

نقد و تحلیل مفهوم «سکوت عارفانه» از دیدگاه عطار*

شهبین قاسمی**

دانش‌جوی دکتری زبان و ادبیات فارسی - واحد رودهن، عضو هیأت علمی واحد اهواز، ایران

مهدی ماحوزی***

دانش‌یار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد رودهن، ایران

تاریخ دریافت: 1390/11/20 - تاریخ پذیرش: 1391/4/5

چکیده

غایت عرفان، یکی شدن با هستی مطلق و درک حضور است؛ اهل تحقیق برای چشیدن طعم این حضور معنوی، ریاضت‌هایی برشمرده‌اند که «خاموشی» از جمله آن‌هاست و نه تنها در مبادی سلوک، که پیش‌تر در آن جنبه تربیتی مراد است، که در وصال نیز سالک خود را ملزم به سکوتی می‌کند که حاصل اندیشه تیزنگر صوفیانه در تجربه‌های عرفانی است؛ این التزام گاهی در ارتباط با محبوب ازلی معنا می‌یابد، هم‌چون خاموشی حاصل از حیرت در مقام مشاهده جمال و جلال الهی و گاهی در پیوند با خلق؛ مانند نهفتن اسرار تبیین می‌شود. عطار نیشابوری که با مذاقه در مبانی سلوک این منازل را بروشنی توصیف نموده، در سروده‌های خویش بارها به جای‌گاه و خاست‌گاه این سلوک معنوی پرداخته است. با توجه به انس مولانا با آثار عطار و پیش‌گامی او و نیز پیوند و تجلی اندیشه‌های ناب عرفانی در سروده‌های این دو عارف دیده‌ور، تحلیل «اصل خاموشی» از دیدگاه عطار، در بازشناسی تلقی مولانا از این مفهوم ضرر می‌نماید؛ پژوهش حاضر می‌کوشد با بررسی و تحلیل دلایل و جای‌گاه «خاموشی» نزد عطار، نگرشی نسبی از این مقوله ارج‌مند در منظومه فکری صوفیان بدست دهد.

کلید واژه‌ها

تحلیل، خاموشی، عرفان اسلامی، عطار، مولانا.

* مقاله حاضر برگرفته از پایان‌نامه دوره دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی با عنوان «تحلیل اندیشه‌های عرفانی در آثار منظوم عطار نیشابوری با تکیه بر منطق الطیر و مصیبت‌نامه» است.

** sh.ghasemi158@yahoo.com

*** mahoozi@riau.ac.ir

مقدمه

به دلیل کنکاش صوفیان در مباحث علم‌النفوس و هم تأویل‌های باریک‌بینانه ایشان از تجربه‌های «آن سری» در مؤلفات عرفانی، توصیف برخی مفاهیم انتزاعی که به نوعی با فرآیند «کمال» در ارتباط است، مشاهده می‌شود. «خاموشی» از این‌گونه مفاهیم است که دارای مصادیق و انواعی متفاوت بوده و نه تنها در مقوله پژوهش‌های عرفانی، که در حوزه دین و اخلاق نیز قابل بررسی است؛ به عنوان نمونه سعدی در گلستان که گفتمان اخلاقی - تربیتی دارد، باب چهارم را در «فواید خاموشی» نام نهاده و یا روی کرد دینی ابن‌ابی‌الدنیا در قرن سوم به مفهوم مذکور، با نگارش کتاب «الصمت و آداب اللسان» که صرفاً نقل احادیث است، از جمله تک‌نگاری‌های مرتبط با موضوع بشمار می‌آید؛ گرچه غزالی بعدها در احیاء علوم الدین، فصل «کتاب آفت‌های زبان» با همین روی کرد، اما با تحلیل و تفصیل بیش‌تر بدین مقوله و جای‌گاه آن در نظام تربیت دینی پرداخته است. از ره‌گذر بینش صوفیانه نیز هجویری فصلی از کشف‌المحجوب را به «آدابهم فی الکلام و السکوت» و هم‌چنین امام قشیری باب دهم از رساله قشیریه را «در خاموشی» اختصاص داده‌اند و از دیدگاه پیران قوم بدان نگریسته‌اند.

تأمل در موارد مذکور و نیز نمونه‌های بسیار دیگر بیان‌گر آن است که «خاموشی» از اسباب نیل به معرفت است. به گفته ابوسلیمان دارانی «معرفت به خاموشی نزدیک‌تر است تا به سخن گفتن.» (عطار، 1387: 383) و نیز کسب حکمت که تالی معرفت بشمار می‌رود. ممشاد دینوری گوید: «حکیمان که حکمت یافتند به خاموشی و تفکر یافتند.» (قشیری، 1381: 184) که البته با حدیث نبوی در پیوند است که «إذا رأیتم المؤمن صمواً فآذنوا منه یلقى الحکمه» (محمدی ری شهری، 1370، ج 7، 3172) همین مسأله سبب شده که بوعثمان حیری اصل طریقت را «خاموشی و بسنده کردن به علم خدای تعالی» بدانند. (عطار، 1387: 480)

بنظر می‌رسد که این نوع خاموشی در ابتدای سلوک و در ارتباط با خلق، نوعی جنبه تأدیبی داشته باشد، تا آن‌گاه که سالک به ادراک معرفت و القای معانی در خاموشی نائل شود. سخن معاذبن‌جبل ناظر به این حال است: «با مردمان اندک گویند و با خدای سخن بسیار گویند مگر دل شما خدای را بیند.» (قشیری، 1381: 185) «در عرفان ایرانی، فاش نکردن اسرار (خاموشی)، در شمار اصول اولیه تربیت و سلوک سالکان است. این از راه طریقت مه‌ری و آیین میتراپی به میانجی عرفان مغانه در اصول مسلم عرفان اسلامی ایران وارد شده است.» (رضی، 1379: 582) از دیدگاه صوفیان، نفس گفتار به دلیل آن که جان آدمی را از دریافت احوال معنوی و واردات روحانی باز

می‌دارد، زیان‌آور و خاموشی از آن جهت که جمعیت خاطر و اتصال مدام در پی دارد، ستوده است: در اندیشه ایشان «حرف» از جنس «درد» بشمار می‌رود:

حرف چیست؟ از درد چیزی گفتن است شیرمردی پیش حیزی گفتن است
(عطار، 2536ش: 45)

ایشان گفت‌وگو را غباری حجاب‌گون دانسته‌اند:

بس کن کاین گفت‌زبان هست حجاب دل و جان کاش نبود ز زبان واقف و دانا دل من
(مولوی، 1355، ج: 1، 183)

و نیز:

چون برسی به کوی ما خاموشی است خوی ما ز آن که ز گفت‌وگوی ما گرد و غبار می‌رسد
(همان: 223)

این پوشیدگی زبان درست برخلاف پنداری ظاهر بینانه است که بر وجه «نمودگی» آن تأکید دارد؛ به دیگر بیان می‌توان نوعی کارکرد دوگانه متضاد را تصور نمود که وجهی بر وجه دیگر غلبه دارد:

درج است در این گفتن بنمودن و بنهفتن یک پرده برافکندی صد پرده نو بستی
(همان: 27238)

سخن شمس تبریزی هم بر عبور از حجاب سخن تا ورای معنی اشاره دارد: «از این حجاب‌های بی‌نهایت می‌باید گذشتن، آن‌جا که معنی است، سخن کجاست و معنی کجا؟...» (شمس تبریزی، 1369: 1/118) پس چون حجاب گفتار ظاهر از میانه برخاست، سالک به قطع حدیث نفس می‌پردازد که به تعبیر غزالی: «مهم‌ترین کاری در خلوت، قطع حدیث نفس است تا ذکر صافی شود و اخبار مردمان تخم حدیث نفس بود.» (غزالی، 1380: 1/454)

این مرحله همان قطع هیاهوی درونی و پرداختن زبان ذهن از ما سوی الله است که دشواریاب توصیف شده است: «و یکی از مردمان گفتست زیانت از سخن دلت بترهد و اگر خاک شوی، از حدیث رهایی نیابی و اگر همه جهدها بکنی، روح تو با تو سخن نگوید، زیرا که پوشنده راز است.» (قشیری، 1381: 188) این حالت زمانی دست می‌دهد که سالک به «صمت دل» برسد؛ زیرا به قول ابوبکر فارسی «خاموشی نه تنها زفان راست؛ دل را و اندام‌های دیگر را نیز خاموشی باید.» (همان: 184) این خاموشی که از آن عارفان است، در مقامی والاتر به محبان تعلق دارد: «و گفته‌اند صمت عام به زبان بود و صمت عارف به دل بود و صمت محبان به خواطر اسرار بود.» (همان: 187) چون عارف در سیر من الحق الی الخلق به مقام «محب» رسید، و «صمت خواطر» یافت، ناگزیر سخن گو می‌شود. «و گفته‌اند محب چون خاموش بود، هلاک شود و عارف چون خاموش بود پادشا گردد.» (همان: 188)

گر بگویم که چه دیدم از تو هیچ کس گفت گدا نپذیرد
 ورنگ‌گویم زغمست کشته شوم کشته دانسی که دوا نپذیرد
 (عطار، 1362: 172)

زیرا در این حال سخن بر دل او فرو می‌ریزد و او «کالمیت فی یدی الغسال» آوای اراده و تمنای عاطفه را به محبوب وانهاده است. «براین منوال می‌گفتم دی با خود و گرد خندق می‌گشتم. سخن بر من فرو می‌ریخت، مغلوب می‌شدم، زیر سخن می‌ایستادم از غایت، گفتم چه کنم اگر بر منبر، سخن بر من چنین غلبه کند؟» (شمس تبریزی، 1369: 1: 321 و 322)

مراحل مذکور، خاص عرفان اسلامی نیست، چنان‌که مولینوس (Miguel de molinos) کشیش و عارف اسپانیایی (97-1640 یا 96-1628) تصریح می‌کند: «سه مرتبه خاموشی را از یک‌دیگر تمیز می‌توان داد، خاموشی دهان یا زبان، یعنی پرهیز از سخن گفتن، خاموشی ذهن، یعنی خاموش ساختن پرگویی‌های دوقوه حافظه و تخیل و خاموشی اراده، یعنی آرام کردن آوای تمنا و ندای فطرت و به تعبیر دقیق‌تر جلوگیری از آمد و شد و تاخت و تاز احساسات و هیجانات»، (ملکیان، 1389: 321 و 324) که با تقسیم‌بندی دیگری از نظر قشیری قرابت دارد. «خاموشی بر دو قسمت بود: خاموشی ظاهر و خاموشی ضمائر بود، خداوند توکل دلش خالی بود از تقاضای روزی و عارف دلش خاموش بود اندر مقابله حکم به نعمت وفاق، این به نیکویی صنع او ایمن باشد و آن دیگر بجمله حکم او قانع بود.» (قشیری، 1381: 183) که دور نیست که عطار در خاموشی از «مشاهده صنع» به این سخن اشاره داشته است:

زهی صنع نهان و آشکارا که کس را جز خاموشی نیست یارا
 هزاران موی را بشکافتم من طریق این خاموشی یافتم من
 چو نتوانی به ذات او رسیدن قناعت کن جمال صنع دیدن
 (عطار، 1386: 18)

با ذکر مقدمات مذکور، اینک به تحلیل دیدگاه و تجربه شخصی عطار از مفهوم خاموشی، جای‌گاه این مقوله در اطوار سیر و نیز چگونگی بهره‌جستن مولانا در تکمیل گفتمان عرفانی خود در پیوند با عطار می‌پردازد.

خاموشی در طریق سلوک

خلوت‌گزیدن و صافی نمودن ضمیر در کسب جمعیت خاطر، از نخستین آداب سلوک است: چنان‌که سهل‌بن عبدالله توبه و خلوت را در پیوند با خاموشی می‌داند: «خاموشی درست نیاید کسی را تا خلوت نگیرد و توبه درست نیاید تا خاموشی پیشه

نگیرد.» (قشیری، 1381: 84) و نیز نجم‌الدین رازی درباره اهمیت خلوت و عزلت می‌نویسد: «بدان که بنای سلوک راه دین و وصول به مقامات یقین بر خلوت و عزلت است» و سپس هشت شرط را برای خلوت بر می‌شمارد که یکی از آنها، «دوام سکوت» است. (نجم رازی، 1389: 783) عطار نیز بارها به این شرط سلوکی که توأم با «صبر» است، اشاره می‌کند:

اجزای تو جمله گوش می‌باید و بس
گفتی تو که مرد راه چون می‌باید؟
جان تو سخن نیوش می‌باید و بس
نظارگی و خموش می‌باید و بس
(عطار، 1375: 164)

و نیز:

اگر خواهی که در پیش آفتی از خویش
یکی آرام و دیگر صبر کردن
سه کارت می‌باید کرد ناچار
سیم دایم زبان بستن ز گفتار
(عطار، 1362: 315)

مولانا هم سخن‌گویی را طفلی (آغاز سلوک) و خموش کردن (کمال معنوی) را مردی می‌داند:

طفلی است سخن گفتن
مردی است خموش کردن
(مولوی، 1355: 27270)

و در تمثیلی دیگر از «کودک شیرنوش» یاد می‌کند که تا لب ندوزد و خاموش نشود، سخن گفتن را نمی‌آموزد:

کودک اول چون بزاید شیرنوش
مدتی می‌بایدش لب دوختن
مدتی خامش بود او جمله گوش
از سخن تا او سخن آموختن...
زان‌که اول سمع باشد خلق را
سوی منطبق از ره سمع اندر آ
(مولوی، 1373: 1624 به بعد)

زیرا سخن گفتن برای خداوند مجاهده، که از حظّ نفس روی‌گردان است، از آفات سلوک بشمار می‌رود: «اما ایثار خداوندان مجاهدت، خاموشی بود چون دانستند، آفت سخن و حظّ نفس کی اندر وی است و اظهار صفات مدح و میل بر آن کی باز اشکال خویش پیدا آید به نیکویی گفتن و چیزها، دیگر از آفات خلق و این صفت خداوندان ریاضت باشد و این یک رکن است از ارکان اندر حکم منازل و بی‌عیب کردن خلق.» (قشیری، 1381: 183)

خموشی و فنا

در حال وصال و قرب حق نمی‌توان از وحدت دم زد؛ زیرا این امر، خود نقض وحدت و اثبات دویی است؛ پس عارف واصل به ناچار سکوت می‌کند تا دوگانگی حاصل

نشود:

در عین فنا گفتم ای شاه همه شاهان بگداخت همی نقشی بفسرده بدین آذر
گفتا که خطاب تو هم باقی این برف است تا برف بود باقی، غیب است گل احمر
(مولوی، 1355: 10878-10877)

هجویری در توصیف این حال می‌نویسد: «چون راه بربنده گشاده شد، از گفتار مستغنی گشت؛ از آن چه عبارت مرا اعلام غیر را بود، و حق - تعالا - بی‌نیاز است از تعبیر احوال، و غیر وی کرای آن نکند که به وی مشغول باید شد و مؤکد شود این سخن به قول جنید که گفت: «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانَهُ»، آن که به دل حق را بشناخت، زبانش از بیان بازماند؛ که اندر عیان، بیان حجاب نماید.» (هجویری، 1389: 522-533)

عطار نیز در وادی فقر و فنا، آن جا که در سرانجام سیر عرفانی، عارف به تجربه دیدار خویشتن درآینه هستی مطلق نائل می‌شود، سروده است:

بعد از این وادی فقرست و فنا کی بود این‌جا سخن گفتن روا
عین وادی فراموشی بود گنگی و کوری و بیهوشی بود
(عطار، 1390: 258)

و نیز:

با درویشان کن و مکن نتوان گفت جز از عدم بی سر و بن نتوان گفت
گر در فقری ز خود فنا گرد، بدانک در فرّ ز ما و من سخن نتوان گفت
(عطار، 1375: 118)

عطار، از جمله دلایل این خاموشی را چیرگی عشق بر واصل می‌داند که همواره در مقابل عقل قرار می‌گیرد و البته گفتار از عقل می‌تراود:

اهل قالی چو سالکان می‌گوی اهل حالی چو واصلان خاموش
مرد عشقی خموش باش و خراب مرد عقلی فضول باش و بهوش
(عطار، 1362: 359)

ملازمت عشق و معنی که در این مقام عارف را از سخن گفتن باز می‌دارد نیز مورد توجه است:

مقال تو در بن کنج خرابیات مثال سایه‌ای در آفتاب است
چگونه شرح آن گویم که جانم ز عشق این سخن مست و خراب است
اگر پرسسی ز سر این سوؤالی چه گویم من که خاموشی جواب است
(همان: 28)

و در کلام مولانا می‌یابیم:

خمش کن گفت، هشیاریت آرد نه مست غمزّه خماره گشتی
(مولوی، 1355: 28223/6)

و هم:

من چه گویم یک رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست
(مولوی، 1373: 130/1)

برای درک مفهوم و اهمیت این مقوله نزد صوفیه به ذکر سخن هجویری در تعریف فنا و بقا می‌پردازیم: «... بنده به حقیقت بندگی آن‌گاه رسد که ورا به کردار خود، دیدار نباشد و از دید فعل خود فانی گردد و به دید فضل خداوند - تعالا - باقی، تا نسبت معاملتش جمله به حق باشد، به خود؛ که آن‌چه به بنده مقرون بود از فعل وی، بجمله ناقص بود و آن‌چه از حق - تعالا - بدو موصول بود، جمله کامل بود.» (هجویری، 1389: 364-365) پس براین اساس عارف در اسقاط اضافات، نخست از خود سلب گفتار می‌کند تا «ورا به کردار خود دیدار نباشد و از دید فعل خود فانی گردد.» چنان‌که عطار در باب هفدهم از مختارنامه «در بیان خاصیت خموشی گزیدن» سروده است:

ذوق شکر از چشیدن آمد حاصل بحثی که نه از شنیدن آمد حاصل
آن را که به جانان سرمویی پیوست جاوید زبان بریدن آمد حاصل
(عطار، 1375: 162)

و نیز اشارات متعدد مولانا از خاموشی در مقام فنا:

خمش کن مرده‌وار ای دل ازیرا به هستی متهم ما زین زبانیم
(مولوی، 1355: بیت دهم غزل 1535)

و نیز:

خمش از فانی راهی که فنا خاموشی آرد چو رهیدیم ز هستی تو مکش باز به هستیم
(همان: بیت 81516)

پس چون عارف به حق پیوست، در سیر الی الخلق، مغلوب سخن می‌شود که پیش‌تر از دیدگاه شمس اشاره شد؛ که در این حال «نسبت معاملتش جمله به حق باشد نه به خود. به همین دلیل در دیوان شمس از زبان حق می‌سراید:

تو چو سرنای منی بی‌لب من ناله مکن تا چو چنگت ننوازم ز نوا هیچ مگو
(مولوی، 1355: 23512)

هجویری در شرح این حال می‌نویسد: «هر که بگوید یا خطا گوید یا صواب و هر که را بگویانند از خطا و خللش نگاه دارند... پس باید تا طالب، زبانی را که خوضش اندر عبودیت بود، خاموش کند تا زبانی که نطقش به ربوبیت بود، فراگفتن آید و عبارات وی سیاد دل‌های مریدان گردد.» (هجویری، 1389: 524-525) مولانا از این سخن لامکانی به گونه‌ای «وحی» تعبیر کرده است:

خاموش باشد اندیشه کن کز لامکان آید سخن باگفت کی پردازی ای گر چشم تو آنجستی
خموش باش تا وحی‌های حق شنوی (مولوی، 1355: غزل 2447 بیت یازدهم)

که صد هزار حیلست است وحی گویا را
(همان: غزل 233)

درباره این‌گونه حالت متناقض نمای القای معانی در حالت فنا؛ حالتی که ورای سکوت و سخن و عالی‌ترین وقت صوفی است، زبان حال عنوانی مناسب بنظر می‌رسد. «و یکی گوید از شایخ رضی‌الله عنهم، هر که را بیانی نباشد از روزگار خویش و را روزگار نباشد؛ که ناطق وقت تو، وقت توست، لسان الحال افصح من لسانی / و صمتی عن سؤالک ترجمانی.» (هجوی، 1389: 523)

نمود عالی این وقت را در مفهوم «وحی» می‌یابیم که نبی بی‌گفت و شنود اسرار معنوی را در می‌یابد. «حق تعالی با موسی (ع) سخن گفت، آخر با حرف و صوت سخن نگفت؛ به کام و زبان نگفت، زیرا حرف را کام و لبی می‌باید تا حرف ظاهر شود، تعالی و تقدس، او منزّه است از لب و دهان و کام، پس انبیا را در عالم بی‌حرف و صوت گفت و شنود است با حق.» (مولوی، 1360: 156) و چنان که عطار در مقام فنا بارها به این مفهوم استناد نموده است که:

هم ز فرعون بهیمی دور شو پس کلام بی‌زبان و بی‌خروش	هم به میقات آی و مرغ طور شو فهم کن بی‌عقل و بشنونه به گوش (عطار، 1390: 116)
هرگه که من از وصال تو بایی شنوم چون گنگ شوم با تو حدیثی گویم	شب خوش بادم که یاد خوابی شنوم چون کرگردم از تو جوابی شنوم (عطار، 1375: 234)

مولانا برای این حالت، تمثیلی نغز بیان می‌کند، در اندیشه او دریا نماد وحدت و حقیقت محض است. سالک با سمند سخن بر لب دریای معانی می‌رود و سپس با مرکب چوبین خموشی تا میانه این دریای ژرف، اما گاهی یگانگی باید مرکب را هم به آب داد و از بحریان شد:

تا به دریا سیر اسپ و زین بود این خموشی مرکب چوبین بود و آن کسی کش مرکب چوبین شکست نه خموش است و نه گویا نادری است نیست زین دو هر دو هست آن بوالعجب	بعد از اینست مرکب چوبین بود... بحریان را خاموشی تلقین بود... غرقه شد در آب او خود ماهی است حال او را در عبارت نام نیست شرح این گفتن برون است از ادب (مولوی، 1373، ج 6: 4624 به بعد)
--	--

اما عطار بیش‌تر از تمثیل دریا در باب خاموشی بهره جسته است:

دم مزن گر هم‌دمی می‌بایدت تا در اثباتی تو بس نامحرمی هم‌چو غواصان دم اندر سینه کش	خسته شو گر مرهمی می‌بایدت محو شو گر محرمی می‌بایدت گرچه دریا هم‌دمی می‌بایدت (عطار، 1362: 14)
---	--

مولانا در کلیات شمس ترکیبات متناقض نمای بسیار از نوع «خاموش گویا، ناطق

خاموش، گویای خاموش و... بکار برده که بیان گر توجه او به این مفهوم است، و هم در مثنوی شریف، به هنگام نیایش یا دل‌دار، از عرصه تنگ میدان «حرف» شکوه می‌کند:

حرف چه بود تا تو اندیشی از آن حرف چه بود خار دیوار رزان
حرف و صوت و گفت را بر هم زخم تا که بی‌این هر سه با تو دم زخم
آن دمی کز آدمش کردم نهان با تو گویم ای تو اسرار جهان...
(مولوی، 1:1373، 32-1730)

در بیان ناگنجیدن وصف محبوب و خموشی حاصل از آن

به گفته فلوطین: «مشاهده راه را بر گفتار می‌بندد.»؛ (استیس، 1367:289) عارف، بیش‌تر دلیل خاموشی خود را ناتوانی از وصف تجربه روحانی می‌داند که در واقع ادراک تجلی است. این تجربه چون در قالب الفاظ نمی‌گنجد، انتقال آن دشوار است، صوفیان با استناد به آیاتی هم‌چون «سبحانه و تعالی عمّا یصفون» (انعام/100) این ناتوانی معنوی را توجیه می‌کنند: «سخن دراز کسی گوید که آن‌چه مقصود اوست بر زبان نتواند آوردن و در کدام زبان و دهان گنجد آن سخن که در زمین و آسمان نمی‌گنجد که: ما وسعنی سمائی و لا ارضی.»؛ (مولوی، 1371:223) پس توصیف محبوب ازلی در مقام وحدت و نفی صفات ناممکن می‌نماید. «شبلی را پرسیدند {و} گفتند ما را خبر گو از توحید مجرد به زبان حق مفرد، گفت: ویحک، هر که به توحید جواب دهد به عبارت، ملحد بود و هر که بدو اشارت کند، ثنوی بود و هر که بدو اشارت کند بت‌پرست بود و هر که در او سخن گوید غافل بود و هر که از او خاموش بود حاصل بود... لیس کمثله شیئی و هوالسمیع البصیر.» (قشیری، 1381:518) به قول سنایی

چون عارف در سخن نگنجد، آن‌که ورای زمان و مکان است چگونه گنجد؟!

نگنجم در سخن بس من کجا گنجد آن کس کو بدستی در مکان دارد بدستی در زمان دارد
(سنایی، 1385:113)

عطار در منطق‌الطیر بارها به عجز معرفت در شرح و وصف آن و این‌که از قالب و

اشارت و بیان فرا می‌رود، سخن رانده است:

واصفان را وصف او در خورد نیست لایق هر مرد و هر نامرد نیست
عجز از آن هم شیره شد با معرفت کونه در شرح آید و نه در صفت
(عطار، 1390:94)

و نیز:

«آن» مگو چون در اشارت نایدت نه کسی زو علم دارد نه نشان
نه اشارت می‌پذیرد نه بیان دم مزن چون در عبارت نایدت
(همان، 95)

و ادراک محسوس را از جلوه جمال و جلال ناتوان می‌یابد:

جانا حدیث حسنت در داستان ننگجد رمزی ز راز عشقت در صد زبان ننگجد
جولان‌گه جلالت در کوی دل نباشد جلوه‌گه جمالت در چشم و جان ننگجد
(عطار، 1362: 130)

مولانا هم از این معرفت تجربی با تمثیل گنجایش آب دریا در مشک یاد کرده

است:

خجلم ز وصف رویش به خدا دهان ببندم چو برد ز آب دریا و ز بحر مشک سقا
(مولوی، 1355: 1877)

و نیز:

خامش کنم، بندم دهان تا بر نشورد این جهان چون می‌نگجی در میان دیگر نگویم بیش و کم
(همان، 14657)

خموشی و رازپوشی عارفانه

مایستر اکهارت (Meister chkart) عارف و دانش‌ور قرون وسطا، درباره رازپوشی عارفانه می‌نویسد: «پیامبران در روشنایی گام برمی‌دارند... و گاهی بی‌تاب می‌شوند که از آن چه می‌دانند با ما بگویند و به ما معرفت خداوند را بیاموزند و از افشای این راز، مهر خاموشی بر دهانشان می‌افتد و زبان در کام می‌ماند... رازی که بدان پی برده‌اند، نگفتنی است.» (استیس، 1367: 289) افشای این راز از آن‌جا که فتنه‌انگیز خواهد شد، هم از سوی سالک و هم از سوی محبوب با مهر خموشی مصون می‌ماند:

مرغ عرشم، سیر گشتم از قفس روی سوی آشیان خواهم نهاد
تا نیاید سر جانم بر زبان مهر مطلق بر زبان خواهم نهاد
(عطار، 1362: 122)

و مولانا نیز شبیه به این مفهوم را بیان داشته است:

برلبش قفل است و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازا
عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند
هر که را اسرار کار آموختند مهر کردند و دهانش دوختند
(مولوی، 1373: 42/5-2240)

چون عارف به عالم لامکان راه برد و از جهان جان بویی شنید، لاجرم پویندگانی اسرار جو خواهد یافت، اما صوفیان این آموزه‌های رازورانه را تنها بر آنان می‌گویند که از اغراض نفسانی پیراسته و به حق پیوسته‌اند و چون آینه‌ای بی‌زنگار جلوه‌نمای اهل حق شده‌اند: «پر سری آمد که با من سر بگو، گفتم با تو سر نتوانم گفتن، من سر با آن کس توانم گفتن که او را در او ببینم، سر خود، خود گویم، من در تو خود را نمی‌بینم، در تو

دیگری را می‌بینم.» (شمس تبریزی، 1369، 1/105) از این جاست که عطار در مقام رازداری می‌گوید:

ای دل چو شراب معرفت کردی نوش لب بر هم نه سر الهی مفروش
در هر سخنی چو چشمه کوه مجوش دریا گردی اگر نشینی خاموش
(عطار، 1375:162)

عطار، جلوه آفتاب دل‌دار را تابش جمله اسرار می‌داند که گنگ‌شدن بینایی دیده‌ور را در این مقام به دنبال دارد و اشارتی به حدیث «من عرف الله کلّ لسانه» تواند بود:

تا روی چو آفتاب دل‌دار بتافت در یک تابش جمله اسرار بتافت
گفتم همه کار در عبارت آرم خود گنگ شدم چو ذره‌ای کار بتافت
(همان، 343)

و توجیه می‌کند که راز عشق را که بر سر آن سرباخته‌ای به هر حال از اغیار نهان باید داشت:

دل در پی راز عشق پویان می‌دار جان می‌کن و راز عشق در جان می‌دار
سری که سر اندر سر آن باخته‌ای چون پیدا شد زخویش پنهان می‌دار
(همان، 164)

عطار با تمثیل گل سوسن، تعبیر پارادوکسی سخن‌گوی خاموش را فرا یاد می‌آورد که سر تا پا زبان اما بی‌صداست:

چون سوسن ده زبان درین سر می‌دار زبان و بی‌سخن باش
یک رمز مگوی لیک چون گل می‌خند خوش و همه دهان باش
(عطار، 1362:347)

که در سروده‌های مولانا هم از آن نشان آمده:

گوش آن کس نو شد اسرار جلال کاو چو سوسن صد زبان افتاد لال
(مولوی، 1373:213)

و نیز:

خمش باش خمش باش در این مجمع اوباش مگو فاش مگو فاش زمولی و زمولاه
(مولوی، 1355:1038/1)

لازمه خموشی، صبر است، که خود از ریاضات سلوک بشمار می‌رود و عطار این دو را در پیوند با حفظ اسرار بیان داشته است:

تو را گر در ره اسرار کارست مدان کس را که به زین یادگارست
بدان این جمله و خاموش بنشین زفان در کام کش وز جوش بنشین
صبوری پیشه کن اینک طریقت خموشی پیشه گیر و اینک حقیقت
(عطار، 1386:226)

و مولانا نیز این هر دو را «جذب رحمت» و مورد توجه جانان می‌داند:

صبر و خاموشی جذوب رحمت است
وین نشان جستن نشان علت است
انصتوا بیذیر تا بر جان تو
آید از جانان جزای انصتوا
(مولوی، 1373: 2727/3-2726)

حیرت و خموشی

چون سالک با قطع کلام ظاهر و آرام دادن حدیث نفس از آفات رست و مهلکات عقبات را از سر گذرانید و به «مشاهده» رسید، حیرت بر او غلبه می‌یابد. «و بسیار بود که سبب خاموشی، حیرتی بدیهی بود، کشف درآید بر صفت نابیوسان، عبارت‌ها گنگ گردد، عبارت و نطق نبود و شواهد ناپدید شود، آن‌جا نه علم بود و نه حسن.» (قشیری، 1381: 183) ادراک این «کشف» چنان‌که عطار در مختارنامه «در مقام حیرت و سرگشتگی» سروده، در گفت نمی‌گنجد:

حال دل باژگونه می‌توان گفت
گفتم ای دل چه گونه‌ای؟ گفت خموش
وصفی به هزار گونه می‌توان گفت
کاین حال مرا، چگونه می‌توان گفت
(عطار، 1375: 129)

مولانا نیز به این سکوت برخاسته از حیرت در مقام مشاهده اشاره دارد:

حیرت آن مرغ است و خاموشی کند
بر نهد سر دیگ و پر جوش کند
(مولوی، 5: 3252/1373)

و نیز:

بوی آن دلبر چو پیران می‌شود
عاشقان را شد مدرّس حس دوست
آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود...
دفتر و حدس و سبقشان روی اوست
می‌رود تا عرش و تخت پارشان
خاموشند و نعره تکرارشان
(همان، 3844/3 به بعد)

خاموشی و ناگنجایی ظرف زبان برای معانی

سالک واصل به دلیل نارسایی زبان از انتقال معانی نغز شهودی، سعی در گشودن زبان باطنی دارد تا به آن القای معانی کند؛ پس خاموشی ظاهری را بر می‌گزیند که: «عبارت سخن تنگ است، زبان تنگ است، این همه مجاهدت‌ها از بهر آن است که تا از زبان برهند که تنگ است.» (شمس تبریزی، 1369: 51/1) عطار نیز به گذشتن از «لفظ» و «عبارت» و مذاقه در معنا توصیه می‌کند تا آن راز نهانی دریافته شود:

صد دُر به اشارتی بسفتیم و شدیم
گر دانایی به لفظ منگر، بندیش
صد گل به عبارتی برفتیم و شدیم
آن راز که ما به رمز گفتیم و شدیم
(عطار، 1375: 341)

شمس، در بیان جلوه متفاوت معانی، دلیل خاموشی عارف را از پری می‌داند و

این که عرصه سخن هر قدر فراخ باشد؛ باز هم در مقابل معنی تنگ می‌آید: «آخر عرصه سخن فراخ است که معنی تنگ می‌آید در فراخنای عرصه او و باز معنایی است و رای عرصه این معنی که تنگ می‌آید فراخنای عبارات را و فرو می‌کشدش، در می‌کشدش، حرفش را و صوتش را که هیچ عبارت نمی‌رساند، پس خاموشی او به از کمی معرفت است، از پری است.» (شمس تبریزی، 1369: 198/1) در جای دیگر حال خود مولانا را به عنوان مصداق برای این مفهوم بیان می‌کند: «من چون شعر گویم سخن، باز شکافم و معنی سر آن بگویم، بعضی از غلبه معنی لال شوند، مولانا را لالی نیست، الا از غلبه معنی و قوت معنی و مرا از هیچ نباشد.» (همان: 148/1) این غلبه معنی که خاموشی را به دنبال دارد، در سروده عطار نیز اشاره شده:

تا بود مجال گفت، جان، دُرها سفت و ر گلبن اسرار یقین گل‌ها رُفت
همانا! جانم می‌زند از معنی موج لیکن چو کنم چو می‌نیاید در گفت
(عطار، 1375: 343)

و در سروده‌های مولانا همان برداشت شمس تکرار شده است:

من ز شیرینی شستم رو ترش من ز پُری سخن باشم خموش
تا که شیرینی ما از دو جهان در حجاب رو ترش باشد نهان
(مولوی، 1373، 176/1-62)

تأکید مولانا بر این که «لفظ» در مقابل معنی نارسان است، با این تمثیل بازگو شده است:

لفظ در معنی همیشه نارسان زان پیمبر گفت قد کلّ لسان
لفظ اصطراب باشد در حساب چه قدر داند ز چرخ و آفتاب
خاصه چرخ کاین فلک زو پره‌ای است آفتاب از آفتابش ذره‌ای است
(همان: 3014/2-16)

پس چون آن معنای ملکوتی در گفت نمی‌آید سالک به خاموشی می‌گراید:

ای دل شب و روز چند جوشی بنشین تا چند چخی و چند کوشی بنشین
چون راز تو در گفت نخواهد آمد در قعر دلت به ار بیوشی، بنشین
(عطار، 1375: 163)

خاموشی از نیافتن هم‌درد محرم اسرار

عطار باب پانزدهم از مختارنامه را با عنوان «در نیازمندی به ملاقات هم‌دمی محرم» نام‌گذاری کرده است که بیان‌گر عطش معنوی او در یافتن یاری است تا اسرار را با او در میان گذارد:

دردا که درین سوز و گدازم، کس نیست هم‌راه، درین راه درازم کس نیست
در قعر دلم جواهر راز بسی است اما چه کنم محرم رازم کس نیست
(همان: 156)

و نیز:

امروز دلی سخن نیوش اولی‌تر / در ماتم خود سیاه پوش اولی‌تر
چون هم نفس و هم دم و هم درد نماند / دوران خموشی است، خموش اولی‌تر
(همان: 162)

و از قول محبوب ازلی، مقام عارفی را که ترجمان اسرار و لسان الحق شده چنین

بیان می‌دارد:

چون می‌دانی که جمله ماییم / با جمله مگو زبان ما باش
چون اعجمیند خلق همه / تو با همه ترجمان ما باش
(عطار، 1362: 344)

این خموشی، گاهی از بیم فتنه عوام و شوریدن ایشان است، چنان‌که حلاج‌ها سربرسر این راز نهاده‌اند، چنان‌که جنید گفت: «... اهل انس در خلوت و مناجات چیزها گویند که نزدیک عام کفر نماید و اگر عام آن را بشنوند، ایشان را تکفیر کنند.» (عطار، 1387: 443)

خموش باش که گر نی ز خوف فتنه بدی / هزار پرده دریدی زبان من هر دم
(مولوی، 1355: 646/1)

مولانا بر بی‌استعدادی بیش‌تر مستمعان؛ تأکید می‌کند و خاموشی عارف را به

دلیل گنجایی محدود معانی در ظرف وجود مخاطب می‌داند:

مجلس گفتم نگفتم زان بیان / ورنه هم افهام سوزد هم زبان ...
تا که در هر گوش ناید این سخن / یک همی گویم ز صد سرلدن
(مولوی، 1373: 63-1759/1)

و نیز:

اینچ می‌گویم به قدر فهم توست / مُردم اندر حسرت فهم درست
(همان: 2099/3)

از دلایل این حسرت صوفیان را می‌توان در ادراک نکردن تجربه عرفانی از سوی مخاطب دانست. عذر ابن‌سینا در توصیف درجات عالم معنا بر همین مبناست: «آن‌جا درجاتی است... که باختصار از آن می‌گذریم، برای آن که در سخن آن گنجایش نیست، به عبارت دیگر از شرح آن ناتوان است و سخن در این زمینه جز خیال بهره‌ای ندارد، پس خواستاران معرفت آن درجات، باید در مسیر کمال گام بردارند تا جایی که خود از اهل مشاهده گردند نه مشافهه و از واصلان عین باشند نه سامعان آثار.» (دیباجی، 1364: 61) پس ابن‌سینا ناتوانی زبان در انتقال معنی را از یک‌سو و این‌که مخاطب خود باید از «واصلان» باشد نه «سامعان»، دلیل صرف نظر نمودن از بیان احوال می‌داند. شمس تبریزی در نقد «تعلیم و بحث» می‌گوید: «این کوشش بحث همان است که تو

می‌خواهی که به علم معلوم کنی، این را رفتن می‌باید و کوشش.» (شمس تبریزی، 1369: 128/1) عطار نیز از جمله دلایل خاموشی، این موضوع را بیان کرده است:
تا که نگرده فرید دُرْدکش دیر قصه دردی کشان ادا نتوان کرد
(عطار، 1362: 161)

و نیز:

جانِ که به رمز، قصهٔ جانان گفت بُبَرید زبان و بی‌زبان پنهان گفت
تا کی گویی، واقعهٔ عشق بگوی چیزی که چشیدنی بود نتوان گفت
(عطار، 1375: 143)

به اعتقاد استیس، خاموشی دربارهٔ توصیف این تجربه معنوی بیش‌تر به گوینده و زبان او باز می‌گردد تا عدم ادراک مخاطب: «در مورد تجربه عرفانی، عارف [یعنی گوینده و نه شنونده] است که این مشکل زبانی را دارد. اوست که می‌گوید این تجربه ناگفتنی است و به وصف در نمی‌آید. شک نیست که شنونده ناعارف هم این مشکل را در می‌یابد، می‌آزماید و نمی‌تواند از آن چه عارف می‌کوشد به او منتقل سازد، صورتی در ذهن خود حاصل کند.» (استیس، 1367: 296)

خاموشی در پیش‌گاه ره‌یافتگان

آن‌جا که عارفی پاک‌باخته باشد، ادب خاموشی بر دیگران فرض است تا القای معانی را از او دریابند؛ «بسیار بود که خاموشی اولی‌تر بود؛ سخن‌گوی را از آن‌که اندر قوم کسی بود به سخن گفتن اولی‌تر از او.» (قشیری، 1381: 186) این دقیقه از آن جهت مورد توجه است که معارف انفسی و یا به تعبیر مولانا «فقر» از جان به جان می‌رسد، یعنی از هم‌صحبتی با پاکان دست می‌دهد، نه از ره‌گذر گفت و حرف که خود حجاب راه است و در این مقام خود جز دلیل غفلت و نقصان نیست:

علم‌آموزی طریقتش قولی است حرفت آموزی طریقتش فعلی است
فقرخواهی آن به صحبت قایم است نه زبانت کار می‌آید نه دست
دانش آن را ستاند جان ز جان نه ز راه دفتر و نه از زبان
(مولوی، 1373: 1062/5-64)

و نیز:

خاموشی بحرست و گفتن هم‌چو جو بحر می‌جوید تو را جو را مجو...
پیش بینایان خیر گفتن خطاست کان دلیل غفلت و نقصان ماست
پیش بینا شد خاموشی نفع تو بهر این آمد خطاب اُنصتوا
(همان، 2063/4)

از این دیدگاه عطار نیز شرح اسرار را کار رهبران سوخته جان می‌داند و سالکان

را در این مقام به خاموشی فرا می‌خواند:

برو عطار و تن زن زن که این شرح
نه کار توست کار رهبران است
(عطار، 1362: 66)

نتیجه‌گیری

با توجه به تحلیل عطار و نیز مولانا از مفهوم و مراحل سکوت، می‌توان نتیجه گرفت سلوک با نوعی خموشی تأدیبی آغاز می‌شود، زیرا لازمه جمعیت خاطر، کسب تدریجی سکوتی معنوی است تا سالک در پرتو آن به نفس مطمئنه برسد و سرانجام سکوتی عارفانه از مقام مشاهده و دیدار جلوه می‌شود که عارف را به وادی حیرت می‌کشاند؛ و چون سالک در سیر من الحق الی الخلق می‌خواهد این تجربه معنی را بازگو نماید، فرد می‌ماند، زیرا استعداد و گنجایی آن را در مخاطب نمی‌یابد و از فتنه عوام می‌هراسد. به دیگر بیان راه یافتن به عالم معنا و ادراک اسرار سبب می‌شود که عارف، مهر بر زبان نهد و تنها به اراده و خواست محبوب به گفت بپردازد؛ آن هم نه در پیش‌گاه واصلان که خود محرم اسرارند. دیگر آن که مکانیسم منطقی زبان را در انتقال این معانی تجربی که از راه شهود و مراقبه دست داده است، سخن ناتوان می‌داند، زیرا اصولاً مفهوم و زبان بیان از یک جنس نیست؛ پس می‌کوشد هم‌دردی بیابد که معانی را نه از گذرگاه حرف و صوت که از ورای آن‌ها و از مجرای جان، به جان‌های مشتاق القا کند.

فهرست منابع

قرآن کریم:

1. استیس، والترترنس، 1376، فلسفه و عرفان، ترجمه بهاء‌الدین خرم‌شاهی، تهران، سروش.
2. ابن ابی‌الدنیا، عبدالله بن محمد، 1410، الصمت و آداب اللسان، تحقیق ابواسحاق الجوبینی، دارالکتب العربی، بیروت.
3. رضی، هاشم، حکمت خسروانی، چاپ اول، 1379، تهران، انتشارات بهجت.
4. دیباجی، ابراهیم، 1364، ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی، تهران، انتشارات خوارزمی.
5. سعدی، مصلح‌الدین، 1368، گلستان، تصحیح غلام‌حسین یوسفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
6. سنایی غزنوی، مجدودبن آدم، 1385، دیوان سنایی، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، چاپ ششم، تهران، کتاب‌خانه سنایی.
7. شمس تبریزی، ملک داد، 1369، مقالات شمس تصحیح محمد علی موحد، تهران

- خوارزمی.
8. عطار، فریدالدین محمد، 1362، دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی.
 9. عطار، فریدالدین محمد، 1390، منطق الطیر، تصحیح محمود عابدی و تقی پورنامداریان، تهران، انتشارات سمت.
 10. عطار، فریدالدین محمد، 1375، مختارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
 11. عطار، فریدالدین محمد، 1386، اسرارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
 12. عطار، فریدالدین محمد، 1364، الهی نامه، تصحیح فواد روحانی، تهران، انتشارات زوار.
 13. عطار، فریدالدین محمد، 2536 ش، مصیبت نامه، تصحیح نورانی وصال، تهران، انتشارات زوار.
 14. عطار، فریدالدین محمد، 1387، تذکره الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار.
 15. غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، 1352، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تصحیح حسین خدیو جم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
 16. غزالی، ابوحامد محمد، کیمیای سعادت، 1380، تصحیح حسین خدیو جوم، چاپ نهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
 17. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، 1381، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، چاپ هفتم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
 18. محمدی ری شهری، محمد، 1370، میزان الحکمه، قم، دارالحدیث.
 19. ملکیان، مصطفی، 1389، حدیث آرزومندی، تهران، نشر نگاه معاصر.
 20. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، 1373، تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ دوم، تهران، نشر محمد.
 21. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، 1360، فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، چاپ چهارم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
 22. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، 1355، کلیات شمس، تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
 23. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، 1371، مکتوبات، تصحیح توفیق سبحانی، تهران، مرکز نشر دانش گاهی.
 24. نجم الدین رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد، مرصاد العباد، 1389، تصحیح محمد امین ریاحی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
 25. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، 1389، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات سروش.