

تجلی رمزگرایی در متون عرفانی قرن ششم هجری

چکیده

در متون عرفانی قرن ششم، واژگان و تعبیرات فراوانی مشاهده می‌شود که دور از معنی ظاهری خود، به گونه‌ای معنایی رمزی دارند. گشودن رمزهای هر اندیشه و مکتب فکری، تنها به دست آشنایان آن راز ممکن است؛ چنان که شاعران - از جمله حافظ - بر این نکته تأکید کرده‌اند: مدعی خواست که آید به تماشاگر راز دست غیب آمده و بر سینه نامحرم زد

تعریف رمز، قرآن و بیان رمزی، علل گرایش عارفان به رمزگویی، رازپوشی، بیان شطحیات، برخی واژگان رمزی متون عرفانی و بررسی رمزگویی عارفان و سمبلیسم در اروپا، از مباحثی است که در این مقاله آمده است.

یکی از تحولات بنیادین بیانی در قرن ششم و اوایل قرن هفتم، بیان رمزی ویژه متون عارفانه اعم از شعر و نثر می‌باشد. شروع این پدیده زبانی به‌طور حتم وابسته به روند تکاملی تصوف اسلامی است که به دنبال تحولات سیاسی اجتماعی، بویژه تهاجم مغولان و فروپاشی دربارهای خوارزمشاهی رخ داده است.

در این پژوهش صرف نظر از بررسی حوادث سیاسی و تاریخی، بر آنیم تا چند و چون رمز در بیان صوفیانه را که یکی از مشخصات عمده زبانی در قرن‌های ششم و هفتم به‌شمار می‌رود، مورد بحث قرار دهیم.

رمز چیست؟

هر علامتی اعم از حرف، عدد، شکل، علامت اختصاری، کلمه، قول و حتی حرکت که ناظر

به مفهومی ویژه در ورای ظاهر نمایشی خود باشد، یک رمز محسوب می‌گردد. در آثار مکتوب که با کلمه و کلام سر و کار داریم، با معانی خاصی از رمز مواجه هستیم؛ مانند: «اشاره، راز، ایما، دقیقه، نکته، معنای، نشانه، علامت، اشاره کردن پنهان، نشانه مخصوصی که از آن مطلبی درک شود، چیز نهفته میان دو کس یا چند کس که دیگری بر آن آگاه نباشد، و بیان مقصود بانشانه‌ها و علائم قراردادی و معهود»^۱. با تأمل در این معانی، در می‌یابیم که وجه مشترک آن‌ها، عدم صراحت و پوشیدگی است. همچنین گفتنی است که معانی فوق، کاملاً با اصطلاح رمز قابل انطباق نیستند. مثلاً علامت با رمز از این جهت با هم متفاوتند که یک علامت تنها یک معنی دارد، ولی رمز می‌تواند معانی متعددی، متناسب با فهم و درک مخاطبان مختلف داشته باشد. تفاوت رمز با اشاره این است که در رمز، با اشاره مبهمی مواجه هستیم که برای همگان قابل فهم نیست. از این روست که برای رمز انواعی قائل شده‌اند، نظیر رمزهای متعارف و قراردادی و رمزهای تصادفی:

«رمزهای متعارف یا قراردادی رمزهایی هستند که متضمن پذیرش ساده یک وابستگی پایدار میان رمز و چیزی که رمز آن است می‌باشد. این وابستگی عاری از اساس طبیعی یا بصری است مثل رابطه «م. ی. ز» برای وسیله‌ای که میز می‌نامیم. رمزهای تصادفی که صرفاً از شرایط ناپایدار ناشی می‌شود و مربوط به بستگی‌هایی است که ضمن تماس علی حاصل می‌گردد. این رمزها انفرادی هستند؛ مثل خاطره خوش و ناخوشی که دو نفر از مسافرت به یک شهر ممکن است داشته باشند. نوع دیگر رمزهای عمومی یا جهانی هستند که ذاتاً با پدیده مورد اشاره خود رابطه دارند؛ مثل آتش که رمز احساس قدرت، چابکی، تحرک، لطف و نشاط است»^۲.

البته باید دانست که رمز با احوال و عوالم و تجارب و حقایق ارتباط پیدا می‌کند که از نوع تجربه‌های واقعی و عادی و معمولی مشترک میان افراد نیست. هم کسانی که رمز را در آثارشان به کار برده‌اند از سطح افراد عادی برترند و هم کسانی که خوانندگان واقعی این آثار هستند، با افراد معمولی متفاوتند. مثلاً در قلمرو فرهنگ اسلامی و در دریای بیکران معانی قرآن مجید، تنها عده‌ای معدود می‌توانند به رموز کلام الهی پی ببرند که طبق نظر مکتب تشیع، تنها معصومین علیهم‌السلام هستند که می‌توانند راز و رمزهای این کتاب بلندمرتبه آسمانی را درک کنند؛ زیرا، مفاهیم معرفتی را تنها با بصیرت می‌توان دریافت و این بصیرت با علوم اکتسابی حاصل نمی‌شود، و ماحصل را هم نمی‌توان با بیان عادی و معمولی در اختیار دیگران قرار داد. از همین جاست که تفاوتی در شیوه بیان عارفان پدیدار می‌گردد؛ زیرا عارف در حالی ناخودآگاه پی به حقایق می‌برد که افراد عادی هرگز قادر به کشف آن حقایق نیستند. ابزار معمولی بیان هم قادر به انتقال این معانی به دیگران نیستند و عارف ناگزیر است که به بیانی مناسب که گنجایش انتقال آن حقایق را داشته باشد دست یازد و این چیزی جز بیان رمزی

نمی‌باشد. البته عوامل دیگری هم هستند که عارف را وادار به استفاده از رمز و کنایه می‌کنند. قدامه‌بن جعفر در این باره می‌گوید:

«گویندگان آن‌گاه که می‌خواهند مقصود خود را از کافه مردم بیوشانند و فقط بعضی را از آن آگاه کنند، در کلام خود رمز به کار می‌برند. بدین سان برای کلمه یا حرف، نامی از نام‌های پرندگان یا وحوش یا اجناس دیگر یا حرفی از حروف معجم را رمز قرار می‌دهند و کسی را که بخواهد مطلب را بفهمد آگاهش می‌کنند»^۳.

با توجه به این سخن قدامه‌بن جعفر در می‌یابیم که استفاده از رمز همواره در میان طبقات مختلف مردم متداول بوده است. گاه در راستای سودجویی مادی آن را در زبان اقشار مختلف بازاری می‌توان مشاهده کرد که به اصطلاح عامیانه برخی آن را «زبان مرغی» نامیده‌اند و تنها یک قشر خاص از صاحبان حرفه‌های مختلف تعابیر رمزی و قراردادی بین خودشان را در می‌یابند و گاه در روابط عاطفی میان عاشق و معشوق رمزهایی به کار می‌رود که اغیار از درک آن عاجزند و گاهی اوقات والدین برخی از سخنانی را که می‌خواهند از فرزندانشان پوشیده بماند در قالب رمز بیان می‌کنند و موارد فراوان دیگری از این قبیل می‌توان مشاهده کرد.

خصلت‌های عمده‌ای برای رمز بر شمرده‌اند که حاکی از این است که رمزشناختی غیرمستقیم است، یعنی به‌طور روشن و مستقیم بر معنای خاصی دلالت نمی‌کند و کسانی هم که قادر به دریافت معانی از این طریق هستند، در یک حالت مساوی و یکسان قرار نمی‌گیرند. این ویژگی‌ها عبارتند از:

- ۱- جنبه عمومی (محسوس و تصویری) دال.
- ۲- مطلوبیت آن، بدین معنی که بهترین و رساترین چیز برای تذکار و القاء معنی و دلالت بر مدلول می‌باشد.
- ۳- ابهام آن، چون مدلول چیزی است که ادراک و فهم و دیدن و تصورش، مستقیماً به‌طور کامل، ناممکن یا دست کم سخت دشوار است^۴.

این‌که رمز باید جنبه عینی یا محسوس داشته باشد، تا بر معنایی دلالت کند، شاید یک ویژگی منحصر به فرد به حساب نیاید و هرگونه سخن و کلامی دارای چنین ویژگی هست، ولی مطلوبیت رمز خصلتی است که آن را از کلام عادی فراتر می‌برد، زیرا در این جا سخن از به‌گزینی است و تنها یک اندیشه پخته و مجرب می‌تواند دست به چنین انتخابی بزند و در حوزه شناخت و معرفت امور معنوی تنها افراد برگزیده و سالکان ریاضت کشیده قادرند تعابیر رمزی را به کار ببرند. ابهام در بیان رمزی هم بیانگر این واقعیت است که مخاطبان این قبیل سخنان افرادی عادی نمی‌توانند باشند و نحوه استفاده از سخنان رمزآمیز بستگی به میزان آگاهی و بصیرت مخاطبان دارد و هرکس به اندازه گنجایش خود

می تواند بهره برد.

کسی که رمز استفاده می کند، جهان را به گونه ای دیگر می بیند و به حقایقی راه می یابد که دیگران از آن بی خبرند. همانند دیدگاهی که شیخ محمود شبستری در باره جهان دارد:

جهان را سر به سر آینه می دان	به هر یک ذره ای صد مهر تابان
اگر یک قطره را دل بر شکافی	برون آید از آن صد بحر صافی
به هر جزوی ز خاک ار بنگری راست	هزاران آدم اندر وی هویداست
به اعضا پشه ای همچند پیل است	به اسما قطره ای مانند نیل است
جهان انسان شد و انسان جهانی	ازین پاکیزه تر نبود بیانی ^۵

باید در جایگاه روحانی شیخ شبستر قرار بگیریم تا به طور کامل آنچه را که او دیده است و می بیند، ببینیم و دریابیم، در این گونه تفکر و تأمل مقیاس ها متفاوتند؛ در درون یک قطره صد دریا نهفته است و در هر جزوی از خاک هزاران انسان؛ اوست که انسان را جهانی می بیند و جهان را هم در انسان خلاصه می کند. رهیابی به چنین بیان پاکیزه ای تنها برای جان های پاک و دل های صیقل یافته، میسر است و اغیار را راهی به آن نیست.

عارف علاوه بر اعتقاد به چنین نظم و نسقی در جهان، همانندی هایی میان این نظام کلی و زندگی انسان ها در نظام جزئی دنیا می یابد و بین آفاق و انفس رابطه برقرار می کند. انسان را عالم صغیر می بیند که همه ویژگی های عالم کبیر را آینه وار در خود منعکس می سازد و از همین روست که دنیا را سایه ای از عالم مثالی برین دانسته و معتقد است که «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی».

عارف در عالمی دیگر سیر می کند و تنها کسانی که با او هم عقیده هستند می توانند سخن او را بفهمند و او را درک کنند. در قرن ششم شرایط سیاسی - اجتماعی خاص آن دوره باعث شده است که عارفان، با بیان خاص عارفانه از ورود اغیار و ناآشنایان به قلمرو عالم معنوی خویش، جلوگیری کنند و تنها کسانی را به تماشاگاه راز رخصت عبور می دهند که اهل آن هستند:

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد^۶

یکی از عناصری که نامحرم را از تماشاگاه راز ممانعت می کند، رازپوشی و بیان رمزی خاص صوفیه می باشد؛ چرا که «رمز عبارت از معنی باطنی است که مخزون است تحت کلام ظاهر که غیر از اهل آن بدان دست نیابند»^۷.

در حوزه بلاغت و معانی و بیان، رمز تا آن جا که بر معنایی غیر از معنی ظاهری دلالت می کند، معنایی مجازی می گیرد و به عنوان یکی از عناصر صور خیال در ردیف استعاره قرار می گیرد و چون علاوه بر معنی مجازی، اراده معنی حقیقی و وصفی آن هم امکان پذیر است، باز به عنوان نوعی از

صور خیال یک کنایه است، اما از آن جا که به علت عدم قرینه، معنی مجازی آن در یک بُعد و یک سطح از تجربه‌های ذهنی و عینی و به‌طور کلی فرهنگی انسان محدود و متوقف نمی‌ماند، از صور خیال جدا می‌شود و از ابهام، استعاره و کنایه در می‌گذرد و در حدی بالاتر از آن‌ها قرار می‌گیرد. اگر بخواهیم رمز را با استعاره مقایسه کنیم به این نتیجه می‌رسیم که:

«وجود قرینه در استعاره باعث می‌شود که امکان اراده معنی حقیقی کلمه مستعار منتفی گردد؛ معنی مجازی کلمه واضح و تنها همان باشد که متکلم اراده کرده است؛ و خوانندگان همه و همیشه تنها یک معنی مجازی معینی از کلمه دریابند.

و عدم وجود قرینه در رمز سبب می‌شود که امکان اراده معنی حقیقی کلمه وجود داشته باشد؛ معنی مجازی رمز واضح نباشد و مراد متکلم مکتم بماند؛ خوانندگان چه در یک زمان و چه در زمان‌های مختلف معانی مجازی گوناگون از کلمه دریابند»^۸.

چرا عارفان به رمزگرایی پرداخته‌اند؟

برای پاسخ به این سؤال در آغاز باید راه‌های شناخت امور معنوی و حقیقی را فراخور دیدگاه‌های اهل شناخت و معرفت، تفکیک سازیم تا جایگاه عارفان در این میان مشخص گردد. و باید دانست که سیر و سلوک نفس به سوی کمال و حقیقت دارای مراتبی است:

مرتبه اول شریعت است، یعنی دوره قبول حقایق دینی از طریق عقل و نقل و اجرای قوانین و احکام الهی بر طبق دستور شرع. سالک در این مرتبه در مرحله علم الیقین است و مثلاً از راه نقل و توضیح دیگران باور کرده است که آتش می‌سوزاند. سخن در این مرحله در حالت هشجاری به قصد انتقال معنی به دیگران بیان می‌شود و به شکلی منطقی ارائه می‌گردد.

مرتبه دوم طریقت است، یعنی قبول حقایق از طریق تجارب باطنی و شخصی و مشاهده حقایق به چشم سر و باطن. سالک در این مرتبه به مرحله علم الیقین می‌رسد و مثلاً سوزندگی آتش را به چشم ملاحظه می‌کند. سخن در این مرحله در حالتی نزدیک به سُکر و بیخودی بیان می‌شود و انتقال معنی و حال و احساس به راز آشنایان از طریق مثال و تصویر میسر است.

مرتبه سوم حقیقت است، یعنی دوره تکامل روحی؛ عارف به مرتبه حق‌الیقین واصل می‌شود و مثلاً سوزندگی آتش را از طریق سوختن در آن درمی‌یابد. در این جا سخن در حالت بیخودی و بی‌خبری عقل و هوش و بدون قصد انتقال به دیگران و در نظر گرفتن مخاطب بیان می‌شود، بنابراین شکل کلام رمزآمیز می‌گردد.^۹

این مراحل سلوک در تمثیلی زیبا و رمزآمیز بدین صورت بیان شده است: پادشاه پروانگان از

آنان می‌خواهد تا شعله شمع یعنی معشوق را بشناسند و بشناسانند؛ یکی تا نزدیکی شعله می‌رود و از گرما و نور آن خبر می‌دهد که مورد قبول پادشاه واقع نمی‌شود. دیگری خود را به شعله شمع می‌زند و مقداری از پرهایش می‌سوزد و از سوزندگی شعله خبر می‌دهد؛ باز هم مورد قبول واقع نمی‌گردد. پروانه دیگری خود را به شعله شمع می‌سپارد و خاکستر می‌شود؛ پادشاه پروانگان می‌گوید: تنها او به حقیقت معشوق پی برده است:

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز
کان سوخته را جان شد و آواز نیامد
این مدعیان در طلبش بسی خبرانند
کان را که خبر شد خبری باز نیامد^{۱۰}

تفاوت عمده در دیدگاه‌های عرفا باعث رویکرد اهل عرفان و تصوف به رمزگرایی می‌باشد، زیرا وسیله تحصیل در علم و شناخت نزد عالمان حواس، عقل و بصر می‌باشد؛ ولی وسیله کسب معرفت نزد عارفان، قلب، روح و بصیرت است. موضوع علم، جهان محسوس و قوانین کلی حاکم بر جهان است ولی موضوع معرفت، جهان نامحسوس و ماوراءالطبیعه می‌باشد. لازمه ادراکات علمی هوشیاری، خردورزی و تفکر است ولی لازمه ادراکات عرفانی، ناهشیاری و کشف و شهود قلبی می‌باشد. وسیله بیان علما گفتار یا نوشتار معمولی و عبارت است، ولی وسیله دریافت‌های عرفانی، بیان رمزی، استعاره‌ای و اشارت است. تجربه‌های معنوی علما، فردی و شخصی و شبیه به تخیل است و چه بسا که قابل اعتماد نباشد و معمولاً با موازین منطقی و استدلالی قابل توجیه است ولی تجربه‌های معنوی در دریافت‌های عرفانی، حاکی از قابلیت‌های فراوان روح آدمی است که در رؤیا، الهام و وحی تحقق می‌یابد؛ نوعی درون‌بینی یقین‌آور است، یاقینی است نه گفتنی و بیشتر با رمز و کنایه و استعاره بیان می‌شود.

نتیجه این‌که کلام صوفیه، به‌عنوان زبان طریقت که به کشف حقیقت می‌انجامید، طبیعتاً زبانی است که از رمز و مثل و تمثیل و تشبیه برای ادای مقصود سود می‌جوید و این نوع بیان یک پدیده ضروری است و کمتر در ردیف آرایه‌های زبانی قرار می‌گیرد.

با تعبیر عشق انسانی به وصف شاهد ازلی پرداختن و از شراب انگوری صهای عرفانی را اراده کردن و... ضرورتاً از بیم جان‌گویندگان آثار عرفانی نمی‌باشد، بلکه برخی معانی، جز به زبان رمز قابل تقریر و بیان نبوده است و اگر هم به زبان عقل گفته شده سرگوینده را به باد داده است. در این جا رمز به تمام و کمال معنی پیدا می‌کند و از کاربرد آن گریز و گزیری نیست. ابن عربی می‌گوید: «عرفا نمی‌توانند احساساتشان را به مردم دیگر ابلاغ کنند، فقط می‌توانند آن‌ها را با رمز و اشاره برای کسانی بیان کنند که ایشان نیز همان تجربه‌ها را کرده باشند»^{۱۱}.

صوفیان مفاهیم انتزاعی در زبان را هم رمز می‌دانند چرا که بر آن مفاهیم بار معنوی تجربه‌های

خود را که بیرون از تجربه‌های معمولی و عمومی است، تحمیل می‌کنند. به قول عین‌القضات، الفاظی که عارف به کار می‌برد دام علمای قشری و اهل استدلال و جدل است، زیرا آنان از این الفاظ معنی ظاهر را می‌فهمند و باب فهم معانی حقیقی بر آن‌ها بسته است، مثل انس، عشق، جمال و ...

شور عشق و ایمان به موضوع، تجربه و کوشش نویسنده و شاعر در تثبیت آن در تار و پود بافت بیان به زبان خون و حیات می‌دهد و قدرت و ظرفیت کلام را تا حد شگفت‌انگیزی تعالی و کمال می‌بخشد. در این زبان صورت‌های گوناگون خیال جنبه تزینی ندارد، بلکه جزئی ذاتی از بیان است تا آن‌جا که عدمش باعث می‌گردد تجربه‌ای پرشور و سرشار از ابعاد معنی و احساس، تا حد تجربه‌ای عادی و مفهومی مبتذل و عمومی و عادی سقوط کند. اگر از قرن نهم به بعد متونی چون آثار غزالی، عین‌القضات، روزبهان، بهاء‌ولد و اشعاری چون اشعار سنایی، عطار، مولوی و حافظ نمی‌بینیم، ناشی از عدم تجربه‌هایی آنچنان ناب و صمیمانه و بالطبع عدم آنچنان شور و کوشش عاشقانه‌ای برای بیان آن می‌باشد؛ بنابراین در می‌باییم که قرن‌های ششم و هفتم. در قلمرو فرهنگ ایران و اسلام، تجلی‌گاه اندیشه‌های بزرگی بوده است که در قرن‌های بعد و شاید تا کنون، نظیر آن را نداشته‌ایم. نقطه عطف فرهنگی این دوره را هم باید مدیون همین اندیشه‌مندان بزرگ بدانیم.

وسعت اندیشه عارفان و ژرفای کلام آنان باعث می‌شود که مخاطبان آنان در یک ردیف و گروه خاصی قرار نگیرند. به عبارت دیگر، همان‌گونه که خود عارفان هر کدام از ظن خویش و به اندازه کمال و تعالی و اندیشه خود به حقایق پی برده‌اند، خوانندگان آثار آن‌ها هم هر کدام به اندازه فهم و درکشان می‌توانند از بحر بیکران آن معانی، سود ببرند و بهره‌مند گردند. به عبارت دیگر، بیان رمزی همچون آینه‌ای است که هر کسی تصویر خویش را در آن می‌بیند و تنها بیانگر حال و مقام نخستین کسی است که آن را ساخته است نمی‌باشد؛ مثل شعر حافظ، مولوی و ... که همیشه گویا، زنده و غیر ثابت هستند. عین‌القضات می‌گوید:

«جو انمر دا! این شعرها را چون آینه‌دان! آخر دانی که آینه را صورتی نیست در خود، اما هر که در او ننگ کند، صورت خود تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست. و اگر گویی شعر را معنی آن است که قایلش خواست، و دیگران معنی دیگر وضع می‌کنند از خود، این همچنان است که کسی گوید صورت آینه صورت روی صیقلی است که اول آن صورت نمود»^{۱۲}.

بنابراین هر خواننده‌ای شعر یا نثر عارفانه را بنا به روحیه خودش درک و احساس می‌کند و همین چندبُعدی بودن کلام آن‌ها باعث می‌شود که هر بیت و نکته‌ای از این آثار به اندازه تک تک خوانندگان، دارای معناهای متفاوت باشد و همین خصیصه باعث شده است که کلام عارفانه با رمز و رازهایش همیشه تازه و باطراوت باقی بماند و دوام آن‌ها در جریده عالم ثبت گردد.

قرآن مجید و بیان رمزی

واژه رمز در کلام الهی به کار رفته است آن جا که می فرماید: قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ الْأَنْتَ كَلَّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا زَمْزَأَ (آل عمران، آیه ۴۱) «ذکر یا گفت: خداوند من، نشانی بخش مرا، جواب داد وی را که نشانی تو آن است که سخن نگویی با مردمان سه روز مگر نمونی و اشارتی». آیات متشابه قرآن مجید بیان رمزی دارند؛ نظیر: ثُمَّ السَّوَّى عَلَى الْعَرْشِ (اعراف آیه ۵۶ و یونس آیه ۳۵). آيِنَمَا تُوَلُّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (بقره آیه ۱۱۵). اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكُوَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ (النور آیه ۳۵) و... به علاوه هر جا توصیفی از نعمت های بهشت و عذاب های دوزخ شده است یا در موارد دیگری از این قبیل، کلام الهی جنبه رمزی پیدا کرده است تا ذهن شنونده و خواننده را به آن مطالب عالی نزدیک گرداند. به عنوان مثال نعمت های فراوانی که در وصف بهشت ذکر شده است، رمزها و نمادهای نعمت های قدسی هستند که فهم و درک انسان قادر به دریافت حقایق آنها نمی باشد و هرکسی به اندازه ظرفیت فکری خود به آنها راه می یابد و بیشترین دریافت صحیح را راسخا در علم می تواند از آیات قرآنی داشته باشند. شاید یکی از دلایل عمده ای که باعث شده است عارفان به استفاده از رمز بپردازند، نزدیکی و آشنایی فراوان آنها با قرآن مجید بوده است و از آن جا که سبک بیان قرآن در اندیشه و آثار این عارفان تأثیر فراوانی گذاشته است، رمزپردازی هم یکی از هزاران انواری است که از این سرچشمه فیض الهی بر دل های قابل عارفان تابیده و به کلامشان تازگی و طراوت و جاودانگی بخشیده است و این نکته ای است که بزرگانی چون مولوی، حافظ، عطار و سنایی خود بدان اذعان داشته اند.

مروری به برخی از رموزاره های عارفانه

تعداد رموزاره ها در آثار صوفیانه اگر بی نهایت نباشد، آنقدر زیاد است که به راحتی نمی توان حد و حصر آن را مشخص گردانید و به اعتقاد نگارنده، تنها پرداختن به یکی از این رموزاره ها می تواند کتاب مفصلی گردد. بنابراین در این مقاله به عنوان نمونه فقط به چند رموزاره، در آثار شاعران بزرگ سبک عراقی اشاره ای گذرا می شود تا مثنی باشد نمونه خروار.

عشق

یکی از رموزاره های مهم اشعار عارفانه عشق است. عارف برای بیان حالات و معتقدات عرفانی، از کنایات، استعارات و تمثیلات عشق انسانی در تقریر عشق الهی سود می جوید و این امر برای عارف ناگزیر و خودجوش بوده است؛ زیرا زبان عشق رساترین و گویاترین وسیله برای افشای

رموز و حقایق باطنی و اسرار غیب می‌باشد و با انتخاب این گونه بیانی، هیچ بهانه‌ای هم به دست زاهدان ظاهربین نمی‌افتد. با جایگزین کردن معشوق آسمانی به جای معشوق زمینی در شعر و نثر عرفانی، واژه‌ها و مضامین عاشقانه رنگ آسمانی و عرفانی می‌گیرند و پدیده عشق ماندگار و جاودانه می‌گردد. عارف مبنای آفرینش را عشق دانسته و تنها راه وصال به حقیقت را نیز از همین مسیر میسر می‌داند؛ زیرا، از دیدگاه او رابطه‌ای عاشقانه میان حق و خلق وجود دارد و در نهایت عاشق و معشوق و عشق یکی می‌شود - وَحَدَهُ لَأَلَهُ الْأَهُو.

عشق عارفانه، عشق توأم با درد و رنج است. درد فراق و درد دور ماندن از معشوق ازلی انسان گرفتار در دنیای مادی همانند شخص گرفتاری است که مدام در آرزوی روزهای خوش و صل ناله سر می‌دهد. ناله و دردی که باعث کمال انسان است، همان دردی که عطار لازمه راه عشق می‌داند:

منکری گوید که این بس منکرست	عشق گو از کفر و ایمان برترست
عشق را با کفر و با ایمان چه کار	عاشقان را لحظه‌ای با جان چه کار
درد و خون دل ببايد عشق را	قصه‌ای مشکل ببايد عشق را
ساقیا خون جگر در جام کن	گر نداری درد از ما وام کن ^{۱۴} .

حافظ هم در تعابیری گوناگون همین مضمون را آورده است:

ناصرم گفت که جز غم چه هنر دارد عشق

برو ای خواجه عاقل هنری بهتر از این^{۱۴}

شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

شیر در بادیه عشق تو روباه شود

آه ازین راه که در وی خطری نیست که نیست^{۱۵}

* * *

دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند

دل غم‌دیده ما بود که هم بر غم زد^{۱۶}

* * *

اشک حافظ خرد و صبر به دریا انداخت

چه کند سوز غم عشق نیارست نهفت^{۱۷}

* * *

الا یا ایها الساقی ادر کأساً وناولها

که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها^{۱۸}

نقش رمزی این دردهای عاشقانه را بهتر است که با کلام مولوی تفسیر کنیم؛ او که انسان جدا افتاده از مقام قرب الهی را همانند نی می‌داند که از نیستان جدا شده است و تا زمانی که نایی در تن داشته باشد از هجران و فراق و آرزوی وصال می‌نالد:

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
آتش عشق است کاندر نی فتاد
جوشش عشق است کاندر می فتاد
نی حدیث راه پر خون می‌کند
قصه‌های عشق مجنون می‌کند^{۱۹}
وی در باره عشق و بیماری دل و ارتباط آن با خداوند می‌گوید:

عاشقی پیداست از زاری دل
نسبت بیماری چو بیماری دل
علت عاشق ز علت‌ها جداست
عشق اصسطرلاب اسرار خداست
عاشقی گر زین سر و گر زان سرست
عاقبت ما را بدان سر رهبرست^{۲۰}
به راستی معشوق این عشق پر درد سر کیست که عاشق از همه چیز خود می‌گذرد و ترک جان کمترین بهایی است که بر سر این کار می‌گذارد؟ پاسخ روشن است و می‌دانیم که این معشوقه آسمانی جز ذات مقدس باری تعالی چیز دیگری نیست؛ اما صفات معشوق زمینی را برای آن ذات منزّه آوردن کاری است که عارفان را به زحمت می‌اندازد و نمی‌توانند عالمان و زاهدان قشری را قانع کنند. برای همین به رمز متوسل شده، در توصیف جمال حق تعالی، صفاتی را می‌آورند که به ظاهر از آن معشوقه‌های زمینی است و تنها راز آشنایان می‌توانند از این صفات پی به ذات معبود یگانه ببرند. در آثار عارفانه اگر سخن از زلف و خط و خال می‌رود، در بطن هر کدام از این واژه‌ها دنیایی رمز و راز و معنی نهفته است:

هر آن چیزی که در عالم عیان است
چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
جهان چون زلف و خط و خال و ابروست
که هر چیزی به جای خویش نیکوست
تجلی گه جمال و گه جلال است
رخ و زلف آن معانی را مثال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است
رخ و زلف بستان را زان دو بهر است^{۲۱}

بدین گونه است که عالم همه صفات حق تعالی قرار می‌گیرد؛ اگر قهر و غضب است صفات جلالی اوست و اگر لطف و مهر است صفات جمالی او؛ زندگی آدمیان تنها با همین عشق معنا پیدا می‌کند و به قول حافظ، کسی که در این عالم به عشق زنده نباشد، نمرده باید بر او نماز میت گزارد، زیرا خداوند انسان را برای عشق ورزیدن آفریده است و خود او این عشق را به بندگانش ارزانی داشته است.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد^{۲۲}

همین تجلی حُسن پروردگار است که در منطق الطیر عطار با رمزوارهٔ پر سیمرغ بیان می‌شود:

ابتدای کار سیمرغ ای عجب جلوه گر بگذشت بر چنین نیمه شب
در میان چین فتاد از وی پری لاجرم پر شور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر برگرفت هر که دید آن نقش، کاری در گرفت^{۲۳}

از همین عشق است که خارها گل می‌شود و زندگی انسان سرشار از لطف و صفا می‌گردد. و اگر درد و رنجی در راه پرخطر آن مشاهده می‌گردد از شهد و عسل شیرین تر است:

ای عشق تو موزوتری یا باغ و سیستان تو
چرخِ بزن ای ماه نو جانبخش مشتاقان تو
تلخی ز تو شیرین شود، کفر و ضلالت دین شود
خار خشک نسرین شود، صد جان فدای جان تو
در آسمان درها نهی، در آدمی پرها نهی
صد شور در سرها نهی، ای خلق سرگردان تو
عشقا چه شیرین خوستی، عشقا چه گلگون روستی
عشقا چه عشرت دوستی، ای شادمان اقران تو^{۲۴}

رمزوارهٔ نفس و روح آدمی

چنان‌که اشاره شد جانِ کلام مولوی در مثنوی، سخن از نبی بریده شده از نیستان است؛ یعنی همان روحی که از جهان ارواح، گرفتار عالم خاکی گشته است و همواره در آرزوی رهایی و رسیدن به قرب حق به سر می‌برد. در بارهٔ رمزوارهٔ روح و نفس آدمی نیز خیلی گذرا و مجمل مروری بر آثار شاعران نامدار صوفی مشرب خواهیم داشت تا شمه‌ای از آن را در یابیم.

در داستان نخجیران در مثنوی می‌بینیم که شیر رمز انسان یا انسانیت است که گرفتار نفس اماژه یعنی خرگوش می‌گردد و در چاه تاریک و تنگ زمان و مکان گرفتار می‌شود. از نظرگاهی دیگر شیر رمزوارهٔ خصم بیرون است و خرگوش عقل و هوش جزوی آدمی است که بر آن فائق می‌آید و بعد از آن انسان به جهاد اکبر یعنی مبارزه با نفس خویش فراخوانده می‌شود. در جای دیگر فرعون رمزوارهٔ نفس اماژه و موسی عمران رمزوارهٔ نفس مطمئنه می‌گردد:

فرعون بدان سختی با آن همه بدبختی نک موسی عمران شد تا باد چنین بادا
آن گرگ بدان زشتی با جهل و فرامشتی نک یوسف کنعان شد تا باد چنین بادا
از اسلم شیطانی شد نفس تو ربّانی ابلیس مسلمان شد تا باد چنین بادا^{۲۵}

داستان طوطی و بازرگان در مثنوی مولوی سخن از طوطی روح آدمی است که در قفس شهوات و تمایلات نفسانی گرفتار آمده که با راهنمایی طوطیان هند، یعنی ارواح آزاد و جان‌های آزاده پیام‌رهایی را می‌شنود و از بند و زندان می‌رهد.

رمزواره بسیار مستداول و پرمعنای مرغ روح و قفس تن، موضوع اصلی همه رساله‌الطیرها و منطق‌الطیرهاست. انسان‌های آگاه در می‌یابند که در این دنیا گرفتار بدن خاکی و تعلقات دنیایی شده‌اند، با یادکرد روزهای آزادی و رهایی، در انتظار آزادی دوباره و پیوستن به مقام قرب حق تعالی در آخرت می‌باشند. چندین رساله شهاب‌الدین سهروردی، شیخ اشراق، هم در همین موضوع می‌باشند مثل: الواح عمادی، عقل سرخ، لغت موران، رساله‌الطیر و...

حافظ بارها از این رمزواره استفاده کرده است که برخی از نمونه‌های آن عبارتند از:

چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب

سروش عالم غسیم چه مژده‌ها دادست

که ای بلندنظر شاهباز سدره نشین

نشیمن توننه این کنج محنت آبادست

تراز کنگره عرش می‌زنند صفر

ندانمت که درین دامگه چه افتادست^{۲۶}

* * *

چنین قفس نه سزای چو من خوش‌الحانیست

روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم

چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس

چو در سراچه ترکیب تخته‌بند تنم^{۲۷}

* * *

شهباز دست پادشهم یارب از چه حال

از یاد برده‌انسد هوای نشیمنم

حیف است بلبلی چو من اکنون درین نفس

با این لسان عذب که خامش چو سوسنم^{۲۸}

* * *

مرغ روحم که همی زد ز سر سدره سفیر

عاقبت دانه خال تو فکندش در دام^{۲۹}

* * *

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق

که درین دامگه حادثه چون افتادم^{۳۰}

در غزل معروف منسوب به مولوی آمده است:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک

دو سه روزی قفسی ساخته‌اند از بدم

ای خوش آن روز که پرواز کنم تا بر دوست

به هوای سرکوش پر و بالی بزنم^{۳۱}

در جاهای دیگر می‌گوید:

من مرغ لاهوتی بدم دیدی که ناسوتی شدم

دامش ندیدم ناگهان در وی گرفتار آمدم^{۳۲}

* * *

زین بدن اندر عذابی ای بشر

مرغ روحت بسته با جنس دگر

روح بازست و طبایع زاغ‌ها

دارد از زاغان و جفدان داغ‌ها^{۳۳}

هین مرو اندر پی نفس چو زاغ

کو به گورستان برد نه سوی باغ

گر روی رو در پی عشقای دل

سوی قاف و مسجد اقصای دل^{۳۴}

در داستان پادشاه و کنیزک مثنوی هم رمزها بدین گونه‌اند: شاه: عقل یا روح؛ کنیز: نفس؛ عشق

به زرگر: لذات دنیوی؛ طبیب غیبی: عقل کل یا مرشد کامل؛ زرگر: هوای بشریت و...

سر تاسر منطق الطیر عطار حماسه روح آدمی است که برای رسیدن به سیمرغ خطرهای فراوانی

را به جان می‌خرد و نهایتاً خود را در برابر سیمرغ یعنی قرب الهی می‌یابد. عطار در دیوانش هم

رمزواره مرغ روح را آورده است:

پرواز کن به ذروه ایوان کبریا

ای مرغ روح بر پر از این دام پر بلا

فخرالدین عراقی می‌گوید:

تو خود انصاف بده بلبل جان مشتاق بسی گلستان رخت چند تپد در قفسی^{۳۶}

* * *

باز سپید روضه انسی چه فایده کاندر طلب چو بال بریده کبوتری
چون بوم بدخبر مفکن سایه بر خراب در اوج سدره کوش که فرخنده طایری^{۳۷}

رازپوشی

یکی از عللی که باعث شد عارفان سخنشان را در پرده راز و به طرزی پوشیده و مبهم بیان کنند، رازپوشی از اغیار بوده است. زیرا تنگ‌نظران ظاهرین که توان درک سخنان متصوفه را نداشتند، به تکفیر آن‌ها پرداخته، گاه باعث قتل و اعدام آن‌ها می‌شدند. قربانی شدن نامدارانی چون منصور حلاج و عین‌القضات همدانی، مشایخ را واداشت تا مریدان را به اخفای راز از اغیار نصیحت کنند. مولوی در فیه مافیه می‌گوید:

«وصیت می‌کنیم یاران را که چون شما را عروسان معنی در باطن روی نماید و اسرار کشف گردد هان و هان تا آن را به اغیار نگویند و شرح نکنند و این سخن‌ها را که می‌شنوید به هر کس مگویید... به حضرت مصطفی ﷺ جماعتی منافقان و اغیار آمدند. ایشان در شرح اسرار بودند و مدح مصطفی ﷺ می‌کردند. پیغامبر به رمز به صحابه فرمود که خمروا آنتکم، یعنی سرهای کوزه‌ها و کاسه‌ها و دیگ‌ها و سبوا و خم‌ها را بپوشانید و پوشیده دارید که جانورانی هستند پلید و زهرناک، مبادا که در کوزه‌های شما افتند و به نادانی از آن کوزه آب خورید، شما رازیان دارد. به این صورت ایشان را فرمود که از اغیار، حکمت را نهان دارید و دهان را و زبان را پیش اغیار بسته دارید که ایشان موشانند، لایق این حکمت و نعمت نیستند...»^{۳۸}

این مسأله به قدری جدی گرفته شد که برخی، پرده‌داری‌های منصور حلاج را جرم و خطا تلقی کرده‌اند:

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد^{۳۹}
صوفی نباید اسرار را فاش سازد. اگر ضرورتی برای بیان آن می‌بیند باید به صورت رمز و تنها برای راز آشنایان لب به سخن بگشاید:

با مدعی مگویید اسرار عشق و مستی تا بی‌خبر بمیرد در درد و خودپرستی^{۴۰}

* * *

دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند پنهان خورید بساده که تکفیر می‌کنند

گویند رمز عشق مگویند و مشنوند مشکل حکایتی ست که تقریر می‌کنند^{۴۱}

* * *

مدعی خواست که آید به تماشاگه راز دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد^{۴۲}

* * *

گفتمش پوشیده خوشتر سرّ یار خود تو در ضمن حکایت گوش دار

خوشتر آن باشد که سرّ دلبران گفته آید در حدیث دیگران^{۴۳}

مولوی در جای جای مثنوی این هشدار را می‌دهد و معتقد است که کسانی را که اسرار حق

آموخته‌اند باید بر دهانشان مهر زده شود تا اغیار از آن اسرار واقف نشوند.

شطحیات

شطح در لغت به معنی حرکت است؛ چنان‌که اگر آب بسیار بخواهد از جویی تنگ با فشار بگذرد و از آن سرریز کند به عربی گویند «شطح الماء» و این چنین است حال مرید در غلیان و جد و سخنانی که از سرّ بی‌خبری در این حالت گوید. در اصطلاح صوفیان، عبارت است از حرکت و بیقراری دل هنگام غلبه و جد و بیان آن حالت به عباراتی که به نظر غیراهل، غریب و درک آن مشکل نماید، که گاه باشد ظاهر آن کلمات ناپسندیده و خلاف ادب و حتی شریعت به نظر آید، در حالی که باطن آن گفتار درست و مستقیم است و گوینده بانیّت صافی چنان بیان کرده که بیگانه از سرّ او آگاه نگردد^{۴۴}.

شطحیات دارای معنایی رمزی و از آن دست متشابهات و سخنان مبهم هنجارشکن ناهمواری است که به نگاره‌نما می‌مانند و طبیعتاً این رمز در معنا و باطن شطح نهفته است و آنچه از خلوتخانه راز عارف واجد واصل، راه به عالم صورت برد، به ظاهر کفرآلود می‌نماید ولی در باطن عین حقیقت و ایمان است و به همین علت تنها از راه تأویل می‌توان به عمده نظر واصل مرام و مقصود گوینده پی برد. یکی از عارفانی که جان خود را بر سر همین شطحیات گذاشت منصور حلاج است. مرحوم استاد فروزانفر در باره وی می‌گوید: «منصور در فنای خود و بقای حق نظر کرد و خود را هیچ و ناچیز شناخت و همه خدا دید، اناالحق گفت و فرعون را غرور پندار شهریاری و شکوه ظاهری در شبهت افکند، پنداشت که توانایی مطلق او راست؛ دعوی خدایی کرد و ائی اناالله گفت»^{۴۵} تفاوت این دو ادّعا را مولوی این‌گونه بیان می‌کند:

گفت منصورى اناالحق و برست

گفت فرعونى اناالحق گشت پست

وین انا را رحمة الله ای محب^{۴۶}

آن انا را لعنة الله در عقب

انالحق در بیان منصور حلاج نور است ولی در بیان فرعون ستم است. حافظ در باره حلاج می‌گوید:

رموز سرّ انالحق چه داند آن غافل که منجذب نشد از جذبه‌های سبحانی^{۴۷}

* * *

حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید از شافعی نپرسند امثال این مسائل^{۴۸}
از آن‌جا که شطیحات در حالت بیخودی و بی‌خبری عارف بر زبان وی جاری می‌گردد، درک و فهم آن برای افرادی که آن حالات را تجربه نکرده‌اند دشوار است و گاه برخی از همین عارفانی که در عالم بیخودی شطحیاتی بر زبانشان جاری گشته است در عالم هوشیاری از عمل خویش پشیمان می‌شده‌اند. برای مثال می‌توان به حکایتی که مولوی در باره بایزید بسطامی نقل کرده است توجه کرد:

با مریدان آن فقیر محتشم	بایزید آید که نک یزدان منم
گفت مستانه عیان آن ذوفنون	لا اله الا انا ه فاعبدون
چون گذشت آن حال گفتندش صباح	تو چنین گفتی و این نبود صلاح
گفت این بار ار کنم من مشغله	کساردها بر من زنید آن دم هله
حق منزّه از تن و من با تنم	چون چنین گویم ببايد کشتنم ^{۴۹}

دوباره هنگامی که به وجد می‌آمد نظیر همین سخنان را تکرار می‌کرد، زیرا در آن حالت غلبه شور و وجد، عارف نمی‌تواند رفتار خود را در اختیار داشته باشد و سخنانش نیز در حال و هوایی بر زبان جاری می‌شود که تحت اراده وی نیست.

عبدالرحمن بدوی، عناصر سازنده شطح را عبارت می‌داند از:

«اول: شدت وجد؛ دوم: اتحاد؛ سوم: این که صوفی در حالت سکر باشد؛
چهارم: این که در اندرون صوفی، هاتف الهی او را به سوی اتحاد بخواند؛ پنجم: آن که با وجود همه این‌ها صوفی در حال عدم‌شعور باشد و از آنچه بر او وارد می‌شود سخن براند.
چون این عناصر گرد آید، حق بر زبان صوفی سخن می‌راند و صوفی در ایراد شطح صیغه متکلم را می‌گزیند»^{۵۰}.

انالحق کشف اسرار است مطلق همه ذرات عالم همچون منصور درین تسبیح و تهلیل‌اند دایم
بجز حق کیست تا گوید انالحق تو خواهی مست گیر و خواه مخمور بدین معنی همه باشند قائم
[...]

چرا نبود روا از نیکبختی^{۵۱} روا باشد انالحق از درختی

وحدت وجود

یکی دیگر از رموزاره‌های عارفانه، اعتقاد به وحدت است که بیان صریح آن برای ظاهربینان قشری دشوار است و صوفی ناگزیر است آن را به زبان رمز بیان کند. در منطق الطیر عطار، سی مرغ به بارگاه سیمرغ می‌رسند، آینه‌وار خود را در جمال سیمرغ می‌یابند، برای همیشه محو او می‌گردند و همانند سایه‌هایی که در خورشید گم می‌شوند، به مقام بقاء بالله می‌رسند. حافظ بارها به این مضمون اشاره کرده است:

در روی خود تفرّج صنع خدای کن
کاینه خدای‌نما می‌فرستمت^{۵۲}

* * *

بیدلی در همه احوال خدا با او بود او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد^{۵۳}
در آثار مولوی بویژه مثنوی هم بارها به این موضوع برخورد می‌کنیم که در این جا برای نمونه یکی از زیباترین تمثیل‌های رمز آمیز او را در معنی وحدت وجود می‌آوریم: هنگامی که فساد می‌خواهد مجنون را مداوا کند، مجنون از او می‌خواهد که با تیغ بدنش را مجروح نسازد، هنگامی که فساد دلیل این کار را می‌پرسد، این گونه پاسخ می‌شود:

گفت مجنون: من نمی‌ترسم ز نیش	صبر من از کوه سنگین هست بیش
منبلم بی‌زخم ناساید تنم	عاشقم بر زخم‌ها بر می‌تنم
لیک از لیلی وجود من پُرس	این صدف پر از صفات آن دُرست
ترسم ای فصاد گر فصدم کنی	نیش را ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او دل روشنیست	در میان لیلی و من فرق نیست ^{۵۴}

رمز در آثار عرفانی فراوان است. انگیزه‌های کاربرد این رموزها هم متفاوتند ولی در این جا حتی مجال پرداختن به اندکی از آن همه نبود و هدف نگارنده اشاره به یکی از تحولات زبانی - فرهنگی قرن‌های ششم و هفتم می‌باشد. این تحوّل زبانی، بدون شک متأثر از شرایط سیاسی - اجتماعی آن روزگار بوده است، مثلاً در باره کاربرد رموزاره پیرمغان گفته‌اند:

«آن دوران پاشیدگی پس از مغولان و ایلخانان و اتابکان و دیگران که روح و مأوای قوم ایرانی با شمشیر برهنه و خشونت خام تگه پاره می‌شد، خاطره ازلّی مغان که در پرده خاموشی خفته بود، در خاطرات شاعر بیدار می‌شد، در روح سیال و کهنسال فرهنگ ایرانی پنهان در او کار می‌کرد، در روح او می‌زیست و بر زبانش هستی می‌پذیرفت و به جهان می‌آمد و حافظ اسرار، کاشف اسرار می‌شد»^{۵۵}.

البته این سخن که در باره حافظ گفته شده است، زیاد عمیق نیست؛ زیرا پر واضح است که انگیزه‌های فراوان دیگری باعث شده است تا او از سرچشمه‌های دیگری هم سیراب گردد و بر غنای فرهنگی ایران اسلامی بیفزاید؛ بخصوص تأثیرپذیری او از قرآن مجید که بارزترین ویژگی هنر و اندیشه حافظ می‌باشد. در باره اندیشه‌مندان بزرگ دیگری همچون مولوی، عطار، غزالی و همپایگان آنان نیز صادق است.

مقایسه رمزگرایی عرفانی با سمبولیسم اروپایی

یکی از مکتب‌های ادبی معروف معاصر جهان، مکتب سمبولیسم است که طرفداران فراوانی بخصوص در مغرب زمین داشته است و تأثیر آن را در ادبیات معاصر ایران هم نمی‌توان انکار کرد. متأسفانه برخی بر آن شده‌اند تا رمزگرایی عرفانی را با سمبولیسم غربی مقایسه و منطبق کنند و خواسته‌اند به ردیابی نشانه‌های مکتب سمبولیسم در آثار عرفانی پردازند و بعضاً مقالاتی هم در این باره نوشته شده است.

اگرچه شباهت‌هایی بین ویژگی‌هایی سمبولیسم و شعر عرفانی ایرانی وجود دارد؛ نظر به این که خاستگاه فرهنگی - اجتماعی این دو دیدگاه از هم جدا هستند، ایجاد رابطه میان آثار عرفانی قرن‌های پنجم تا هفتم با سمبولیسم سده حاضر در اروپا، کاری نادرست و غیرمنطقی است. به عقیده نویسنده، تفاوت دیدگاه‌های عارفان با سمبولیست‌ها، از زمین تا آسمان است. به عنوان مثال، استفان مالارمه، یکی از پیروان سرشناس سمبولیسم به این نتیجه می‌رسد که:

«در ورای جهان واقعی چیزی جز نیستی و خلأ نیست و در چندین نامه این دوره زندگیش اشاره‌هایی به نیستی و هیچی که حقیقت است دیده می‌شود...»^{۵۶}

اگرچه مالارمه بعدها در درون همان نیستی و خلأ به دنبال جهان آرمانی خویش می‌گردد؛ وقتی با شاعران عارف مقایسه می‌شود می‌بینیم، آنچه را که او «نیستی و هیچی»، که حقیقت است می‌داند، عطار، مولوی، حافظ و دیگران، عین هستی و اصل حقیقت می‌دانند و بر عکس مالارمه که دنیای واقعی را اصل می‌داند. شاعران صوفی مشرب ایرانی، آخرت و مابعدالطبیعه را اصل زندگی می‌دانند.

«در نظر استفان مالارمه فقط کلمه ارزش داشت. هنر شاعر این بود که شعر را از ترکیب کلمات شاعرانه و سحرآمیز بسازد...»^{۵۷}

برعکس نظر مالارمه، در شعر عارفان ایرانی، معنا ارزش دارد و هر چه معنا بیشتر اوج گیرد به کلمات و ظاهر سخن کم توجهی می‌شود؛ تا حدی که مولوی حتی به وزن و قافیه هم اهمیت نمی‌دهد

و از روی عمد املا و تلفظ بعضی از کلمات را غلط می‌خواند و می‌نویسد، چون «مراد» او این‌گونه تلفظ می‌کرده است.

«مالارمه شعر را از زندگی دور می‌کرد و از دسترس مردم بدر می‌برد و به صورتی در می‌آورد که فقط عده‌انگشت شماری از خواص می‌توانند آن را درک کنند»^{۵۸}.

ولی شعر عارفانه شعری است خانقاهی که حتی برای افراد کم‌سواد هم به اندازه فهمشان قابل استفاده است. دیوان حافظ و اشعار سعدی از پرفروش‌ترین کتاب‌هایی هستند که در بیشتر منازل پیدا می‌شوند و مورد استفاده خاص و عام قرار می‌گیرند.

یکی از شاخصه‌های مهم مکتب سمبولیسم، شاعران منحط هستند.

«این شاعران در تخیلات خود غرق شده و خود را از واقعیات زندگی دور نگاه داشته‌اند. عرفان دقیق و حساس را با عیش و هرزگی در هم آمیخته‌اند. اشعار آن‌ها که قابل فهم نیز نیست، زائیده تصادف و انحراف است... علاقه به هیجان و حساسیت آن‌ها را به سوی بیماری عصبی سوق می‌دهد... موضوع اشعار آن‌ها عبارت از بدبینی استهزاء آمیز و حالت مرضی عمومی و رؤیاهای فرار و دلتنگی و غصه تسکین‌ناپذیر و ناراحتی درونی است»^{۵۹}.

درست نقطه مقابل این شاعران، سخنوران عارف ایرانی هستند که همه افرادی شاخص، حکیم و مورد احترام بوده، موضوع اشعارشان شناخت خداوند بزرگ و مکارم اخلاق می‌باشد.

در سمبولیسم، «عرصه شعر از آنجا شروع می‌شود که با حقیقت واقع (رئالیت) قطع رابطه شود و این عرصه تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند»^{۶۰} در حالی که شعر عارفانه ایرانی با واقعیات رابطه منطقی و دائمی دارد و شاعر معتقد است که «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی».

در سمبولیسم، «تمام طبیعت سمبول وجود و زندگی خود انسان است»^{۶۱}. ولی در عرفان اسلامی جهان و هر چه در آن است، سمبول وجود ذات یکتای آفریدگار داناست و عارف در کوه و در و دشت نشان وی را می‌بیند.

سمبولیسم نوعی هرج و مرج‌گرایی در زبان و قواعد دستوری ایجاد کرده است در حالی که شاعران عارف ایرانی، معانی بلند عارفانه را در بهترین قالب و درست‌ترین شکل بیانی ارائه کرده‌اند. کوتاه سخن این‌که شباهت‌هایی ممکن است بین عرفان شرق و سمبولیسم غرب وجود داشته باشد، همان‌گونه که در شعر و قصه‌نویسی معاصر تأثیرپذیری از سمبولیسم وجود دارد؛ اما با توجه به فاصله زمانی و مکانی، بهتر است که این دو دیدگاه فکری را کاملاً از هم جدا بدانیم. عرفان اسلامی متناسب با جامعه اسلامی است و سمبولیسم غربی هم قابل انطباق بر جامعه و فرهنگ غربی است و مقایسه بین دو نظرگاه می‌تواند بیگانگی این دو مشرب فکری را با هم، ثابت کند.

پی‌نوشت‌ها و منابع

- ۱- پورنامداریان، تقی: رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳، ۱۳۶۸، ص ۱.
- ۲- همان، ص ۱۱.
- ۳- نقد الشعر، به نقل از پورنامداریان، همان، ص ۳.
- ۴- ستاری، جلال: مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، نشر مرکز، ۱۳۷۲، ص ۲۳.
- ۵- شیخ محمود شبستری: گلشن راز، به اهتمام صابر کرمانی، کتابخانه طهوری، چ ۱، ۱۳۶۱، ص ۲۳.
- ۶- حافظ شیرازی: دیوان، تصحیح و توضیح پرویز نائل خانلری، انتشارات خوارزمی، چ ۲، ۱۳۶۲، ص ۳۱۲.
- ۷- نامداریان، همان، ص ۴.
- ۸- همان، ص ۳۰.
- ۹- همان، ص ۶۰.
- ۱۰- سعدی شیرازی: گلستان، به کوشش خلیل خطیب رهبر، مطبوعاتی صفی علی شاه، ۱۳۴۸، ص ۱۲.
- ۱۱- ستاری، همان، ص ۱۵۲.
- ۱۲- عین‌القضاة همدانی: نامه‌ها، به کوشش علی تقی منزوی و عقیق عسیران، بنیاد فرهنگ ایران، چ ۱، ص ۲۱۶.
- ۱۳- فریدالدین عطار نیشابوری: منطق‌الطیور، به اهتمام سید صادق گوهرین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۷، تهران ۱۳۷۰، ص ۶۶.
- ۱۴- دیوان حافظ، ص ۸۰۸.
- ۱۵- همان، ص ۱۶۴.
- ۱۶- همان، ص ۳۱۲.
- ۱۷- همان، ص ۱۷۸.
- ۱۸- همان، ص ۱۸.
- ۱۹- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی): مثنوی معنوی، به همت رینولد نیکلسون، انتشارات مولی، چ ۲، ۱۳۶۲، دفتر اول، ص ۳.
- ۲۰- همان، ص ۹.
- ۲۱- شیخ محمود شبستری: همان، ص ۷۱.
- ۲۲- حافظ: همان، ص ۳۱۲.
- ۲۳- عطار نیشابوری: همان، ص ۴۱.
- ۲۴- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی: مزید غزلیات شمس، به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چ ۵، ۱۳۶۳، ص ۴۲۶.
- ۲۵- همان، ص ۳۸.

- ۲۶- حافظه: همان، ص ۹۰.
- ۲۷- همان، ص ۶۸۴.
- ۲۸- همان، ص ۶۸۶.
- ۲۹- همان، ص ۶۲۴.
- ۳۰- همان، ص ۶۳۶.
- ۳۱- گزیده غزلیات شمس، همان، ص ۵۷۸.
- ۳۲- همان، ص ۲۵۱.
- ۳۳- مولوی: مثنوی، همان، دفتر ۵، ص ۸۶۳.
- ۳۴- همان، دفتر ۴، ص ۳۵۵.
- ۳۵- فریدالدین عطار نیشابوری: دیوان اشعار، به کوشش سعید نفیسی، انتشارات کتابخانه سنایی، چ ۵، ۱۳۷۰، ص ۵.
- ۳۶- فخرالدین عراقی: کلیات عراقی، به کوشش سعید نفیسی، انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳۳۸، ص ۲۸۱.
- ۳۷- سعدی شیرازی: کلیات، از روی نسخه مرحوم محمد علی فروغی، انتشارات ققنوس، ۱۳۶۳، ص ۹۵۰.
- ۳۸- ستاری: همان، ص ۱۷۴.
- ۳۹- حافظ: همان، ص ۲۸۸.
- ۴۰- همان، ص ۸۶۸.
- ۴۱- همان، ص ۴۰۶.
- ۴۲- همان، ص ۳۱۲.
- ۴۳- مولوی: مثنوی، همان، ص ۱۰.
- ۴۴- رجایی بخارایی، احمد علی: فرهنگ اشعار حافظ، انتشارات علمی، ۱۳۶۴، ص ۳۶۷.
- ۴۵- بدیع الزمان فروزانفر: خلاصه مثنوی مولوی، به انضمام تعلیقات و حواشی، چ ۲، ۱۳۵۵، ص ۲۳۵.
- ۴۶- مولوی: مثنوی، همان، دفتر ۵، ص ۱۲۹.
- ۴۷- حافظ: همان، ص ۱۰۳۳.
- ۴۸- همان، ص ۶۱۸.
- ۴۹- مولوی: مثنوی، همان، دفتر ۴، ص ۴۰۲.
- ۵۰- ستاری: همان، ص ۱۵۵.
- ۵۱- شبستری: همان، صص ۴۷-۴۸.
- ۵۲- حافظ: همان، ص ۱۹۸.
- ۵۳- حافظ: همان، ص ۲۸۹.
- ۵۴- مولوی: مثنوی، همان، دفتر ۵، ص ۱۲۸.

- ۵۵- شاهرخ مسکوب: در کوی دوست، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چ ۲، ۱۳۷۱، ص ۴۲.
- ۵۶- چارلز جدویک: سمبولیسم، ترجمه مهدی سبحانی، نشر مرکز، ۱۳۷۵، ص ۴۷.
- ۵۷- رضا سید حسینی: مکتب‌های ادبی، انتشارات کتاب زمان، چ ۲، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۰۷.
- ۵۸- همان، ص ۳۰۸.
- ۵۹- همان، ص ۳۰۹.
- ۶۰- همان، ص ۳۱۷.
- ۶۱- همان، ص ۳۱۵.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی