاز دگرگون می‌شود تا آنجا که به فناى هویت خود می‌رسد و به هویت «خودغیری» می‌رسد که عبارت از فقر و نیستی و احساس نیاز به حق تعالی است. هرچه سالک را از این هویت دور می‌کند «حجاب» راه سلوک است و «باید» از سر راه رهرو زدوده شود. افعال مؤثر به‌دلیل ماهیت پویای خود در فرایند تحولی کلام و گفتمان پویا می‌تواند نقشی را ایفا کند. مرحله‌ی «قصد» با احساس درد و طلب و «خواستن» آغاز می‌شود و مستلزم وقوف به نقصان و نیاز سالک است؛ این مرحله در عرفان با مرحله‌ی «اراده» مطابق است. در مسیر این صیروت و دستیابی به این «هویت» همه‌ی توان سالک باید صرف طلب و خواستن شود، زیرا طلب نیروی لازم را برای پویایی و حرکت به او می‌بخشد. «شناخت خویشتن» و وقوف به «فقر وجودی خود» از مهم‌ترین اصول سلوک است. این شناخت، جز شناخت هویت ناچیز و

حقارت نفس سالک در برابر عظمت حق نیست؛ رسیدن به همین آگاهی و شناخت است که به شناخت هویت حق تعالی به عظمت و رفعت می انجامد. سالک در مسیر صیروت و شدن‌های پی‌درپی هویتی متعالی می‌یابد که به‌مدد آن از حق به حق می‌نگرد و به نور و علم حق می‌بیند و می‌شناسد. برای عبور از «هویت‌های توهمی» که در آن سالک خود را واجد «من» و صفات موهوم و حادث خویش می‌بیند، ابتدا باید به این هویت «نه» گفت و خود و همه صفات خود را نفی کرد. در مسیر طلب خشنود شدن به یک خرده هدف موجب ایستایی و رکود سالک می‌شود؛ حتی اگر این هدف نیل به صفای باطن و پاکی ضمیر باشد. آنچه در مسیر سلوک قدر می‌یابد هر آن چیزی است که سالک را به پویایی و حرکت مداوم وامی‌دارد؛ گرچه کدورت نفس و عصیان باشد. در سیر به سوی حق، شکستگی و عجز و نیاز و دیدارِ حقارت نفس بیش از هر چیز ارزشمند است، زیرا موجب تکاپو و تلاش در جهت صیروت و شدن‌های پیاپی و کوشش برای پیراستن نفس در جهت رسیدن به صفای باطن و رضایت حق تعالی می‌شود. از این رو حتی عصیان نیز درست به این دلیل که موجب بازگشت و توجه به درگاه الهی و پویایی در مسیر سلوک می‌شود، دارای ارزش است. نقصان وجودی سالک فی‌نفسه نه تنها بد نیست، بلکه از آن رو که مقدمه‌ای برای کمال و پویایی او می‌تواند باشد، قدر و منزلت می‌یابد. فعل مؤثر «بایستن» یا همان رهنمودها و بایدهای پیر و رهبر، مقدمه فاعلیت سوژه یا آغاز حرکت سالک در مسیر معرفت است. اما در نهایت برای ایجاد فاعل توانشی، پس از بایستن و خواستن، فقط فضل و رحمت حق تعالی است که سالک را توانا و نیرومند می‌کند و «مقدّر و میسر» امور رهرو طریق عرفان خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

1. Paul Noya
2. Semiologie
3. Ferdinand de Saussure
4. Charles Sanders Peirce
5. Louis Trolle Hjelmslev
6. A.J. Greimas

7. Etal initial
8. manque
9. disjonction
10. Sojet d,eta
11. Sujet de faire
12. intention
13. devenir
14. visee
15. saisie
16. Actant illusoire
17. Verbe modaux
18. virtualisation
19. actualisation
20. Sujet competent
21. Sujet performant
22. Carre semiotique

۲۳. «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ، أَنْ رَأَهُ اسْتَعْتَنِي» (علق: ۶ و ۷).

24. Meister Eckhart

۲۵. نک: انجیل متی، باب ۵، آیه ۳.

26. Erich from

۲۷. Ethique «رابطه «اتیک» یا مرام‌مدار، رابطه‌ای فرایندی است که در آن سوژه، مرزهای محدود خودمحوری را پشت‌سر می‌گذارد و با مطرح کردن دیگری، کنش خود را در خدمت فراخود قرار می‌دهد» (نک اسماعیلی و دیگران، ۱۳۹۱: ۸۲).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقاحسینی، حسین و دیگران (۱۳۹۵)، «بررسی تشبیهات حوزه‌ای عشق در عبهر العاشقین روزبهان بقلی»، مجله ادب فارسی، شماره ۱۷، ۵۷-۷۶.
۳. احمدی، بابک (۱۳۸۸)، ساختار و تأویل متن، تهران: مرکز.
۴. ارنست، کارل (۱۳۸۷)، روزبهان بقلی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
۵. اسماعیلی، عصمت و دیگران (۱۳۹۱)، «رویکرد نشانه‌مناشناختی فرایند مربع معنایی به مربع تنشی در حکایت دقوی مثنوی»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال ششم، شماره ۳ (پیاپی ۲۳)، ۶۹-۹۴.
۶. افتخارفسایی، زهرا (۱۳۹۸)، تبیین و تحلیل زبان عرفانی روزبهان بقلی با رویکرد نشانه‌مناشناسی در آثار فارسی او، رساله چاپ‌نشده دکتری، دانشگاه اصفهان.
۷. افتخارفسایی، زهرا و دیگران (۱۳۹۹)، «تحلیل زبان عرفانی روزبهان بر اساس الگوی مربع

- تنشی»، نشریه نثرپژوهی ادب فارسی، سال بیست و سوم، شماره ۴۷، ۱-۲۷.
۸. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۲)، *طبقات الصوفیه*، مقابله و تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: طوس.
۹. تادیه، ژان ایو (۱۳۷۸)، *تقد ادبی در قرن بیستم*، ترجمه مهشید نونهالی، تهران: نیلوفر.
۱۰. برتنس، یوهانس ویلم (۱۳۸۳)، *مبانی نظریه ادبی*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.
۱۱. خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۷۵)، *حافظنامه*، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۲. روزبهان بقلی، ابومحمد بن ابی نصر (۱۳۸۹)، *شرح شطحیات*، تصحیح و مقدمه فرانسوی از هانری کربن، تهران: قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه.
۱۳. _____ (۱۳۶۶)، *عبر العاشقین*، تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هانری کربن و محمد معین، تهران: انستیتو ایران و فرانسه، قسمت ایران‌شناسی.
۱۴. سوسور، فردینان دو. (۱۳۸۸)، *ساخت‌گرایی، پساساخت‌گرایی و مطالعات ادبی*، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: انتشارات سوره مهر.
۱۵. السیوطی، جلال‌الدین (۱۳۷۳)، *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*، قاهره: المطبعة الخیریه.
۱۶. شعیری، حمیدرضا (۱۳۸۴)، «بررسی نقش بنیادین ادراک حسی در تولید معنا»، *پژوهشگاه علوم انسانی*، شماره ۴۵-۴۶، ۱۳۱-۱۴۶.
۱۷. _____ (۱۳۸۸)، *مبانی معناشناسی نوین*، تهران: سمت.
۱۸. شعیری، حمیدرضا و آریانا، دینا (۱۳۹۰)، «چگونگی تداوم معنا در چهل نامه کوتاه به همسر از نادر ابراهیمی»، *فصلنامه نقد ادبی*، سال چهارم، شماره ۱۴، ۱۶۱-۱۸۵.
۱۹. شعیری، حمیدرضا و وفایی، ترانه (۱۳۸۸)، *راهی به نشانه‌شناسی سیال*، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۰. عبدالقادر گیلانی (۱۳۸۵)، *سر الاسرار*، ترجمه مسلم زمانی و کریم زمانی، تهران: نی.
۲۱. عطار، فریدالدین محمد (۱۳۷۴)، *تذکره الاولیا*، تصحیح رینولد نیکلسون، ج ۲، تهران: صفی‌علیشاه.
۲۲. فتوحی، محمود و علی‌نژاد، مریم (۱۳۸۸). «بررسی رابطه تجربه عرفانی و زبان تصویری عبر العاشقین»، *مجله ادب‌پژوهی*، شماره ۱۲، ۸-۲۵.
۲۳. فروم، اریک (۱۳۷۰)، *داشتن یا بودن*، ترجمه کیومرث خواجه‌یها، تهران: اسپرک.
۲۴. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۴۵)، *رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۵. کالر، جاناناتان (۱۳۸۸)، *بوطیقای ساختارگرا*، ترجمه کورش صفوی، تهران: مینوی خرد.

۲۶. کربن، هانری (۱۳۹۴)، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی (خاصان عشق، تشیع و تصوف، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۲۷. گرمس، آلژیرداس ژولین (۱۳۸۹)، نقصان معنا، ترجمه حمیدرضا شعیری، تهران: علم.
۲۸. محمد بن منور (۱۳۶۶)، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۵۹)، تماشاگه راز، تهران: صدرا.
۳۰. نوپا، پل (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.