

الگوی بررسی ساختار ارتباطی زبان در متون تعلیمی ادبیات فارسی

راضیه حجتی‌زاده^۱

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

(از ص ۱۰۳ تا ۱۱۸)

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۸/۲۴، تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۶/۲۱

چکیده

حوزه پژوهش‌های زبانی سنتی یا بلاغت، با حوزه مطالعات زبان‌شناختی معاصر دارای چنان ارتباط استواری است که از آن می‌توان به بوطیقای ارتباط یاد کرد. این بوطیقای ارتباط در هر گونه ادبی، مقتضای حال متفاوتی با گونه‌های دیگر دارد. بلاغت زبان در مثنوی نیز بر پایه بوطیقای «ارتباط-ترغیب» شکل گرفته است که در یک سوی آن، «بافت متن» به چشم می‌خورد و در سوی دیگر، عواملی را می‌توان یافت که توانش ارتباطی مثنوی بر مخاطب و واکنش‌های پدید آمده را از جانب او درون موقعیت یا بافتی معین ارزیابی می‌کند. به این ترتیب، پنج نقش عمده در این چارچوب ارتباطی می‌توان تشخیص داد که هر یک در حوزه زبان عرفان ویژگی‌هایی دارد. این مقاله، در صدد است تا علاوه بر تبیین ساختار ارتباط-ترغیب در مثنوی، کارکردهای مرتبط با این الگو را تحلیل و جایگاه آن را در گونه تعلیمی متن مثنوی تشریح کند.

واژگان کلیدی: بلاغت، ارتباط-ترغیب، مثنوی، زبان عرفان.

۱- مقدمه

پیوستگی خطابه و بلاغت با موضوع ارتباط در ادبیات

یکی از مهم‌ترین آثار توجه علمای بلاغت به زیربناهای منطقی کلام و شالوده‌های استدلالی و عقلانی آن، گسترش رویکردهای مخاطب‌محور و ارتباط‌محور است. اگر هدف از سخن را نه صرفاً اقناع مخاطب که تأثیرگذاری بر او به شیوه‌های گوناگون و بنا به اغراض مختلف بدانیم، اهمیت این موضوع بیشتر برای ما قابل درک خواهد بود. در بخشی از زبان عرفان نیز که به «زبان عبارت» شهرت دارد، آنچه چشمگیرتر است، نحوه کاربرد زبان در شرایط و سیاق‌های عینی و عملی به منظور تأثیرگذاری هر چه بیشتر بر مخاطب است؛ بنابراین، ضروری است که ساختارهای استدلالی زبان در این حوزه تجزیه و تحلیل شود تا از این طریق، شیوه‌های ایجاد تفکر و یادگیری که اساس هرگونه نظام تعلیم و تربیت و به‌ویژه نظام تعلیم و تربیت عرفانی است، در قالب این الگو تبیین شود.

اغلب کتب سنتی، ارتباط را در چارچوب بلاغت تعریف و با تکیه بر اهداف و ویژگی‌های بلاغت آن را تبیین می‌کنند. بر این اساس، بلاغت را «مطابقت کلام با مقتضای حال (خطاب)» می‌دانند.^۱ حال اگر در این تعریف، تأکید را بر نقش متکلم بپنداریم، در تعریف آن باید گفت متکلم، «سخنوری ماهر است که جمعی را مخاطب قرار می‌دهد تا تأثیری در آن‌ها بگذارد» (دیکسون، ۱۳۸۹: ۴). بنا بر این تعریف، نقش متکلم در بلاغت اسلامی با نقش خطیب در سنت بلاغت یونان برابر است. در سنت بلاغت یونانی به جای بلاغت، از خطابه در نقد ادبی نام برده می‌شود. در مجموع، خطابه و بلاغت، عبارت است از مهم‌ترین شگردهایی که نویسندگان برای برقراری ارتباط با خواننده به کار می‌گیرند و به‌وسیله آن‌ها، واکنش‌های خواننده را برمی‌انگیزد و جهت می‌دهد. «از این منظر، وین بوث (Wayne Booth) در دیباچه کتاب خود با عنوان خطابه در قصه از این واژه به معنی مطالعه تفصیلی ابزارهای نویسندگان برای تسلط بر خواننده استفاده می‌کند» (همان: ۵). مطالعه برخی از این ابزارها، به موضوع کار شاخه‌ای از علم زبان‌شناسی به نام «کاربردشناسی زبانی» درآمده است؛ به همین دلیل، از هنر خطابه، به عنوان هنر خوب سخن گفتن و هنر استفاده بهینه از واژه‌ها یاد کرده‌اند. بعضی از علمای بلاغت، نقشی والاتر از اقناع را برای خطابه قائل شده‌اند و می‌گویند: «شالوده جامعه بشری، سخن است

و انسان عقلانیت خود را با سخن بیان می‌کند و عقلانیت انسان بدون سخن، بی‌زبان و بی‌خاصیت می‌ماند» (همان: ۱۲).

ارسطو در *الخطابه* نظر خود را درباره مسئله ارتباطات چنین ذکر می‌کند: «الانواع الخطابية ثلاثة لان صفوف المستمعين ثلاثة و لان عناصر المكونة لكل خطبة ثلاثة و العناصر هي: الخطيب، الموضوع، السامع، و الغاية في الخطابة تتعلق بعنصر الاخير اي السامع» (ارسطو، ۱۳۶۹: ۱۲). بر این اساس، می‌توان سه عنصر اصلی (فرستنده، پیام و گیرنده) را در برقراری ارتباط زبانی تشخیص داد که رکن ثابت همه تعاریفی به شمار می‌رود که در کتب بلاغت سنتی - اسلامی درباره تعریف بلاغت آمده است. این نظریه‌ها در دوران معاصر به واسطه احیای سنت‌های بلاغی ارسطویی در جهان غرب احیا و سبب شد که دانش ارتباطات نوین بر پایه آن شکل گیرد.

هارولد لاسول (*Harold Laswell*)، از پایه‌گذاران نظریه‌های ارتباطی، بر عناصر ارسطو دو عنصر افزود که عبارت از «وسیله» و «تأثیر پیام» بود. از الگوی لاسول پنج عنصر زیر متمایز می‌شود: «پیام دهنده، پیام، ابزار پیام‌رسانی، گیرنده پیام، نتیجه یا تأثیر» (لاسول، ۱۹۴۸: ۱۱۷).

نسبت وسیله با هدف، یعنی تأثیرگذاری بر مخاطب و اقناع وی، همچنین احتمال سوء استفاده از روش‌ها و مهارت‌ها، همیشه بزرگ‌ترین نقطه ضعف نظریه خطابه بوده است. به باور ارسطو، خطابه مکمل جدل است. او می‌کوشد ثابت کند که خطابه نیز دقت فکری خود را دارد و کم از منطقی نیست. نویسندگان پیشین با غفلت از انضباط فکری و شکننده نشان دادن خطابه، خود و هنرشان را در معرض انتقاد قرار داده بودند. ارسطو بر این نظر تأکید می‌کند که فن خطابه، مانند جدل، بیشتر از اینکه زینت یا تفنن باشد، روش استدلال است.

با توجه به آنچه در تعریف خطابه (به عنوان شیوه‌هایی که متکلم برای تأثیرگذاری فراگیرتر بر مخاطب در کلام به کار می‌برد و تحدید حوزه‌های کارکرد و عمل آن در سنت بلاغت یونان) گذشت، می‌توان گفت که خطابه در یونان با بلاغت در سنت ایرانی - اسلامی آن برابر است. از عمده‌ترین دلایل این شباهت، می‌توان به اهداف، تناسب میان اغراض و وسایل، نگاه کاربردی به زبان و تا اندازه‌ای تبیین شگردها و ابزار لازم برای تحقق این

اغراض اشاره کرد. از آنجا که بلاغت در اصل رو به سوی مخاطب دارد، طبیعی است که بتوان نشانی از اهداف تربیتی در آن یافت و از آنجا که تعلیم و تربیت مستلزم رعایت اصولی برای پرورش خلاق و شکوفا و پیروی از شبکه منظم فکری و استدلالی است، دیگر جای شگفتی نخواهد بود اگر تصور کنیم بلاغت نیز با خطابه، نقاطی مشترک دارد.

تأثیر فراوان خطابه در ادبیات به علت نقشی بود که در نظام آموزشی دوران باستان، سده‌های میانه و دوره رنسانس ایفا می‌کرد. نظر به اینکه خطابه در تعلیم و تربیت همیشه اهمیت محوری داشت، الزاماً در همه انواع ارتباط، از جمله گفت‌وگوی روزمره مؤثر بود. قدامه بن جعفر، از بلغای اسلامی و صاحب کتاب *نقد الشعر*، در تأیید نظر ارسطو درباره هدف خطابه تصریح می‌کند که خطابه برای قانع کردن طرف مقابل است، ولی شعر نه برای قانع کردن شنونده است و نه برای تصدیق، بلکه برای تخییل است (نک: قدامه، ۱۳۸۴: ۴۸). علاوه بر این، می‌بینیم که ارسطو در مدح و هجا افراط را می‌پسندد، اما در خطابه خواهان مراعات اعتدال است.

حازم القرطاجنی (م ۶۸۴ ه.ق / ۱۲۸۵ م) از آخرین پیروان تعالیم فلاسفه یونان در زمینه بلاغت و شعر، در اثر خود با عنوان *منهاج البلغاء* که از دیدگاه تاریخی و نظری کاملاً با سبک مؤلفان پیشین متفاوت است، می‌کوشد نظامی جهان شمول را برپا دارد که در آن، اصطلاحات فنی بلاغت عربی به صورت چارچوبی منطقی تدوین شود که اساساً بر پایه شعر و بلاغت به شیوه یونانی استوار شده است. با وجود این، قصد او آن است که این چارچوب و قالب را مستقل از محیط منطقی و فلسفی باز بکاود (بوآس، ۱۳۷۶: ۱۴۴). در مجموع، نقش او در زمینه گسترش جنبه‌های جدلی شعر وسیع‌تر و عمیق‌تر از پیشینیان است. این توجه به شاخصه‌های جدلی بلاغت، در نهایت به افزایش نوآوری و تحکیم نقش آن در زمینه ارتباطات و تعاملات کلامی در حوزه‌های ادبی و غیر ادبی می‌انجامد.

حازم بر دو مفهوم محاکات و تخییل، به عنوان دو عامل لازم و کافی در هر گفتمان شعری اصرار دارد؛ از این‌رو، در بحث از مقتضای حال، مقتضیات تخییل را جایگزین آن کرده و آن‌ها را به اعتبار رسالت و هدف متن توصیف می‌کند. او می‌گوید:

«هر شعری رسالتی دارد و دریافت آن توسط گیرنده کلام، جز از طریق مناسب بودن عنوان این رسالت میسر نیست، اما این مناسبت و تناسب محتاج قیودی است که از آن

جمله یکی تعلق به وضعیت و حال خطاب است و دیگر، برانگیختن مخاطب با استفاده از عناصر غریب (هنجار‌گریزی) در کلام. منظور از قید اول، رعایت اقتضای حال دلالت‌ها و ترکیب‌های موجود در کلام است؛ یعنی که شاعر موظف است معانی را مناسب با غرضی که در آن سخن می‌گوید، بیاورد. همانند تخییل امور شادی‌بخش در حال تهنیت و تخییل امور اندوه‌بخش در حال مرثیت. تناسب معنی با اقتضای حال و غرضی که شعر در آن وارد شده است، وجه تخییلی آن را تقویت کرده و هدف از تخییل را که همانا تأثر نفس از مقتضای حال کلام است، محقق می‌سازد» (بومزیر، ۲۰۰۷: ۶۴).

این مقاله برآن است تا آن وجه از ساختارهای بلاغی مثنوی را بررسی کند که در برقراری ارتباط با مخاطب برجسته‌تر است و هم‌زمان به تقویت ابعاد تعلیمی آن می‌انجامد. سؤال پژوهش حاضر این است که آیا می‌توان با ترکیب اصول بلاغی و خطابی در نقد زبانی سنتی با الگوهای ارتباطی جدید در نقد ادبی و زبان‌شناختی، ساختارهای ارتباطی هر یک از متون ادبی و به‌ویژه مثنوی را که از همان ابتدا، به قصد ارتباط سروده شده است، به شکلی نظام‌مند تعریف کرد؟ در این صورت، نقش‌های مرتبط با این ساختار ارتباطی ادبی دارای چه مشخصه‌هایی خواهد بود و جایگاه این شکل از ارتباط در نوع تعلیمی متن چگونه است؟

۲- کاربردشناسی زبان عرفان: بوطیقای ارتباط در زبان عبارت

یکی از مسائلی که امروزه ذهن متفکران و فیلسوفان را به خود معطوف داشته است، موضوع زبان است. با آغاز سده بیستم، زبان به عنوان مسئله کانونی، به زمینه مطالعه بسیاری از مکاتب فلسفی تبدیل شد. به باور برخی از فیلسوفان زبان، «شرایط زیستن در هر جهانی، از سویی رنگ و بوی ویژه خود را به زبان می‌بخشد و از دیگر سو، تنوع آن‌ها را سبب می‌گردد؛ از این‌رو، راه بردن به ژرفای عبارات و واژه‌ها و درک آن‌ها برای کسانی ممکن است که آن زندگانی و زبان را زیسته‌اند» (آشوری، ۱۳۷۷: ۱۲).

با این توصیف، زبان‌های مختلفی مانند زبان علم و زبان دین، از روش‌های متفاوت زندگی بر می‌خیزند؛ آن گونه که ابن عطا می‌گوید: «هر علمی را بیانی است و هر زبانی را عبارتی است و هر عبارتی را طریقی و هر طریقی را جمعی‌اند مخصوص؛ پس هر که میان این احوال جدا تواند کرد، او را رسد که سخن گوید» (ابن عطاء، ۱۳۶۹: ۱۱۱).؛ بنابراین، اگر

کسی بخواهد معنای واقعی زبان عرفان را بفهمد، باید به جغرافیای تجربه و شهود قدم بگذارد.

زبان در قلمرو عرفان، حاصل پیوند جدایی‌ناپذیر عمل و نظر است که این هر دو در اصل، از تجربه شهودی مستقیم سرچشمه می‌گیرند. از دیدگاه زبان‌شناختی، زبان عرفان، گونه خاصی از کاربرد زبان خودکار است که بنا بر مقاصد و اغراضی که دارد، از واژگان، نحو و دلالت‌های زبانی به شیوه‌ای نشان‌دار استفاده می‌کند. تنوع گونه‌ها و لایه‌های زبانی مختلف در حوزه عرفان، از مقاصد و کارکردهای متنوع و گاه ناهمگونی پرده بر می‌دارد که توانسته‌اند دلالت‌های زبانی ویژه‌ای تولید کنند که از آن‌ها می‌توان با نام «دلالت‌های نشان‌دار عرفانی» یاد کرد. منظور از عناصر یا دلالت‌های نشان‌دار، آن بخش از عناصر زبان (اعم از آواها، واژگان و نحو) است که «غیر عادی، کیفیت‌دار و پیچیده باشند. در مقابل، عناصر بی‌نشان؛ ساده، عادی، خنثی و همگانی‌اند و بر خلاف عناصر نشان‌دار، به بافت فرهنگی خاصی تعلق ندارند» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۶۴).

واژه‌ها و نحو نشان‌دار، علاوه بر دلالت بر مفهومی معین، در بردارنده معانی ضمنی و مفاهیم ارزشی نیز هستند که نگرش و طرز تلقی نویسنده و گوینده را به مخاطب منعکس می‌کنند؛ البته باید افزود که درجه نشان‌داری در همه سطوح زبان عرفان با هم برابر نیست. به این منظور، ابتدا لازم است به لایه‌ها و سطوح مختلف زبان عرفان اشاره شود. این رده‌بندی زبانی، در آراء خود صوفیه ریشه دارد. تا آنجا که به پیشینه بحث در تاریخ تصوف باز می‌گردد، احمد غزالی را می‌توان به عنوان نخستین فردی نام برد که این تمایز را در قالب تفکیک دوگانه زبان عرفان به «زبان اشارت» و «زبان عبارت» نشان داده است. به زعم وی زبان معارف و حقایق، زبان عبارت است و زبان اشارت، آن معنی باطنی است که زیر کلام ظاهری مستور باشد (غزالی، ۱۳۵۹: ۱).

از پژوهشگران معاصر، پل نوویا (*Paul Nwiyia*)، به این تقسیم‌بندی اشاره کرده است و در توضیح آن می‌گوید:

«زبان عبارت، زبانی است مبین و روشن و زبان اشارت، زبان القاء معانی است بدون گفتن آن‌ها... درباره زبان عبارت؛ یعنی زبانی که درون را به بیرون منتقل می‌کند و مبین چیزهایی است که به تجربه دریافت شده، باید گفت که اصالت آن، نشانه نو بودن تجربه است و همین نو بودن است که موجبات ابداع آن را فراهم آورده است» (نوویا، ۱۳۷۳: ۵).

بنا بر این تعریف، نشان‌داری و اصالت زبان عبارت را باید در خلاقیت معنوی عارف و تجربه‌های عرفانی منحصر به فرد او جست‌وجو کرد. این زبان دارای خاصیتی ارجاعی است و هدف اصلی آن، انتقال پیام همراه با ایضاح و تبیین است. بر خلاف این سطح از زبان، زبان اشارت چیزی را ابلاغ یا تبیین نمی‌کند، بلکه در صدد القاء و اقناع است. این تمایز دوگانه، همواره ما را برای تشخیص گونه‌ها و قالب‌های زبانی متون یاری نمی‌رساند؛ زیرا زبان عبارت، همان قدر می‌تواند حاوی اشارت و القاء و اقناع باشد که زبان اشارت، حامل عبارت و ایضاح و تبیین است. این ویژگی، به‌ویژه درباره کلامی همچون مثنوی که به قصد ارتباط با مخاطب شکل گرفته است، بیشتر مصداق می‌یابد. با توجه به اینکه مثنوی اثر تعلیمی است، عمدتاً آن را در ذیل گونه زبان عبارت جای می‌دهند؛ در حالی که این رده‌بندی را در مثنوی، آن چنان که درباره متونی چون کشف‌المحجوب، رساله قشیریه، اللمع، التعرف، مصباح الهدایه و جز آن صدق می‌کند، نمی‌توان اعمال کرد، حتی در میان برخی از این آثار نیز می‌توان به مواردی اشاره کرد که مؤلف در بیان تعریفی از یک اصطلاح یا شرح و تبیین آن، آنجا که موضوع ماهیتاً تعریف‌ناپذیر بوده، به زبان اشارت پناه آورده است.

بنابراین، می‌توان این گونه نتیجه گرفت که در متنی مانند مثنوی که عهده‌دار یادگیری و آموزش از طریق فرآیند ارتباط گروهی و مدرسی است، نمی‌توان رأی به تک بعدی بودن و کارکرد ارجاعی در آن داد. آنچه در مثنوی مشاهده می‌شود، برخورد دوگانه گوینده در به‌کارگیری همه امکانات زبانی‌ای است که این ارتباط را مؤثرتر می‌سازد. از یک طرف تفکر منطقی، مقدمات لازم را برای ارائه موضوعی نو فراهم می‌کند و به اندیشه‌ها و نگرش‌های گوینده ساختار و نظم استدلالی و قابل قبول می‌بخشد و از طرف دیگر، در جریان اقامه دلایل و تفصیل مطلب، تفکر نمادین پا به عرصه می‌گذارد تا قدرت خلاقیت، درک و پذیرش مخاطب را از طریق تجسم خلاق و نمادین موضوع در ذهن او افزایش دهد. وجه اشتراکی که در هر دو سطح زبان عرفان وجود دارد، برخاستن آن‌ها از تجربه است. بدین ترتیب، زبان نیز واجد گزاره‌ها و مؤلفه‌های تجربی (وجودی-انفسی) خواهد شد که از آن میان، می‌توان به گرایش فطری برای شهود واقعیت و فرآیند سیر و سلوک نام برد.

«گرایش فطری به شهود واقعیت به منزله نیروی محرکه‌ای است که برای سیر به سوی این شهود ضروری است و به خودی خود هدف محسوب نمی‌شود. فرآیند سیر و سلوک عرفانی

نیز به منزله حرکتی است برای نیل به شهود واقعیت؛ اگرچه مسیر و موضوع این حرکت، نفس سالک است و هر تجربه‌ای در همین مسیر واقع می‌شود، اما همه لحظه‌ها و مقاطع این سفر، مطلوب سالک نیست. آنچه سالک از این سیر پر فراز و نشیب می‌جوید، لحظه‌های شهود است؛ بنابراین، تجربه عرفانی واجد بیشترین شرایط برای شناخته شدن به عنوان جوهره عرفان است» (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۴۱۷).

عارفانی چون مولوی نیز در انتقال نگرش‌ها و تجربیات خود، در حوزه نظر و عمل، از امکانات ذهنی و زبانی یاری گرفته‌اند تا بدین وسیله، پدیده‌ها را به سخن وادارند و آن‌ها را به تفکر و تعقل بکشانند تا ذهن خفته بشر را بیدار و آگاه سازند. مولوی معتقد بوده است که از طریق لفظ باید به معنی و مقصود رسید و اگر در جایی از ظاهر کلام سخن می‌گوید، به منظور بهره گرفتن از سخن برای ایجاد ارتباط است. او می‌خواهد «چشم خواننده را به افق‌های عالم معنی بگشاید و او را در فهم مطلب با خود همراه کند. اگر چه مولوی در ارائه مطلب مخاطب‌زده نیست و مخاطب‌گرایی او را از اوج‌گیری سخن باز نمی‌دارد، ولی جوهره زبان، یعنی ارتباط، به ناگزیر پلی را میان وی و مخاطبانش برقرار می‌کند... جاذبه درون‌گرایی و کلام‌محوری از یک سو و ارتباط با مخاطب از سوی دیگر، جزر و مدی دائمی را در مثنوی به وجود آورده است» (فضیلت، ۱۳۹۰: ۷۰).

مولوی به این نکته به خوبی آگاه بوده است که عقل و هوش، تنها ابزار شناخت نیست. به علاوه، محدودیت در ظرفیت ارتباطی زبان، شاعر را به استفاده از عناصری ادبی مانند تشبیه، استعاره، تمثیل و نظایر آن ناگزیر می‌کند:

این عبارت تنگ و قاصر رتبت است و نه خس را با اخص چه نسبت است

(مثنوی، ۱۳۷۶، ۱۵: ۱۰۴۴)

اما این را هم می‌داند که اگر چه معنی از سنخ تجربه‌ای بس متعالی و متفاوت است، به اندازه فهم مخاطبان باید با آن‌ها سخن گفت:

بیش از این با خلق گفتن روی نیست بحر را گنجایی اندر جوی نیست
پست می‌گوییم به اندازه عقل عیب نبود این بود کار رسول

(مثنوی، ۱۳۷۶، ۱ د ۱: ۱۸۸)

با توجه به نمودار ارتباطی یاکوبسن (*Jacobson*) که در مجموع، شامل شش کارکرد زبانی است، می‌توان گفت که سه کارکرد ارجاعی، عاطفی و ترغیبی در مثنوی برجستگی بیشتری دارد. در این سه کارکرد به ترتیب، تکیه بر زمینه و موضوع پیام، فرستنده و

گیرنده آن قرار دارد. حال، نظر بر صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارجاعی که عمدتاً در وجه خبری بیان می‌شوند، می‌توان این موضوع را دربارهٔ زبان عرفان که زبان تجربه و شهود است، تنها تا آن حد پذیرفتنی دانست که در جریان تعلیم و یادگیری به تفکر و رفتار مخاطب جهت دهد و آن را به کنترل خود درآورد. تنها در این صورت می‌توان انتظار داشت که این نوع یادگیری و ارتباط، به اصلاح یا ایجاد رفتار و نگرشی تازه (در حوزهٔ عمل و نظر) در مخاطب بینجامد.

با این همه، آنچه در این ارتباط همانند هر ارتباط دیگری اهمیت دارد، توانایی آن در ایجاد ترغیب و تشویق در مخاطب است که با کارکرد ترغیبی در نظریهٔ یاکوبسون مطابقت می‌کند؛ به‌ویژه آن که اتخاذ رویکردی کاربردشناسانه به زبان تعلیم نیز، خود مستلزم تمرکز بر دو چیز است: اول، معنای مقصود گوینده و دوم، نحوهٔ کاربرد زبان در قالب گفتمان. این رویکرد، با تعریف زبان‌شناسان از کاربردشناسی زبانی تطبیق می‌یابد. این شاخه از دانش زبان‌شناسی، علاوه بر مطالعه و بررسی معنی مورد نظر گوینده در مقابل معنی واژه یا جمله (یول، ۱۳۸۷: ۱۲)، می‌کوشد تا الگوهای موجود در کاربرد زبان را در قالب ارتباطات بینافردی بازکاود. در حقیقت، زبان در این شاخه از علم، «مجموعه‌ای از نشانه‌های میان فردی است که نحوهٔ به‌کارگیری آن‌ها توسط قواعدی خاص مشخص می‌شود» (ارمانگو، ۱۹۸۵: ۵).

افراد به هر علتی که با یکدیگر ارتباط برقرار کنند (اعم از دادن اطلاعات، تقاضای کمک، دستور دادن، قول دادن، سرگرمی، بیان عقاید و یا به گفتهٔ ولتر برای مخفی نگه داشتن عقاید خود)، سهم بیشتر این ارتباط را ترغیب و تشویق به خود اختصاص می‌دهد. بسیاری از تعاملات بین انسان‌ها به این دلیل صورت می‌گیرد که دیگری را به تغییر گرایش‌ها یا شیوهٔ رفتارش ترغیب کند. حال با فرض وجود چنین «چارچوب ارتباط-ترغیب» در مثنوی، باید گفت که رکن ثابت این ارتباط، عبارت از فرستنده، گیرنده، پیام، رسانه ارتباطی و مقصد یا تأثیر کلام است (میلر، ۱۳۶۸: ۲۳۸). تفاوت این نمودار با نمودار ارتباطی یاکوبسن، در جایگزینی مقصد و تأثیر کلام به جای رمز است که لزوم آن، ظاهراً بدیهی فرض شده است. غیر از این پنج محور که از ارکان ثابت ارتباط به‌شمار می‌روند، لازم است به شش مرحله‌ای اشاره کرد که یک شخص پس از ترغیب شدن به اتخاذ شیوه‌های جدید در رفتار و نگرش‌های خود پشت سر می‌گذارد.

قبل از هر چیز، او باید در جریان ارتباط ترغیبی ارائه شده قرار بگیرد؛ در مرحله دوم، لازم است شخص مورد نظر به آن توجه کند؛ پس از توجه، لازم است موضوع و پیام ارتباط را درک کند و چنانچه استدلال‌هایی را که در جهت موافقت با موضوع صورت می‌گیرد، درک نمی‌کند، دست‌کم نتیجه‌گیری آن را بفهمد؛ چهارم اینکه علاوه بر درک موضوع، دریافت‌کننده باید آن را بپذیرد و حداقل در حد زبانی، موضع جدیدی اتخاذ کند؛ علاوه بر آن، اگر جدا از تأثیرات فوری به تأثیرات دیگر موضوع پیام هم علاقه‌مند باشد، وجود مرحله پنجمی نیز لازم می‌شود؛ بدین ترتیب که این پذیرش تا مدتی پابرجا بماند تا بتوان تأثیرات حاصل را اندازه‌گیری کرد. اگر علاقه‌مند به تأثیراتی باشد که کاملاً فراسوی سطح زبانی قرار می‌گیرد، مرحله ششم نیز ضرورت پیدا می‌کند که در آن، شخص نه تنها باید رفتار جدید را فرا گیرد، بلکه باید به آن عمل کند. این رفتار جدید باید متناسب با همان هدفی باشد که از ابتدا مد نظر مربی و مشوق او بوده است (همان: ۲۳۸-۲۳۹).

البته این نکته را هم نباید فراموش کرد که مقصود ما از ارتباط در اینجا، ارتباطات دارای ماهیت کلامی است. به علاوه، این ساختار و اهداف تعریف شده درون هر نظام تعلیمی است که نقشی تعیین‌کننده در ایجاد الگوهای کاربردی کلامی و ساختارهای زبانی آن بر عهده دارد؛ به همین علت، در نظام تعلیمی عرفان اسلامی و به‌ویژه ادبیات عرفانی، باید به سراغ مبادی‌ای برویم که در تکوین این چارچوب ارتباطی اهمیت و نفوذ بیشتری دارد. اکنون می‌کوشیم تا با مبنا قراردادن محورهای اصلی گفت‌وگو که به آن اشاره شد، ابعاد ارتباطی - زبانی مثنوی را به عنوان متنی ادبی که در مجرای گفتمان تعلیمی عرفانی پدید آمده است، تشریح کنیم.

۳- چارچوب «ارتباط - ترغیب» در مثنوی

ساختار نظام تربیتی در عرفان که بر پایه تقویت دو بعد عملی و نظری شکل گرفته است، می‌طلبد که ساختار ارتباطی زبان را نیز به گونه‌ای سامان‌دهی کند که هم علاقه مخاطبان خود را به موضوع و پیام جهان شمول خود برانگیزد و هم اینکه با استفاده از شیوه بیان و تفهیم مطالب، رفتارها و نگرش‌های آن‌ها را تغییر دهد و تأثیراتی پایدار را

برایشان رقم زند. به تبع، ویژگی‌های شخصیتی مخاطب و فراگیرنده، همچون سطح هوشیاری و سواد، عزت نفس، تواضع، تکبر، علاقه‌مندی، تجربه‌های قبلی مرتبط با موضوع، احوال یا مقامات سالکان، همگی می‌تواند در این ارتباط مؤثر افتد.

بلاغت زبان در مثنوی نیز بر پایه بوطیقای «ارتباط - ترغیب» شکل گرفته است که در یک سوی آن، اغراض گوینده، کنش‌های کلامی، جهت‌گیری‌های زبانی (*modality*) و نحوه حضور او در لایه‌های گوناگون واژگانی، نحوی و سبکی و به عبارت دیگر، «بافت متن» (*co-text*)، به چشم می‌خورد و در سوی دیگر، عواملی را می‌توان یافت که توانش ارتباطی مثنوی را بر مخاطب و واکنش‌های پدید آمده از جانب او درون موقعیت یا بافتی معین ارزیابی می‌کند که اغلب بافتی شناختی - اجتماعی است.

«اگر هنجار سخن مولوی را در غزلیات و مثنوی با هم بسنجیم، درمی‌یابیم که در سرودن غزلیات تحت تأثیر ربودگی و جذب قرار دارد...، اما در سرایش مثنوی، مولوی می‌خواهد یک سلسله درس‌های عرفانی را به مخاطبان ارائه دهد» (مؤذنی، ۱۳۷۸: ۴)؛ بنابراین، گوینده ایده‌آلی که در شرایط ایده‌آل به تولید متن می‌پردازد، جای خود را به گوینده‌ای واقعی می‌دهد که درون یک محیط اجتماعی، فرهنگی و شناختی (*cognitive*) واقعی و با توجه به اغراض و نیاتی که در مواجهه با مخاطب یا مخاطبان خود دارد، به جای متن، به ایجاد گفتمانی ارتباط محور مبادرت می‌کند، اما از آنجا که موقعیت این گفتمان در لحظه پیدایش سپری شده است و ما ناگزیریم متن را در غیاب مخاطبان اصلی آن بخوانیم، درک ما از مفهوم مخاطب در مثنوی بر اساس تحلیل ساختارها و تشخیص الگوهای ارتباطی آن امکان‌پذیر خواهد بود؛ برای مثال، «یکی از این ساختارها تداعی‌های خاص مولانا است که موضوعی را که قبلاً بیان کرده است، به مجرد طرح مطلبی همانند، اندیشه خود را بدان سو جولان می‌دهد و ضمن پیوند دادن آن‌ها با یکدیگر، بار دیگر مخاطب را به آن‌ها هشدار می‌دهد» (همان: ۷).

چارچوب/ارتباط - ترغیب از طریق مطالعه الگوهای کاربردی گوینده برای جلب نظر و موافقت مخاطب، به ما در شناخت ویژگی‌های شخصیتی مخاطبان احتمالی این ارتباط کمک می‌کند؛ برای نمونه، راهبرد ارتباط ترغیبی ممکن است به صورت ایجابی یا سلبی درآید؛ به این معنی که گوینده هم می‌تواند مخاطب را به شیوه تحذیر، توبیخ، هشدار،

بیم، ملامت و سرزنش به انجام دادن رفتار یا اتخاذ نگرشی خاص ترغیب کند و هم قادر است این کار را به شیوهٔ ایجابی، یعنی از طریق تشویق، بشارت، امیدواری و راهکارهای مثبتی مانند آن انجام دهد.

میزان تأثیرگذاری هر یک از آن‌ها، ارتباط مستقیمی با مقتضای حال مخاطب، تجربه‌های پیشین یا خالی از تجربه بودن و درجهٔ انکار و موافقت او دارد؛ برای مثال، هر اندازه عزت نفس و درجهٔ غرور و تسلیم‌ناپذیری در شخصیت فراگیرنده بالاتر باشد، توجه و علاقهٔ او به موضوع بیشتر می‌شود، ولی تمایل او برای پذیرش سریع آن کمتر خواهد بود؛ زیرا به همان نسبت که فرد شخصیتی تسلیم‌ناپذیر و مسلط داشته باشد، توانایی او برای به چالش کشیدن دیدگاه‌های گوینده و نیز دلایل وی برای این کار بیشتر می‌شود، در حالی که فراگیرندهٔ کم تجربه و سلیم‌النفس، به آسانی خود را تسلیم رأی گوینده خواهد کرد، اما به همان میزان که قابلیت پذیرندگی در او افزایش یابد، زمان بیشتری لازم است تا گوینده بتواند توجه و فهم او را به جریان ارتباط و مقصود اصلی آن معطوف سازد.

از دیگر عوامل مؤثر در اقتضای حال چارچوب ارتباط- ترغیب در مثنوی، همان طور که پیش‌تر نیز به آن به اجمال اشاره شد، تناسب بین زبان مولوی با نحوهٔ معیشت اوست؛ مراد از نحوهٔ معیشت، تنها یادآوری خاطرات روزمره و زندگی‌نامه‌ای او نیست، بلکه آشنایی با سلوک عملی و تجربیاتی است که دنیای وی را از دنیای تجربه‌های افراد دیگری مانند متکلمان، فقیهان، طبیبان، فیلسوفان و جز ایشان متمایز می‌سازد. مولوی، خود، به شرط لازم برای آشنایی با این جهان زیستنی اشاره کرده است و آن را با عبور از «حس دنیا» به «حس دینی» و تبدیل حواس ظاهری به حواس روحانی امکان‌پذیر می‌داند. گاهی نیز از این دو، با تعبیر «حس درپاش» و «حس خفاش» یاد می‌کند:

حس خفاشست سوی مغرب دوان	حس درپاشت سوی مشرق دوان
راه حس راه خران است ای سوار	ای خران را تو مزاحم شرم دار
پنج حسی هست جز این پنج حس	آن چو زرّ سرخ، وین حس‌ها چو مس

(مثنوی، ۱۳۷۶، د، ۱: ۱۷۸)

فعال شدن این حواس روحانی موقوف تعطیلی موقت حواس جسمانی است؛ در نتیجهٔ این تعطیلی است که «نفس از حالت آگاهی طبیعی حسی و عقلی که به منزلهٔ بیداری

ظاهر است، ارتقا می‌یابد و به حالت فراآگاهی که به منزله خواب و ادراک رؤیا گونه است» (سلیمانیان، ۱۳۸۹: ۱۵۰) نایل می‌شود.

پنبه آن گوش سر گوش سر است تا نگرده این کر آن باطن کر است
بی حس و بی گوش و بی فکر شوید تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا به گفت و گوی بیداری دری تو ز گفت خواب، بویی کی بری؟
(مثنوی، ۱۳۷۶، د ۱: ۴۰)

با وجود اینکه دنیای زیستن عارفانه عمدتاً در عالمی ورای طور عقل و منطق قرار دارد، زمانی که هدف، انتقال این تجارب به شیوه‌ای گیرا و تأثیرگذار به دیگران باشد، دیگر بیان اشارت‌وار و زبان تفکر نمادین به تنهایی کفایت نمی‌کند، بلکه در کنار رمز و خیال و اشارت، به بوطیقایی جدلی و خطابی هم نیاز است تا مخاطبانی را که با رمز به معنی ره نمی‌برند، سوار بر بال دلیل و استدلال کرد و به تدریج، زمینه اقناع و ترغیب آن‌ها را برای یادگیری جدید فراهم آورد؛ البته این الگوی منطقی لازمه هر نوع ارتباطی است که آگاهانه بین دو طرف ایجاد شده باشد؛ با وجود این، ضرورتی ندارد که تصور کنیم مولوی عامدانه از همه گونه‌های تفکر منطقی، همچون قیاس، استقراء یا تمثیل سود جسته است.

با در نظر گرفتن آن دسته از عوامل مؤثر در اقتضاء حال متن که از آن‌ها در اینجا نام برده شد، می‌توان کارکردهای چندی را در زبان مثنوی به قرار زیر برشمرد:

۱- کارکرد تعلیمی - تربیتی (تأدیبی)

۲- کارکرد بیان گفت‌وگو: که آن را به دو صورت می‌توان دید: یکی به واسطه رعایت چارچوب «ارتباط - ترغیب» است که در آن، ارتباط بنا به نیتی غیر از نفس ارتباط صورت می‌گیرد و جهت آن به سوی مخاطب است و دیگر، «لذت ارتباط» که در آن نفس ارتباط، صرف نظر از نیت و اهداف بیرون از آن حائز اهمیت است و این، اغلب زمانی است که مولوی محدوده ارتباطی خود را تنگ‌تر می‌کند و آن را از عام به خاص می‌کشد. گفت‌وگوهای او با حسام‌الدین و دیگر یاران نزدیکش، نمونه‌ای از این کارکرد ارتباطی است.

۳- بیان ما فی الضمیر و تسکین روح: که با نقش «عاطفی» در نمودار ارتباطی یاکوبسن هماهنگی دارد. «این نقش زبانی، تأثیری از احساس خاص گوینده را به وجود

می آورد؛ خواه گوینده حقیقتاً این احساس را داشته باشد و خواه وانمود کند که چنین احساسی دارد» (صفوی، ۱۳۹۰: ۳۵).

۴- کارکرد شناختی: عبارت از زمینه‌سازی برای رشد اندیشه و جذب معرفت و تمهید شرایط فکری و روحی در متعلم برای یادگیری‌های آتی است.

۵- کارکرد هستی‌شناختی: زبان در این حالت، از ضرورت‌های نحوه زیستنی عارفانه و بیان‌کننده ساحت وجودی مستقلی برای عارف است. باید خاطر نشان کنیم که کارکردهای زبانی مثنوی به همین چند نمونه محدود نمی‌شود و با کنکاش بیشتر می‌توان زوایای پیدا و ناپیدای دیگری از آن را به دست آورد.

۴- نتیجه

در این مقاله به پیشینه ارتباط در مطالعات زبانی سنتی در اسلام و غرب و نیز به موضوع ارتباط در چارچوب نقد زبان‌شناسی نوین پرداخته شد و از مجموع این آراء، ساختار ارتباطی متن مثنوی تعریف و از آن با عنوان ارتباط- ترغیب نام برده شد. سپس، مقتضیات چنین ارتباطی در زمینه زبان و جهان‌بینی عرفانی بیان و کارکردهای آن در قالب پنج نقش عمده، شامل تعلیم و تربیت، بیان گفت‌وگو، بیان ما فی الضمیر و تسکین روح، کارکرد معرفت‌شناختی و کارکرد هستی‌شناختی بازگو شد؛ بنابراین، سؤال تحقیق، مبنی بر امکان وجود ساختار ارتباطی خاص در هر متن یا دست‌کم، در هر گونه و بافت ادبی به اثبات رسید و پیوند بین هر شکل ارتباطی با نقش یا نقش‌های گوناگون زبانی نیز نشان داده شد؛ همچنان که در این ساختار ترغیبی که متناسب با زبان تعلیم طراحی شده است، توجه به مقتضای حال مخاطب و نحوه معیشت او (اعم از معیشت اعتقادی و اجتماعی)، راهکارهای گوینده برای اقناع وی و نیز توجه به بافت متن، از جمله عوامل مؤثر در موفقیت تعامل گوینده با وی خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱- علامه خطیب قزوینی در کتاب تلخیص المفتاح بلاغت را چنین تعریف می‌کند: «و البلاغه فی الکلام مطابقته لمقتضی الحال مع فصاحتہ... و فی المتکلم ملکہ یقتدر بها علی تالیف کلام بلیغ».

منابع

- ابن عطاء، ابوالعباس (۱۳۶۹)، *تفسیر ابن عطاء (مجموعه آثار سلمی)*، ۳ جلد، مقدمه و تصحیح پل نوپا، ترجمه احمد سمیعی گیلانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ارسطاطالیس (۱۳۶۹)، *کتاب الخطابه*، تحقیق ابراهیم سلامه، مصر، مکتبه انجلو.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۷)، *شعر و اندیشه*، تهران، مرکز.
- بوآس، جی (۱۳۷۶)، *دیرینه زبان شناسی عربی*، ترجمه سیدعلی میرعمادی، تهران، رهنما.
- بومزیر، طاهر (۲۰۰۷)، *اصول الشعریه العربیه*، بیروت، دارالعربیه للعلوم.
- دیکسون، پیتر (۱۳۸۹)، *خطابه*، ترجمه حسن افشار، تهران، نشر مرکز.
- سلیمانیان، حمیدرضا (۱۳۸۹)، «نگاهی به زبان عارفان از چشم اندازهای معرفت شناسی و زبان شناسی»، *ادب پژوهی*، شماره ۱۴۳، صص ۱۱-۱۶۶.
- صفوی، کورش (۱۳۹۰)، *از زبان شناسی به ادبیات*، ۲ جلد، تهران، سوره مهر.
- عطار، فریدالدین (۱۳۸۴)، *منطق الطیر*، با تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- غزالی، احمد (۱۳۵۹)، *سوانح*، تصحیح هلموت ریتز، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- فتوحی، محمود (۱۳۹۰)، *سبک شناسی (نظریه ها، رویکردها، روش ها)*، تهران، سخن.
- فضیلت، محمود (۱۳۹۰)، «تأملی در سطح ادبی مثنوی معنوی»، *سبک شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)*، شماره پی در پی ۱۱، سال چهارم، صص ۶۵-۷۴.
- قدامه بن جعفر (۱۳۸۴)، *نقد الشعر*، تصحیح بوریس بونیاکوف، ترجمه ابوالقاسم سری، آبادان، پرسش.
- قزوینی، محمد بن عبدالرحمن (۱۳۶۳)، *تلخیص المفتاح فی المعانی و البیان و البدیع*، قم، منشورات شریف الرضی.
- موحدیان عطار، علی (۱۳۸۸)، *مفهوم عرفان*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مؤذنی، علی محمد (۱۳۷۸)، «فراز و فرود سخن در مثنوی مولوی بر اثر غلیان عشق و شور و جذبه»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، شماره ۱۵۱، صص ۱-۲۰.
- مولوی، جلال الدین (۱۳۷۶)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، نشر ققنوس.
- میلر، جورج آرمیتاژ (۱۳۶۸)، *روان شناسی و ارتباط*، ترجمه محمدرضا طالبی نژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- نوپا، پل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- یول، جورج (۱۳۸۷)، *کاربردشناسی زبان*، ترجمه محمد عموزاده و منوچهر توانگر، تهران، سمت.

Lasswell, Harold (1948). The Structure and Function of Communication in Society. The Communication of Ideas. New York: Institute for Religious and Social Studies