

## نگرش بهاء ولد به رابطه ذهن و زبان

اثر: میترا گلچین

(از ص ۱۸۵ تا ۲۰۵)

### چکیده:

مقاله حاضر به بررسی رابطه ذهن و زبان در پیش کلامی - عرفانی بهاء ولد اختصاص دارد. تنها اثری که از بهاء ولد به یادگار مانده، «معارف» نام دارد که از زبانی هنری و تصویری برخوردار است؛ بدین معنی که در آن از ابزارهای بلاغی و صور خیال به فراوانی استفاده شده است. در این جا کوشش بر آن بوده تا چگونگی تأثیر جهان بینی بهاء ولد در شکل گیری زبان هنری او بررسی شود و در مورد تبادل صورت و معنی با یکدیگر از دیدگاه این عارف برجسته نیز سخن به میان آمده است.

واژه های کلیدی: ذهن و زبان، زبان هنری، تصویری، صورت، معنی.

مقدمه:

در طول تاریخ ادب پارسی، در میان کتب متعدد و متنوعی که به نثر نگاشته شده، آثار منثور ادبیات صوفیه، به ویژه آن دسته که از زبانی هنری و شاعرانه برخوردار بوده‌اند و اندیشه‌ها و جهان‌بینی خود را با به‌کارگیری ابزارهای بلاغی و صور خیال تبیین نموده‌اند، امتیاز و برجستگی بیشتری دارند. از وجوه اهمیت چنین آثاری این است که می‌توان آنها را از نظرگاه زبان‌شناسی و بلاغت، مورد تحلیل و بررسی قرار داد. معارف بهاء ولد از زمره چنین آثار برجسته‌ای به شمار می‌آید. این کتاب تنها اثر باقی مانده از محمد بن حسین خطیبی معروف به بهاء‌الدین ولد، از مشایخ و کبار تصوف و عرفای بزرگ اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم است. (۶۲۸-۵۴۵ ه.ق.)

استاد فروزانفر نثر معارف را یکی از بهترین نمونه‌های نثر شاعرانه می‌داند<sup>۱</sup> و ذبیح‌الله صیفا نیز در این باره می‌گوید: کلام بهاء در شیرینی و دلپذیری و لطافت به شعر می‌ماند.<sup>۲</sup> گرچه صنایع لفظی در نثر معارف کمتر به چشم می‌خورد، اما ذوق لطیف نویسنده، سراسر این کتاب را با تابلوهایی از تصاویر ادبی و هنری آراسته است؛ تصاویری که از تعبیر شاعرانه، تشبیهات لطیف و کنایه‌های متعدد به وجود آمده است. چیره‌دستی و مهارت وی در به‌کارگیری چنین زبان هنری تا بدان پایه است که به گفته استاد فروزانفر حتی مباحث مهم کلام تصوف و فلسفه اسلامی مانند مباحث توحید اسماء و صفات الهی، همچنین رموز و اسرار قرآن و حدیث و دقایق عرفان را با ریختن در چنین قالبی چنان زیبا و دلکش عرضه می‌کند که علاوه بر رساندن مطلب، نوعی سکر روحانی را برای خواننده‌اش به ارمغان می‌آورد.<sup>۳</sup>

کلام بهاء ولد در معارف، بیشتر از نوع گزارش سخنان الهامی است. این تعبیر برگرفته از کتاب روضة‌الْمُذنبین احمد جام است. او کلام خود را سخن الهامی و از آن دیگران را سخن صُحُفّی خوانده است.<sup>۴</sup>

از ویژگی‌های سخن الهامی آن است که از بار عاطفی بسیار بالایی برخوردار است. نزدیکی متکلم به مخاطب آن چنان زیاد است که می‌توان گفت آنچه در سراسر این عبارات دریافت و احساس می‌شود، قدرت فوق‌العاده و قاهر القای معانی از سوی متکلم است. گویی در این میان تنها چیزی که نشانه حضور مخاطب است، یک قلب پذیرای الهامات و معانی علوم است و نیز زبانی که روایتگر آن القائات و این پذیرشهای مستمر و سازنده می‌باشد.

به عقیده فروزانفر تنها کتابی که در زبان عربی، از جهت اسلوب می‌تواند شباهتهایی با معارف داشته باشد، کتاب «مواقف» از محمد بن عبدالجبار نفری است که البته از آن بسیار پیچیده‌تر است. ۵.

این نکته یعنی لطافت زبان «معارف»، نسبت به اغلاق و دشواری نثر «مواقف» به جهت استفاده بهاء‌ولد از زبان هنری و تصویری است که در کتاب نفری بسیار کمتر مشاهده می‌شود. در این مقاله کوشش بر آن است که به پرسشهای زیر پاسخ داده شود:

- ۱- نظر بهاء‌ولد درباره صفت تکلم خداوند چیست؟
- ۲- به اعتقاد بهاء «ذکر» چیست و چه تأثیراتی از آن حاصل می‌شود؟
- ۳- چگونه بهاء‌ولد میان صورت و معنی از یک سو و گفتار و اندیشه از سوی دیگر رابطه برقرار می‌کند؟
- ۴- رابطه ذهن و زبان از دیدگاه بهاء‌ولد چگونه است؟
- ۵- چه پیوندی میان زبان هنری، معارف با جهان بینی بهاء‌ولد وجود دارد؟

اثبات صفت تکلم برای خداوند و پیوند آن با ذکر جلوه‌های متنوع کلام خداوند، چون امر و نهی، صفت تکلم را برای او اثبات می‌کند. بهاء مانند اشاعره معتقد به ازلی و قدیم بودن صفت کلام است. توجیه او

این است که قدیم بودن ذات خدا اقتضا می‌کند تا صفاتش نیز قدیم باشند. ذات قدیم نمی‌تواند محل عروض حوادث باشد؛ از این رو کلام الله کلام نفسی است بنی تقدم خاموشی بر آن. از آغاز بوده است و آنچه به زبان، خواننده و به گوش، شنیده می‌شود، تظاهرات مختلف همان کلام ازلی است. آنچه حادث است، جلوه‌های گوناگون همان صفت قدیم است. ۶.

«خدای گویاست و این صفت، ازلی است که اگر گویا نباشد، امر و نهی اش نباشد و این صفت، ازلی باشد که اگر ازلی نباشد، سکوت، مقدم باشد پس قول حادث باشد. پس باری، موصوف بدین صفت نباشد.» ۷.

بر مبنای همین اعتقاد است که بهاء ذکرالله را کلام نفسی می‌داند که هم او بر زبان جاری می‌سازد. ذکر در نظر بهاء کلامی است که خداوند خود به نفس انسان تلقین می‌کند یا به تعبیری نوعی کلام نفسی است که بر زبان آدمی جاری می‌سازد. برای ذکر، دو مرتبه قائل شده است: نخست، چون به خود و اظهار بندگی از سوی خود توجه کند، او متکلم است، و خداوند، مخاطب. دوم، چون مرکز توجه، مخاطب باشد، مخاطب و متکلم یکی می‌گردد. در این حال متکلم واقعی همان مخاطب است و انسان در این میانه واسطه‌ای است برای اظهار کلام متکلم؛ و انسان ذاکر پیوسته میان غیبت و حضور، عدم و وجود، اثبات حق و اثبات خود که همگی جلوه‌هایی از جبر و قدرند، در نوسان و آمد و شد است.

«سبحانک اللهم آغاز کردم، دیدم که این را الله می‌گوید به من و این صورت تعظیم را الله است که در من هست می‌کند تا وهم من قطع می‌شود که عبارت از وی الله می‌آید و الله است که آن حالت را الله می‌گوید و اللهم می‌گوید و سبحانک می‌گوید و این به من می‌گوید از بس که تعجبهاست در من و انقطاع اوهام است. اکنون «سبحانک» لفظ مخاطبه است. هرگز کسی نگوید که دروغ است و مخاطبه نیست و مخاطبه بی حضور ممکن نباشد.» ۹.

نوعی التفات از غیبت به حضور در انتقال از مرتبه اول ذکر به مرتبه دوم آن وجود دارد. چنانکه بهاء در عبارات همین قطعه در تفسیر عارفانه «ایاک و نعبد» آورده است:

«گفتم که «ایاک» یعنی که اثبات او کنم و نظر به او کنم و بس. چون «نعبد» گفتم، خود را به عبودیت ثابت کنم»<sup>۱۰</sup>.

و باز در همین راستاست که بهاء به آفرینش عالم هستی از کلمه «کن» (Logos)<sup>۱۱</sup> معتقد است و مخلوقات را سخنان الله می خواند که می توان به آنها گوش فرا داد.<sup>۱۲</sup> «ترکیب صورت، چون ترکیب کلمات است که به «کن» گفتن همه چیز موجود می شود، پس همه عالم سخن باشد که به یک «کن» هست شده است»<sup>۱۳</sup>.

بهاء سخنان خود را «الهامات الله» یا «خواطر ربانی» معرفی می کند یا به تعبیر دیگر «کلام نفسی» که از درون جان او سرچشمه گرفته و به قالب الفاظ شنیدنی درآمده و چنین است که این کلمات دارای سرّ و باطنی است که بر ظاهر آن غالب است. پس برای فهم این سخنان نیز باید سرّ آنها را دریافت. این عبارات شبیه تعبیری است که بهاء از «ذکر» ارائه داده است.

«اکنون این الهامات را که سخن الله است، رد کن تا سخن دیگر توام با تو گفتن، چون سخنان مرا که الهامات الله است، رد کنی، یا تو چگونه سخن دیگر گویم؟ تو ظاهر این سخن را مبین که در باطنش سرّهاست. تا همچون ابلیس نباشی که ظاهر آدم را دید و باطنش را ندید. طینش را دید و دینش را ندید و ظاهر، چاکر باطن باشد و سرّ، چاکر سرّ باشد»<sup>۱۴</sup>.

بهاء در تأیید تعریفی که از ذکر، اراده کرده و آن را کلام نفسی دانسته که به انسان تلقین می شود، اضافه می کند که ذکر جازی شده بر زبان، از احوال خوشی نشأت می گیرد که عشق ورزی و محبت الله آنها را بز وجود بنده مستولی کرده است. بهاء تأکید می کند که تا این احوال خوش (کشش آن سری) نباشد، ذکر، تحقق واقعی

نمی‌یابد و تا آن کلام نفسی نباشد، این کلام لفظی تأثیری نخواهد گذاشت. «چنان که فرمود: «الاولیاء عرائس الله و اولیائنی تحت قبایی.» اکنون تا الله مرا در وقت ذکر چنین نمالد و در بر خود نیفشارد، پس الله گفتن من بی فایده بوده باشد و همچنین چون رحمان و رحیم گویم؛ یعنی تا مهربانی الله سر تا پای من نگرفته باشد و همه اجزای من در خوشی بخشایش الله غرق نبوده باشد، من رحیم را و رحمان را چه دانم و چون مرا با الله چنین عشقی بود، من نیک ترسان باشم از آنک نباید که ساعتی بی الله باشم.» ۱۵

### آثار ذکر

برانگیخته شدن حالت عشق و محبت نسبت به الله و افزونی آن یکی از آثار و احوالی است که در نتیجه ذکر کلمه «الله» حاصل می‌شود.

«و این جزو هوا و محبتم که به ذکر این کلمه و این دید هست شد و زیاده شد.» ۱۶  
 ذکر الله برای بهاء علاوه بر ایجاد حالت عبودیت و بندگی و عشق و محبت، دروازه‌ای به روی عالم نظر است که رؤیت و دریافت انواع خوشی، نور، شگفتی و آرامش را به ارمغان می‌آورد و راهی به سوی ادراک بهتر و بیشتر معیت الله است.  
 «قراردادم با خود که الله آن است که ذکر او چون کردی به معنی خدایی، همه مزه‌ها و همه روشنایی‌ها و همه عجایبها و همه راحتها و همه خوشیها در وی بیابن. هرگاه به ذکر الله آمدی، به الله آمدی.» ۱۷

هر چه بیشتر ذکر گفته شود، حالات خوشی ناشی از آن بیشتر خواهد بود.  
 «زبان کلید دلی است هر چند زبان به گفت ذکر الله گردان تر باشد، دل گشاده تر [باشد] و نفایس نیک تر بدید آید.» ۱۸

بهاء ضمن بیان حالات خوش ذکر از خیالاتی سخن می‌گوید که در نظر او مجسم می‌شود و سرخوشی و سکری روحانی به دنبال می‌آورد: در اینجا او به اعتقاد خود

درباره تبدیل معنی به صورت، پس از مرگ و در عالم دیگر اشاره می‌کند و می‌گوید: آنچه در این جهان، امور معنوی شمرده می‌شود، در آن جهان به شکل صور محسوس در خواهد آمد. توجیهش این است که چون ایجاد هر چیزی برای آن است که روزی حقیقتش آشکار شود و فایده‌ای از آن حاصل آید، پس این خیالات نیز قطعاً صورت محسوس خواهند یافت.

«باز چندان عاشق الله شوم که لذت ذکر او خوشتر شود از همه خوشیها و به خیالها سرمست محبت وی شوم و چون مرگ بیاید، الله آن همه خیالها را محسوس گرداند و اگر محسوس نباشد، خود خیال، محال باشد.» ۱۹.

بهاء نقطه اوج تأثیرگذاری ذکر را در این می‌داند که در اثر تکرار پی در پی صورت ظاهری کلمات «معرفت» و «محبت» آن صور جای خود را به معانی خواهند داد. پس صورت ذهنی کلمات استعداد آن را دارند که علاوه بر ایجاد حالات مختلف در گوینده خود با تکرار و تلقین، جزئی از معانی مورد یقین و ثابت وجود او گردند و به تعبیر بهاء به «علم» و «عشق» تبدیل شوند.

«گفتم لاجول بسیار گو تا عاشق علی العظیم شوی آن گاه کلمه چو از تردد، بسیار شود، علم شود و عشق شود. چنانک کلمه، بی تکرار از زبان و دلت بیفتد و به تکرار، لازم زبان و دل شود و از حد بسیار بیرون آید، چنانک سنگ به تکرار تابش خورشید، عقیق می‌شود.» ۲۰.

### مقایسه میان رابطه صورت و معنی با رابطه کلام و اندیشه

جایجایی صورت و معنی با یکدیگر در جریان تکامل خلقت و اثبات هدف آفرینش، نظیر جریان تبدیل کلمه به اندیشه و اندیشه به کلام است. «اکنون روح و عقل نهان است و آن جهان نهان است و کالبد متغافل و این جهان عیان است... باش تا این جهان قلب شود و عالم جان عین شود و عالم مشاهده

غیب و غایب بشود و اعمال روح و عقان را صور دهند و معقول را محسوس گردانند تا آن جمالها ببینی و آن کمالها ببینی»<sup>۲۱</sup>.

شاید به جهت این تناسب است که بهاء مخلوقات را سخنان الله می خوانند؛ چنانکه می گوید: «ترکیب صورت چون ترکیب کلمات است که به «کن» گفتن همه چیز موجود می شود، پس همه عالم، سخن باشد که به یک «کن» هست شده است»<sup>۲۲</sup>.

از چند عبارت بهاء در فصل ده چنین به نظر می رسد که او به تقدم صورت بر معنی و تقدم لفظ و حروف بر اندیشه معتقد است: بهاء بر نقش الفاظ و کلمات در به وجود آوردن معانی و تجارب نو، تأکید می کند که این معانی و تجارب به نوبه خود در قالب الفاظ و کلمات دیگر درمی آیند و تجربه های زبانی تازه تر ایجاد می کنند، از این روست که بهاء می گوید: الله، «حروف» و «اندیشه» یا به تعبیر دیگر زایش مکرر لفظ و معنی را از یکدیگر محور و مدار تجارب تازه قرار داده است:

«به دل آمد که تا صورتی پیش خاطر نمی آید، اخلاص عبادت ظاهر نمی شود و تا کلمه لفظه الله بدید نمی آید، از فساد به صلاح نمی آیند و تا تصویری نمی کنم از صفات الله و تا نظری نمی کنم در صفات مخلوق، وجد و رقت و عبودیت ظاهر نمی شود. پس گویی که معبود مصور آمد»

«و گویی که الله لفظ الله را و اسامی و صفات را چنان آفریده است تا چون پیدا آید، خلق در عبادت آیند و توحید را سبب قطع تردها کرده است و اشتراک را سبب پریشانی کرده است و هر حزوف و اندیشه را مدار کرده است»<sup>۲۳</sup>.

بهاء رابطه سخن و آشکار کردن ماهیات و ضمایر افراد از رهگذر الفاظ را به رابطه نقش اشکال و صوز و جنبش و حیاتشان در اثبات حقیقت وجود الله تشبیه کرده است:

«گرچه حقیقت مردم همه سخن است؛ یعنی هر کس به سخنش معلوم می شود



نیکی او و بدی او و گوهر او و منزلت او همچون غنچه و شکوفه که شکفتند و همه باطن خود را به خلق می‌نمایند که هیچ پنهان نمی‌ماند چنانکه تا خورشید نباشد و هوا و ارض و سما نباشد، ذره ننماید همچنان تا الله نبود، صورت و شکل ننماید و چیزی نجنبند» ۲۴.

شاید با برقراری چنین شباهتی، قصد آن دارد که اهمیت صور کلمات از یک سو و صور موجودات را از سوی دیگر یادآور شود، چنانکه در موارد دیگر نیز به این نکته مهم اشاره کرده است.

#### رابطه ذهن و زبان از دیدگاه بهاء‌ولد

جهان هر کسبی به نوع اندیشه، نگاه و نظر به هستی و مخلوقات وابسته است. آنگونه که می‌نگرد، می‌اندیشد. دنیای او نیز همان‌گونه خواهد بود. بهاء در اینجا از رابطه مستقیم ذهن و زبان سخن می‌گوید. دل و ذهن با عالم غیب و جهان معانی (تیکتوبد) در ارتباط است و اندیشه‌های مختلف از آنجا به دل و ذهن خطور می‌کند. این سوی دهان و زبان عالم مشاهده است که چون اندیشه از راه ذهن به زبان آمد، در قالب حروف و کلمات آشکار می‌شود و به نوبه خود آثاری در مخاطب ایجاد می‌کند:

«باز می‌دیدم که آخرت و بهشت و دوزخ و ملائکه و شیاطین و ملک مختلف و عرش و کرسی و عشق و محبت این همه بواطن خلقان است و رنگ دلهاست که هرکسی را رنگ دیگر است و عالم او دیگر است و هرکسی را اندیشه است اما از اندیشه تا سر زبان ولایتی است دور و دراز؛ یک دروازه آن، ذهن است و یک دروازه آن دهن است، او زبان، یک دربان دل است، آن‌جا که اندیشه برآید و یک دربان است این‌جا که از دهن برآید و اندیشه را هم مشرق است و هم مغرب است... و دوری آن بی‌حد است و به یک طرفه العین به سر زبان می‌رسد» ۲۵.

بهاء در اعتقاد به اصالت صورت گاه تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید دیدن الفاظ و اسامی برابر با دیدن معانی آنهاست. بدین اعتبار، اسبم و مسمی یا لفظ و معنی را یکی می‌شمرد. شاید قدرت تداعی معانی که بر کلمات حاکم است، توجیه کننده این اعتقاد باشد.

«باز اسم و مسمی هر دو یکی است؛ یعنی چون اسم الله را می‌بینی، الله را دیده

باشی» ۲۶.

از آنجا که مکنونات قلبی و نهفته‌های درون انسان از راه سخن گفتن هر چه بیشتر و بهتر آشکار می‌شود، زبان را به حس و خاشاک تشبیه می‌کند که به مقدار بر طرف شدنش از روی چشمه دل، آب زلالتری از آن بیرون می‌تراود. از این عبارت چنین برمی‌آید که بهاء، دل را مرکز کلام می‌داند. بدین ترتیب کلام لفظی بازتابی از کلام نفسی نهفته در سر انسان است (به خصوص «ذکر الله» مورد نظر است).

«زبان همچون خاشاک است. بزرگ چشمه دل و سرپوش وی است. هر چند می‌جنبانی به گفتن، گویی خاشاک و غریزنگ از چشمه پاک می‌کنی، آب روشینتر از دل بزود می‌آید» ۲۷.

بهاء در بحث رابطه ذهن و زبان از تجارب درونی سخن می‌گوید که عیناً قابل انتقال نیستند. آنچه به زبان منتقل می‌شود، بخشی از آثار آنهاست نه خود آنها؛ به جهت آن که منشأ این احوال و تجارب از عالم محسوسات نیست و اموری از جهان غیب است که در این عالم تنها به آثار درک می‌شوند، مانند نفس حرارت و برودت که به خاطر غیبت از قلمرو حواس محسوس نیستند و به آثار محسوسشان به حس لامسه ادراک می‌شوند.

«هر چه در جهان بود تو آن را به آثار دانستی. داروی حار و بارد را و یابس و رطب را، ای طبیب به چه دانستی؟ بدان دانستی که آثار حرارت و برودت و رطوبت و بیبوست بدیدی و اگر چه که عین رطوبت و بیبوست و برودت و حرارت محسوس نه

آید و به حس خود درنیافتی. پس معلوم شد آنچه آثار از وی بینی، او غیب آمد.» ۲۸. از کلام بهاء در فصل ۲۲۳ درباره تجربه فقر برمی آید که هر قدر در مورد چنین تجاربی به زبان سخن گفته شود، از کیفیت ژرفای باطنی و ادراک آن کاسته می‌گردد. از حالتی درونی به الفاظ سطحی تنزل می‌یابد؛ هر چند آن الفاظ یا تعبیر زیبا باشند. چون در این صورت اندیشه و خاطر به جای آن که متوجه کشف و لمس آن تجربه باشد، به ظاهر الفاظ و شیوه توصیف آنها خواهد پرداخت.

بهاء با آن که در فصول دیگر به ارتباط مستقیم میان ذکر الله و ایجاد احوال خشوع و عبودیت قائل است، ۲۹ در این جا می‌گوید: گاه گفتن و به زبان آوردن الفاظ از حضور قلب و صفای کلام نفسی انسان می‌کاهد.

«مردان و معبان گفتند که از فقر چیزی بگو. گفتم: زبان ترجمان بیان فقر نشود، از آنکه چو به زبان آمد، خوبی رفت که گفته‌اند که هر چه به زبان آید، به زبان آید... پس چون به ذکر الله آیم و به خواندن او آیم، از الله رفته باشیم.» ۳۰.

«کسی از عالم غیب چیزی می‌بیند و می‌آساید و از مخلوقات او را صنعهای الله مشاهده می‌شود و از معانی قرآن از خوشی متحیر می‌شود. آن را خواهد تا به زبان کسی معلوم کند؛ نتواند کردن از بهر آنکه چون خوشی از جایی باشد، به سر زبان نتواند آوردن و از بهر آنکه از زبان، بیان مزه غسل حاصل نشود اما مزه غسل حاصل نشود. به زبان، آگاه کردن این مزه باشد و لیکن مزه حاصل نشود تا آن‌گاه که طلب نکنی.» ۳۱.

از مجموع این عبارات و مباحث گذشته می‌توان چنین استنباط نمود که این دو نظرگاه گرچه متناقض به نظر می‌رسد، اما در حقیقت دو مرحله متفاوت از رابطه ذهن و زبان را از دیدگاه بهاء تبیین می‌کند: در مرحله اول، داد و ستد این دو کاملاً مثبت و مثمر است. این مرحله‌ای است که کلمات، زاینده معانی و تجارب تازه‌اند، مرحله دوم زمانی است که این احوال و تجربه‌ها آن چنان ژرف و درونی

می شود که انتقالشان از راه کلمات نمی تواند به اندازه طلب و حصول شخصی آنها در دریافتشان مؤثر واقع شود.

جمله ای از کتاب مواقف محمد بن عبد الجبار نغزی مؤید این استنباط تواند بود. در موقف شماره دو آمده است: «و قال لی انا اقرب الی لسان من نطقه اذا نطق فمن شهیدنی لم یذکر و من ذکرنی یشهد» ۳۲.

توضیحی که برای تفکیک این دو مرحله در این عبارات لازم به نظر می آید، این است که جمله «و من ذکرنی لم یشهد» با مرحله اول مطابقت دارد. مرحله ای که ذکر گفتن برای انسان حالت عبودیت و خشوع ایجاد می کند و کلمات به متکلم یاری می دهند تا حضور مخاطب را هر چه بیشتر احساس نماید، اما این احساس هنوز درونی نشده است و به مرتبه شهود قلبی نرسیده است و تا چنین است، کلمات ایفای نقش می کنند و مورد نیازند. اما جمله «فمن شهیدنی لم یذکر» با مرحله دوم تطبیق می کند که در آن تجربه شهود و دریافت حضور مخاطب، درونی شده است و چون در اینجا تجربه و دریافت ژرف نقش آفرین است، دیگر نیازی به یاری گرفتن از کلمات نیست.

### زبان هنری معارف و پیوند آن با جهان بینی بهاء ولد

از ویژگی های جالب توجه بهاء سخن گفتن از زبان عارفانه اجزای هستی است؛ مثلاً در فصل ۱۸۶ در این باب می گوید: اگرچه اجزای جامد طبیعت، ادراک و معرفتی نسبت به یکدیگر ندارند - چون فاقد خردند - اما به امر الله هر یک به نوعی و درجه ای معین، قادر به درک معیت او با خویش، یا عارف به وجود اویند. بنا به اعتقاد بهاء، زبان قابل فهم برای اجزای هستی، زبان عشق است، زیرا به جای عقل منطقی به آنها میزانی از قدرت درک عشق به هستی مطلق عطا شده است و می افزاید که هر که عارف معیت الله با خویش باشد، می تواند زبان عارفانه اجزای

هستی را دریابد؛ یعنی تنها چنین کسی قادر است که از رهگذر ارتباط با هستی مطلق، با دیگر موجودات نیز رابطه برقرار کند، رابطه‌ای بر اساس هم‌زمانی؛ و از این جاست که عرفایی همچون بهاء‌ولد و مولانا چون اسلاف خویش، تمامی ذرات کائنات را متکلم و گویا دانسته‌اند، با آنها گفته و از آنها شنیده‌اند. ۳۳ شیوه شاعرانه و هنرمندانه نیز از چنین جهان‌بینی بی‌سرچشمه می‌گیرد.

«آب و باد و سقف همه جمادات اگر چه لایعقلند ولیکن به فرمان الله یعقلند، از آنک همه موجودات چاکر و عارف الله‌اند. هر که عارف الله آمد، ایشان همه با آن کس آشنا شوند». ۳۴.

استفاده از زبان استعاره و تمثیل، محور اصلی شیوه بیان بهاء است و نیز استفاده از عنصر خیال و قایل شدن شخصیت برای اشیا و اجزای جهان و حتی قائل شدن عقل و ادراک و روح برای آنها از ویژگی‌های عمده بیان بهاء است که از نوع جهان‌بینی و اندیشه او در باب هستی و کائنات سرچشمه می‌گیرد که در نظر او یک کل ذی شعور در حال حرکت، متکلم و کمال طلب است این شیوه بیان نخست از کلام الله آغاز شده و به تدریج در کلام عرفا راه یافته است.

«و از دهان شاخهای گل زبانها و ثناها و تسبیحها و میوه‌های او عقل و تمییز و روح ازین معنی بود و إن من شیء الا یسبح بحمده». ۳۵.

عین القضاات اهمیت استفاده از استعاره و تمثیل در زبان هنری عرفان را این گونه توضیح داده است: «مرد رونده را مقامها و معانی هاست که چون آن را در عالم صورت و جسمانیت عرض کنی و بدان خیال انس گیری و یادگار کنی، جز در کسوت حروف و عبارات «شاهد» و «خبد» و «خال» و «زلف» نمی‌توان گفت و نمود». ۳۶.

و در جای دیگر گفته است:

«تو این ندانی باش تا تو را بینای عالم تمثل کنند، آن‌گاه بدانی که کار چون است و

چيست. بينای عالم آخرت و عالم ملكوت، جمله بر تمثيل است. بر تمثيل مطلع شدن نه اندك كاری است» ۳۷.

بهاء ولد با به كارگيري بعضی شگردهای فرمالیستی كه از ویژگی های زبان شعر شمرده می شود، زبان تازه و شگفت انگیز و نثری منحصر به فرد آفریده است. از جمله این شگردهای زبانی كه اساس آشنایی زدایی، غرابت و تازگی زبان «معارف» را تشكيل می دهد، استفاده از مجاز، بیان شاعرانه، استعاره، كنايه، تشبيه، تمثيل و به طور كلي تصوير است. ۳۸.

بابك احمدی، ضمن بحث درباره فرمالیستهای روسی می گوید:

«همپای گسترش سریع جنبش سمبولیسم، دو گروه اصلی میان ناقدان پدید آمد: معتقدان به زیبایی شناسی» كه پیرو مرژوفسكي و بریوشف بودند، و «عارفان» كه ویاجنلا و ایوانوف یکی از مهمترین سخنگویان شان بود و هنر را «تجلی آیینی و دینی» می خواند كه فرآورده عناصری قدسی است، فراتر از حقیقت های زمینی، و نه یاری «جادو، راز و نماد» پدید می آید. ۳۹.

اگر چنین تعریفی از هنر را در نظر بگیریم، یکی از عالی ترین تجلی های زبانی آن را می توانیم در زبان تصویری معارف بهاء ولد بیابیم. تلاش بهاء ولد مانند یک شاعر در جهت آفرینش دنیایی تازه و نمایاندن چیزهایی است كه به دیده و نظر دیگران نمی آید.

این مطلب یعنی «آشنایی زدایی» از مهمترین مباحثی است كه فرمالیستها مطرح کرده اند، از جمله شكوفسكي كه آشنایی زدایی را شامل تمامی شگردها و فنونی می داند كه مؤلف، آگاهانه یا ناآگاهانه از آنها سود می جوید تا نیروی عادت را در خواننده از بین ببرد. چرا كه هر ادراك حسی، به عادت تبدیل می شود و كارکردی خودكار می یابد، و هنر به معنای ویرانی سویی خودكار ادراك است.

از این دیدگاه، هر تصویر باید ادراکی تازه از موضوع، به دست دهد؛ نه اینکه

معنایش را تکرار کند، بنابراین تصویر همیشه با آشنایی زدایی همراه است. ۴۰.  
در پایان، چند نمونه از صور خیال کتاب «معارف» که شواهدی بر قدرت ذوق و  
مهارت نویسنده در به کارگیری زبان هنری است، نقل می‌شود:

#### تمثیل:

«و می بینم که آب عمر از دریای غیب می آید و هم به دریای غیب باز می رود.  
همچنانک این معانی من از عدم به وجود می آید و از وجود به عدم می رود، و از  
وجود تا عدم یک گام بیش نمی بینم.» ۴۱.

«گویی هر چه من می کنم و هر فعلی که از من می آید، همه فعل الله است و کرده  
الله است و من همچون اشتر بارکشم؛ اگر به وقت قیامم باز از من بستاند، بایستم و  
اگر به وقت سجود بخواباند، بخشیم.» ۴۲.

تمثیل فوق، بیانگر یکی از مسائل کلامی شاعر است (اللَّهُ خَالِقُ أفعالِ العباد) که  
در قالب تمثیلی آشنا به ذهن، آن را به مخاطب تفهیم کرده است.

#### حسامیزی:

«یعنی نه رنگ الله را توان دیدن و نه بوی او را توان نهفتن.» ۴۳.

#### تشبیه تمثیل:

«لقمه چون تخمی است و خوردن تو کاشتن است در زمین تن. اکنون در زمین تن  
خود می نگر که دخلش و نزلش چیست و بارش چیست.» ۴۴.

«و این کالبد من ای الله کارگاه توست و حواس من منقش توست؛ در پیش تو  
نهاده‌ام تا هر چه نقش می کنی، می کن.» ۴۵.

تشبیه بلیغ:

«اگر دریاست، کیسه الله است و اگر آسمان است، صندوق الله است و اگر زمین است خزینه الله است.» ۴۶

در قطعه زیر، علاوه بر تشبیه و مناظره‌ای بسیار زیبا، می‌بینیم که به سبب کاربرد سجع متوازی در پایان هر یک از قرینه‌ها، نثر ماندگی بسیار به شعر پیدا کرده است: «الله را گفتم که دلم؛ گفت: کتابی باید! گفتم که چشمم؛ گفت: سخابی باید! گفتم که تنم؛ گفت: خرابی باید!

«باز الله را گفتم که دلم نماند؛ گفت: کتابی کم گیر! گفتم که چشمم نماند؛ گفت: سخابی کم گیر! گفتم که تنم نماند؛ گفت: خرابی کم گیر!» ۴۷

از جمله تصاویری که در «معارف» به آن بسیار برمی‌خوریم، تصویرهایی است که از مجموعه‌ای از تشبیهات، تمثیله‌ها و استعاره‌ها به وجود می‌آید. اینها تصاویری قدسی است که در نتیجه اتصال روح نویسنده عارف با الله، در نظر او نمایان می‌گردد و به تعبیر خود او تنها کسانی که دروازه‌های عالم نظر برایشان گشوده شود، قدرت دیدار آن صور را خواهند یافت. نمونه‌هایی از این گونه تصاویر، در پی می‌آید:

«باز دیدم که الله، روح مرا هر ساعتی در چهارجوی بهشت غوطه می‌دهد: در می و شیر و انگبین و آب. و هر ساعتی جام روح مرا در جوی خوشی فرو می‌برد و در جام سر من که ده گوشه دارد؛ یعنی چشم و بینی و زبان و باقی حواس را و آن شربت خوشی را از هر جایی بر اینها می‌رساند. تا من به کس دیگر هم رسانم.» ۴۸

در تصویر زیر، مجموعه‌ای از تشخیص و تمثیل را می‌بینیم:

«باز اجزای خود را گفتم: چو الله؛ ناظر ماست، بیاید تا در تعظیم الله، نیست شویم. دیدم همان دم که همه اجزای من گرد برگرد روح من ایستادند و اقتدا کردند به روح من، چنانک اقتدا کنند به امام در کعبه و همه محو می‌شوند در نماز به



حضرت الله، و روح من پیری در میانه نشسته و اجزای من مسافران گرد جهان گشته با ریاضت و به نزدیک روح من همه باز آمده و سرها بر زانو نهاده و به وجد مشغول گشته و همه سخن گویان خموش بوده، گویی که آدمی و حیوانات و آب و باد و خاک و شمس و قمر بر اینند در عبادت الله؛» ۴۹

در قطعه فوق، پارادوکس بین دو حالت «سخن گفتن» و «خاموشی» که هر دو به دنبال هم آورده شده، اشاره به کلام نفسی دارد.

این گونه تصاویر، از جهان بینی بی نشأت می‌گیرد که بر اساس آن، هر جزئی از اجزا و هر عنصری از عناصر هستی، زنده، زاینده، تویا و نقش آفرین است و به حق می‌توان گفت: مولانا جلال‌الدین که در نزد ما به عنوان نماینده برجسته این طرز تفکر، مشهور است، در واقع میراث‌بر و دنباله‌رو پدر خویش بهاء‌الدین ولد بنوده است و این بذل لطیف و شکوفا ابتدا با الهام از آن باغبان در دل این باغ سبزی انتها افشانده شده است.

#### یادداشتها:

- ۱- بدیع‌الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۱۵، ص ۳۲.
- ۲- ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، چاپ نهم، انتشارات فردوس، تهران، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۰۲۲.
- ۳- ر.ک: بهاء ولد، معارف، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ اول، اداره کل انطباعات وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۳۳، ج ۱، ص «ه».
- ۴- احمد جام‌زنده‌پیل، روضة‌المذنبین و جنة‌المشتاقین، تحقیق علی فاضل، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۵، ص ۹۹-۱۰۰. قس: متن آلمانی کتاب زیر

- ۵- ر.ک: بهاء ولد، همان کتاب، ص «و».
- ۶- چنانکه در شرح عقاید نسفی می‌خوانیم: «وهو ای الله تعالی متکلم بکلام هو ضفته له... از لیه ضروره امتناع قیام الحوادث بذاته تعالی لیس من جنس الحروف والاصوات ضروره انها اعراض حادثه... وهو ای الکلام صفة ای معنی قائم بالذات منافیة للسکوت الذی هو ترک التکلم مع القدره علیه... والله تعالی متکلم بها أمرناه مخیر یعنی-انه صفة واحدة تتکثر الی الامر و النهی والخبر باختلاف التعلقات کالعلم والقدره و سائر الصفات...» (سعدالدین تفتازانی، شرح العقاید، نچاپ دمشق، ۱۹۷۴ م. ص ۵۴-۵۳).
- ۷- بهاء ولد، همان کتاب، ص ۳۹۸. ۸- ر.ک: همان کتاب، ص ۱۸.
- ۹- ر.ک: یادداشت پیشین. ۱۰- ر.ک: یادداشت ۸.
- ۱۱- درباره "logos" ر.ک: رینولد، ا. نیکلسون، عرفان عارفان، مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ۱۳۷۲، ص ۱۸۳.
- ۱۲- تعبیر از مخلوقات به کلمات را در این آیه از قرآن می‌بینیم: «قل لوکان البحر مداداً لکلمات ربی لَنفَدَ البحرُ قَبْلَ ان تَنفَدَ کلماتُ ربی و لو جئنا بمثلہ مداداً» (سوره کهف، آیه ۱۰۹).
- ۱۳- بهاء ولد، همان کتاب، ص ۲۵.
- ۱۴- همان کتاب، ص ۱۵۳-۱۵۴. ۱۵- همان کتاب، ص ۱۶۸-۱۶۷.
- ۱۶- همان کتاب، ص ۱۱۱. ۱۷- همان کتاب، ص ۱۳۸. ۱۸- همان کتاب، ص ۱۴۰.
- ۱۹- همان کتاب، ص ۱۴۳. ۲۰- همان کتاب، ص ۱۴۴. ۲۱- همان کتاب، ص ۷۴-۷۵.
- ۲۲- ر.ک: یادداشت ۱۲. ۲۳- همان کتاب، ص ۱۲-۱۱. ۲۴- همان کتاب، ص ۱۲۲-۱۲۱.
- ۲۵- همان کتاب، ص ۸۸.
- ۲۶- همان کتاب، ص ۱۷۳. در این باره ر.ک: محمدرضا باطنی، «زابطه زبان و تفکر»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، دوره جدید، سال دوم، شماره‌های ۸-۷-۶ (پاییز ۷۳ - بهار ۷۴)، صص ۶۲-۵۶.
- ۲۷- همان کتاب، ص ۲۶۴.

- ۲۸- بهاء ولد، همان کتاب، ص ۳۴۵. ۲۹- ر.ک: همان کتاب، فصلهای ۱۰، ۹۷ و ۹۸.
- ۳۰- همان کتاب، ص ۳۴۷. ۳۱- همان کتاب، ص ۳۵۲.
- ۳۲- محمدبن عبدالجبار نفری، المواقف والمخاطبات، تصحیح آرثر یوحنا آربری، مصر ۱۹۳۴ م.، موقف شماره ۲ (موقف القرب).
- ۳۳- مولانا نیز از زبان جمادات می‌فرماید:
- |                            |                             |
|----------------------------|-----------------------------|
| ما سميعيم و بصيريم و هشيم  | با شما نيامحرمان ما خيامشيم |
| چون شمارسوی جمادی می‌روید  | محرم جان جیامدان چون شوید   |
| از جیامادی عالم جانها روید | غلغل اجزای عالم بيشنوید     |
| فاش تسبیح جمادات آیدت      | وسبوسه تأویلها نریایدت      |
- (مثنوی، به تصحیح نیکلسون، چاپ هفتم، انتشارات مولی، تهران ۱۳۶۹، جلد دوم، دفتر سوم، ابیات ۱۰۲۷-۱۰۲۴).
- ۳۴- بهاء ولد، همان کتاب، ص ۲۹۳. ۳۵- همان کتاب، ج ۲، ص ۱۱۵.
- ۳۶- عین القضاة همدانی، تمهیدات، به تصحیح عقیق عسیران، چاپ سوم، انتشارات منوچهری، تهران ۱۳۷۰، ص ۲۹.
- ۳۷- همان کتاب، ص ۲۸۷.
- ۳۸- درباره شکردهای شاعرانه‌ای که فرمالیست‌ها بر آن تأکید دارند، ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن (۲ جلد)، چاپ اول، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۰-۵۹.
- ۳۹- همان کتاب، ص ۳۸.
- ۴۰- برای توضیح بیشتر، ر.ک: همان کتاب، ص ۴۸-۴۹.
- ۴۱- بهاء ولد، همان کتاب، ج ۱، ص ۱۰.
- ۴۲- همان کتاب، ص ۱۷. ۴۳- همان کتاب، ص ۱۰. ۴۴- همان کتاب، ص ۹.
- ۴۵- همان کتاب، ص ۱۴. ۴۶- همان کتاب، ص ۱۴.
- ۴۷- همان کتاب، ص ۱۱. استاد فروزانفر در پاورقی همین صفحه یادآور شده است که «کتابی»

ظاهراً «كبابی» باید باشد.

۴۸- همان كتاب، ص ۱۷. ۴۹- همان كتاب، ص ۱۸.

### منابع:

- ۱- ابن تركه اصفهانی، صابن‌الدین علی بن محمد: چهارده رساله فارسی، به تصحیح سیدعلی موسوی بهنهایی و سیدابراهیم دیباجی، چاپخانه فردوسی، تهران ۱۳۵۱.
- ۲- احمدی، بابک: ساختار و تأویل متن، ۲ جلد، چاپ اول، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۰.
- ۳- باطنی، محمدرضا: «رابطه زبان و تفکر»، مجله دانشكده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، دوره جدید، سال دوم، شماره‌های ۸-۷-۶ (پاییز ۷۳-بهار ۷۴):
- ۴- بهاء‌ولده، محمدبن حسین خطیبی بلخی: معارف، ۲ جلد، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ اول، اداره كل انطباعات وزارت فرهنگ، تهران ۱۳۳۳.
- ۵- تفتازانی، سعدالدین، كتاب شرح العقاید، چاپ دمشق، ۱۹۷۴ م.
- ۶- جام ژنده‌پیل، احمد: روضه‌المذنبین و جنة المشتاقین، تحقیق علی فاضل، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۵.
- ۷- صفا، ذبیح‌الله: تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، چاپ نهم، انتشارات فردوس، تهران ۱۳۶۸.
- ۸- عطار، فریدالدین: تذکرة الاولیاء، به تصحیح محمد استغلامی، انتشارات زوار، تهران ۱۳۴۶.
- ۹- عین القضاة همدانی: تمهیدات، به تصحیح عقیف عسیران، چاپ سوم، انتشارات منوچهری، تهران ۱۳۷۰.
- ۱۰- فروزانفر، بدیع‌الزمان: رساله در تحقیق احوال زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، انتشارات زوار، تهران ۱۳۱۵.
- ۱۱- مولوی، جلال‌الدین محمد: کلیات شمس، ۱۰ جلد، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۶-۴۲.
- ۱۲- \_\_\_\_\_: مثنوی معنوی، ۳ جلد، به تصحیح رینولد، ا. نیکلسون، چاپ هفتم،

نگرش بهاء‌ولد به رابطه ذهن و زبان / ۲۰۵

---

انتشارات مولی، تهران ۱۳۶۹.

۱۳- نفری، محمدبن عبدالجبار: المواقف و المخاطبات، به تصحیح آرثر یوحنا آربری، مصر  
۱۹۳۴ م.

۱۴- نیکلسون، رینولد ا. : عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، انتشارات دانشگاه  
فردوسی مشهد، مشهد ۱۳۷۲.

15- Meier, Fritz: Baha'-i walad, leiden, 1989.