

Cognitive Governance of Rhetorical Devices in Mystical Language: A Case Study of Oslūb al-Ḥakīm*

Dr. Zeinab Akbari¹

Assistant professor of Persian language and literature, Alzahra University

Dr. Batool Vaez

Associate professor of Persian language and literature, Allameh Tabataba'i University

Abstract

Mystical language in the Islamic tradition has long been at the intersection of ineffable experience and spiritual pedagogy, making it a central problem in linguistic and hermeneutic studies. Focusing on the rhetorical device of Oslūb al-Ḥakīm and employing Sperber and Wilson's Relevance Theory, this study investigates how Sufi discourse reshapes cognitive environments and redirects interpretation through indirect and expectation-defying responses. The research is based on a qualitative analysis of forty instances of Oslūb al-Ḥakīm drawn from classical Persian mystical texts. The analysis was conducted at the two interrelated levels of a) the inferential and cognitive mechanisms underlying this rhetorical strategy and b) its pedagogical and epistemic functions within Sufi discourse. The findings reveal five principal functions including subverting surface expectations to redirect perception from outward forms to inward meanings, transforming conflictual situations into ethical instruction, reversing epistemic hierarchies by attributing authority to marginal figures, redefining concepts through the collapse of conventional significations, and challenging juridical hegemony and Sharia-centered discourse. The study demonstrates that mystical language serves not merely as a means of expression but as an epistemic and transformative act that generates profound cognitive effects through purposeful increases in processing efforts.

Keywords: Mystical language, *Oslūb al-Ḥakīm*, Relevance theory, Sufi rhetoric, Cognitive linguistics.

* Date of receiving: 2025/08/19

Date of final accepting: 2026/04/20

1 - email of responsible writer: Zakbari@alzahra.ac.ir

1. Introduction

The language of Islamic mysticism (*lughat al-ʿirfān*) is paradoxical; it simultaneously seeks to articulate ineffable experiences and to shape the epistemic and ethical views of its audience. Traditional linguistic and philosophical approaches often reduced mystical discourse either to a poetic-aesthetic register (as in Shafīʿī Kadkani's theory of emotive semantics) or to the insolubility of ineffability. However, such approaches underplay the pedagogical and transformative role of Sufi speech acts. This study adopts the Relevance Theory (Sperber & Wilson, 1986) to approach mystical language as a form of cognitive-pragmatic activity. By focusing on *Oslūb al-Ḥakīm*, a rhetorical mode in which the mystic deliberately provides an indirect, paradoxical, or conceptually reoriented answer, the paper shows how linguistic interaction itself becomes an instrument of spiritual instruction.

This research is motivated by the hypothesis that *Oslūb al-Ḥakīm* in Sufi discourse should be interpreted not merely as ornamentation but as a mechanism of “epistemic action”. Through the violation of expectations, restructuring of cognitive environments, and generation of implicatures, it compels the interlocutor to abandon superficial assumptions and reconstruct meaning at a deeper spiritual level.

2. Methodology

This study adopts a descriptive-analytic design within the framework of cognitive pragmatics and uses the Relevance Theory as its main analytical lens. It examines fifty instances of *Oslūb al-Hakīm* in classical Persian mystical texts to identify the linguistic-cognitive mechanisms through which this strategy generates meaning, cognitive effects, and pedagogical outcomes. The analysis is qualitative and interpretive. It is organized around two complementary layers: the relevance-theoretic processing of the utterance and the didactic-epistemic functions of the response in its mystical context. Specifically, the corpus is examined for patterns of inferential enrichment, contextual reorientation, and audience-directed optimization of relevance. The study then classifies each instance according to its communicative function, such as transforming a superficial question

into a deeper lesson, redirecting attention from the literal query to a more salient spiritual concern, or reconfiguring the interactional frame to produce stronger cognitive effects with minimal processing efforts. This dual-layered approach allows the study to show that *Oslūb al-Hakīm* is not merely a rhetorical ornament, but a cognitively efficient and pedagogically purposeful strategy in mystical discourse.

3. Results and discussion

The analysis demonstrates that *Oslūb al-Hakīm* in mystical discourse is not random but follows systematic patterns that can be classified into five major functions.

The first is the subversion of superficial expectations, where questions rooted in ritualistic or legalistic concerns are redirected toward inner realities, shifting attention from external form to inward presence. The second is the transformation of dialogical tension, where potentially hostile or mocking interactions are reconfigured into opportunities for ethical and spiritual instruction, thereby neutralizing the conflict while deepening the understanding. The third is epistemic inversion, in which the figures traditionally considered marginal, such as children, women, the poor, or even the insane, become the agents of truth, destabilizing the established hierarchies of knowledge. The fourth is the redefinition of concepts, where conventional meanings collapse under mystical reinterpretation, compelling interlocutors to reconstruct their cognitive frameworks and access new layers of insight. Finally, the fifth function is the critique of juridical hegemony, where mystics challenge the dominance of Sharia-centered discourse. Hallāj's declaration "I am on the religion of God" or 'Alā' al-Dīn's pun on *kharwār* ("a donkey-load") exemplifies how Sufi masters resist reductive legalism and elevate intuitive, transformative modes of knowing.

Across all these functions, the mechanism is consistent; mystics intentionally violate linguistic expectations and impose additional processing effort, thereby generating heightened cognitive effects. This process aligns precisely with the principles of the Relevance Theory, showing that mystical language serves as a form of pragmatic strategy aimed at cognitive transformation.

4. Conclusion

This study concludes that Oslūb al-Ḥakīm should not be regarded as a peripheral rhetorical flourish but as a central epistemic practice within Sufi discourse. By reconfiguring the cognitive environment of interlocutors, mystics employ language as a performative act of wayfaring, turning speech itself into a means of spiritual instruction. The five identified functions, namely subversion, transformation, inversion, redefinition, and critique, collectively demonstrate that mystical language systematically produces deep cognitive shifts and enduring epistemic change.

The broader implication is that mystical discourse must be understood not merely as the reflection of prior experiences but as a cognitive-pedagogical act in its own right. In this sense, mystical utterance becomes both a mirror of spiritual states and a vehicle for their realization. The Relevance Theory provides a precise framework for articulating these dynamics, bridging cognitive linguistics with the study of mystical hermeneutics. Future research may extend this analysis by comparing Oslūb al-Ḥakīm with other rhetorical strategies such as paradox, irony, and kināyah, or by undertaking cross-cultural studies that situate Islamic mysticism within a global context of sacred discourse.

Reference List in English

Books

- Abu Ruh, L. ibn Abi Sa'd. (1987). *Ahval va Sokhanan-e Abu Sa'id Abu al-Khayr* [The states and sayings of Abu Sa'id Abu al-Khayr] (M. R. Shafi'i Kadkani, Ed.). Tehran: Agah. [in Persian]
- Ansari, A. ibn Muhammad. (1983). *Tabaqat al-Sufiyya* [The classes of the Sufis] (M. S. Molayi, Ed.). Tehran: Tus. [in Persian]
- Al-Jahiz, A. U. A. ibn Bahr. (2003). *Al-Bayan wa al-Tabyin* [Eloquence and exposition] (A. S. Harun, Ed., Vols. 1–2). Egypt: Al-Sharikah al-Dawliyah lil-Tiba'ah. [in Arabic]
- Al-Jurjani, A. Q. (2000). *Dala'il al-I'jaz* [Proofs of inimitability] (M. M. Shakir, Ed.). Egypt: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah lil-Kitab. [in Arabic]

- Jami, A. R. ibn Ahmad. (1991). *Nafahat al-Uns min Hazarat al-Quds* [Breaths of intimacy from the presences of holiness] (M. Abedi, Ed.). Tehran: Ettela'at. [in Persian]
- Kharqani, A. ibn Husayn. (2009). *Dastur al-Jumhur fi Manaqib Sultan al-'Arefin Abu Yazid Tayfur* [Guide of the community on the virtues of Sultan al-'Arefin Abu Yazid Tayfur] (M. T. Daneshpazhuh & I. Afshar, Eds.). Tehran: Maktub Research Center. [in Persian]
- Razi, N. al-Din A. B. A. ibn Muhammad. (1974). *Marmuzat-e Asadi dar Mazmurat-e Davudi* [Asadi's symbolic mysteries in the Davidic psalms] (M. R. Shafi'i Kadkani, Ed.). Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies. [in Persian]
- Al-Sakkaki, A. Y. (1987). *Miftah al-'Ulum* [The key to the sciences] (N. Zarzur, Ed., 2nd ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [in Arabic]
- Suhrawardi, Y. ibn Habash. (1986). *Rashf al-Nasa'ih al-Imaniyyah wa Kashf al-Fada'ih al-Yunaniyyah* [Sipping the counsels of faith and unveiling the scandals of the Greeks] (M. al-Din Jamal ibn Jalal al-Din Muhammad, Trans.; N. Mayil Haravi, Ed.). Tehran: Bonyad Publication Center. [in Persian]
- Sahlagi, M. ibn 'Ali. (2005). *Daftar-e Roshanayi: Az Miras-e 'Erfani-ye Bayazid Bastami* [Book of illumination: From the mystical heritage of Bayazid Bastami] (M. R. Shafi'i Kadkani, Trans.). Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Shafi'i Kadkani, M. R. (2013). *Zaban-e She'r dar Nasr-e Sufiyeh: Daramadi be Sabk-shenasi-ye Negah-e 'Erfani* [The language of poetry in Sufi prose: An introduction to the stylistics of mystical vision]. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- 'Iraqi, F. al-Din. (1984). *Lama'at* [Divine flashes] (M. Khajavi, Ed.). Tehran. [in Persian]
- 'Attar, M. ibn Ibrahim. (2017). *Tazkirat al-Awliya* [Memorial of the saints] (M. R. Shafi'i Kadkani, Ed.). Tehran: Sokhan. [in Persian]
- 'Ayn al-Qudat Hamadani. (1962). *Tamhidat* [Preparations] (A. 'Asiran, Ed., 2nd ed.). Tehran: University of Tehran Press. [in Persian]
- Ghazali, A. ibn Muhammad. (1991). *Majmu'eh-ye Asar-e Farsi-ye Ahmad Ghazali* [Collected Persian works of Ahmad Ghazali] (A. Mojahid, Ed., 2nd ed.). Tehran: University of Tehran Press. [in Persian]
- Fuladi, A. (2008). *Zaban-e 'Erfan* [The language of mysticism]. Tehran: Faragoft. [in Persian]
- Al-Qazwini, Al-Khatib. (n.d.). *Al-Talkhis fi 'Ulum al-Balaghah* [Summary of the sciences of rhetoric] (A. al-Barquqi, Sharh). Beirut: Dar al-Kitab. [in Arabic]
- Qushayri, A. al-Karim ibn Hawazin. (1982). *Tarjomeh-ye Resaleh-ye Qushayriyyah* [Translation of al-Risalah al-Qushayriyyah] (A. H. A. 'Uthmani, Trans.; B. al-Zaman Foruzanfar, Rev.). Tehran. [in Persian]

- Muhammad ibn Munavvar. (1987). *Asrar al-Tawhid fi Maqamat al-Shaykh Abi Sa'id* [The mysteries of unity in the stations of Shaykh Abu Sa'id] (M. R. Shafi'i Kadkani, Ed.). Tehran: Agah. [in Persian]
- Maybudi, A. ibn Muhammad. (1992). *Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar* [Unveiling of mysteries and provision of the righteous] (A. A. Hekmat, Ed.). Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
- Billy Clark. (2013). *Relevance Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- H. Paul Grice. (1975). *Logic and conversation*. In P. Cole & J. Morgan (Eds.), *Speech Acts (Syntax and Semantics 3)*. New York: Academic Press.
- Dan Sperber., & Deirdre Wilson. (1986). *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Blackwell.
- Francisco Yus. (2016). *Humour and Relevance*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

b) Articles

- Behnam, M. (2024). Semantics of love in rereading mystical texts based on relevance theory. *Mystical Literature*, 16(37), 135–165. [in Persian]
- Hujwiri, A. ibn 'Uthman. (2005). *Kashf al-Mahjub* [Unveiling of the veiled] (Zhukovsky, Ed.; M. Abedi, Intro. & Notes). Tehran: Soroush. [in Persian]
- Rastgoo, S. M. (1384 S.H.). Seeing differently: A study on the relation between mysticism and art. *Mystical Studies*, 1(2), 79–108. [in Persian]
- Akbari, Z., & Faqih Malek Marzban, N. (2025). Redefinition and typology of "Uslub al-Hakim" based on relevance theory. *Language and Literary Studies Journal*, 3(2), 9–40. [in Persian]
- Rashidi, H., & Hasan-Zadeh Niri, M. H. (2023). Mystics' interpretations of natural and historical phenomena in *al-Risalah al-Qushayriyyah*, *Asrar al-Tawhid*, and *Tazkirat al-Awliya*. *Mysticism Research in Literature*, 2(4), 101–132. [in Persian]

فصلنامه علمی کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی

سال بیست و هفتم، بهار ۱۴۰۵، شماره ۶۸، صفحات ۳۹-۷۳

DOI: [10.29252/KAVOSH.2026.23548.3745](https://doi.org/10.29252/KAVOSH.2026.23548.3745)

راهبری شناختی صنایع بلاغی در زبان عرفان؛ مطالعه موردی اسلوب حکیم* (مقاله پژوهشی)

دکتر زینب اکبری^۱

استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهرا (س)

دکتر بتول واعظ

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی

چکیده

زبان عرفانی در سنت اسلامی همواره در مرز میان توصیف تجربه‌های شهودی و هدایت و تربیت مخاطب قرار داشته و همین دوگانگی، آن را به یکی از حوزه‌های مناقشه‌برانگیز زبان‌شناسی بدل ساخته است. پژوهش حاضر با تمرکز بر صنعت بلاغی «اسلوب حکیم» و با اتکا بر نظریه ربط اسپربر (Sperber) و ویلسون (Wilson)، نشان می‌دهد که چگونه عارفان در موقعیت‌های تعاملی، از راه نقض انتظارات زبانی و بازآرایی محیط‌های شناختی، فرآیندهای معناسازی را به ابزاری برای تعلیم و تحول ذهنی-معرفتی مخاطب بدل می‌سازند. در این پژوهش تحلیل کیفی ۴۰ نمونه «اسلوب حکیم» در متون عرفانی در دو لایه انجام شد: نخست، بررسی سازوکارهای اسلوب حکیم بر پایه نظریه ربط؛ دوم واکاوی کارکردهای تربیتی و معرفت‌زای آن در بستر عرفان. یافته‌های پژوهش نشان دادند که اسلوب حکیم پنج کارکرد اصلی دارد: نقض انتظارات سطحی و ارتقای نگاه از ظاهر به باطن؛ تبدیل موقعیت‌های تهدیدکننده به آموزش اخلاقی-عرفانی؛ واژگونی جایگاه دانایی از طریق کنش معرفت‌زای فرودستان؛ بازتعریف مفاهیم با فروپاشی دلالت عرفی و نقد هژمونی فقه و مقابله با گفتمان شریعت‌مدار. این الگوها به‌طور نظام‌مند نشان می‌دهند که زبان صوفیانه، با تحمیل تلاش پردازشی هدفمند، موجب تولید آثار شناختی ژرف و تغییرات معنایی پایدار می‌شود. اهمیت این پژوهش در پیوند میان زبان‌شناسی شناختی و مطالعات عرفانی و نشان دادن این حقیقت است که زبان عرفان نه صرفاً بازتاب تجربه، بلکه «ابزار کنش معرفت‌زا» است که در آن زبان خود بدل به یک مسیر سلوکی می‌شود.

واژه‌های کلیدی: زبان عرفان، اسلوب حکیم، نظریه ربط، بلاغت عرفانی، زبان‌شناسی شناختی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۵/۲۸

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۰۱/۳۱

۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: zakbari@alzahra.ac.ir

۱- مقدمه

زبان عرفان به عنوان یکی از پُر رمز و رازترین ساحت‌های زبان دینی، همواره در تحلیل‌ها و پژوهش‌های زبان‌شناختی و فلسفی، به واسطه پیچیدگی‌های معناشناختی و کاربردی آن، محل مناقشه بوده است. این زبان، در دل خود دو گرایش متفاوت را بازتاب می‌دهد: از یک‌سو، سعی در بیان تجربه‌های توصیف‌ناپذیر عرفانی دارد و از سوی دیگر، کوششی برای هدایت، تهذیب و تربیت مخاطب محسوب می‌شود. رویکردهای پیشین در تبیین ماهیت زبان عرفان، عمدتاً بر «مسئله بیان‌ناپذیری» تجربه دینی و تضاد بین امر متعالی و زبان عادی متمرکز بودند (فولادی، ۱۳۸۷: ۷۰-۷۶). در میان نظریه‌پردازان زبان عرفان، محمدرضا شفیعی کدکنی تلاش کرده است با بهره‌گیری از نظریه معناشناسی عاطفی ریچاردز (Richards)، زبان عرفانی را در کنار زبان شعر و در چارچوب زبان عاطفی تفسیر کند. از نگاه وی، گزاره‌های عرفانی نه حاوی صدق و کذب منطقی، بلکه واجد کیفیت هنری، اقناعی و تأثیرگذار هستند. بر اساس این دیدگاه، زبان عرفان نه زبانی اثباتی، بلکه تخیلی و انگیزشی است که کارکرد آن، بیشتر در سطح زیبایی‌شناختی معنا می‌یابد تا در سطح معرفتی. وی زبان عرفان را ذاتاً با زبان شعر هم‌جنس می‌داند و بر این باور است که «عرفان اصیل جز در یک زبان هنری و جمال‌شناسانه امکان تحقق ندارد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۹).

این نظریه‌ها زبان عرفان را ابزاری برای بیان یک تجربه پیشینی می‌بینند و قادر به تبیین کامل سازوکارهای کاربردشناختی و شناختی آن نیستند. برای مثال، در حالی که شفیعی کدکنی به درستی به تفاوت ساختاری و کارکردی زبان عرفان با زبان ارجاعی و علمی اشاره می‌کند، اما محدود کردن زبان عرفانی به زبان شعر و هنر، پرسش‌های مهمی را در باب ظرفیت‌های معرفتی، تربیتی و گفتمانی آن برمی‌انگیزد. آیا زبان عرفان صرفاً در خدمت آفرینش هنری است یا فراتر از آن، ابزار شکل‌گیری نوعی معرفت و دگرگونی ذهنی-تربیتی مخاطب به شمار می‌آید؟ به عبارت دیگر، آیا زبان عرفان

کارکردی صرفاً زیبایی‌شناختی دارد یا ابزاری برای بیان‌پذیری تجربه‌های شهودی عارف و نیز واسطه تولید یک گفتمان مقاومت در برابر گفتمان‌های رسمی (فقهی، کلامی، فلسفی، سیاسی) نیز هست؟

از سوی دیگر پذیرش دیدگاه مبتنی بر کارکرد صرف زیبایی‌شناختی و هنری زبان عرفان، یک اشکال روش‌شناختی نیز در پی دارد و آن، در نظر نگرفتن گونه‌هایی از زبان عرفانی است که جنبه ارجاعی، آموزشی و تعلیمی دارد و در متون رسمی تصوف چون قوت‌القلوب، اللمع، رساله قشیریه، کشف‌المحجوب، بخش‌هایی از فیه‌مافیه، تذکرة‌الاولیا و ... نمود پیدا می‌کند و موجب تمایز زبان در دو گونه زبان صوفیانه و زبان عرفانی می‌شود. در مقابل، جنبه معرفت‌شناختی و آگاهی‌بخشی این زبان عارفانه در متونی که جنبه شطح‌آمیز، شاعرانه و عاطفی نیز دارند، در کنار کارکرد هنری آن، برجستگی شناختی قابل توجهی می‌یابد و این نوع معرفت‌بخشی دو ساحت از آگاهی را شامل می‌شود: یک نوع آگاهی که به تجربه شهودی عارف بازمی‌گردد و زبان در این ساحت، به مثابه تجربه است و دیگر آگاهی گفتمانی که زبان شاعرانه و هنری در جایگاه یک فرم زیبایی‌شناختی برای انتقاد از گفتمان غالب و مخالف عرفان به کار گرفته می‌شود. بنابراین با نادیده گرفتن جنبه‌های معرفت‌شناختی زبان عرفان، خطر فروکاست این زبان به سطحی از استعاره‌پردازی صرف یا زیبایی‌شناسی متنی وجود دارد.

فهم دقیق اینکه چگونه گزاره‌های عرفانی در بستر تعامل گفتاری، معنا تولید می‌کنند، مخاطب را متحول می‌سازند و نقش تربیتی دارند، نیازمند رویکردی شناختی و زبانی است که بتواند پیچیدگی‌های معنایی و بافتی این زبان را توضیح دهد. نظریه ربط (Relevance Theory)، با ظرفیت تحلیل تعاملات ذهنی و بافت‌محور معنا، بستری مناسب برای این تحلیل فراهم می‌آورد. نگارندگان معتقدند که در متون عرفانی، سازوکارهایی از زبان وجود دارد که بیش از آن‌که بر اقناع عاطفی و زیبایی‌شناسانه

مبتنی باشند، بر هدایت شناختی مخاطب، از راه فراهم آوردن زمینه‌های ربط و ارتباط غیرمستقیم متمرکز هستند.

پژوهش حاضر، با رویکردی متفاوت و از منظر نظریه ربط اسپربر (Sperber) و ویلسون (Wilson)، بر یکی از ظریف‌ترین و در عین حال پرتکرارترین سازوکارهای زبانی در متون عرفانی، یعنی «اسلوب حکیم» تمرکز می‌کند. شکلی از پاسخ‌گویی که در آن گوینده، به جای پاسخ مستقیم به پرسش یا گفتار مخاطب، معنایی ژرف‌تر، غیرمنتظره و چندلایه ارائه می‌دهد. این اسلوب که ظاهراً از حوزه بلاغت کلاسیک اسلامی وام گرفته شده، در بافت عرفانی به ابزاری برای تغییر افق دید مخاطب، جابجایی سطوح معنا و ایجاد آثار شناختی تازه تبدیل می‌شود. با این حال، علی‌رغم اهمیت بیانی و معرفتی این کنش، تحلیل‌های رایج بیشتر به جنبه‌های ادبی، بلاغی یا زیبایی‌شناختی آن پرداخته‌اند و از تبیین سازوکارهای شناختی و عملکرد معنایی آن غافل مانده‌اند. در نظریه ربط، ارتباط زبانی اساساً از خلال میزان تلاش پردازشی و اثر شناختی ارزیابی می‌شود. وقتی گوینده عبارتی به کار می‌برد که ظاهراً پاسخی غیرمستقیم، دور از انتظار، یا حتی خارج از موضوع است، مخاطب تلاش می‌کند تا معنای تلویحی سخن را بازیابی کند. در اسلوب حکیم دقیقاً همین اتفاق می‌افتد: مخاطب پرسشی مستقیم می‌پرسد (همچون پرسش از ابوسعید که: بندگی چیست؟). عارف پاسخی غیرمستقیم، گاه تعجب‌برانگیز یا متناقض‌نما می‌دهد (خدایت آزاد آفرید، آزاد باش). این پاسخ مخاطب را وامی‌دارد تا لایه‌های معنایی را کاوش کند. در واقع، عارف با پاسخ خود «تغییر مسیر ادراک» ایجاد می‌کند. بنابراین، اسلوب حکیم در عرفان، نوعی کنش زبانی است که برای شکستن عادت‌های فکری و مفروضات پیشینی طراحی شده است.

اهمیت این مطالعه در این است که اسلوب حکیم را نه به عنوان یک آرایه ادبی صرف، بلکه به عنوان یک ابزار معرفت‌زای فعال تحلیل می‌کند که در آن، عارف با

نقض هدفمند انتظارات زبانی و شناختی مخاطب، او را از یک چارچوب فکری متعارف به یک چارچوب فکری عرفانی منتقل می‌سازد. مطالعه این اسلوب در پرتو نظریه ربط، این امکان را فراهم می‌آورد تا زبان عرفانی را از منظر کارکردهای شناختی-ارتباطی آن بازخوانی کرده و ظرفیت‌های تربیتی آن را در قالب نوعی کنش زبانی معنادار تحلیل کنیم. این خوانش، برخلاف رویکرد شفيعی کدکنی، نه با انکار ارزش‌های ادبی و هنری زبان عرفان، بلکه با تمرکز بر نقش شناختی و تربیتی زبان، رویکردی بدیل و مکمل ارائه می‌دهد. پرسش‌های اصلی پژوهش به قرار زیر است:

- (۱) از منظر نظریه ربط، اسلوب حکیم در متون عرفانی فارسی، از طریق کدام سازوکارهای زبانی-شناختی، معنا را منتقل و آثار شناختی تولید می‌کند؟
- (۲) اسلوب حکیم در متون عرفانی، چه کارکردهای تربیتی و معرفت‌شناختی خاصی را محقق می‌سازد؟

پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی-توصیفی و در چارچوب کاربردشناسی شناختی (Cognitive Pragmatics) به تحلیل سازوکارها و کارکردهای معرفت‌شناختی اسلوب حکیم در متون عرفانی کهن فارسی می‌پردازد. چارچوب نظری این پژوهش مبتنی بر نظریه ربط (Relevance Theory) اسپربر و ویلسون (Sperber & Wilson, 1986) است. تحلیل کیفی ۵۰ نمونه زبانی از مصادیق اسلوب حکیم بر اساس دو لایه درهم‌تنیده و مکمل انجام می‌شود: الف) سازوکارهای نظریه ربط؛ این لایه به بررسی چگونگی عملکرد اسلوب حکیم از منظر نظریه ربط می‌پردازد. در این بخش، ما به صورت فشرده و با ارجاع به مفاهیم کلیدی این نظریه، توضیح می‌دهیم که اسلوب حکیم عمدتاً از طریق کدام یک از راهبردهای استنتاجی عمل می‌کند؛ ب) کارکردهای تربیتی و معرفت‌زایی در عرفان: این لایه به بررسی چرایی استفاده از اسلوب حکیم در متون عرفانی می‌پردازد. در این لایه، نمونه‌ها بر اساس کارکردهای معرفت‌زایی و تربیتی خاص (مانند تبدیل موقعیت تحقیر به درس، پاسخ به پرسش‌های

سطحی با معرفت عمیق و تعلیم عارف توسط فرودست) طبقه‌بندی و تحلیل خواهند شد.

۱-۱- پیشینه پژوهش

پژوهش حاضر از یک‌سو با پژوهش‌های نظری مرتبط با «اسلوب حکیم» پیوند دارد و از سوی دیگر به مطالعاتی مرتبط است که زبان عرفان را از حیث بلاغی یا زبان‌شناختی تحلیل کرده‌اند. از نظر بلاغی، بخش عمده‌ای از تحقیقات پیشین، اسلوب حکیم را در چارچوب بلاغت سنتی عربی و عمدتاً در بافت قرآنی بررسی کرده‌اند. میرحسینی و همکاران در مقاله «زیبایی‌شناسی اسلوب حکیم در قرآن (بررسی موردی ده جزء میانی قرآن)» (۱۳۹۳) با اشاره به فراوانی کاربرد این صنعت در قرآن، نقش آن را در رویارویی با عناد و ناسازگاری مخالفان پیامبر اکرم (ص)، با تقسیم‌بندی اسلوب حکیم به چهار وجه و ذکر نمونه‌های متعدد قرآنی، تحلیل‌های ارزشمندی را در بستر کلام وحی ارائه‌داده و بر کارآمدی آن در تثبیت بلاغت قرآنی تأکید کرده‌اند. علی‌زواری‌احمد در مقاله «جمالیة الأسلوب الحکیم و قیمته الأسلوبیة فی القرآن الکریم» (۲۰۱۸) با تأکید بر اهمیت اسلوب حکیم در ساختار گفتمان قرآنی و نقش آن در ایجاد ظرافت‌های بلاغی، به نقل از سکاکی آن را از نافذترین اسلوب‌های بلاغی می‌شمارد. شیماء کمال عبد العظیم خمیس در پژوهشی دیگر با عنوان «أسلوب الحکیم فی آیات القرآن الکریم: دراسة تفسیریة تطبیقیة» (۲۰۲۲) به واکاوی اسلوب حکیم به‌عنوان یکی از وجوه اعجاز قرآنی و نکات بلاغی آن پرداخته است. نویسنده با بررسی کتاب‌های تفسیری و کاربرد اسلوب حکیم در فهم معانی قرآن، اغراض بلاغی مختلفی را برای این اسلوب (همچون تطف، تعریض، ابطال، تنبیه، تهکم) شناسایی کرده و نقش بستر قرآنی را در درک این اسلوب تبیین نموده است. با وجود اهمیت این مطالعات، تحلیل اسلوب حکیم در آن‌ها غالباً توصیفی باقی مانده است. اما اکبری و فقیه ملک مرزبان در

پژوهشی با عنوان «بازتعریف و گونه‌شناسی اسلوب حکیم بر پایه نظریه ربط» (۱۴۰۴) با بهره‌گیری از نظریه ربط، اسلوب حکیم را به‌مثابه راهبردی گفت‌وگومحور و مبتنی بر فرایندهای استنتاجی بازتعریف کرده و گونه‌شناسی شناختی آن را صورت‌بندی کرده‌اند. این پژوهش مبنای نظری لازم برای تحلیل کاربردشناختی اسلوب حکیم را فراهم کرده، اما تمرکز آن بر سطح مفهومی و گونه‌شناختی است و وارد بررسی کارکرد این اسلوب در بافت‌های متنی خاص همچون متون عرفانی نشده است.

از سوی دیگر، در حوزه زبان عرفان، پژوهش‌ها عمدتاً بر بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی، تأویل و شگردهای غیرمستقیم معناسازی تمرکز داشته‌اند و به وجوه شناختی و تعامل‌محور این زبان کمتر توجه کرده‌اند. در تحلیل‌های بلاغی نیز اسلوب حکیم هیچ‌گاه به‌صورت مستقل و نظام‌مند در متون عرفانی بررسی نشده است. مثلاً راستگو در مقاله «جور دیگر دیدن؛ پژوهشی در پیوند عرفان و هنر» (۱۳۸۴) و رشیدی و حسن‌زاده نیری در مقاله «تأویلات عرفا از وقایع و پدیده‌های طبیعی، تاریخی در رساله قشیریه، اسرارالتوحید و تذکرةالاولیا» (۱۴۰۲) صرفاً به این نکته اشاره کرده‌اند که عرفا با خروج از دلالت‌های عرفی وقایع و پدیده‌ها، آن‌ها را در افق معنایی تازه‌ای بازتفسیر می‌کنند و این فرایند از طریق شگردهای بلاغی گوناگون، از جمله اسلوب حکیم، تحقق می‌یابد، بی‌آنکه این اسلوب موضوع تحلیلی مستقل قرار گیرد. اما در حوزه کاربرست نظریه ربط در تحلیل متون عرفانی، می‌توان به مقاله بهنام با عنوان «معناشناسی عشق در بازخوانی متون عرفانی بر بنیان نظریه ربط» (۱۴۰۳) اشاره کرد که با تکیه بر نظریه ربط نشان می‌دهد معنای مفاهیم عرفانی از طریق تلویحات و در تعامل با بافت شناختی مخاطب شکل می‌گیرد. برآیند بررسی پیشینه نشان می‌دهد که ضروری است ماهیت و کارکردهای اسلوب حکیم با توجه به گستردگی حضور آن در زبان عرفانی، از منظر زبان‌شناسی تحلیل شود.

۲- چارچوب نظری

۲-۱- پیشینه مفهومی اسلوب حکیم در بلاغت اسلامی

تحلیل «اسلوب حکیم» به عنوان یک پدیده کاربردشناختی، نیازمند فهم دقیق ریشه‌ها و جایگاه آن در سنت بلاغت اسلامی است. اسلوب حکیم از جمله صنایع بلاغی گفتگو‌محور است که در آن گوینده، آگاهانه از پاسخ صریح و مستقیم به سؤال یا انتظار مخاطب عدول می‌کند، تا با تغییری در ساختار پاسخ، مخاطب را به درک اولویت‌مندتر، حکیمانه‌تر و ژرف‌تری از معنا هدایت کند. ریشه‌های این مفهوم را می‌توان در آثار متقدمی چون البیان و التبیین جاحظ (متوفی ۲۵۵ ق) و دلائل الإعجاز عبدالقاهر جرجانی (متوفی ۴۷۱ ق) جستجو کرد (الجاحظ، ۲۰۰۳، ج ۲: ۱۴۸ و الجرجانی، ۲۰۰۰م: ۱۳۸) که هرچند از اصطلاح خاص «اسلوب حکیم» استفاده نکرده‌اند، به تحلیل گفتارهایی پرداخته‌اند که واجد ویژگی‌های آن هستند. اصطلاح «اسلوب حکیم» نخستین بار به صورت دقیق و فنی در آثار ابویعقوب سکاکی (متوفی ۶۲۶ ق) از جمله در کتاب *مفتاح العلوم* مطرح شد. سکاکی این اسلوب را «تلقی المخاطب بغیر ما یترب» (مواجهه با مخاطب با چیزی غیر از آنچه انتظار دارد) و «إجابة السائل بغیر ما یسأل» (پاسخ دادن به سائل به گونه‌ای غیر از آنچه می‌پرسد) تعریف کرد (السکاکی، ۱۹۸۷: ۳۲۷). از این رو، اسلوب حکیم از منظر بلاغت سنتی دارای دو نوع اصلی است: مواجهه با مخاطب و مواجهه با پرسشگر. پس از او، خطیب قزوینی (متوفی ۷۳۹ ق) نیز با توسعه این تعریف، هدف از این انحراف را «اصلاح ادراک مخاطب و تنبیه به معنای اولی‌تر» دانست (القزوینی، بی‌تا: ۹۷). با تحلیل اقوال بلاغیون، می‌توان سه مؤلفه اساسی را در اسلوب حکیم استخراج کرد: ۱) ماهیت گفت‌وگو‌محور: همواره در چارچوب یک گفتگو معنا می‌یابد؛ خواه در قالب «گوینده و شنونده» باشد، خواه در قالب «سؤال‌کننده و پاسخ‌دهنده»؛ ۲) خروج آگاهانه از مقتضای ظاهر: انحراف آگاهانه از مسیر معمول گفتار یا پاسخ‌گویی؛ ۳) رعایت مصلحت و اولویت معنایی برای

مخاطب: هدایت شنونده به سوی معنایی مهم‌تر از آنچه ظاهراً موضوع سخن یا پرسش اوست. همین سه مؤلفه، نقطه تلاقی اسلوب حکیم با نظریه ربط را پدید می‌آورد، به‌ویژه در جایی که «خروج از ظاهر» به‌منظور «هدایت شناختی» و «تنظیم محیط ذهنی مخاطب» صورت می‌گیرد؛ یعنی جایی که تحلیل بلاغی وارد قلمرو تحلیل شناختی-کاربردی می‌شود. توصیفات بلاغت سستی، «اسلوب حکیم» را به عنوان یک پدیده بلاغی «پیشینی» و نتیجه‌محور معرفی می‌کند. این رویکرد، اگرچه به اهداف و مصادیق این صنعت اشاره دارد، اما از تبیین دقیق سازوکارهای ذهنی و فرآیندهای شناختی «پیشینی» که در ذهن گوینده و مخاطب رخ می‌دهد، ناتوان است. اینجاست که نظریه ربط، به مثابه یک چارچوب تحلیلی شناختی-استنتاجی، به کمک می‌آید تا این شکاف را پر کند.

۲-۲- اصول و مبانی نظریه ربط

نظریه ربط (Relevance Theory) که توسط اسپربر و ویلسون (Sperber & Wilson) بنیان نهاده شد، چارچوبی شناخت‌محور برای تحلیل فرایند فهم معنا ارائه می‌دهد. در این رویکرد، ارتباط زبانی نتیجه فرایند رمزگشایی خطی نیست، بلکه گزینش و ارزیابی استنتاجی اطلاعاتی است که گوینده در اختیار مخاطب قرار می‌دهد. بر اساس این نظریه، هر کنش ارتباطی حامل این فرضی بنیادین است که پیام ارائه‌شده از سطحی از ربط برخوردار است که ارزش صرف تلاش پردازشی را دارد. از همین رو، «ربط» نه یک اصل اخلاقی گفتگویی، بلکه یک اصل شناختی است که رفتار ذهن در هنگام تفسیر را تعیین می‌کند (Sperber & Wilson, 1986: 32). در این چارچوب، دو اصل اساسی، معنا را هدایت می‌کنند: اصل شناختی ربط که تأکید دارد دستگاه شناختی انسان همواره به سمت بیشینه‌سازی آثار شناختی با کمترین تلاش پردازشی گرایش دارد؛ و اصل ارتباطی ربط که می‌گوید هر نشانه اظهاری با این تضمین

ضمنی همراه است که مخاطب در ازای صرف تلاش فهم، به تفسیر بهینه دست خواهد یافت. ترکیب این دو اصل، بنیان فهم اظهارات زبانی را از طریق بهره‌گیری هم‌زمان از داده‌های زبانی، بستر بافتی و فرضیات ذهنی موجود فراهم می‌سازد. تحلیل‌های نظریه ربط نشان می‌دهد که اثر شناختی در سه سطح قابل مشاهده است: الف) تقویت باور پیشین؛ ب) فروپاشی یا تصحیح یک فرض و ج) تولید استنتاج‌های جدید (Yus, 2016: 59) جانب دیگر این فرآیند «تلاش پردازشی» است؛ یعنی مقدار محاسبه ذهنی‌ای که مخاطب برای رسیدن به معنای مطلوب لازم دارد. نسبت میان این دو مؤلفه، یعنی آثار شناختی در برابر تلاش پردازشی، معیار اصلی سنجش کفایت یک تفسیر است.

با تکیه بر این دستگاه تبیینی، فهم «اسلوب حکیم» تنها در قلمرو بلاغت سنتی ذیل صنایع بلاغی قرار نمی‌گیرد، بلکه باید آن را به‌مثابه نوعی راهبرد ارتباطی داشت که آگاهانه میزان تلاش پردازشی را افزایش می‌دهد تا آثار شناختی عمیق‌تر و بافت‌محورتری بسازد. این شیوه بیان، برخلاف الگوی گرایسی که گاه آن را تخطی از اصول همکاری می‌فهمد (Grice, 1975)، در نظریه ربط نوعی سازماندهی مسیر استنتاجی مخاطب تلقی می‌شود و بنابراین در زمره شیوه‌های ممکن «تنظیم ربط» قرار می‌گیرد (Clarck, 2013: 108). از این منظر، زبان عرفانی به‌عنوان مصداق برجسته گفتار غیرمعارف، در نسبت میان تلاش پردازشی و اثر شناختی ساختاری یگانه ایجاد می‌کند: پاسخ‌هایی که به ظاهر از پرسش فاصله دارند، اما با تغییر محیط شناختی شنونده، او را به سوی استنتاج‌هایی هدایت می‌کنند که در خوانش عادی هرگز حاصل نمی‌شدند. این ویژگی، اسلوب حکیم را به ابزاری کارآمد برای تولید بینش‌های تازه و بازسازی افق فکری مخاطب بدل می‌سازد.

۲-۳- سازوکارهای شناختی «اسلوب حکیم» از منظر نظریه ربط

اسلوب حکیم را می‌توان نوعی طراحی ارتباطی دانست که در آن عارف با معماری مسیرهای استنتاجی مخاطب، گفت‌وگو را از سطح ظاهر به سپهری دیگر منتقل می‌کند. این انتقال تنها با یک «پاسخ نامنتظره» محقق نمی‌شود، بلکه بر مجموعه‌ای از سازوکارهای شناختی استوار است که نظریه ربط امکان تحلیل دقیق آن‌ها را فراهم می‌کند:

الف) بازتنظیم معانی صریح گفتار (Re-adjustment of Explicatures): در نظریه ربط، حتی معنای صریح جمله، مثلاً پیدا کردن مرجع ضمیر، شامل مجموعه‌ای از تفسیرهای استنتاجی است که برای تکمیل محتوای یک جمله لازم است. در اسلوب حکیم، عارف بار معنایی جمله خود را به‌گونه‌ای سامان می‌دهد که تکمیل معنای صریح معمول، از مسیر پیش‌بینی شده خارج شود. مخاطب در این وضعیت ناچار است معنای صریح را نه در قالب انتظارهای فقهی یا عرفی، بلکه در سطحی از مفاهیم عرفانی بازسازی کند. این دگرگونی معنای صریح، نخستین گام در بریدن مخاطب از محیط شناختی اولیه است.

ب) مهار و جهت‌دهی تلویحات (Re-direction of Implicatures): تلویحات، در نظریه ربط، نتیجه ترکیب فرضیات موجود ذهنی با محرک جدید است. در اسلوب حکیم، تلویحات مورد انتظار عمداً ناکارآمد می‌شوند و مخاطب باید فرضیات تازه‌ای را فعال سازد. این سازوکار در حکایت‌های عرفا بارها دیده می‌شود، آنجا که پاسخ، نه تنها اطلاعات مورد انتظار را تأیید نمی‌کند، بلکه مقدمات تلویحی پرسش را نیز بی‌اعتبار می‌سازد و مخاطب را به استنتاج‌های دیگری وامی‌دارد.

ج) انتقال محیط شناختی و تغییر سطح آشکارگی متقابل بین گوینده و مخاطب (Cognitive Environment Shift): یکی از اساسی‌ترین فرآیندها، تغییر محیط شناختی است؛ یعنی همان مجموعه فرضیاتی که برای مخاطب در دسترس و «آشکار»

است (Sperber & Wilson, 1986: 39). عارف با پاسخی غیرهم‌سطح با پرسش، آنچه را در سطحی پنهان یا غیرفعال بوده فعال می‌کند. این انتقال محیطی باعث می‌شود مجموعه‌ای از فرضیات اولیه به حاشیه رانده شده و جای خود را به شالوده‌ای تفسیرگرایانه‌تر بدهد. این سازوکار یکی از تمایزهای بنیادین اسلوب حکیم از سایر صنایع بلاغی است.

د) ایجاد استنتاج‌های غافلگیرانه (Generation of Non-Trivial Inferences): هنگامی که محیط شناختی تغییر می‌کند، اطلاعات جدید با فرضیات پیشین ترکیب شده و نتیجه‌هایی تولید می‌کند که برای مخاطب غیرمنتظره، اما موجه تلقی می‌شوند. این «استنتاج» سرچشمه اصلی آثار شناختی اسلوب حکیم است. ساخت این نوع استنتاج‌ها دقیقاً همان فرآیندی است که زبان عرفانی را از سطح گزاره‌های آموزنده به سطح گزاره‌های تحول‌آفرین ارتقا می‌دهد.

ه) مهندسی نسبت تلاش پردازشی و اثر شناختی (Cognitive-Epistemic Engineering): افزایش تلاش پردازشی، اگر هدفمند باشد، در نظریه ربط راهبرد مشروعی است. اسلوب حکیم با طراحی جمله به نحوی که پرسش‌شنونده را ناکافی جلوه دهد، مسیر فهم را دشوارتر، اما عمیق‌تر می‌سازد. اثر شناختی حاصل نیز معمولاً از سطح پاسخ‌گویی اطلاعاتی فراتر است و به بازآفرینی چارچوب‌های ادراکی می‌انجامد. همین نسبت هدفمند میان تلاش و اثر، اسلوب حکیم را به ابزار معرفت‌زایی بدل می‌کند.

۳- بحث و بررسی

در این بخش، نمونه‌های گردآوری‌شده از «اسلوب حکیم» بر اساس کارکردهای پنج‌گانه اصلی، که هر یک از طریق سازوکارهای خاص نظریه ربط تحقق می‌یابند، طبقه‌بندی و تحلیل می‌شوند.

۳-۱- کارکرد اول: هدایت از ظاهر به باطن و ارتقای معرفت‌شناختی

این کارکرد به موقعیت‌هایی اشاره دارد که در آن‌ها عارف، با بهره‌گیری از اسلوب حکیم، محیط شناختی مخاطب را از سطحی مبتنی بر ظاهر، مکان‌مندی، یا قواعد فقهی به افق‌های باطنی وجودی و الهی منتقل می‌کند. در این فرایند، معانی صریح پرسش یا گفتار اولیه تغییر معنایی می‌یابد، تلویحات (implicatures) مورد انتظار بازنویسی یا وارونه می‌شوند و در نهایت، فرضیات آشکار مخاطب دگرگون شده و به سمت بینش‌های تازه هدایت می‌شوند. این شیوه علاوه بر آثار شناختی در سطح باور، کارکردی عمیقاً تربیتی در سیر و سلوک دارد و به شکستن قالب‌های فکری، بی‌اعتبار کردن معیارهای صرفاً ظاهری و پرورش نگاه توحیدی منجر می‌شود.

نمونه ۱- «درویشی سؤال کرد که «یا شیخ بندگی چیست؟» گفت: «خدایت آزاد آفرید، آزاد باش». گفت: «سؤال در بندگی است». گفت: «ندانی که تا آزاد نگردی از هر دو کون بنده نشوی؟» (ابوروح، ۱۳۶۶: ۸۰)

در محیط شناختی عرفی و فقهی، «بندگی» به مجموعه‌ای از اعمال و فرائض دینی (مانند نماز و روزه) یا وضعیت تبعیت و فرمانبرداری اشاره دارد. درویش انتظار یک پاسخ توصیفی یا یک دستورالعمل را دارد. در ذهن او، پاسخ صریح مورد انتظار، یک تعریف هنجاری و متعارف از بندگی است. ابوسعید ابوالخیر با اسلوب حکیم، محیط شناختی را از کنش و عمل (بندگی) به مقام و حالت وجودی (آزادی) تغییر می‌دهد. این پاسخ در نگاه اول متناقض‌نما است؛ زیرا آزادی، نقطه مقابل بندگی تلقی می‌شود. این تضاد، تلاش پردازشی مخاطب را افزایش می‌دهد. برای رسیدن به یک تفسیر ربط‌محور، مخاطب مجبور است فرضیات خود را بازسازی کند و به این تلویح دست یابد که بندگی حقیقی، تنها پس از آزادی کامل از تمامی تعلقات دنیوی و اخروی ممکن می‌شود. این فرآیند به تولید بینش معرفتی جدید در مخاطب منجر می‌شود که در آن، بندگی نه یک زنجیر، بلکه اوج آزادی است.

نمونه ۲- «درویشی از شیخ ما بوسعید سؤال کرد که ای شیخ او را کجا جوییم؟ شیخ ما گفت: کجاش جستی که نیافتی؟» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۲۹۰)

این سؤال در یک بستر گفتاری جغرافیایی مطرح شده، اما ابوسعید با پاسخ خود، محیط شناختی را از مکان (کجا) به کیفیت طلب (چگونه) تغییر می‌دهد. این پاسخ، تلاش پردازشی مخاطب را افزایش می‌دهد تا به این تلویح (Implicature) دست یابد: مشکل در «مکان» نیست، بلکه در «کیفیت و صدق» طلب است. این فرآیند منجر به یک اثر شناختی عمیق می‌شود که به مخاطب می‌آموزد، حقیقت در همه جا حاضر است و مشکل در نگاه اوست.

نمونه ۳- «از وی [ابراهیم ادهم] پرسید که «پیشه تو چیست؟» گفت: ندانسته ای که کارکنان خدا را به پیشه حاجت نیست؟» (عطار، ۱۳۹۸: ۹۹)

پرسشگر در محیط شناختی‌ای قرار دارد که زندگی هر فرد بدون «پیشه» و معاش دنیوی غیرقابل تصور است، بنابراین با لحنی کنایه‌آمیز، از ابراهیم ادهم که حکومت بلخ را وانهاده و زهد پیشه کرده، درباره محل ارتزاق وی می‌پرسد. در پاسخ ابراهیم نیاز به معیشت مادی نفی شده و عبودیت و توکل به خدا به عنوان «اشتغال حقیقی» برجسته می‌گردد. مخاطب مجبور است چارچوب خود را در باب نیاز به پیشه تغییر دهد و این باعث تولید آثار شناختی قوی می‌شود. این نمونه مصداق روشن «اسلوب حکیم به‌مثابه ابزار معرفت‌زا» است که با تغییر صریح و تلویحی معنای «پیشه»، آموزه توکل را نهادینه می‌سازد.

نمونه ۴- «نخستین بار که به حج رفتم، انبوهی مردم بر من غلبه کرد. دیگر بار رفتم و خانه بر من غلبه کرد و سه دیگر بار. چهارم آهنگ خانه کردم در یکی از گمناها مرا ندا کردند که ای با یزید! کجا می روی؟ گفتم به سوی او. آواز داد مرا که او را به بسطام وانهادی؟» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۲۷۶-۲۷۵).

بایزید در یک محیط شناختی مبتنی بر اعمال ظاهری شریعت، زیارت خانه خدا را به عنوان برترین اعمال سبب قرب به حق می‌داند. اما پاسخ غیبی بایزید را ناگزیر می‌کند از اینکه «خانه خدا» را بازتعریف کند: خانه در سنگ و مکان نیست، بلکه در «دل بنده» است؛ بنابراین اگر در دل و شهر خود حضورش را نمی‌یابی، مکه رفتن نیز بی‌ثمر است.

نمونه ۵- «ابوعثمان مغربی روزی فرا خادم محمد محبوب گفت: یا محمد اگر کسی تو را گوید: معبود کجاست؟ چه گویی؟ گفت: گویم بر آن حالست که اندر ازل بود. گفت: اگر گوید: اندر ازل کجا بود، چه گویی؟ گفت: گویم بدان حال که اکنون است» (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۲).

سؤال «معبود کجاست؟» در محیط شناختی مخاطب، پرسشی مکانی و جغرافیایی است که در سنت کلامی - فقهی، با استدلال‌های الهیاتی یا آیات قرآن پاسخ داده می‌شود؛ مثلاً «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) یا «كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطاً» (نساء: ۲۶). انتظار اولیه، ارائه یک پاسخ ارجاعی و توصیفی است. پاسخ، سالک را از جستجوی مکانی خدا بازمی‌دارد و به او می‌آموزد که حضور حق، فرازمانی و فرامکانی است.

نمونه ۶- «ابوعثمان مغربی را پرسیدند از خلق. گفت: خلق قالب‌هاست احکام قدرت بر ایشان» (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۲).

پرسش از «خلق» معمولاً انتظار تعریفی فلسفی (ماهیت و وجود) یا کلامی (مخلوق در برابر خالق) را برمی‌انگیزد. «خلق» که معمولاً دلالت بر موجودات مستقل دارد، در اینجا به «قالب» فروکاسته شده که صرفاً محل تجلی «احکام قدرت الهی» است. این یک تغییر در مفروضات هستی‌شناختی شنونده است که اهمیت پردازشی بالایی دارد. نمونه ۷- «ذالنون را پرسیدند از عارف. گفت: اینجا بود و شد» (همان: ۴۶).

پرسش از کیستی عارف، در محیط شناختی پرسشگر، تعریفی اخلاقی - معرفتی را می‌طلبد، اما پاسخ موجز «اینجا بود و شد»، معنای صریح را از توصیفی به روایی و زمانی تغییر می‌دهد. «بود» و «شد» به یک سیر وجودی اشاره دارد، نه یک تعریف ثابت. تلویح ضمنی آن است که عارف کسی است که از «اینجا» (مقام انانیت) کوچ کرده و به جایی دیگر (فنا در حق) رفته است. این پاسخ به سالک می‌آموزد که «عارف بودن» یک وضعیت ایستا نیست، بلکه یک حرکت از «خود» به «بی‌خودی» است. اثر شناختی این تلاش پردازشی تغییر نگاه از عارف به عنوان «شخص» به عارف به عنوان «سیر و سفر».

۳-۲- کارکرد دوم: نجات از موقعیتی دشوار تعاملی و تبدیل آن به تعلیم اخلاقی -

عرفانی

این کارکرد شامل موقعیت‌هایی است که در آن‌ها فرد/عارف، با یک سخن خصمانه، تحقیرآمیز یا چالش‌برانگیز، مواجه می‌شود که در منطق تعامل عرفی معمولاً به دفاع، جدل یا سکوت و عقب‌نشینی می‌انجامد. اما عارف از اسلوب حکیم برای تغییر جهت گفتار استفاده می‌کند و صراحت و تلویح مورد انتظار را دستکاری کرده و موقعیت را از یک تعامل خصمانه یا ملامت‌آمیز به یک فرصت تربیتی برای مخاطب تبدیل می‌کند. در سنت تصوف، لحظه‌های تحقیر یا تهدید نه مانع، بلکه امکان «تربیت نفس» و «انقلاب معنوی» تلقی می‌شوند.

نمونه ۱- «روزی خدمت چلبی شمس‌الدین ولد مدرس از یکی شکایت کرد که: فلان دانشمند به من گفت که: پوستت بکنم. حضرت مولانا فرمود که: زهی مرد که اوست و ما شب و روز در حسرت آنیم که پوست را بکنیم و از زحمت پوست برهیم تا به رحمت دوست برسیم. زنه‌ار تا باید و از پوستمان خلاص دهد. چون این خبر به گوش دانشمند رسید، غلطان غلطان به حضرت مولانا بیامد و به عشق تمام مرید شد و

فرجی پوشیده در باطن خود فرجی و مخرجی بیافت و از سلک اولیا گشت» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۵۲۵).

عبارت «پوستت بکنم» در محیط شناختی اجتماعی، یک تهدید به خشونت است. مولانا با پاسخ خود، معنای این عبارت را از یک کنش خصمانه به یک تجربه عرفانی تغییر می‌دهد. او با دستکاری معنای صریح و نقض معنای تلویحی مورد انتظار، مفهوم «پوست کندن» را به مرگ ارادی و رهایی از «نفس» (پوست) برای رسیدن به «حق» (دوست) ارتقاء می‌بخشد. این پاسخ، تلاش پردازشی مخاطب را افزایش می‌دهد تا با فعال‌سازی فرضیات غیرمنتظره در محیط شناختی عرفانی، به این نتیجه برسد که آنچه تهدید به حساب می‌آید، در واقع آرزوی عارف است. عارف با اسلوب حکیم، موقعیت خصمانه را به ابزار تربیت سالک و حتی تغییر خصم بدل می‌کند (دانشمند، مرید مولانا می‌شود).

نمونه ۲- «ابوموسی خادم گفت: مردی را دیدم که او را هم چشم ظاهر و هم چشم باطن هر دو بینا بود. پیش بایزید درآمد و گفت: ای بایزید اگر به گوشه چشم به خشم به تو بازنگرم، تو را با هرکس که در این بسطام اند، نیست کنم. شیخ گفت: به طبرستان رسیده‌ای و آن جوی‌ها دیده‌ای؟ گفت: نعم. بایزید گفت: آن همه جوی‌ها و رودها چون به دریا برسد به رسیدن نیست شود» (خرقانی، ۱۳۸۸: ۲۱۵).

در نمونه یادشده مرد مدعی با تهدید به «نیست کردن»، گفتار خود را به عنوان یک کنش قدرت‌طلبانه و خصمانه ارائه می‌کند. بر اساس قواعد مکالمه، انتظار این است که بایزید یا از خود دفاع کند یا با پاسخی متقابل، قدرت مدعی را به چالش بکشد. بایزید با پاسخ استعاری خود (جوی‌ها و دریا)، معنای «نیست شدن» را از یک کنش خصمانه به یک فرآیند عارفانه منتقل می‌کند. او با تغییر محیط شناختی مخاطب، او را از یک بستر گفتمان قدرت‌طلبانه (انسان در برابر انسان) به یک بستر هستی‌شناختی (جز در برابر کل) منتقل می‌کند. این پاسخ، صراحت (نیست کردن فیزیکی) را به صورت

تلویحی نادیده می‌گیرد و با ارائه یک استعاره، تلاش پردازشی مخاطب را افزایش می‌دهد تا مفهوم «نیست شدن» را در بستر معرفتی جدیدی استنتاج کند: «نیست شدن» نه با نگاه یک انسان، بلکه با پیوستن به حقیقت مطلق (دریا) رخ می‌دهد.

نمونه ۳- «با خواجه امام احمد غزالی گفته‌اند که تو همه روز ذم دنیا و مدح فقر می‌کنی و خلق را بر قطع علائق تحریض می‌نمایی و تو چندین طویله اسب و استر بسته‌ای، این حدیث چگونه بود؟ او در جواب گفت که من میخ طویله در گل زده‌ام نه در دل» (غزالی، ۱۳۷۰: ۳۱۱).

منتقدان امام احمد غزالی وی را به خاطر داشتن ثروت (طویله اسب و استر) و در عین حال موعظه در مذمت دنیا به نفاق متهم می‌کنند و انتظار دفاع یا سکوت دارند. وی به کمک اسلوب حکیم و با استفاده از استعاره‌ای هوشمندانه، تلاش پردازشی مخاطب را افزایش می‌دهد تا با تمایز میان «گل» (دنیا) و «دل» (باطن)، به این تلویح دست یابد که داشتن اشیا و تعلق به آن‌ها، دو مقوله کاملاً متفاوت هستند. این پاسخ، با فعال‌سازی فرضیات غیرمنتظره، به مخاطب بینشی می‌دهد که در آن، ثروت ظاهری با تعلق باطنی مترادف نیست.

نمونه ۴- «شیخ الاسلام انصاری گفت که علی شریفی مرا گفتا که بر ما به نیشابور، عجزی، پیرزنی بود عراقیه نام، درویش. از درها سؤال کردی خانه به خانه گدایی می‌کرد. برفت. او را به خواب دیدند. گفتند حال تو؟ گفت مرا گفتند چه آوردی؟ گفتم: آه همه عمر مرا به این در حوالت کردند که خدا ده‌اد! اکنون می‌گویند: چه آوردی؟ گفت: راست می‌گویند از وی باز شوید. او را رها کنید» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۷).

این حکایت شامل موقعیت تعاملی دشوار حسابرسی پس از مرگ است. پرسش «چه آوردی؟» در عالم آخرت به معنای عرضه عمل و سرمایه معنوی است، اما پیرزن با اسلوب حکیم، تمام قواعد گفت‌وگوی حاکم بر جهان آخرت را زیر سؤال می‌برد و می‌گوید چون کل زندگی او به حوالت «خدا می‌دهد» گذشته است، اکنون که نزد خدا و به

درگاه کسی آمده است که همه چیز نزد وی است، سوال چه آوردی نا به جاست. انتظار تلویحی این بود که پیرزن باید کارنامه‌ای عرضه کند؛ اما تلویح جدید این است که عمل و طاعت حقیقی، اعتراف به فقر مطلق در برابر رحمت بی‌کران الهی است.

نمونه ۵- «حسین منصور را - رحمه الله - خواهری بود که در این راه دعوی رجولیت می‌کرد و جمالی داشت. در شهر بغداد می‌آمدی و یک نیمه روی به چادر گرفته و یک نیمه گشاده. بزرگی بدو رسید گفت: چرا روی تمام نپوشی؟» گفت: «تو مردی بنمای تا من روی بپوشم. در همه بغداد یک نیم مرد است و آن حسین است و اگر از بهر او نبودی، این نیمه روی هم نپوشیدی» (رازی، ۱۳۵۲: ۳۴-۳۳).

مردی در یک بستر گفتمان فقهی - اجتماعی، از ظاهر خواهر حلاج انتقاد می‌کند، ولی خواهر حلاج با اسلوب حکیم، به جای پذیرفتن سرزنش، آن را به آزمونی برای پرسشگر تبدیل می‌کند. وی معنای «مردی» را از یک صفت بیولوژیک به یک مقام وجودی و عرفانی تغییر می‌دهد. او با بازتعریف مفهومی (Conceptual Adjustment) و نقض تلویح مورد انتظار، «مردی» را معادل انسانی کامل و «نیم مرد» را معادل کسی که مبتدی در سلوک است قرار می‌دهد.

نمونه ۶- «درویشی را دیدند سر فرو برده وقت بهار. گفتند ای درویش سر بردار تا گل بینی. درویش گفت ای جوانمرد، سر فرو بر تا دل بینی» (مبیدی، ۱۳۷۱: ج ۳: ۴۴۲-۴۴۱).

منتقدان با لحنی کنایه‌آمیز، درویش را به لذت‌های دنیوی (زیبایی گل‌ها) دعوت می‌کنند. در این محیط شناختی، «زیبایی» به پدیده‌های بیرونی و محسوس اطلاق می‌شود و انتظار می‌رود درویش یا از خود دفاع کند یا از این دعوت استقبال کند. او با بازتعریف مفهومی، «دیدن» و «زیبایی» را از یک کنش و صفت فیزیکی به یک کنش و صفت معنوی ارتقاء می‌بخشد. این پاسخ، تلاش پردازشی مخاطب را افزایش می‌دهد تا

به این تلویح دست یابد که زیباترین «گل‌ها» و «دیدنی‌ها» در درون انسان نهفته است و تنها با توجه به باطن، قابل رؤیت است.

نمونه ۷- «در مسجد شونیزیه، جنید، شبلی، ثوری، رویم و خلدی و جماعتی نشسته بودند. وقتی خوش و سماعی خوش ایشان را استقبال کرده و بدان مشغول گشته، درویشی در آن حال به حرمت پیش ایشان درآمد و در صف النعال فرونشست و آن درویش کلاهی پشمینه بر سر نهاده و پلاسی سیاه پوشیده و ایشان اگرچه خداوندان دیده بودند، کس را از حقیقت روش وی آگاهی نبود. چون از آن خود واپرداختند؛ شبلی گفت: ایها الفقیر بکم اشتریت هذا المسح و القلنسوة؟ این کلاه و پلاس به چند خریدی؟ گفت یا شبلی به دنیا و هر چه در دنیا است. پس گفت: یا شبلی بستاخی (=گستاخ) مکن که خدای را بندگان اند که اگر اشارت به آن ستون مسجد کنند، نقره سپید شود. شبلی گوید، نگاه کردم آن ستون را دیدم رنگ نقره همی گرفت و آن درویش می گفت به حال خود باش که به تو مثلی می‌زنیم (میبدی، ۱۳۷۱: ج ۳: ۱۸۷-۱۸۸).

در بافت تاریخی-اجتماعی، پوشیدن کلاه پشمینه و پلاس سیاه نشانه تعلق به طریقت صوفیانه بود، اما در عین حال بسیاری آن را وسیله ریا یا نشانه ظاهری بی‌ارزش می‌دانستند. شبلی که در حال وجد و سماع بوده، با حس برتری از تجربه عرفانی خود، به طعنه ظاهر فقیرانه و نمادین درویش را کوچک می‌شمارد. شبلی در فضای وجد شخصی به تحقیر دیگری می‌پردازد؛ اما درویش محیط شناختی او را تغییر می‌دهد و از تجربه شخصی و لحظه‌ای سماع به مقام بندگان پنهان خدا که صاحب کرامتند. درویش در یک پاسخ هوشمندانه، به شبلی می‌گوید که آنچه در نظر او بی‌ارزش است، با ارزشمندترین چیز در این جهان معامله شده است. این پاسخ، تلاش پردازشی شبلی را به شدت افزایش می‌دهد تا او به این تلویح دست یابد که فقر ظاهری او، نشانه‌ای از غنای باطنی اوست. این تغییر باور نه تنها تواضع را می‌آموزد، بلکه گستاخ در حق

دیگران را به عنوان مانعی برای سلوک آشکار می سازد. در نمونه ای مشابه [ابراهیم ادهم] روزی درویشی را دید که می نالید. گفت: «پندارم که درویشی را به رایگان خریده ای». گفت: «ای ابراهیم! درویشی را کسی هرگز خرد؟». گفت: «باری من به مملکت بلخ خریده ام و سخت ارزان خریده ام که به ارزد» (عطار، ۱۳۹۸: ۹۳).

نمونه ۸ - «یک روز بایزید شوریده ای را دید که می گفت: «الهی در من نگر». شیخ گفت - از سر غیرت و غلبات وجد که: نیکو» سر و روی داری که در تو نگرده؟» گفت: «ای شیخ! آن نظر از برای آن می خواهم تا سر و رویم نکو گردد» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۶۲).

بایزید تلویحاً درخواست شوریده را نشانه غرور می گیرد، اما شوریده آن را به تلویح جدیدی تبدیل می کند: من می خواهم که خداوند با نگاهش مرا زیبا گرداند، نه آنکه زیبایی مرا ببیند. این نمونه نیز تجسم کامل کارکرد دوم است؛ یعنی طعنه ای که می توانست موجب شرمندگی شود، به ابزاری برای تعلیم عمیق بدل می شود. پیام فلسفی شخص شوریده این است که «نظر خداوند آفریننده زیبایی است، نه ناظر بر زیبایی های موجود». این حکایت بازتاب این اصل مهم عرفانی است که حقیقت از طریق فرودستان نیز می تواند آشکار شود و عارف باید فروتنانه پذیرای آن باشد.

۳-۳- کارکرد سوم: کنش معرفت زای فرودستان

این کارکرد شامل موقعیت هایی است که در آن ها وارونگی نقش های تعاملی رخ می دهد؛ یعنی فردی که به ظاهر در جایگاه فرودست است - خواه کودک، زن، دیوانه، غلام یا پیر ناتوان - به واسطه پاسخ غیرمنتظره و حکیمانه خود، در جایگاه آموزگار قرار می گیرد و با اسلوب حکیم، به خود عارف یک درس عمیق اخلاقی یا معرفتی می آموزد. در این گفت و گو، عارف دچار غفلت یا نگاهی سطحی شده و پاسخ غیرمنتظره فرودست، او را به تأمل و بازنگری در خود وامی دارد. این کارکرد از اهمیت بالایی در انسان شناسی عرفانی برخوردار است. این موقعیت ها نشان می دهند که

حقیقت انحصارپذیر نیست و می‌تواند از هر منبعی، همچون یک غلام، زن، دیوانه شوریده‌حال، کودک یا حتی حیوان تجلی یابد. فرودست در اینجا صرفاً «واسطه ظهور حقیقت» است و این امر به عارف می‌آموزد که نسبت به هر صدا و هر شخصی فروتنی داشته باشد.

نمونه ۱- «امام ابو حنیفه رضی الله عنه طفلی را دید که در راه به زیغ قدم مبتلا گشت. گفت: حاضر باش تا پایت نلغزد. گفت: اگر مرا پای بلغزد، برخیزم. تو حاضر باش که اگر بلغزی، عالمی بلغزد و اگر تو نیز برخیزی، جهانی افتاده بمانند» (سهروردی، ۱۳۶۵: ۷۵).

محیط شناختی مشترک اقتضا می‌کند که «فقیه بزرگ نصیحت‌گو» و «طفل نصیحت‌شنو» باشد. اسلوب حکیم کمک می‌کند تا کودک با وارونه‌سازی تلویحات، عارف را در جایگاه نصیحت‌شنو قرار دهد. استعاره «لغزش» از معنای جسمانی به معنای معرفتی منتقل می‌شود و تلاش پردازشی بالا، اما اثربخش، موجب تولید بینشی نو درباره مسئولیت اجتماعی عالم می‌شود؛ به گونه‌ای که غرور معرفتی را می‌شکند و یادآور می‌شود که مقام علم همواره با خطر لغزش سنگین همراه است.

نمونه ۲- «روزی شیخ مستی را دید افتاده، گفت: «دست به من ده». گفت: ای شیخ! برو که دستگیری کار تو نیست. دستگیر بیچارگان خداست» (عطار، ۱۳۹۸: ۳۳۵).

عارف خود را در مقام دستگیر می‌بیند و عبارت «دست به من ده» با معنای ظاهری فیزیکی (کمک برای بلند شدن) و معنای تلویحی «من دستگیر تو هستم» مطرح شده است. عارف انتظار یک پاسخ مطیعانه و سپاسگزارانه را دارد. مست با پاسخ خود، مقام دستگیری را از انسان سلب کرده و آن را به خداوند منتقل می‌کند. کارکرد تربیتی این اسلوب حکیم، یادآوری حقیقت «لا فاعل فی الوجود إلا الله» در جهت زدودن غرور معنوی است.

نمونه ۳- «یک بار در بادیه می رفتم. غلامی دیدم تروتازه، بی زاد و راحله. گفتم: «ای آزاد مرد! بی زاد و راحله کجا می روی؟». گفت: «چپ و راست نگه کن تا جز خدای تعالی - هیچ بینی؟» (همان: ۱۱۷).

پاسخ غلام، سؤال عارف را از یک مفهوم مادی (زاد و راحله) به یک مفهوم وجودی و هستی شناختی تغییر می دهد. او با تغییر محیط شناختی، تمرکز عارف را از «فقدان» به «حضور» منتقل می کند. این پاسخ، تلاش پردازشی عارف را افزایش می دهد تا به این تلویح دست یابد که کسی که همه جا حضور حق را می بیند، به زاد و راحله نیاز ندارد.

نمونه ۴- «{عارفی} گفت: «در راه مکه زنی دیدم. مرا گفت: ای جوان! تو کیستی؟ گفتم: مردی غریبم. گفت: شکایت می کنی از وحشت غربت یا انس گرفته ای به خداوند خویش؟» (همان: ۱۰۴).

این حکایت نقش زن را به عنوان آموزگار حقیقت آشکار می کند و نشان حقیقت در هر زبان و جنسیتی می تواند تجلی یابد. زن با تغییر بافت پرسش «غریبی» را از معنای اجتماعی به معنای وجودی منتقل می کند. «غربت» به غربت از وطن دنیوی محدود نمی ماند، بلکه به «انس و قرب الهی» گسترش می یابد. عارف با تلاش پردازشی مضاعف مواجه می شود و درمی یابد که «غریب بودن» در عرفان نه فقدان تعلق اجتماعی، بلکه فقدان انس الهی است.

نمونه ۵- «از ذوالنون مصری می آید که گفت: از بیت المقدس می آمدم به قصد مصر. اندر راه شخصی دیدم از دور با هیبت که می آمد. اندر دل خود تقاضایی یافتم که از این کس سؤال بکنم. چون نزدیک من آمد، پیرزنی دیدم با عکازه ای اندر دست و جبهه ای پشمین پوشیده. گفتم: «مَنْ أَيْنَ؟» قَالَتْ: «مِنْ اللَّهِ». قُلْتُ: «إِلَى أَيْنَ؟» قَالَتْ: «إِلَى اللَّهِ» (هجویری، ۱۳۸۴: ۱۵۶ و ۱۵۷).

ذوالنون مصری از پیرزن درباره «مکان» مبدأ و مقصد او سؤال می‌کند و انتظار دارد پاسخ جغرافیایی متعارفی از پیرزن ناشناس بشنود، اما پیرزن با بازتعریف مفهومی، دو عبارت «از کجا» و «به کجا» را از سطح مکانی به سطح متافیزیکی منتقل می‌کند. این انتقال بار پردازشی بالا، اما اثرگذاری شدید دارد: عارف درمی‌یابد که سفر حقیقی، نه از مکانی به مکان دیگر، بلکه از همواره از مبدأ حق به مقصد حق است.

نمونه ۶- «نقل است که پیری پیش او آمد و گفت: «گناه بسیار کرده‌ام و می‌خواهم که توبه کنم». گفت: «دیر آمدی». پیر گفت: «زود آمدم». گفت: «چون؟». گفت: «هر که پیش از مرگ آمد، زود آمده باشد» (عطار، ۱۳۹۸: ۲۰۰).

عارف در مقام داور اخلاقی ظاهر می‌شود و پاسخ او برای پیر ناامیدکننده است؛ زیرا که توبه پیر را بی‌ثمر می‌خواند. انتظار این است که پیر منفعلانه سکوت کند یا شرمسار شود. اما پیر با وارونه‌سازی تلویحات (Implicature Reversal) قاعده زمان‌بندی توبه را تغییر می‌دهد: «پیش از مرگ» همیشه زود است. اثر شناختی این اسلوب حکیم، تغییر باور بنیادین در باب امید همیشگی به رحمت و امکان توبه است.

۳- ۴- کارکرد چهارم: بازتعریف مفاهیم و فروپاشی دلالت عرفی

این کارکرد شامل موقعیت‌هایی است که عارف با اعمال تغییر، معانی صریح واژگان و مفاهیم رایج را از معنای ظاهری و متعارف خود خارج کرده و به یک معنای عرفانی عمیق‌تر ارتقاء می‌بخشد. در این فرآیند، مخاطب برای دستیابی به ربط بهینه، مجبور به بازتعریف مفهومی می‌شود و این کار به تولید یک بینش معرفتی جدید منجر می‌گردد. در سنت عرفانی اسلامی، بسیاری از مفاهیم کلیدی چون «زهد»، «فقر»، «سلامت»، «خلوت»، یا «غربت» باریک‌اندیشانه بازتعریف شده‌اند. این بازتعریف‌ها صرفاً بازی‌های زبانی نیستند، بلکه ابزارهای معرفت‌زای تربیتی محسوب می‌شوند که به سالک می‌آموزند از معنای سطحی و عرفی الفاظ عبور کرده و به باطن و حقایق وجودی آنها

دست یابد. از منظر سلوکی، این کارکرد به «گسستن از عادات ذهنی» و «انتقال سالک از ظاهر به باطن» منجر می‌شود و در فلسفه عرفان، اصل «سیالیت معنا» و «ناتمامی زبان در برابر حقیقت مطلق» را برجسته می‌سازد.

نمونه ۱- «کسی در مجلس شیخ ما -قدس الله روحه العزیز- برخاسته بود و از مردمان چیزی می‌خواست و می‌گفت: «من مردی فقیرم.» شیخ ما گفت: «چنین نباید گفت. باید گفت که من مردی گداام. برای آنک فقر سرّیست از سرّهای حق جل جلاله» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۳۵۳).

شیخ ابوسعید ابوالخیر با پاسخ خود، معنای «فقر» و «گدایی» را از یکدیگر جدا می‌کند. او با یک بازتعریف مفهومی واژه «فقر» را از معنای مادی‌اش تهی کرده و به یک مقام و راز الهی ارتقاء می‌بخشد. این پاسخ، تلاش پردازشی مخاطب را افزایش می‌دهد تا به این تلویح دست یابد که هرچند نیازمندی مادی وجود دارد (گدایی)، اما فقر حقیقی یک مقام معنوی است که تنها به حق مربوط می‌شود و نباید آن را برای درخواست از مردم به کار برد.

نمونه ۲- «روزی درویشی به خانقاهی درآمد. خادم بیامد و پای افزار راه را از پای او می‌کشید. در اثنای آن او را گفت که به سلامت هستی؟ درویش گفت: که زود پای افزار به ما بازده و سخن بیهوده مگوی که آن روز که ما عصای طلب این حدیث در دست گرفتیم، سجاده سلامت را به دریای آتش انداختیم و ملامت همه عالم را در دل نهادیم» (خرقانی، ۱۳۸۸: ۱۹۱).

خادم از «سلامت» به معنای متعارف آن؛ یعنی عافیت جسمانی و آرامش پرسش می‌کند، اما درویش با اسلوب حکیم، معنای «سلامت» را به کلی بازتعریف می‌کند و با نقض صریح تلویحات مورد انتظار، به خادم می‌فهماند که سلامت در راه عرفان، نه یک هدف، بلکه چیزی است که باید آن را فدا کرد. او با استفاده از استعاره «اندوختن ملامت همه عالم»، معنای سلامت را از یک وضعیت مطلوب به یک وضعیت نامطلوب

تبدیل می‌کند. این پاسخ، تلاش پردازشی مخاطب را افزایش می‌دهد تا به این تلویح دست یابد که راه عرفان، راه خطر و ملامت است.

نمونه ۳- «کسی به خلوت درویشی درآمد. گفت: چرا تنها نشسته‌ای؟ گفت: این دم تنها شدم که تو آمدی، مرا از حق مانع آمدی» (جامی، ۱۳۷۰: ۴۶۳)

سائل از واژه «تنها» به معنای عرفی آن (عدم حضور شخص دیگر) استفاده می‌کند که تنهایی یک وضعیت فیزیکی است که با حضور دیگری پایان می‌یابد. درویش با یک پاسخ پارادوکسیکال (متناقض)، معنای «تنهایی» را بازتعریف می‌کند. او آن را از یک وضعیت فیزیکی به یک وضعیت وجودی و روحانی تبدیل می‌کند. او با نقض صریح تلویح مورد انتظار، می‌گوید که تنهایی حقیقی، تنهایی با حق است و حضور هر کس دیگری، این تنهایی را از بین می‌برد.

نمونه ۴- «ذوالنون سیاح بوده می‌گوید: وقتی می‌رفتم جوانی دیدم، شوری بود در وی. گفتم: از کجایی ای غریب؟ گفت غریب بود کسی که با مؤانست دارد؟» (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱).

در بافت اجتماعی - شناختی واژه «غریب» به معنای «بیگانه، بی‌کس و تنها» است. انتظار می‌رود جوان پاسخ دهد که از کدام شهر یا دیار آمده است و این پرسش در عرف رایج، ناظر به هویت مکانی یا اجتماعی اوست. جوان با تغییر بافت، ذوالنون را وادار می‌کند تا از شبکه معنایی «غربت اجتماعی» به «غربت عرفانی» عبور کند و به او می‌آموزد که «غربت» نه در بی‌وطنی، بلکه در فقدان انس با حق است.

نمونه ۵- «یکی را گفتند: اندر دنیا چرا زاهد شدی؟ گفت: از آن که او در من زاهد شد» (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۷).

پرسشگر بر مبنای محیط شناختی رایج، «زهد» را کنشی ارادی می‌داند که فاعل آن سالک است و انتظار دارد پاسخ، دلیل شخصی یا معنوی برای ترک دنیا باشد. پاسخ، نسبت فاعلی را تغییر می‌دهد. به جای «من زاهد شدم»، می‌گوید «دنیا در من زاهد شد»

یعنی دنیا مرا رها کرد. این بیان به‌طور ضمنی می‌گوید که او نه با ریاضت، بلکه با قطع کامل تعلق متقابل به این مقام رسیده است. شنونده باید از الگوی «کنشگر فعال در زهد» به الگوی «موضوع انفعال در قطع تعلق» تغییر زاویه دید بدهد، که نیازمند پردازش بیشتر و بازنگری در مفهوم زهد است. همین دستکاری معنای واژه زاهد در حکایتی از حاتم اصم نیز دیده می‌شود که وقتی «حاتم کر به بغداد درآمد. خلیفه را خبر دادند که زاهد خراسان آمده است. کس کرد و او را بخواند، تا او را ببیند. چون اندر آمد، خلیفه را گفت: السَّلامُ علیک یا زاهد خلیفه او را گفت من زاهد نیستم که همه دنیا زیر فرمان من است. زاهد تویی گفت: لا بل تویی زاهد که خدای تعالی گفت «متاعُ الدنیا قلیل» (شرح تعرف، ج ۱، ص ۱۲۷). خلیفه از واژه «زاهد» و معنای متعارف آن (کسی که از دنیا دوری می‌کند) استفاده می‌کند. او با اشاره به قدرت و ثروت خود، حاتم اصم را «زاهد» خطاب می‌کند. بر اساس محیط شناختی خلیفه، «زهد» به معنای فقر و دوری از قدرت است. حاتم اصم، این معنای صریح را نادیده گرفته و با استناد به یک آیه، معنای «زاهد» را تغییر می‌دهد. وی معنای «قلیل» را از یک مفهوم مادی به یک مفهوم هستی‌شناختی منتقل می‌کند. این پاسخ، تلاش پردازشی خلیفه را به شدت افزایش می‌دهد تا به این تلویح دست یابد که قدرت و ثروت او در برابر عظمت هستی مطلق، «قلیل» است. این فرآیند منجر به تغییر باور خلیفه درباره معنای حقیقی زهد می‌شود.

نمونه ۶- «شبلی را پرسیدند از مشاهدت. گفت: ما را مشاهدت از کجا آید؛ ما را شاهد حق بود» (قشیری، ۱۳۶۱: ۷۹).

در عرفان اسلامی، «مشاهدت» یعنی رؤیت حق با چشم دل، به نحوی که تردیدی باقی نماند و دیدن اشیا و آیات الهی در تجلیات باطنی. پرسشگر انتظار دارد پاسخ شبلی، توصیف تجربه دیدن حق باشد، با محوریت سالک به عنوان فاعل مشاهده. اما شبلی ساختار فاعل-مفعول را دگرگون می‌کند. به جای اینکه سالک «مشاهده‌کننده»

باشد، حق «مشاهده‌کننده» و سالک «مشهود» می‌شود. معنای ضمنی این است که هیچ «من»ی باقی نمانده تا ببیند؛ آنچه هست فقط نگاه خداست.

نمونه ۷- «شبی در ابتدای حالت ابویزید گفت: الهی راه به تو چگونه بود؟ جواب آمد: اَرْفَعُ نَفْسَكَ مِنَ الطَّرِيقِ فَقَدْ وَصَلْتَ. گفت: تو از راه برخیز که رسیدی» (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۱۰).

پاسخ غیبی به بایزید، تمامی صراحت‌ها و تلویح‌ها مورد انتظار درباره «راه» را به کلی نقض می‌کند. این پاسخ، با دستکاری محیط‌های شناختی، «راه» را نه به عنوان یک مسیر بیرونی، بلکه به عنوان «نفس» و «منیت» عارف تعریف می‌کند. این پاسخ، با یک بازتعریف مفهومی، تلاش پردازشی بایزید را افزایش می‌دهد تا به این تلویح دست یابد که تنها مانع در راه حق، خود او و نفسش است. رسیدن به حق، با «رفع نفس» ممکن می‌شود.

۳-۵- کارکرد پنجم: نقد هژمونی فقه و مقابله با گفتمان شریعت‌مدار

یکی از بارزترین جلوه‌های اسلوب حکیم در متون عرفانی، مواجهه عارفان با گفتمان غالب شریعت‌مدار است؛ گفتمانی که در مقام «گفتمان قدرت» ظاهر می‌شود و ساحت دین را به احکام صوری و رفتارهای ظاهری فرو می‌کاهد. اسلوب حکیم در این زمینه ابزاری است برای شکستن این انحصار و بازتعریف میدان معنایی دین در پرتو حقیقت و طریقت. در نتیجه این کارکرد ناظر است به موقعیت‌هایی که در آن، پرسش یا اعتراض از جانب فقیهان یا مخاطبان شریعت‌مدار مطرح می‌شود، اما عارف پاسخ خود را نه در چارچوب همان منطق فقهی، بلکه در افقی کاملاً متفاوت ارائه می‌دهد. نتیجه، بی‌اعتبار ساختن اقتدار گفتمان غالب و جایگزینی آن با افق حقیقت‌جویانه است.

نمونه ۱- «حلاج را گفتند تو بر چه مذهبی؟ گفت بر مذهب خدای» (عراقی، ۱۳۶۳: ۹۴).

پرسشگر انتظار دارد از حلاج نام یک مکتب فقهی یا کلامی (حنفی، شافعی و...) را بشنود، اما اسلوب حکیم در پاسخ حلاج، که به حقیقت راه الهی فراتر از تقسیمات مذهبی اشاره دارد، جمود مذهبی را می‌شکند و مخاطب ناچار است مرزهای ذهنی «مذاهب متکثر» را در پرتو «حقیقت واحد» بازتعریف کند.

نمونه ۲- «از شیخ ما بوسعید سؤال کردند که ای شیخ در نماز دست بر کجا نهیم؟ شیخ ما گفت: دست بر دل و دل بر حق جل جلاله» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۲۸۷). اگرچه سؤال، در یک محیط شناختی فقهی و شریعت‌محور مطرح شده و یک پاسخ صریح و دستوری درباره محل فیزیکی قرار گرفتن دست‌ها در نماز مورد انتظار است. اما بوسعید با اسلوب حکیم، در یک پاسخ طریقت‌محور، محیط شناختی را از ظاهر نماز (حرکات فیزیکی) به باطن نماز (حضور قلب و اتصال) تغییر می‌دهد.

نمونه ۳- «خدمت اخی احمد که از معتبران زمان بود، روزی به علاءالدین گفته باشد که من یک خروار کتاب خوانده‌ام و در آنجا هیچ اباحت سماع را ندیده‌ام و وجه رخصت را نشنیده؛ شما این بدعت را به چه دلیل پیش می‌برید؟ علاءالدین جواب داد که خدمت اخی خروار خواند، برای آن ندانست؛ بحمد الله که ما عیسی‌وار خوانده‌ایم و به سر آن رسیده» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۷۶).

این نمونه هم به یکی از منازعات اساسی گفتمان شریعت مدار با صوفیه بر سر جواز یا عدم جواز سماع اشاره دارد که در نظر فقها مشروع نبوده است. پرسشگر (اخی احمد)، به عنوان نماینده گفتمان فقهی است، با کنایه به خواندن «یک خروار کتاب» فقهی اشاره می‌کند تا بر مرجعیت دانش مکتوب در عدم جواز سماع تأکید کند. علاءالدین، با یک بازی کلامی هوشمندانه واژه‌ی «خروار» را به «خر-وار» (مانند خر) تجزیه می‌کند. این «تنظیم مفهومی»، مرجعیت مکتوب و کمی را به یک کنش سطحی و

به دور از فهم تقلیل می‌دهد و در مقابل، «عیسی‌وار خواندن» را به عنوان راه فهم شهودی و باطنی حقیقت معرفی می‌کند. او با این کار، مرجعیت ظاهری را در برابر مرجعیت شهودی قرار می‌دهد.

گاهی اوقات، اسلوب حکیم در متون عرفانی متکی بر یکی از کرامات عارف؛ یعنی «فراست» یا اشراف بر ضمیر است. در این موارد، عارف پیش از آنکه مخاطب در دنیای واقعی سؤال خود را مطرح کند، با بصیرت درونی، پرسش یا اندیشه او را درمی‌یابد و با اسلوب حکیم به آن پاسخ می‌دهد. این امر، علاوه بر تأثیرات شناختی بالای اسلوب حکیم، از سوی دیگر مخاطب را به دلیل آگاهی عارف از اندیشه درونی‌اش، متأثر و متحیر می‌کند:

نمونه ۴- «آورده اند که شیخ ابوالقاسم قشیری یک شب اندیشه کرد و گفت: فردا به مجلس شوم و گویم کی شریعت چیست و طریقت چیست؟ تا جواب چه شنوم؟ دیگر روز به گاه به مجلس شیخ آمدم و بنشستم و شیخ در سخن آمد. پیش از آن که استاد امام سوال کند، شیخ گفت: ای کسی که می‌خواهی کی از شریعت و طریقت سوال کنی بدانک ما جمله علوم در این بیت آوردیم کی: «از دوست پیام آمد کاراسته کن کار»: این است شریعت. «مهر دل پیش آر و فضول از ره بردار»: این است طریقت» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۴۷).

در نمونه (۴) ابوسعید با اسلوب حکیم، ضمن ارائه تعریف شعری از شریعت و طریقت، یک «کنش گفتاری قدرت‌طلبانه» انجام می‌دهد. او به مخاطب می‌گوید که در محفل ما (محفل صوفیه)، باید اصول و قواعد ما را پذیرفت: باید «مهر دل» ورزید و از «فضولی» پرهیز کرد. این پاسخ، نوعی تثبیت مرجعیت و مرزبندی گفتمانی است و نشان می‌دهد که فهم حقیقت، تنها با ورود به چارچوب فکری عارف ممکن است.

در این حکایت نیز، پیش فرض پرسشگر درباره مفهوم اسراف، مبتنی بر کمیت است که در ساختار ظاهری شریعت و دین نیز پذیرفته شده است. در حالی که ابوسعید

با یک چرخش شناختی و در پی معرفی گفتمان عرفانی خود که بر پایه اخلاص است، به نقد گفتمان مبتنی بر ریای موجود در جامعه می‌پردازد و از اسراف تعریفی مبتنی بر مشرب عرفانی خود ارائه می‌دهد.

نمونه ۵- «نقل است که روزی بر بام صومعه چندان گریسته بود (حسن بصری) که آب از ناودان روان شده بود و بر شخصی چکیده. گفت: این آب پاک است یا نه؟ حسن گفت: نه، بشوی که آب چشم عاصی است» (عطار، ۱۳۹۸: ۳۵).

در این تعامل کلامی، شخص رهگذر بنا بر احکام فقهی درباره پاک یا نجس بودن آب می‌پرسد؛ ولی پاسخی که حسن بصری می‌دهد از منظر احکام فقهی نیست که حلال و حرام را تنها در امور ظاهری و معیشتی می‌بیند. بلکه حرام و حلال را به قلمرو امور معنوی و معرفتی نیز وارد می‌کند.

۳- نتیجه‌گیری

این پژوهش با تمرکز بر «اسلوب حکیم» نشان داد که زبان عرفانی را باید نه صرفاً رسانه‌ای برای بیان تجربه، بلکه همچون سازوکار شناختی - تربیتی فهمید که بر اساس نظریه ربط و در بستر ارتباط اشاری - استنباطی (ostensive-inferential) عمل می‌کند. مدعای مرکزی ما این بود که عارفان، از خلال مهندسی مسیر «جست‌وجوی ربط بهینه» در ذهن مخاطب، با دستکاری هم‌زمان صراحتات، تلویحات و محیط‌های شناختی، مخاطب را وادار می‌کنند مفاهیم عرفی را بازتعریف کند و به آستانه‌ای نواز «آثار شناختی» برسد. یافته‌های پژوهش نشان داد که اسلوب حکیم در متون عرفانی فارسی نه صرفاً یک صنعت بلاغی، بلکه سازوکاری پیچیده برای ایجاد آثار شناختی تازه است و پنج کارکرد عمده را محقق می‌سازد: ۱) نقض انتظارات سطحی و انتقال مخاطب از ظاهر به باطن؛ ۲) تبدیل موقعیت‌های دشوار تعاملی به تعلیم اخلاقی و معرفتی؛ ۳) فراهم کردن امکان کنش معرفت‌زا برای فرودستان و شکستن انحصار

حقیقت نزد عارفان بزرگ؛ ۴) بازتعریف مفاهیم و فروپاشی دلالت عرفی در جهت خلق معانی نو؛ ۵) نقد هژمونی فقه و مقابله با گفتمان شریعت‌مدار. در همه این موارد، پاسخ‌های غیرمنتظره و حکیمانه عارفان، مخاطب را وادار می‌کند که از مسیر تلاش پردازشی افزوده، به دستاوردهای شناختی ژرفی دست یابد.

پیوند نظریه ربط با مطالعات عرفانی نشان می‌دهد که مسئله دیرینه «بیان‌پذیری» را می‌توان از زاویه‌ای تازه صورت‌بندی کرد: مسئله نه ناتوانی زبان، بلکه ناآمدگی الگوهای استنتاجی مخاطب است. اسلوب حکیم، با بازآرایی محیط شناختی و تحمیل «وقفه‌های استنتاجی سازنده»، این ناآمدگی را درمان می‌کند. بدین‌سان، زبان عرفان هم‌سنگ ریاضت و سماع، «مناسک شناختی» می‌آفریند. جمع‌بندی آن‌که، اسلوب حکیم در عرفان اسلامی، الگویی نمونه‌وار از «طراحی ربط» است که در آن، زبان به مثابه کنش تربیتی- معرفتی عمل می‌کند: معنای عرفی را می‌گسلد، مسیر استنتاج را باز می‌نویسد و مخاطب را از «فهم گزارشی» به «فهم تحولی» عبور می‌دهد.

منابع

الف) کتاب‌ها

۱. ابوروح، لطف‌الله بن ابی‌سعد (۱۳۶۶)، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، به تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
۲. افلاکی، احمد بن اخی‌ناطور (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، تصحیحات و حواشی و تعلیقات به‌کوشش تحسین بازیجی، تهران: دنیای کتاب.
۳. انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲)، طبقات الصوفیه، تصحیح محمد سرور مولائی، تهران: توس.

۴. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. (۲۰۰۳م). البيان والتبيين. تصحيح عبد السلام هارون. مصر: الشركة الدولية للطباعة.
۵. جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۰). نفحات الانس من حضرات القدس. تصحيح محمود عابدی. تهران: اطلاعات.
۶. الجرجانی، عبد القاهر. (۲۰۰۰م). دلائل الإعجاز. تصحيح محمود محمد شاکر. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة).
۷. خرقانی، احمد بن حسين (۱۳۸۸)، دستورالجمهور فی مناقب سلطان العارفين ابویزید طیفور، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۸. رازی، نجم‌الدین ابوبکر عبدالله بن محمد (۱۳۵۲)، مرموزات اسدی در مزمورات داودی، به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۹. السکاکي، أبو يعقوب. (۱۹۸۷م). مفتاح العلوم. تصحيح نعيم زرزور. چاپ ۲. بيروت: دار الكتب العلمية.
۱۰. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۶۵)، رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه، ترجمه معین‌الدین جمال بن جلال‌الدین محمد، تصحيح نجیب مایل هروی، تهران: چاپ و نشر بنیاد.
۱۱. سهلگی، محمد بن علی (۱۳۸۴)، دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۱۲. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه: درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی، تهران: سخن.
۱۳. عراقی، فخرالدین (۱۳۶۳)، لمعات، تصحيح محمد خواجوی، تهران: مولی.

۱۴. عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۸)، تذکرة الاولیاء، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۱۵. عین‌القضات همدانی (۱۳۴۱)، تمهیدات، تصحیح عفیف عسیران، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. غزالی، احمد بن محمد (۱۳۷۰)، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. فولادی، علیرضا (۱۳۸۷)، زبان عرفان، تهران: فراگفت.
۱۸. القزوینی، الخطیب. (بی‌تا). التلخیص فی علوم البلاغة. شرح عبدالرحمن البرقوقي. بیروت: دار الكتاب.
۱۹. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۶۱)، ترجمه رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. محمد بن منور (۱۳۶۶)، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
۲۱. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
۲۲. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۴)، کشف‌المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، انتشارات سروش.
22. Clark, Billy (2013), *Relevance Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
23. Grice, H. Paul (1975), "Logic and conversation," In *Speech Acts (Syntax and Semantics 3)*, P. Cole and J. Morgan (eds.), New York, Academic Press.
24. Sperber, Dan and Wilson, Deirdre (1986), *Relevance. Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell.

25. Yus, Francisco (2016), *Humour and Relevance*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.

ب) مقالات

۱. اکبری، زینب و نسرین فقیه ملک مرزبان (۱۴۰۴). «بازتعریف و گونه‌شناسی اسلوب حکیم بر پایه نظریه ربط»، پژوهشنامه زبان ادبی، سال ۳، ش ۲، صص ۹-۴۰.
۲. بهنام، مینا (۱۴۰۳)، «معناشناسی عشق در بازخوانی متون عرفانی بر بنیان نظریه ربط»، ادبیات عرفانی، دوره ۱۶، شماره ۳۷، صص ۱۳۵ - ۱۶۵.
۳. راستگو، سید محمد (۱۳۸۴). «جور دیگر دیدن پژوهشی در پیوند عرفان و هنر»، مطالعات عرفانی، سال ۱، ش ۲، صص ۷۹-۱۰۸.
۴. رشیدی، هومن و محمدحسن حسن زاده نیری (۱۴۰۲). «تأویلات عرفا از وقایع و پدیده‌های طبیعی، تاریخی در رساله قشیریه، اسرارالتوحید و تذکرةالاولیا»، عرفان پژوهی در ادبیات، سال ۲، ش ۴، صص ۱۰۱-۱۳۲.
۵. میرحسینی، محمد، نرگس انصاری، زهرا سلیمی (۱۳۹۳). «زیبایی‌شناسی اسلوب حکیم در قرآن (بررسی موردی ده جزء میانی قرآن)». فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی، سال ۲، شماره ۴، صص ۴۶-۶۴.
۶. زواری، أحمد علی (۲۰۱۸). «جمالية الأسلوب الحکیم وقيمتة الأسلوبية في القرآن الكريم». التواصلية، س ۴ ش ۱ (پیاپی ۱۲)، صص ۲۲۶-۲۵۸.
۷. خمیس، شیماء کمال عبدالعظیم (۲۰۲۲). «أسلوب الحکیم في آیات القرآن الكريم: دراسة تفسيرية تطبيقية». مجلة كلية الدراسات الإسلامية و العربية للبنات بالإسكندرية، س ۳ ش ۲، صص ۱۹۵-۲۹۳.