

زبان عرفانی در اندیشه مولانا

علی تاجدینی*

چکیده

نسبت «قالب و محتوا»، «زبان و اندیشه»، «پیام و تکنیک» از موضوعات جدید است که روز بروز بر وسعت مطالعات آن اضافه می‌شود. معانی و محتوای اندیشه‌ها متناسب با جنسی که دارند ظرف مناسب خود را می‌طلبند. زبان فیزیک با علم فیزیک، زبان فلسفه و اصطلاحاتی که در فلسفه خلق شده با اندیشه فلسفی و زبان عرفانی با عالم کشف و شهود سالک نسبتی تنگاتنگ دارد. نمی‌توان اندیشه عرفانی را با زبان ریاضیات تبیین کرد و یا بالعکس.

عالمان رشته‌های گوناگون برای خود اصطلاحات و زبان خاصی دارند. یک کتاب عرفانی را از روی الفاظ و عبارات آن می‌توان تشخیص داد و می‌توان آن را از کتاب فلسفه و ریاضیات به خوبی تفکیک کرد.

زبان عارفان از جنس زبان وحی و زبان هنر است. وحی و عرفان و هنر با یکدیگر خویشاوندند. از این رو عارفان خود معتقدند در میان طوایف سلوک از فلاسفه و متکلمین و عرفا هیچکدام مانند عارفان به متن و زبان دین نزدیک نشده‌اند.

مقاله حاضر ماهیت زبان عرفانی را در آثار مولانا بویژه مثنوی معنوی تحقیق کرده است. نگارنده بدون آنکه در صدد تطبیق نظریه‌های زبان‌شناسی با نگرش مولانا برآید، دیدگاه مولانا را مستند و با تصریح به آثار خود وی پژوهش نموده است.

کلیدواژه: رمز، زبان، لفظ، معنا، سکوت، الهام.

مولانا در مثنوی به کزّات فرموده است که روش وی در تفهیم حقایق تحت تأثیر قرآن و بیانات پیامبر اکرم (ص) و اولاد طاهرینش - علیهم السلام - است. قرآن کریم برای تفهیم معانی و حقایق و معارف از شیوه تمثیل استفاده کرده است.

دلایل استفاده قرآن از تمثیل به شرح ذیل است:

۱. فهم‌های آدمیان از معارف و حقایق دارای مراتب است.

۲. هدایت مخصوص به افراد خاصی نیست، بلکه تمام انسانها را شامل می‌شود.

۳. قرآن تأویل‌پذیر است. خداوند در آیات متعددی فرموده است که قرآن دارای باطن و اصلی است که از آن به «ام‌الکتاب» تعبیر شده: «انا جعلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون و انه فی أم‌الکتاب لدینا لعلی حکیم» (زخرف، ۳ و ۴) یعنی ما قرآن را به زبان عربی قرار دادیم شاید آن را تعقل کنید، همان قرآنی که در نزد ما در «ام‌الکتاب» بس بلند پایه و محکم است.

بر مبنای مقدمات سه گانه فوق، بیانات قرآنی جنبه مثال دارد و برای رسانیدن حقایق به افهام عمومی از راه معلومات ذهنی آنان پیش رفته است.

مرحوم علامه طباطبایی (ره) در رمز تشابه برخی آیات قرآن گوید:

معارفی که قرآن آنها را بیان کرده یک دسته معارف عالی‌های است که از افق حس و ماده بالاتر بوده و خارج است. حصول تشابه در این رقم از معارف برای آن است که افهام عمومی و عادی، یعنی افهام افرادی که با عالم جسمانی و حس مأنوس شده‌اند، نمی‌توانند حقیقت آن را درک کنند، لذا در حال تردید بین احکام جسمانی و غیرجسمانی می‌مانند، مثلاً هنگامی که یک فرد مأنوس با جهان طبیعت بشنود که قرآن می‌فرماید: «ان ربک لبالمرصاد» (فجر، ۱۴)، [یعنی] خدای تو در کمین [ستمکاران] است، و یا بشنود که «و جاء ربک» (فجر، ۲۲) [یعنی] پروردگار تو می‌آید، این شخص اوصاف و خواص آمدن و در کمین بودن را خیال کرده، در مورد خداوند متعال هم آن را در ذهن جا می‌دهد. اینجاست که تشابه حاصل شده و با رجوع به اصول کلمه (محکّمات) تشابه این رقم از آیات رفع می‌گردد. تشابه و رویه تنها در معارف قرآنی رخ نمی‌دهد، بلکه در معارف تحریف نشده کتب آسمانی، بالاتر در مباحث الهی فلسفه هم این قسمت‌ها صورت خارجی پیدا می‌کند. این گونه معارف عالیّه همان حقیقت والایی است که در آیه «انزل من السماء ماء فسالت اودیة

بقدرها...» (رعد، ۱۷) (خدا از آسمان آب نازل کرد که در هر رودی به قدر وسعت و ظرفیتش سیل آب جاری شد...»^۱ [مورد اشاره قرار گرفته است] نتیجه این بیانات آن است که در ورای این آیات، یعنی قرآنی که فعلاً مورد قرائت و تعقل ماست، امر دیگری وجود دارد که نسبتش با این آیات نسبت روح با جسد و یا حقیقت متمثله با مثال خویش است.

عارفان از جمود بر الفاظ قرآنی به شدت پرهیز می‌کنند، زیرا معتقدند اگر انسان تنها در مرتبه حس و محسوسات و عبارات قرآن توقف کند، جنبه مثالی قرآن کریم نادیده گرفته می‌شود، و در این صورت باید خط بطلان بر روی تمام معارف کشید. از این منظر قرآن مقصود و غرضی جز آنچه از ظاهر الفاظ فهمیده می‌شود نخواهد داشت؛ و این به عینه کفر است.

حرف قرآن را بدان که ظاهر است	زیر ظاهر باطنی بس قاهر است
زیر آن باطن یکی بطن سوم	که در او گردد خردها جمله گم
بطن چارم از نبی خود کس ندید	جز خدای بی نظیر بی ندید

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۲۴۴-۴۲۴۶)

مولانا در هستی‌شناسی خویش بارها اذعان کرده که طبیعت سایه اسما و صفات الهی است و موجودات در مقایسه با حق - تعالی - جنبه ظلی و تبعی دارند. حکیمان الهی معتقدند هر مرتبه از عالم در قوس نزول نسبت به مرتبه پایین‌تر از خود جنبه تأویلی و در مقایسه با مرتبه بالاتر از خویش جنبه تمثیلی دارند، چنانکه طبیعت، مثال ملکوت و برزخ، و ملکوت، مثال جبروت است، و به همین ترتیب تا برسد به حقایق بالاتر. همین مراتب را برای انسان نیز، که از او به «حضرت کون جامع» تعبیر کرده‌اند، قایلند. حواس آدمی نسبت به نفس سایه و مثال است، و نفس نسبت به عقل، و عقل نسبت به روح، تا برسد به خفی و اخفی.

مرحوم صدرالمتألهین شیرازی (رض) می‌فرماید:

هرچه که در جهان ملکوت یافت می‌گردد مثال او نیز در دنیا یافت می‌گردد، و هرچه در قلب آن کس که خداوند به او عنایت داشته و کارگزار او گردیده... یافت می‌گردد شبیه‌ها و سایه‌های فانی و باطل آن را در قلب آن کس که جانب ظلمت تاریکی بر او چیره... [شده] یافت می‌گردد.^۲

ابن عربی در آثارش مکرر تأکید کرده است که انزل مثال اعلی است، یعنی هرچه در عالم نازل و فرودین است مثال و صورت چیزی است که در عالم عالی و برین است.

مولانا در آثار خویش بارها بر این قاعده عرفانی پای فشرده است. وی عقیده دارد که «هرچه در پستی است آمد از علا»،^۳ و هر دو عالم عکس خال معشوق ازل و ابد است.^۴ پس «هرچه بر خاک است اصلش از سماست.»^۵ جهان طبیعت در نزد مولانا مثال برزخ و ملکوت است.^۶

گذشته از اینکه ذات حق را به صورت پدیده‌ای از پدیده‌های جهان، و یا به صورت موجودی در منتهی الیه مکان، و یا به صورت موجودی که نقشش این بوده که جهان را در لحظه‌ای آغاز کرده است نباید تصور نمود، اساساً وجود اشیا با مقایسه به وجود خداوند وجود حقیقی نمی‌باشد، بلکه از قبیل «نمود» و «ظهور» است که پیش از آنکه خود را نشان بدهد «او» را نشان می‌دهد. از نظر غیر اصیل بودن، نسبت اشیا به ذات حق نظیر نسبت «سایه» به «جسم» است. در مشرب فلسفی معمولی همان طور که برای سایر اشیا «وجود» اثبات می‌کنند برای او نیز وجودی اثبات می‌شود، با این تفاوت که وجود او قائم به ذات و لایتناهی و ازلی و ابدی است و وجود سایر اشیا چنین نیست.

اما در مشرب ذوقی اهل عرفان و مشرب حکمت متعالیه صدرایی، که با برهان استوار تأیید شده است، وجود اشیا نسبت به عدم، وجود است، نسبت به ذات باری لا وجود است؛ نسبت به ذات باری از قبیل سایه و صاحب سایه، و یا عکس و عاکس است. مولوی مثل خوبی می‌آورد. می‌گوید:

مرغ بر بالا پران و سایه اش	می‌دود بر خاک پران مرغوش
ابلهی صیاد آن سایه شود	می‌دود چندانکه بی‌مایه شود
بی‌خبر کآن عکس آن مرغ هواست	بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد به سوی سایه او	ترکشش خالی شود از جست و جو

(مشوی، دفتر اول، بیت ۴۱۷-۴۲۰)

افلاطون تمثیلی عالی و معروف در مقایسهٔ مادیات طبیعی و افراد جزئی با حقایق کلی و مثالهای ملکوتی (مثل افلاطونی) که خود قائل است می‌آورد. می‌گوید: فرض کنید گروهی افراد را که آنها را از اول عمر درون غاری اسیر کرده و به زنجیر کشیده باشند و روی آنها به طرف دیواری در درون غار باشد، پشت سر آنها دیواری باشد، و پشت دیوار آتشی روشن کنند، و پرتو آن آتش به دیوار رو به روی آن افراد بیفتد، آنگاه کسانی از پشت آن دیوار عبور کنند در حالی که چیزهایی با خود دارند و سایهٔ آنها در دیوار رو به رو بیفتد. در این حال آن اسیران آن سایه‌ها را می‌بینند و آنها را حقیقت

می‌پندارند، بلکه شک نمی‌کنند در حقیقت بودن آنها؛ اما اگر از همین اسیرها زنجیرها برگیرند و آنها را رها کنند تا آتش و بیرون غار را ببینند و با قانون سایه و صاحب سایه آشنا شوند، می‌فهمند که حقیقت چیز دیگری است؛ آنچه آنها می‌دیده‌اند سایه حقیقت بوده نه خود حقیقت.

قرآن کریم کلمهٔ عجیبی دربارهٔ خداوند به کار می‌برد که بیش از سه حرف نیست اما عمقی عجیب دارد. قرآن خداوند را «حق» و ماسوا را نسبت به او «باطل» می‌داند. کلمهٔ حق در قرآن موارد استعمال زیادی دارد و به هر چیزی که بهره‌ای از حقیقت دارد اطلاق می‌شود؛ اما در بعضی از آیات کریمهٔ قرآن، حق منحصرأً به خداوند اطلاق شده است یعنی حق بودن (حق واقعی و حق من جمیع الجهات) در انحصار خداوند قرار داده شده است.^۷

قرآن مخلوقات را به نام «آیات» می‌خواند. در این تعبیر نکته‌ای هست و آن اینکه اگر کسی مخلوقات را آنچنان که هست ادراک کند، خداوند را آنچنان ادراک می‌کند که در آینه اشیا را ببیند، یعنی حقیقت آنها عین ظهور و تجلی ذات حق است، راغب در مفردات القرآن می‌گوید:

والآیة هی العلامة الظاهرة، و حقیقتها لکل شیء ظاهر هو ملازم لشیء لا ینظر ظهوره، فمتی ادرك مدرک الظاهر منهما علم انه ادرك الآخر الذی لم یدرکه بذاته.

یعنی «آیه» نشانهٔ پیداست و حقیقتش برای هر چیز نمایانی است که همراه چیز دیگر است که آن اندازه ظهور ندارد، و هرگاه ادراک کننده‌ای آن چیز نمایان را ادراک کند دانسته می‌شود که خود به خود آن چیز دیگر را نیز ادراک کرده است.

فرق است میان دلالتی که یک مصنوع معمولی بر صانع خود می‌کند، مثل یک ساختمان که بر سازنده دلالت می‌کند، و میان دلالتی که مثلاً عکس و صورت بر صاحب عکس می‌نماید. در مورد اول دلالت کننده سبب انتقال فکر از مصنوع به صانع می‌شود، یعنی نوعی تفکر و استدلال، ذهن را از موجودی به موجود دیگر منتقل می‌نماید. ولی در مورد دوم ذهن مستقیماً از دلیل به مدلول عبور می‌کند و احیاناً خود دلیل مغفول عنه واقع می‌شود. از این جهت شبیه آینه است که صورت را نشان می‌دهد و هیچ‌گونه تفکر و استدلال و وساطت ندارد؛ مانند لفظ و عبارت است در دلالت بر معنی که آنچنان فانی در معنی می‌گردد که گوینده و شنونده یکسره توجهش از لفظ، سلب و متوجه معنی

می‌گردد، گویی گوینده معنی را بدون وساطت لفظ به شنونده القا می‌کند و شنونده بدون لفظ آن را تلقی می‌نماید.

اهل ذوق و عرفان اسلامی به استناد همین معانی، در بیانات خود جهان را به منزله آیینۀ ذات حق خوانده‌اند و رابطه دلالت جهان را بر ذات حق، برتر و بالاتر از رابطه دلالت مصنوع معمولی بر صانع معمولی دانسته‌اند. جامی می‌گوید:

جهان مرآت حسن شاهد ماست فشاهد وجهه فی کل مرآت

البته از نظر عامه مردم، حتی اهل فکر و فلسفه معمولی، دلالت جهان بر ذات حق از نوع دلالت مصنوعهای معمولی بر صانع آنهاست. یعنی این دسته فقط در این حدود ارتباط را ادراک می‌کنند. اما از نظر اهل عرفان و همچنین فیلسوفانی که حکمت متعالیه را شناخته‌اند و خصوصاً مسائل «وجود» را آنچنان که باید ادراک کرده‌اند، دلالت مخلوقات بالاتر از این است. طبق این مشرب فلسفی، مخلوقات عین ظهور و نمایش ذات خداوندند نه چیزهایی که ظاهرکننده خداوندند. یعنی ظهور و نمایش و آیینۀ بودن عین ذات آنهاست.

هرگاه چنین توفیقی دست دهد و انسان مخلوقات را آنچنان که هستند ادراک کند، در آن وقت ادراک می‌کند که «حق مطلق» و حق واقعی منحصراً ذات پاک احدیت است: (سنریم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق).^۸

عارفان تلاش می‌کنند تا از مثال عبور کنند و به ممثّل و عالم تأویل راه یابند: آن عیان نسبت به ایشان فکرت است ورنه خود نسبت به دوران رؤیت است (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۶)

مولانا در آثارش بارها بر جنبۀ ظلی بودن موجودات نسبت به حضرت حق - تعالی - تصریح فرموده است:

گر به جهل آییم، آن زندان اوست
ور به خواب آییم، مستان وی ایم
ور بگرییم، ابر پر زرق وی ایم
ور به خشم و جنگ، عکس قهر اوست
ما کی ایم اندر جهان پیچ پیچ؟
چون الف او خود چه دارد؟ هیچ هیچ

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۱۰-۱۵۱۴)

در آثار وی تمام حوادث طبیعی و آنچه در عالم محسوس پدید می‌آید، اعم از امور

طبیعی یا اعتباری، دارای تأویل اند. در نزد وی نه تنها «باران»^۹، «چهارفصل»^{۱۰}، «آسمان»^{۱۱}، «زمین»^{۱۲}، «باغ»^{۱۳}، «آفتاب»^{۱۴}، «آتش»^{۱۵} و «آب»^{۱۶} دارای مراتبند و بر معانی دلالت دارند، بلکه جنگ و شادی و غم نیز عکس جنگها و شادیاها و غمهای معنوی است:

جنگ فعلی هست از جنگ نهان زین تخالف آن تخالف را بدان

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۹)

خوشیها و اندوههایی که در این جهان در روابط میان آدمیان پدید می‌آید سایه‌ها و انعکاسهایی از شادیاها و عذابهای حقیقی در عوالم بالاترند:

پس ز عرش اندر بهشتستان رود در جهان هم چیزکی ظاهر شود
گرچه آلوده‌ست اینجا آن چهار از چه؟ از زهر فنا و ناگوار
جرعه‌ای بر خاک تیره ریختند ز آن چهار و فتنه‌ای انگیختند
تا بجویند اصل آن را این خسان خود بر این قانع شدند این ناکسان

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۶۳۰-۱۶۳۳)

غم و شادی که در دلهای آدمیان هست، «پیش آن شادی و غم جز نقش نیست»^{۱۷} موسیقی نیز مشمول همین حکم است. نغمه‌های گوش‌نوازی که در این عالم آدمی را سرمست می‌کند سایه و نقشی از موسیقی دل‌اولیاست که نه با گوش حس بلکه با گوش باطن آن را باید شنید:

انبیا را در درون هم نغمه‌هاست طالبان را ز آن حیات بسی‌بهاست
نشود آن نغمه‌ها را گوش حس کز ستمها گوش حس باشد نجس
نشود نغمه‌ پری را آدمی کو بود ز اسرار پریان اعجمی
گرچه هم نغمه پری زین عالم است نغمه دل برتر از هر دو دم است
گر بگویم شمه‌ای ز آن نغمه‌ها جانها سر برزنند از دخمه‌ها

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۱۹-۱۹۲۸)

تمثیل، شیوه انبیا

نه تنها کلام خداوند دارای تأویل و تمثیل است که سخنان انبیا و اولیا نیز قابل تأویل و تمثیل پذیر است. شمس تبریزی در مقالات می‌فرماید:

با خلق اندک اندک بیگانه شو. حق را با خلق هیچ صحبت و تعلق نیست.

ندانم از ایشان چه حاصل شود؟ کسی را از چه باز رهانند، یا به چه نزدیک کنند؟ آخر تو سیرت انبیا داری، پیروی ایشان می‌کن. انبیا اختلاط کم کرده‌اند، ایشان به حق تعلق دارند، اگرچه به ظاهر خلق گرد ایشان درآمده‌اند. سخن انبیا را تأویلی هست. باشد که گویند برو؛ آن برو، مرو باشد در حقیقت. ۱۸

مولانا نیز در مثنوی به مواردی از سخنان اولیا اشاره می‌کند که عوام به ظاهر آنها تمسک کرده‌اند و حال آنکه آن سخنان رمزی بوده و بر حقایقی دلالت داشته است:

گفت پیغمبر ز سرمای بهار	تن مپوشانید یاران زینهار
زانکه با جان شما آن می‌کند	کان بهاران با درختان می‌کند
لیک بگریزید از سرد خزان	کآن کند کو کرد با باغ و رزان
راویان این را به ظاهر برده‌اند	هم بر آن صورت قناعت کرده‌اند
بی‌خبر بودند از جان، آن گروه	کوه را دیده، ندیده کان به کوه
پس به تأویل این بود کافاس پاک	چون بهار است و حیات برگ و تاک

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰۴۶-۲۰۵۴)

البته تأویل نزد مولانا به معنای استنباط شخص نیست. وی این نوع تأویلات را «تأویل مگس» نامیده است که به «تفسیر به رأی» نزدیک است. در مثنوی به پیروی از آیات قرآن، پاکان به حقیقت قرآن یعنی عالم تأویل نزدیک می‌شوند. بنابراین فهم قرآنی نیازمند پاکی درون است و به صرف دانستن صدها علم و فن، قرآن پرده خویش را برای قاری کنار نمی‌زند و حقیقتش را برملانمی‌سازد:

معنی قرآن ز قرآن پُرس و بس	وز کسی کآتش زده‌ست اندر هوس
پیش قرآن گشت قربانی و پست	تا که عین روح او قرآن شده‌ست
روغنی کو شد فدای گل به گل	خواه روغن بوی کن، خواهی تو گل

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۱۲۸-۳۱۳۰)

زبان وحی

زبان وحی اتم و اکمل زبانهاست و حامل معانی مکتوم در «ام‌الکتاب» است. این زبان ماهیتاً با زبان بشری تفاوت دارد.

عارفان مراتب زبان وحی و الهام انبیا و اولیا را به تجلیات حق بر آنان باز می‌گردانند. شریعت آدم (ع)، نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع) و محمد

(ص) به میزان تجلیات ذاتی و اسمایی و صفاتی حق بر آنان متفاوت شده است. برخی انبیا مجلای تجلیات حسی و شوقی قرار گرفته‌اند و برخی را غلبه با اسمای جلالی بوده است.

در منطق عرفان، وحی و کشف هر دو از یک سنخ هستند. از این رو زبان وحی و زبان الهام یا وحی حق و وحی دل ماهیتاً یکی است؛ اگر اختلاف هست، در مراتب آن است. استاد سید جلال آشتیانی در شرح مقدمه فیصری می‌نویسد:

حقیقت وحی و مکاشفه یکی است. وحی حقیقی که کشف جمع حقایق در مقام قاب قوسین او ادنی است، بدون واسطهٔ موجودی از موجودات به صورت وقوع می‌پیوندد، لذا این مقام برای امیر مؤمنان (ع) بالضروره ثابت است. و لذا اختصاص وحی به نبی و مکاشفه به ولی از باب مراعات ادب است. مأخذ ولی و نبی هر دو می‌تواند حضرت علمیه باشد، از همان مشهدی که پیامبر حقایق را شهود نموده و معارف خود را اخذ نموده است. حقیقت او و حضرت ختمی واحد است و از یک نوعند.

مولانا و زبان وحی

مولوی در پاسخ چیستی وحی می‌فرماید: «گفتنی از حس نهان»^{۱۹} و نیز کلامی که اصل و مادر همه بانگها و گفتارهاست.^{۲۰} این کلام از طریق گوش و حواس ظاهر درک نمی‌شود، بلکه قلب بی‌واسطه الفاظ آن را می‌یابد.^{۲۱}

جذب یزدان با اثرها و سبب صد سخن گوید نهان بی‌حرف و لب

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۰۷۱)

کلام الله با گوش ظاهر شنیده نمی‌شود، اما سر تا پای انسان آن را می‌چشد و دریافت می‌کند.^{۲۲}

اقسام وحی

در آثار عارفان از عباراتی چون «وحی حق» و «وحی دل» سخن به میان آمده است.

از پی روپوش عامه در بیان وحی دل گویند آن را صوفیان

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۸۵۳)

وحی حق در نزد آنان کلامی است که ملک از جانب حق بیاورد و بر نبی (ص) القا کند و نبی صورت یا صوت ملک را ببیند، اما وحی قلبی سخن گفتن دل - که منظر سبحانی است - با آدمی صاحب دل است.^{۲۳}

نمونه بارز این وحی الهامات اولیاست. شمس تبریزی می گوید:

در این عالم جهت نظاره آمده بودم و هر سخنی می شنیدم بی سین و خا و نون. کلامی بی کاف و لام و الف و میم و از این جانب سخنها می شنیدم. می گفتم که ای سخن بی حرف، اگر تو سخنی، پس اینها چیست؟ گفت: نزد من بازیچه. گفتم: پس مرا به بازیچه فرستادی؟ گفت: نی، تو خواستی. خواست تو که تو را خانه ای باشد در آب و گل و من ندانم و نبینم.^{۲۴}

مولانا برای تفهیم وحی دل مثال خواب را می آورد:

نی تو گویی هم به گوش خویشتن نی من و نی غیر من ای هم تو من
همچو آن وقتی که خواب اندر روی تو ز پیش خود به پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان با تو اندر خواب گفته ست آن نهران

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۹۹-۱۳۰۱)

وحی دلها آب مبارکی است که از آسمان غیب نازل شده و در باغها و میوه ها می رویاند.

وحی و کشف از یک سنخ است، اما عارفان برای آنکه مطابق فهم مردم سخن گفته باشند وحی حق را از وحی دل جدا کرده اند. مولانا در مثنوی تصریح می کند که به اولیا وحی حق می رسد.^{۲۵} چونکه درباره بایزید آورده است:

لوح محفوظ است او را پیشوا از چه محفوظ است؟ محفوظ از خطا
نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب وحی حق والله اعلم بالصواب

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۸۵۱-۱۸۵۲)

با این همه صوفیان برای «روپوش عامه» لفظ را تغییر داده و آن را «وحی دل» می خوانند:

از پی روپوش عامه در بیان وحی دل گویند آن را صوفیان

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۸۵۳)

مولانا در مخاطبه با عوام الناس و قشربون می فرماید اولیا مگر از زنبور عسل کمترند که قرآن صریحاً از وحی به زنبور نام می برد:

چونکه اَوْحَى الرَّبُّ إِلَى النَّحْلِ^{۲۶} آمده‌ست
او به نور وحی حق عَزَّوَجَلَّ
اینکه کَرَمَنَاسَتْ و بِالَا می‌رود

خانَه وَحِيشِ پَر از حلوا شده‌ست
کرد عالم را پَر از شمع و عسل
وحیش از زنبور کمتر کی بُود
(مثنوی، دفتر پنجم، ۱۲۲۹-۱۲۳۱)

ماهیت کلام وحی

زبان وحی از سنخ وجود است و لذا در قرآن کریم کلمات الله از نوع الفاظ و حروف نیست، بلکه عین فعل و آفرینش خداست، چنانکه خداوند عیسی (ع) را کلمه نامیده است. مولانا نیز در مثنوی این مطلب را به صورت مشروح موشکافی کرده است.

بانگ حق اندر حجاب و بی‌حجیب آن دهد کو داد مریم را ز جیب
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۳۴)

من کلام حَقِّم و قایم به ذات قوت جان جان و یا قوت زکات
(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۲۸۷)

مولانا در تمثیلی عالی نسبت خداوند با عالم را به نسبت عقل با زبان تشبیه کرده است. این نسبت نه تنها مَثَل است که اگر مراد از زبان را گفتار بدانیم، عین واقعیت است. علی (ع) درباره کلام الهی می‌فرماید: «انما کلامه فعله»، یعنی کلام خداوند فعل اوست.

تو جو عقلی، ما مثال این زبان این زبان از عقل دارد این بیان
(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۳۱۴)

مولانا در ابیاتی دلکش از تکلم خداوند با موجودات حکایت کرده است. آنگاه که خداوند با عدمها سخن گفت همه به جوش آمدند و قدم بر عرصه هستی نهادند.

از فسون او عدمها زود زود خوش معلق می‌زند سوی وجود
خداوند در گوش گل ندا کرد و او شکفته شد و نیز با سنگ سخن گفت، آن را به معدن و کان عقیق مبدل کرد. به جسم مطلبی گفت و آن را جاندار کرد و با خورشید راز گفت و خورشید درخشندگی پیدا کرد. بار دیگر با خورشید از نکته ترسناکی سخن راند، کسوف پدیدار گردید. خداوند مگر در گوش ابر چه خوانده که از دیده‌اش اشک جاری شده است؟ و در گوش خاک چه سرّی نهفته که او را از گفتار بازداشته است؟^{۲۷}

تمثیل زبان وحی

مولانا برای تفهیم ماهیت وحی به اطفال سلوک مثالهای قابل تأملی زده است، از

جمله وحی را به ستاره‌ای نورانی اما بی‌جهت که مافوق امکانه و جهات است تشبیه کرده است.^{۲۸} خاصیت وحی هدایتگری انسانهاست، و حال آنکه کلام بشری و نفسانی غالباً تشویش برانگیز است. در چند موضع وحی را به «آب زلال» تشبیه کرده است. از نظر مولانا، آنها که گمان کرده‌اند کلام حق از سنخ کلام بشری است، ظاهر الفاظ گمراهشان کرده است. آب زلال و بول هر دو آبد، اما ماهیت‌های متفاوت دارند. خاصیتی که در آب زلال است هرگز از ادرار حاصل نمی‌شود.^{۲۹}

در یک موضع نیز تمثیلی بسیار عالی در فرق میان وحی و کلام بشری ایراد فرموده است. حقایق وحی به آب باران می‌ماند که پاک و زلال است، اما گفتارهای عادی و عمومی مانند بارش آب از ناودان است که در بعد از ظهری تابستانی، هنگامی که مردم در خواب هستند، با صدای تق تق خود ثمری جز تشویش و جنگ همسایه‌ها ندارد. آبی که در ناودان است عاریتی است، اما آب در ابر و دریا فطری و ذاتی است.

فکر و اندیشه‌ست مثل ناودان وحی و مکشوف است ابر و آسمان
آب باران باغ صدرنگ آورد ناودان همسایه در جنگ آورد

(مشوی، دفتر پنجم، بیت ۲۴۹۲-۲۴۹۳)

گستره زبان در نزد مولانا

در منطق عارفان، همه موجودات حتی جمادات ناطق‌اند، بدین معنی که حقیقتاً سخن می‌گویند اما ماهیت سخن گفتنشان بر همگان معلوم نیست. چنانکه قرآن می‌فرماید: «وان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم».^{۳۰}

ابن عربی در ذیل این آیه در فتوحات آورده است: «تسبیح، مختص حی عاقل است و من بارها از طریق کشف شنیده‌ام که سنگ‌ها به نطق مخصوصی ذکر خدا می‌گویند».^{۳۱} مولانا خود در بیان مکاشفاتش از صدها دهان باز در طبیعت خبر داده است که منتظر رزق الهی بوده‌اند.

وی می‌گوید خداوند در قرآن فرموده است: «ای کوه‌ها، با داوود هم آواز شوید».^{۳۲} و بر مبنای این آیه ابیات دلربایی سروده است.

مولانا در مثنوی به معجزه سخن گفتن سنگ‌ریزه در دست‌های پیامبر (ص) اشاره می‌کند و بدون آنکه حکایت را تأویل کند، اعتقاد دارد:

از میان مشت او هر پاره سنگ در شهادت گفتن آمد بی‌درنگ

لا اله گفتم و الا الله گفتم

گوهر احمد، رسول الله سفت

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۱۵۸-۲۱۵۹)

در مثنوی غیر از زبان معهود در میان بشر از صدها زبان پنهانی سخن رفته است که وی آنها را «زبان محرمی» نامیده است:

مرد با نامحرمان چون بندی ^{۳۳} است	همزبانی، خویشی و پیوندی است
ای بسا دو ترک چون بیگانگان	ای بسا هندو و ترک همزبان
همدلی از همزبانی بهتر است	پس زبان محرمی خود دیگر است
صدهزاران ترجمان خیزد ز دل	غیرنطق و غیر ایما و سجل ^{۳۴}

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۲۰۵-۱۲۰۸)

تنها عشق دارای صد زبان است که زبان قال در برابر آن مدهوش است.

پارسی گو، گرچه تازی خوشتر است	عشق را خود صد زبان دیگر است
بوی آن دلبر چو پُران می شود	آن زبانها جمله حیران می شود
بس کنم، دلبر در آمد در خطاب	گوش شو، والله اعلم بالصواب

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۴۲-۳۸۴۴)

کار زبان

حکیمان و فیلسوفان مسلمان زبان را امری اعتباری و وسیله شناسایی می دانند. آنان معتقدند که زبان وسیله انتقال جهان علم به عینیت و واقعیت است. چه در کلام الهی که عوالم هستی با تکلم حق پدید آمده است و چه در عالم انسانی که آدمی سخن نگفته باشد شناخته نگردد.

گفت شه: حکمت در اظهار جهان آنکه دانسته برون آید عیان

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۹۹۵)

مبنای سخن عارفان، آیات قرآن و روایات ائمه اطهار (ع) و تجربه های انسانی است. قرآن کریم در آیه ۳۰ سوره «محمد (ص)» می فرماید:

«ولو نشاء لاریناکهم فلعرفتهم بسیماهم و لتعرفنهم فی لحن القول والله یعلم اعمالکم». یعنی اگر خواهیم آنان (منافقان) را به تو بنمایانیم تا شناسی شان به رخسارشان و برآستی شناسی شان در هنجار گفتار، و خدا می داند کردار شما را.

علی (ع) در احادیث متعدد بر نسبت گفتار و دل و اندیشه انسان تأکید ورزیده

است، از جمله می‌فرماید همان سان که آوندهای سفالین را با طنین صدا می‌آزمایند تا سالم آن را از شکسته آن بازشناسند، گوهر آدمی نیز به توسط هنجار گفتارش شناخته می‌شود»^{۳۵} پیامبر (ص) فرمودند: المرء فی طی لسانه لافى طیلسانه»، یعنی انسان در زیر زبانش پنهان است نه در جامه‌اش.

بانگ هر چیزی رساند زو خیر
تا بدانی بانگ خر از بانگ در
گفت پیغمبر به تمییز کسان
مرء مخفی لدی طئی اللسان

(مشوی، دفتر اول، بیت ۱۲۶۹-۱۲۷۰)

مولانا این حقیقت را در ضمن تمثیلهای جالبی تعلیم کرده است، از جمله رابطه گفتار و قلب را به نسبت صدا و کوزه‌های سفالین تشبیه کرده است. خریدار وقتی می‌خواهد کوزه بخرد با دست به آن ضربه می‌زند تا سالم را از شکسته باز شناسد. در حقیقت صدای کوزه پیشرو و جلودار کوزه است و چگونگی کوزه را آشکار می‌سازد.^{۳۶} تمثیل دیگر «عسل» است که به زبان عارفان مانند شده است. گفتار عارف حکایت می‌کند که او نور وحی می‌خورد:

هر که باشد قوت او نور جلال
چون نزاید از لبش سحر حلال
هر که چون زبور، وحی استش نقل^{۳۷}
چون نباشد خانه او پر عسل

(مشوی، دفتر ششم، بیت ۲۹۲۵-۲۹۲۶)

زبان مانند پرده‌ای است که در درگاه جان آویزان شده است. وقتی باد سخن می‌وزد درون خانه برملا می‌شود.^{۳۸} سخن مانند موج دریای اندیشه است. از موج می‌توان به اندیشه پی برد. گفتار، صورت می‌زاید و معنایی را منتقل می‌کند و خود به دریای معنا باز می‌گردد.^{۳۹} گفتارها مانند بوی غذاها و میوه‌هاست. قبل از آنکه خود غذا دیده شود، بوی آن به مشام می‌رسد. بوی صدق مانند بوی عطر است و بوی دروغ همانند بوی پیاز و سیر.^{۴۰}

زمینه‌های پیدایش زبان عرفانی

در باره تاریخ پیدایش زبان رمزی اقوال مختلف است. خواجه عبدالله انصاری گفته است اولین کسی که رمز را به کار برد و مسائل عرفانی را با اصطلاحات رمزی بیان کرد، ذوالنون مصری بود. به تدریج این روش معمول شد و به صورت غزل و با تعبیرات نمادین بیان گردید. جُنید که آمد این علم را مرتب ساخت و بسط داد و کتابها در این

باب تألیف کرد، و چون نوبت به شبلی رسید این علم را بالای منابر برد.^{۴۱} کلمهٔ رمز در آیهٔ ۴۱ سوره «آل عمران» در ضمن داستان حضرت زکریا (ع) به کار رفته است. صاحب مجمع‌البیان، در تعریف آن آورده است: «رمز به معنی اشاره با دو لب می‌باشد و گاهی نیز در اشاره با ابرو و چشم و دست استعمال می‌شود، لیکن در معنای اول بیشتر است.» در فرهنگ‌های لغت رمز را به معنای ایما و اشاره به چیزی، راز نهفته و علامت مخصوص که از آن چیزی یا مطلبی درک شود استعمال کرده‌اند.

«لحاظ ضرورت و اقتضای واقع باشد، یا بنا به مصلحت مقتضی، از قبیل تکلم به قدر عقول مردم.»^{۴۲}

استیسی از جمله فلاسفه غربی است که در حوزهٔ زبان عرفانی به تفصیل بحث کرده است. وی دربارهٔ دلیل پیدایش زبان عرفانی معتقد است:

زبانی که عارف خود را ناچار از به کار گرفتن آن می‌بیند، در بهترین حالتش تعبیر حقیقی (و نه مجازی) از تجربهٔ او به دست می‌دهد، ولی در عین حال متناقض نماند. ریشهٔ احساس گرفتاری زبانی او همین است. «گرفتار» است، چون مانند سایر مردم در احوال و آفات غیر عرفانی‌اش «منطقی‌اندیش» است و موجودی نیست که فقط در عالم شطح‌آمیز وحدت سر کند. بیشتر زندگی‌اش را در جهانی زمانی، مکانی، که قلمرو قوانین منطقی است، می‌گذراند. او نیز مانند دیگران نفوذ و نفاذ منطقی را حس می‌کند. آنگاه که از عالم وحدت باز می‌گردد می‌خواهد آنچه را که از حال خویش به یاد دارد به مدد کلمات با دیگران در میان گذارد. کلمات به زبانش می‌آید، ولی از اینکه می‌بیند دارد تناقض می‌گوید حیران و سرگشته می‌شود و برای خودش این امر را چنان توجیه می‌کند که لابد اشکالی در خود زبان هست.

لاجرم معتقد می‌شود که تجربه‌اش بیان‌ناپذیر است. ولی در واقع اشتباه می‌کند. شطحیاتی که می‌گوید به درستی تجربه‌اش را شرح می‌دهد. زبانش فقط به این جهت متناقض نماند که تجربه‌اش متناقض نماند، یعنی زبان تجربه را درست منعکس می‌کند.^{۴۳}

از موضع کارکردی نیز برخی معتقدند که پیدایش زبان عرفانی، علتی اجتماعی دارد. از نظر ایشان «شعر و ادب و فصاحت و بلاغت و زیبایی بیان، خودش وسیله‌ای است برای بهتر رساندن هر پیام، حالا پیام هر چه می‌خواهد باشد. یعنی مطلب وقتی لباس زیبایی شعر را بپوشد بهتر اثر می‌کند. عرفا هم برای پیام عرفانی خودشان از زیبایی

ادب، از تشبیه، تمثیل و به رمز سخن گفتن استفاده کرده‌اند. بدون شک بیان زیبا مطالب را زیباتر می‌کند تا اینکه مطالب را همین طور مکشوف و بی‌پرده بگویند.»^{۴۴}

مولانا و پیدایش زبان عرفانی

دلایل مولانا برای پیدایش زبان رمزی هم جنبه ماهوی دارد و هم جنبه روشی. حقایق متعالی را نمی‌توان با هر زبانی بیان کرد و ساختار زبان رمزی ریشه در نفس حقایق و الهامات عرفانی دارد. به عبارت دیگر، منشأ پیدایش زبان عرفانی تجربه عرفانی است که عارف با آن روبه‌رو می‌گردد.

به قول عطار، سخن عارفان «نتیجه کار و حال است نه ثمره حفظ و قال».^{۴۵} مولانا در آثار خویش همواره تأکید می‌کند که اولاً دریافت ذات حق - تعالی - بدون فنا از خود و در حال هوشیاری میسر نیست؛ و ثانیاً ذات بی‌مثال بی‌پرده بر احدی تجلی نکرده است، و مراتب بی‌نهایتی از حجابهای ظلمانی و نورانی وجود دارد. حق - تعالی - از ورای اسما و صفات خویش بر خلق تجلی می‌کند. بنابراین اولیا و انبیا از طریق اسمای الهی با خداوند ارتباط پیدا می‌کنند.

بر مبنای دو مقدمه فوق، عارف در تجربه مستقیم عرفانی، که در حال سکر و مستی روی می‌دهد، عوالمی را می‌بیند و سخنانی را می‌گوید. این سخنان نسبت مستقیمی با دیدار عارف از حقایق دارد. بنابراین سخنان رمزی در حال ناهوشیاری و سکر و فنا پدید آمده‌اند و بر حقایقی دلالت می‌کنند. به عبارت دیگر، زبان رمزی زبان حضوری است که به تبع تجربه مستقیمی است که عارف در یک لحظه یا لحظاتی، آن هم در حال گنگی و مستی و ناهوشیاری طعم آن را می‌چشد. اینکه غرض عارف از اصطلاحات عرفانی چیست، دقیقاً به تجربه وی باز می‌گردد. مولانا در ضمن تمثیلی دیگران را بر حذر می‌دارد که اصطلاحات عارفان را بدزدند:

بهر جان خویش جو زیشان صلاح	هین مدزد از حرف ایشان اصطلاح
آن زلیخا از سپندان تا به عود	نام جمله چیز یوسف کرده بود
نام او در نامها مکتوم کرد	محرمان را سرّ آن معلوم کرد
چون بگفتی: موم ز آتش نرم شد	این بُدی کآن یار با ما گرم شد
ور بگفتی: مه برآمد، بنگرید	ور بگفتی: سبز شد آن شاخ بید
ور بگفتی: برگها خوش می‌تپند	ور بگفتی: خوش همی سوزد سپند

ور بگفتی: گل به بلبل راز گفت
 ور بگفتی: چه همایون است بخت
 ور بگفتی که: سقا آورد آب
 ور بگفتی: دوش دیگی پخته‌اند
 ور بگفتی: هست نانه‌ها بی‌نمک
 ور بگفتی که: به درد آمد سرم
 گر ستودی، اعتناق^{۴۹} او بُدی
 صد هزاران نام گر بر هم زدی

ور بگفتی: شه سر شهناز گفت
 ور بگفتی که: برافشانید رخت
 ور بگفتی که: برآمد آفتاب
 یا حوایج^{۴۶} از پُرش^{۴۷} یک لخته‌اند^{۴۸}
 ور بگفتی: عکس می‌گردد فلک
 ور بگفتی: درد سر شد خوشترم
 ور نکوهیدی فراق او بدی
 قصد او و خواه او یوسف بدی

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۰۲۰-۴۰۳۳)

مولانا در تمثیلی عالی حال عارف و اضطرار وی را به قورباغه‌ای تشبیه کرده که در خشکی نمی‌تواند خاموش بنشیند و در آب هم نمی‌تواند سخن بگوید. از این رو زبان عرفانی را می‌توان «زبان اضطرار» نیز نامید:

همچو چغزیم اندر آب از گفت آلم وز خموشی اختناق است و سَقَم^{۵۰}

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۳۸۸)

تصویرهایی که عارفان خلق می‌کنند نسبتی با ذات بی‌مثال حق ندارد، اما حق را جز از طریق همین تصویرها نمی‌توان شناخت.

گفت اگرچه پاکم از ذکر شما نیست لایق مر مرا تصویرها
 لیک هرگز مستِ تصویر و خیال در نیابد ذات ما را بی‌مثال

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۱۶)

مولانا بارها بر خویش نهیب می‌زند که از گفتار دست بردارد و خاموش بنشیند، اما بلافاصله می‌گوید آدم مست مگر می‌تواند خود را کنترل کند؛ آنکه زیبایی روح را مشاهده می‌کند اختیار از کف می‌دهد و زبان در اختیارش نیست:

پس خموشی به دهد او را ثبوت پس جواب احمقان آمد سکوت
 این همی دانم، ولی مستی تن می‌گشاید بی‌مراد من دهن
 آنچنان که عطسه و از خامیاز این دهان گردد به ناخواه تو باز
 همچو پیغمبر ز گفتن وز نثار توبه آرم روز، من هفتاد بار
 لیک آن مستی شود توبه شکن منسی است این مستی تن، جامه کن
 حکمت اظهار تاریخِ دراز^{۵۱} مستی ای انداخت بر دانای راز

راز پنهان با چنین طبل و علم ۵۲
 آب جوشان گشته از جفّ القلم ۵۳
 (مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۲۹۷-۳۳۱۷)
 وقتی عاشقی سخن می گوید و حقایقی را برملا می سازد، خداوند خطاب می فرماید
 که کلامت را پنهان کن، اما مگر می توان عشق را مخفی کرد. مگر می شود زیبایی را دید
 و خاموش ماند:

چون ز راز و ناز او گوید زبان
 یا جمیل الستر خواند آسمان
 ستر چه؟ در پشم و پنبه آذر است
 تا همی پوشیش، او پیداتر است
 هر قدر هم که عاشق بخواهد سیر عشق را پنهان کند، عشق، سرهای خویش را که به
 قول مولانا «پانصد سر است» مانند علم و پرچم برملا می کند:

چون بکوشم تا سرش پنهان کنم
 سر برآرد چون علم، کاینک منم
 (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۷۲۹-۴۷۳۴)

البته مولانا معتقد است که دستور حق مبنی بر پوشاندن اسرار و عدم اختیار عارف بر
 کنترل زبان و افشای اسرار، خود از اسرار الهی است و از باب لطف و رحمت حق - تعالی
 - است که خواسته است بوی عطر و معنویت و حقیقت در عالم از طریق اولیای الهی
 پراکنده شود و در واقع، به قول شمس تبریزی، دارای تأویل است، یعنی اگر می گوید
 نگو، تأویل این نگفتن، گفتن است.

عقل جزو، از کلّ گویا نیستی
 گر تقاضا بر تقاضا نیستی
 چون تقاضا بر تقاضا می رسد
 موج آن دریا بدینجا می رسد

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۲۱۴-۲۲۱۵)
 مولانا می فرماید اگر می گوید جواب احمق خاموشی است، پس چرا این همه در
 سخن پردازی مطلب را طول و تفصیل می دهی؟ پاسخ جز این نیست که:

از کمال رحمت و موج کرم
 می دهد هر شوره را باران و نم
 (مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۴۸۲-۱۴۸۹)

زبان رمزی، روشی برای تعلیم
 دلیل مشهور عارفان برای پیدایش زبان رمزی و اصطلاحات عرفانی ناظر به روش
 است: برای گفتن حقایق و تجربیاتی که کاملاً شخصی است و عقل مشترک از رسیدن به
 حاق آنها عاجز است، روشی غیر از سخن گفتن از طریق تمثیل و استعاره و رمز امکان

ندارد. اگرچه نسبت زبان رمزی به واقعیت تجربه عرفانی مانند نسبت آسمان به عرش است، اما این زبان در مقایسه با زبان بشری همانند آسمان است در برابر زمین:

قدر تو بگذشت از درک عقول	عقل اندر شرح تو شد بوالفضول
گر چه عاجز آمد این عقل از بیان	عاجزانه جنبشی باید در آن
إِنَّ شَيْئاً كَلَّهَ لَا يَدْرِكُ	اعلموا ان كُله لا يتركُ
گرنه تانی خورد طوفان سحاب	کی توان کردن به ترک خورد آب؟
راز را گر می نیاری در میان	درکها را تازه کن از قشر آن
نطقها نسبت به تو قشر است، لیک	پیش دیگر فهمها مغز است نیک
آسمان نسبت به عرش آمد فرود	ورنه بس عالی ست سوی خاک تود ^{۵۴}

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۵-۲۱)

ابن سینا در رساله اضحویه گوید:

«صاحب شریعت» آن چه را که از سطح افهام و عقول عامه مردم فراتر

است، به تمثیل و تشبیه بیان کرده است، از جمله در مسئله معاد چنین است.^{۵۵}

مولانا نیز در تأیید این نظریه می فرماید مَثَل آوردن برای تفهیم حقایق، کار بشر عادی نیست، بلکه اولیا که با تأویل قرآن آشنا هستند، حق دارند ارسال مثل کنند.

کی رسدتان این مثلها ساختن	سوی آن درگاه پاک انداختن
آن مثل آوردن آن حضرت است	که به علم سرّ و جهر او آیت است
تو چه دانی سرّ چیزی تا توکل ^{۵۶}	یا به زلفی یا به رخ آری مثل
موسی ای آن را عصا دید و نبود	اژدها بُد، سرّ او لب می گشود
چون چنان شاهی نداند سرّ چوب	تو چه دانی سرّ این دام و حبوب
چون غلط شد چشم موسی در مثل	چون کند موشی فضولی مُدخّل ^{۵۷}

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۷۸۵-۲۷۹۱)

در عالم محسوس، تعلیم زبان به کودک از طریق الفاظی صورت می گیرد که ظاهراً معنایی ندارد و یا اگر معنا دارد آن معنا بسیار ساده است. در عالم معانی نیز چنین است. ذهن کودک از مفاهیم بسیار ساده شروع می شد و به تدریج که رشد عقلی می یابد، قادر می گردد سنگین ترین مفاهیم ریاضی و فلسفی را هضم کند. ارسال مثل و حقایق را در قالب قصه ها و حکایتهای عامیانه آوردن، روشی است که قرآن و انبیا و اولیا و برای تفهیم ذهن معانی بلند و آشنا کردن بی پرده سالکان با حقایق اختیار کرده اند.

مولانا هم یک جا تمثیل را به «اسباب بازی» تشبیه کرده است که برای رشد عقلی کودک، عروسک به دستش می دهند.

عقل از آن بازی همی یابد صَبی

گرچه با عقل است در ظاهر آبی^{۵۸}

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۲۵۵)

در جایی دیگر تمثیلهای عرفانی را به الفاظی مانند «تی تی» تشبیه کرده که پدر برای راه افتادن فرزندش تکرار می کند. بدیهی است گفتن «تی تی» نقصی در پدر نیست و از فضل و استادی وی کم نمی کند:

بهر طفل نو پدر تی تی کند
کم نگرده فضل استاد از علُو
از پی تعلیم آن بسته دَهَن
گرچه عقلش هندسه گیتی کند
گر الف چیزی ندارد گوید او
از زبان خود برون باید شدن

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۳۱۵-۳۳۱۸)

اقتضای ارتباط با کودک، آشنا بودن با زبان کودکی است.^{۵۹} آنچه باعث تنزل کلام اولیا می شود مستمع است. به قول مولانا، خیاط پارچه را باید به اندازه قد خواجه ببرد،^{۶۰} و این اندازه گیری نه تنها نقصی در خیاط نیست که از مهارت وی خبر می دهد.

زبان رمزی، زبان تخصصی عارفان

هر علمی دارای زبانی تخصصی و متناسب با آن است. عرفان نیز به عنوان علمی که موضوع مشخصی دارد، واجد اصطلاحاتی است که تنها آشنایان با عرفان می توانند از آنها سود ببرند، و در غیر این صورت گمراه کننده می نماید.

مولانا معتقد است که از جمله دلایل مهم پیدایش اصطلاحات عرفانی، جلوگیری از دست درازی اغیار به اسرار الهی بوده است. از نظر وی، پیامبر (ص) آنگاه که مشورت می کردند سر بسته نظرشان را می فرمودند تا محرمان بفهمند و نامحرمان پی نبرند:

مشورت کردی پیامبر بسته سر
در مثالی بسته گفتمی رای را
او جواب خویش بگرفتمی از او
وز سؤالش می نبردی غیر، بو
گفته ایشانش جواب و بی خبر
تا نداند خصم از سر پای را

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۰۵۲-۱۰۵۴)

مولانا در تمثیلی عالی تشبیهات و استعارات و اصطلاحات عرفانی را به مانند

پرچینی می‌داند که عارف آن را پیرامون باغ مکاشفاتش قرار می‌دهد تا این باغ از نگاه نامحرمان دور ماند. ۶۱ عارف نمایان اگرچه تفوه به زبان عرفانی می‌کنند، اما معانی اصطلاحات در نزد آنان با معانی حروف ابجد مساوی است، یعنی چیزی از آن سر در نمی‌آورند:

ای که اندر چشمه شور است جات	تو چه دانی شط و جیحون و فرات
ای تو نارسته از این فانی رباط ۶۲	تو چه دانی محو و سکر و انبساط
ور بدانی ثقلت از اب و جد است	پیش تو این نامها چون ابجد است
ابجد و هوژ چه فاش است و پدید	بر همه طفلان و معنی بس بعید

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۷۲۵-۲۷۲۸)

عارفان به دلیل شامه تیز از ظاهر اصطلاح عبور می‌کنند و معنا را می‌یابند، اما برای اغیار امکان عبور از الفاظ فراهم نیست و لذا ایشان به قیاسهای غلط، توهمات از معانی عرفانی حاصل می‌کنند.

منطق الطیری به صوت آموختی	صد قیاس و صد هوس افروختی
چون صفیری بشنوی از مرغ حق	ظاهرش را یادگیری چون سبق ۶۳
و آنگهی از خود قیاساتی کنی	مر خیال محض را ذاتی کنی
اصطلاحاتی است مر ابدال را	که نباشد ز آن خبر اقوال را

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۴۰۷-۳۴۰۹)

عارفان که جام حق نوشیده‌اند	رازها دانسته و پوشیده‌اند
هر که را اسرار حق آموختند	مهر کردند و دهانش دوختند

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۲۳۹-۲۲۴۰)

تنگنای زبان

«عبارت سخت تنک است. زبان تنگ است، این همه مجاهدتها از بهر آن است که تا از زبان برهند که تنگ است.» ۶۴ بحث تنگنای زبان در گذشته کمتر از منظر فلسفی بررسی شده است.

در جهان نو وقتی که فلسفه نقادی و مکتب‌های معرفت‌شناختی جدید تولد یافتند، حدود فاهمه بشر مورد بحث جدی قرار گرفت و این بحث بدانجا کشید

که فیلسوفان سؤال از حدود فاهمه را به سؤال از حدود ناطقه بشری منتقل کردند و به جای اینکه بپرسند بشر چه چیزی را می‌تواند بفهمد و چه چیزی را نمی‌تواند بفهمد، پرسیدند که آدمی چه چیزی را می‌تواند بگوید و چه چیزی را نمی‌تواند. یعنی سؤال از حدود ذهن به سؤال از حدود زبان تحویل شد.^{۶۵} مسئله نخست را می‌توان مسئله کانت و دومی را مسئله ویتگنشتاین نامید.

فیلسوفان و متکلمان قدیم تردیدی نداشتند که وقتی با یکدیگر سخن عقلی و علمی می‌گویند حرف یکدیگر را می‌فهمند، اگر تردیدی وجود داشت در کلام عرفانی بود که اعتقاد داشتند حاصل تجربه‌های شخصی است و با زبان عبارت قابل انتقال نیست. اما فیلسوفان دوره جدید نه تنها زبان وحی و عرفان را غیر قابل فهم دانستند که تفاهم بر سر مفاهیم علمی را نیز زیر سؤال بردند. دامنه این گونه پرسش‌ها، فلسفه دین را هم در بر گرفت:

زبان دین چیست؟ آیا زبان شعر است؟ زبان اسطوره است؟
زبان اختیاری است؟ و سؤالهای دیگری از این دست.

مولانا و تنگنای زبان

عارفان اگرچه به صورت مستقل بحث‌های مبسوطی درباره زبان مطرح نکرده‌اند اما صدها نکته پراکنده درباره ماهیت و حدود زبان و علل پیدایش زبان عرفانی آورده‌اند که تاکنون تحقیق جامعی درباره آنها صورت نگرفته است. مولانا در مثنوی بر نارسایی لفظ در رسانیدن دقیق معانی تأکید کرده است. وی بر مبنای این سخن پیامبر اکرم (ص) که فرمودند: «من عرف الله بصفات کمال لسانه و من عرف الله بذاته کل لسانه»^{۶۶} (کسی که خدا را از طریق صفاتش بشناسد زبانش گویا شود و کسی که ذات حق را بشناسد زبانش لال می‌گردد) نارسایی الفاظ در انتقال معانی را نه تنها در زبان عرفانی صادق دانسته بلکه آن را به هر زبانی تعمیم داده است. در حقیقت مولانا عدم انتقال معانی توسط الفاظ را به ذات الفاظ باز می‌گرداند:

لفظ در معنی همیشه نارسان زآن پیامبر گفت: قد کلّ لسان
نطق، اسطرلاب باشد در حساب چه قدر داند ز چرخ و آفتاب؟
همان گونه که اسطرلاب محاسبه تخمینی می‌کند، زبان نیز در انتقال معنا گمانه‌زنی می‌کند.

خاصه چرخى کین فلک زو پژه‌ای است آفتاب از آفتابش ذره‌ای است

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۳-۳۰-۱۵)

از زبان عرفانی و به اصطلاح عرفا «زبان عبارت» که بگذریم، عموم عارفان معتقدند که الفاظ در بیان حقایق و معارف بلند عرفانی ناتوان و از توصیف واقع عاجزند.

در حقیقت کار زبان به مثابه «بازی کلمات» است. کلمات به مانند توپ بازی به یکدیگر حواله می‌شوند، اما توپی که ما می‌گوییم غیر از توپی است که برای دیگران می‌فرستیم. بازی کلمات در توصیف حقایق متعالی هر قدر ادامه یابد، از معنی نخستینی که به دنبال آن می‌گشتیم دورتر می‌افتیم و به وادیهای سردرگم کشانده می‌شویم.^{۶۷}

شمس تبریزی با ذکر نمونه‌هایی بر دوری بودن بازیهای زبان تصریح کرده است: دنیا بد است اما در حق آن کس که نداند که دنیا چیست؛ چون دانست که دنیا چیست او را دنیا نباشد. دنیا چه باشد؟ می‌گوید: غیر آخرت. می‌گوید: آخرت چه باشد؟ می‌گوید: فردا. می‌گوید: فردا چه باشد؟ عبارت سخت تنگ است. زبان تنگ است. این همه مجاهده‌ها از بهر آن است که تا از زبان برهند که تنگ است.

معتزله گویند که از قِدَم کلام، قدم عالم لازم آید. این راه بحث معتزله نیست. این راه شکستگی است و خاک‌باشی و بیچارگی و ترک حسد و عداوت، و چون سرّی کشف شد بر تو باید که شکر آن بگزاری.»^{۶۸}

و باز شمس تبریزی تمایز معنی و سخن را از قول سنایی چنین نقل می‌کند: سنائی به وقت اجل، زیر زبان می‌گفت چیزی. گوش به دهان او فرو بردند، و این می‌گفت:

بازگشتم ز آنچه گفتم زآنکه نیست در سخن معنی و در معنی سخن^{۶۹}

مولانا نیز در دهها مورد بر ناتوانی سخن در فهم معارف عالیه تصریح فرموده است: زبان که طوطی گویاست، با هزار بیان / ز صد یکی نکند سرّ حال دل تقریر / قلم که چوب زبان است و بسته بند به بند / چگونه سرّ دل عاشقان کند تحریر / عرصه شهود حقایق، عرصه وحدت است.

آن یکی ای زان سوی وصفست و حال / جز دوی نآید به میدان مقال / یا چو احوال این دوی را نوش کن / یا دهان بردوز و خوش خاموش کن / یا به نوبت گه سکوت و گه کلام / احوالنه طبل می‌زن، والسّلام

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۰۳۴-۲۰۳۹)

۲. زیان متعلق هوشیاری است.

شهود حقایق با فنا از خویش حاصل می‌شود، اما توصیف آن متعلق به مرتبه صحو و بیداری و هوشیاری است:

من چه گویم یک رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۲۰)

همین معنی را سعدی به زیبایی تمام در مقدمه گلستان آورده است: «به خاطر داشتم که چون به درخت گل رسم دامنی پرکنم هدیه اصحاب را چون برسیدم، بوی گلم چنان مست کرد که دامنم از دست برفت.»

۳. عرفان درک می‌شود، اما به وصف در نمی‌آید.

شرح تجربیات عرفانی و رای آگهی است. علوم عرفانی حاصل تجربه شخصی و درونی سالک است که در سیر الی‌الله آن را به دست می‌آورد. تنها کسانی که در تجربه سالک شریک هستند قابلیت درک آن را پیدا می‌کنند، و فیلسوف و عالم که از بیت نفس خارج نشده‌اند و قدمی در سلوک برنداشته‌اند، هرچه از تجربیات عرفانی بگویند حاصل اوهام آنان است و انطباقی با واقعیت ندارد. از این رو عین‌القضات همدانی «قابل تعبیر بودن» را عامل تمیز معانی عادی از معانی عرفانی می‌داند.^{۷۰}

شخصی از سلطان العلماء پدر مولانا، پرسید: «معرفت چیست و محبت چگونه است؟» جواب داد که «اگر نمی‌شناسی، با توجه گویم؟ و اگر می‌شناسی، با توجه گویم؟ کسی که اهل معرفت و محبت باشد، خود مزه معرفت و محبت‌الله یابد بی‌شرح، و اگر کسی اهل آن نباشد، هرچند شرح کنی مزه نیابد.»^{۷۱}
ابن سینا در نمط نهم اشارات در این باره می‌فرماید:

و آنجا درجاتی است... که به اختصار از آن می‌گذریم، برای آنکه در سخن آن گنجایش نیست و عبارت از شرح آن ناتوان است و سخن در این زمینه جز خیال بهره‌ای ندهد. پس خواستاران معرفت آن درجات باید در مسیر کمال گام بردارند، تا جایی که خود از اهل مشاهده گردند، نه مشافهه و از اصلان «عین» باشند، نه سامعان «آثار».

بنابراین درک ماهیت تجربیات عرفانی با گفتار امکان‌پذیر نیست؛ کلام حداکثر می‌تواند از طریق مثال و آثار تجربه عرفانی، مطلب را تا حدی قابل درک کند، اگرچه به قول مولانا، از صد نظر نیز اصل مطلب را می‌پوشاند:

ظاهر است آثار و میوه رحمتش
 هیچ ماهیات اوصاف کمال
 طفل ماهیت نداند طمٹ^{۷۲} را
 کی بود ماهیت ذوق جماع
 لیک نسبت کرد از روی خوشی
 تا بداند کودک آن را از مثال
 گر کسی گوید که: دانی نوح را؟
 گر بگویی: چون ندانم؟ کان قمر
 کبودکان خرد در کتابها^{۷۳}
 نام او خوانند در قرآن صریح
 راستگو دانیش تو از روی وصف
 ور بگویی: من چه دانم نوح را؟
 مور لنگم، من چه دانم فیل را؟
 این سخن هم راست است، از روی آن
 عجز از ادراک ماهیت عمو
 اما ماهیت حقایق بر آنان که اهل سلوک هستند به ویژه کاملان که از سرّ حق آگاهی
 یافته‌اند آشکار است:

لیک کی داند جز او ماهیتش
 کس نداند جز به آثار و مثال
 جز که گویی: هست چون حلوا تو را
 مثل ماهیات حلوا؟ ای مُطاع
 با تو آن عاقل، چو تو کودک و شی
 گر نداند ماهیت یا عین حال
 آن رسول حق و نور روح را
 هست از خورشید و مه مشهورتر
 و آن امامان جمله در محرابها
 قصه‌اش گویند از ماضی فصیح
 گر چه ماهیت نشد از نوح کشف
 همچو اویسی داند او را ای فتی
 پشه‌ای کی داند اسرافیل را؟
 که به ماهیت ندانیش از فلان
 حسالت عامه بود، مطلق مگو
 اما ماهیت حقایق بر آنان که اهل سلوک هستند به ویژه کاملان که از سرّ حق آگاهی

زآنکه ماهیات و سرّ سرّ آن
 در وجود از سرّ حق و ذات او
 چونکه آن مخفی نماند از محرمان
 البته عقل بحثی زیر بار نمی‌رود و چون انکار می‌کند، می‌خواهد بر آن تجربیات
 وقوف یابد و لذا دست به تأویلهای نابجا می‌یازد:

عقل بحثی گوید: این دور است و گو
 قطب گوید مر تو را: ای سست حال
 واقعاتی که کنونت برگشود
 بی ز تأویلی محالی کم شنو
 آنچه فوق حال توست آید مُحال؟
 نه که اوّل هم مُحالت می‌نمود؟

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۶۲۵-۳۶۵۶)

راه انتقال مفاهیم عرفانی در نزد مولانا و عارفان، زبان نیست، بلکه گفتار نفسی
 است که با خاموشی پدید می‌آید، چون:

ور بگویی، ور بکوشی صد هزار هست بیگار و نگردد آشکار
 مولانا برای تفهیم این معنا تمثیلی عالی مطرح می‌کند. به عقیده وی، گفتار و زبان
 چون متعلق به عالم کثرت است، به اسب می‌ماند که در خشکی می‌تواند ترکتازی کند،
 اما حقایق عرفانی دریاست که شناوری در آن نیاز به مرکبی دیگر دارد:

تا به دریا، سیر اسب و زین بود بعد از اینت مرکب چوبین بود
 مرکب چوبین به خشکی ابتر است خاص، آن دریایان را رهبر است
 این خموشی مرکب چوبین بود بحریان را خامشی تلقین بود
 مسافران دریا را با سکوت تعلیم می‌دهند. سکوت اولیا به سالک می‌آموزد که
 نکته‌ای بس مکتوم وجود دارد و البته خاموشی عارفان، گفتار بلندی است که مولانا از
 آن به نعره‌های بلند عارف تعبیر کرده است:

هر خموشی که ملولت می‌کند نعره‌های عشق آن سو می‌زند
 تو همی گویی: عجب! خامش چراست؟ او همی گوید: عجب! گوشش کجاست؟
 من ز نعره کمر شدم او بی‌خبر تیزگوشان زین سَمَر^{۷۴} هستند کر
 آن یکی در خواب نعره می‌زند صد هزاران بحث و تلقین می‌کند
 این نشسته پهلوی او بی‌خبر خفته خود آن است و کر زان شور و شر
 و آن کسی کش مرکب چوبین شکست غرقه شد در آب، او خود ماهی است
 حال غریق حال ماهی است: نه خاموش است نه گویا:

نه خموش است و نه گویا، نادری ست حال او را در عبارت نام نیست
 نیست زین دو، هر دو هست، آن بوالعجب شرح این گفتن برون است از ادب
 (مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۶۲۰-۴۶۲۲)

۲. عدم درک مخاطب

مکتب کشف برتر از مکتب عقل است، و لذا طرح اسرار عرفانی در مکتب تعقل
 بشری به دلیل آنکه شاگردان چیزی از آن سر در نمی‌آورند جز اتلاف وقت نیست.
 عرفان راهی خصوصی و تجربه‌ای شخصی است و از این رو، عارفان همگان را شایسته
 حاجت عرفانی نمی‌دانند. مولانا اهل تجربه را «پخته» و بی‌تجربه را «خام» خوانده و
 معتقد است:

در نیابد حال پخته هیچ خام پس سخن کوتاه باید، والسلام

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۸)

و چون تجربیات عرفانی در خور عقل عوام نیست، بهتر است باقی سخن پنهان
بماند.^{۷۵} گفتن حقایق عرفانی بدان می ماند که بر گوش مرده ای سخن بگویی:
با که گویم؟ در همه ده زنده کو؟ سوی آب زندگی پوینده کو؟

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۱۶۲)

مولانا می فرماید اولیا عاشق گفتن حقایق هستند و خاموشی برایشان ریاضتی بس
دشوار است، اما خلق را دارای حلق هایی تنگ و ضعیف می بینند و لقمه باز را شایسته
گنجشک نمی دانند و از طرفی چون نمی توانند از معشوق دم نزنند، مجبورند کلامشان را
با تمثیل و استعاره درآمیزند:

گر نبودی خلق محجوب و کثیف	ورنبودی حلق ها تنگ و ضعیف
در مدیحت داد معنی دادمی	غیر این منطق لبی بگشادمی
لیک لقمه باز آن صعوه ^{۷۶} نیست	چاره اکنون آب و روغن کردنی ست

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۵-۳)

۵. سکر و مستی عارفان

گفتن نتیجه هوشیاری است. هوشیاری یا قبل از فناست و یا هوشیاری پس از فنا که
از آن به صحو بعد از «محو» تعبیر می شود:

لا تکلفنی فانی فی الفنا کلت افهامی. فلا اُحصی ثنا

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۲۸)

یعنی ثنا گفتن، نشانه هوشیاری است، و کسی که بی خویش باشد بیانش منقطع
می گردد.

سالك شكارچی اگرچه به دنبال قدم آهوست، اما وقتی به نزدیک آهو می رسد از
بوی دلاویز حقیقت مست می گردد و دچار حیرت می شود. در این حال زبانش به طور
طبیعی قطع می گردد و به خاموشی می گراید:

بوی آن دلبر چو پَران می شود	آن زبانها جمله حیران می شود
بس کنم، دلبر درآمد در خطاب	گوش شو، والله اعلم بالصواب

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۴۲-۳۸۴۴)

گفتارهایی که در مقام فنا و محو از سالك سر می زند اگرچه معنا دار است، برای
همگان قابل فهم نیست و در عین حال جنبه اختیاری ندارد، بلکه سالك به طور طبیعی

و ضروری آنها را بر زبان می‌راند. و این نشان می‌دهد که چرا عارفان به رغم اینکه پاسخ احمقان خاموشی است، سکوت کامل پیشه نمی‌کنند. مولانا می‌گوید در حال مستی اراده گفتن از عقل سلب می‌شود و مست بدون اراده سخن می‌گوید. همین گونه است حال فانیان در خداوند:

این دهان گردد به ناخواه تو باز	آنچنانک از عطسه و از خامیاز
تسویه آرم روز من هفتاد بار	همچو پیغمبر ز گفتن وز نثار
مُنسی است این مستی تن، جامه کن	لیک آن مستی شود توبه شکن
مستی ای انداخت بر دانای راز	حکمت اظهار تاریخ دراز
آب جوشان گشته از جفّ القلم	راز پنهان با چنین طبل و عَلم

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۲۹۹-۳۳۰۳)

مولانا می‌گوید مگر عاشق می‌تواند عشقش را نسبت به معشوق بپوشاند. پوشاندن عشق در این مرتبه مانند ستر پشم و پنبه در آتش است:

تا همی پوشیش او پیداتر است	ستر چه؟ در پشم و پنبه آذر است
سربر آرد چون علم، کاینک منم	چون بکوشم تا سرش پنهان کنم

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۷۳۲-۴۷۳۳)

بنابراین امکان ندارد بلبل عاشق، گل حقیقت را ببیند و خاموش ماند: جوش نطق از دل نشان دوستی است / بستگی نطق از بسی الفتی است / دل که دلبر دید، کی ماند تُرش / بلبلی گل دید، کی ماند خُمش

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۶۳۸-۲۶۳۹)

۶. جذب مکاشفات و ترس از انقطاع شهود / در حدیث آمده است که کتمان راز، آدمی را زود به مراد خویش می‌رساند. مولانا بر این مبنا آورده است:

آن مرادت زودتر حاصل شود	گورخانه راز تو چون دل شود
زود گردد با مراد خویش جفت	گفت پیغمبر که: هر که سرّ نهفت
سرّ او سرسبزی بُستان شود	دانه چون اندر زمین پنهان شود
پرورش کی یافتندی زیرکان	زر و تفره گر نبودندی نهان

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۵-۱۷۸)

حکیم سبزواری عارفان را به «درختان در فصل زمستان» تشبیه کرده است. درختان را اگرچه در زمستان برگ و باری نیست، اما استعدادهایی نهفته و ذخیره دارند که در بهار به صورت اوراق و اثمار ظهور می‌کند:

این سخن در سینه دخل مغزهاست	در خموشی مغز جان را صد نماست
چون بیامد در زبان شد خرج مغز	خرج کم کن تا بماند مغز نغز
مرد کم گوینده را فکر است زفت	قشر گفتن چون فزون شد، مغز رفت
پوست افزون بود، لاغر بود مغز	پوست لاغر شد چو کامل گشت و نغز

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۱۷۵-۱۱۷۸)

مولانا معتقد است آنکه به مرحله کشف قدم می‌گذارد از مکاشفاتش نمی‌گوید، از آن رو که می‌ترسد به ریای خفی دچار شود و تجلیات حق منقطع گردد:

لب ببندد سخت او از خیر و شر	تا نیابد کز دهان افتد گهر
همچنان که گفت آن یار رسول	چون نبی برخواندی بر ما فصول
آن رسول مجتبی وقت نثار	خواستی از ما حضور و صد وقار
آنچنان که بر سرت مرغی بود	کز فواتش جان تو لرزان شود
پس نیاری هیچ جنبیدن ز جا	تا نگیرد مرغ خوب تو هوا
دم نیاری زد، بسندی سرفه را	تا نباید که بپرد آن هما

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۲۴۳-۳۲۴۸)

اسامة بن شریک ثعلبی در وصف مجالس خطبه رسول خدا (ص) گزارش کرده است: «اتیت النبی و اذا اصحابه کانما علی رؤسهم الطیر^{۷۷}»، یعنی به مجلس پیامبر (ص) در آمدم در حالی که گویی بر تارک اصحاب او پرنده نشسته بود. پس که اصحاب پیامبر غرق در ذکر حق بودند.^{۷۸} تقریباً تمام عارفان چه عرفای قبل از ابن عربی نظیر بایزید و ابوسعید ابوالخیر و خرقانی و چه عرفای پس از وی، شطحیاتی دارند. در عرفان غربی نیز شطحیاتی مطرح شده است. استیس در کتاب عرفان و فلسفه، آرای مربوط به این نوع سخنان را جمع‌آوری و نقد و بررسی کرده است.

تعریف شطح

شیخ روزبهان در تعریف این کلمه می‌نویسد:
در عربیت گویند شَطْحٌ، یَشْطُحُ، اذا تحرَّک. شطح حرکت است و آن خانه را که آرد

در آن خرد کنند مشطاح گویند، از بسیاری حرکت که در او باشد. پس در سخن صوفیان، شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان. چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سر ایشان عالی شود، سبقت مباشرت و مکاشفت و استحکام ارواح در انوار الهام که عقول ایشان را حادث شود، برانگیزاند آتش شوق ایشان به معشوق ازلی. تا برسد به عیان سراپرده کبریا، و در عالم بها جولان کنند.

«چون ببینند نظایرات غیب و مضمرات غیب و اسرار عظمت، بی اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید، سر به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید. از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلهب احوال و ارتفاع در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد. و عباراتی باشد، آن کلمات را غریب یابند. چون وجهش نشناسند در رسوم ظاهر، و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قائل مفتون شوند.»^{۷۹}

علل پیدایش زبان شطح

کثیری از عارفان نظیر ابن عربی و شمس تبریزی از قدما و آقا محمد بیدآبادی و امام خمینی از متأخرین و نیز محققانی چون استاد سید جمال الدین آشتیانی معتقدند که ظهور شطحیات ناشی از نقصان سلوک است.

ابن عربی در رسائل خود می نویسد: «شطح کلمه‌ای است که بوی سبکسری و دعوی دهد و آن بندرت از محققان صادر می شود.»^{۸۰}

امام خمینی نیز در مصباح الهدایه ضمن بیانی مبسوط از عارف کامل، آقا محمدرضا قمشه‌ای، تحلیلی عمیق از ظهور شطحیات به دست داده‌اند. از نظر ایشان، زبان شطحیات زبان بقایای نفسانیت است. عارفان سفرهای چهارگانه را به ترتیب ذیل می دانند:

۱. سفر از خلق به سوی حق؛
 ۲. سفر از حق به سوی حق به معیت حق؛
 ۳. سفر از حق به سوی خلق؛
 ۴. سفر از خلق به سوی خلق به معیت حق؛
- حجابها نیز دارای مراتب سه گانه‌ی: ظلمانی و نورانی عقلی و نورانی روحی هستند. آقا محمدرضا قمشه‌ای معتقد است که شطحیات در سفر اول برای عارف پدید می آید. امام خمینی ضمن رد نظری شطحیات را رهاورد سفر دوم می‌داند.^{۸۱}

مولانا و شطحیات

از مولانا تحلیل‌های عمیقی در باب پیدایش زبان شطح باقی مانده، و خود او نیز در آثارش شطحیاتی دارد. قبل از پرداختن به تحلیل شطح از منظر صاحب مثنوی مناسب است برخی شطحیات عارفان از جمله مولانا را به عنوان نمونه ذکر کنیم. شاگرد بایزید بسطامی می‌گوید:

با بایزید بودم در سمرقند. خلق شهر بدو تبرک می‌کردند. چون از شهر بیرون آمدم، خلق در قفای او پیامدند. واقعاً نگه کرد. گفت: «اینها کیستند؟» گفتم: «متبرک‌انند». به بالای تل برآمد، روی سوی آن قوم کرد، گفت: «یا قوم! انا ربکم الاعلی». ایشان گفتند: «ابویزید دیوانه شد»، جمله از او برگشتند.^{۸۲}

... انا الحق: پیوسته به حق، حق بودم. صاحب من و استاد من ابلیس و فرعون است. به آتشش بترسانیدند ابلیس را، از دعوی بازنگشت. فرعون را به دریا غرق کردند، و از پی دعوی بازنگشت، و به وسایط مقرر نشد، لیکن گفت: «آمنت الله لا اله الا الذی آمنت به بنو اسرائیل... و مرا اگر بکشند، یا برآویزند، یا دست و پای ببرند، از دعوی خود بازنگردم.»^{۸۳}

و نیز از اوست که: «أنا انت بلاشک فسبحانک سبحانی» و «سُبْحانی ما اعظم شأنی». ابوسعید ابوالخیر نیز می‌گوید: «لیس فی جَبْتی سوی الله»، یعنی به زیر خرقه‌ام غیر از خدا نیست.^{۸۴}

مولانا در مثنوی و دیوان شمس به زبان شطح مطالبی را ایراد فرموده است. از جمله در ضمن حکایت بازگشتن پیامبر (ص) از جنگ خیبر و خسته بودن سپاه و قضا شدن نماز صبح می‌گوید:

در شب تعریس پیش آن عروس یافت جان پاک ایشان دستبوس
عشق و جان هر دو نهانند و ستیر^{۸۵} گر عروسش خوانده‌ام، عیبی مگیر
از ملولی یار خامش کردمی گر همو مهلت بدادی یک دمی
اگر یارم از این سخنان ملول می‌شد، خاموش می‌شدم و اگر فرمان سکوت می‌داد، سکوت می‌کردم.

لیک می‌گوید: بگو هین عیب نیست جز تقاضای قضای غیب نیست

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۹۱-۱۹۹۴)

و در غزلیات شمس با لحن عاشقانه‌ای خطاب به معشوق می‌گوید:

یا صغیر السنّ یا رطبَ البدن یا قریب العهد من شرب اللبّن
 یعنی ای دلبر خرد سالم، ای که پیکری تر و تازه داری، ای دلبری که به دوران
 شیرخوارگی نزدیکی.

هاشمی الوجه ترکیّ القفا دیلمی الشعر رومی الذّقن
 در زیبایی چهره مانند هاشمیان هستی و پشت مانند پشت ترکان و موهایت بسان
 دیلمیان و چانه ات مانند چانه رومیان است.

روحه روحی و روحی روحه من رای روحین عاشا فی بدن؟
 صحّ عند الناس أنّی عاشقٌ غیر آن لم يعرفوا عشقی یمن
 افسانه عشق من در میان مرم شهرت یافته ولی آنان نمی دانند که معشوقم کیست.
 (کلیات شمس، غزل ۲۱۲۷)

نمادپردازی لفظ و معنا در مثنوی

در مثنوی برای تفهیم رابطه الفاظ و معانی و اقسام گوناگون الفاظ، تمثیلهای متعددی مطرح شده است. برخی از این نمادها ناظر به رابطه قالب و محتوا و ظرف و مظروف اند، مانند نماد «ظرف و آب»، «اشیا و پرنده»، «جوی آب»، «آب درون گل»، «شیر در پستان»، برخی نیز ناظر به اهمیت معنا در مقایسه با لفظ است، مانند «دانه و پیمان»، «باغ و خار دور آن»، «مغز و پوست»، «دانه و کاه». دسته سوم نمادهایی است که ناظر به کارکرد زبان است. از نظر عارفان کلام هم روشنگر است و هم، به اعتباری پوشاننده. نمادهایی که ناظر به روشنگری و آشکار کردن مطلب است «پرده درگاه» و «سر دیگ محتویات در حال جوشش آن» است، و نمادهایی که ناظر به اخفای معانی است «خاور دور باغ»، «پوست و مغز» و «آب درون گل» است. دسته چهارم از نمادهای لفظ و معنا ناظر به اثر کلام و گفتار است. مولانا دو استعاره «تیر و کمان» و «گنج و رنج» را برای این منظور به کار برده است.

۱. ظرف و آب، نماد گفتار و معنا

زشتی و زیبایی نامها، از خود آنها نیست، بلکه برخاسته از معنایی است که از آن نامها بر می آید. همان طور که اگر ظرف آبی تلخ است، این تلخی به آب مربوط است نه به ظرف:

گر منافق خوانی‌اش، این نام دون
 گرنه این نام اشتقاق دوزخ است
 زشتی آن نام بد از حرف نیست
 حرف ظرف آمد در او معنی چو آب
 بحر تلخ و بحر شیرین در جهان
 همچو کژدم می‌خلد در اندرون
 پس چرا در وی مذاق دوزخ است
 تلخی آن آب بحر از ظرف نیست
 بحر معنی عنده ام‌الکتاب
 در میانشان برزخ لایبغیان
 (مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۹۳-۲۹۷)

در جایی دیگر گوشت پاره‌ای که زبان نامیده می‌شود به جوی آبی مانند شده که آب
 حکمت در آن جاری می‌گردد:

گوشت پاره که زبان آمد از او
 می‌رود سیلاب حکمت همچو جو
 (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۴۵۲)

۲. پرده درگاه، نماد الفاظ

گفتار، باطن آدمی را آشکار می‌کند و در حدیث است که در زیر زبانش مخفی است.
 مولانا بر این مبنا زبان را به پرده‌ای مانند کرده است که در درگاه خانه‌ها می‌آویزند. کلام
 همچو بادی است که پرده را کنار می‌زند و داخل خانه را برملا می‌سازد:

آدمی مخفی‌ست در زیر زبان
 چونکه بادی پرده را درهم کشید
 کاندرا آن خانه گهر یا گندم است؟
 یا در او گنج است ماری بر کران
 این زبان پرده‌ست بر درگاه جان
 سرّ صحن خانه شد بر ما پدید
 گنج زر یا جمله مار و کژدم است؟
 زآنکه نبود گنج زر بی‌پاسبان
 (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۸۴۵-۸۴۸)

همین معنا را در دفتر ششم هم آورده است:

بی‌گمان که هر زبان پرده دل است
 چون بجنبند پرده، سرها واصل است
 (مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۸۹۰)

۳. دانه و پیمان، نماد معنی و گفتار

در نزد مولانا معنا اهمیت دارد و ظرف الفاظ چندان دارای اهمیت نیست. وی در
 برابر منتقدان مثنوی که در واقعی بودن برخی حکایات تردید کرده‌اند، تأکید دارد که
 طالب معرفت باید از صورت ظاهر قصه عبور کند و به باطن معنا راه یابد. معلم تمثیل را
 برای تفهیم مطلب ذکر می‌کند و حکایات و امثال فی نفسه مورد نظر نیست:

ای برادر قصه چون پیمانه‌ای است
دانه‌ معنی بگیرد مرد عقل
ماجرای بلبل و گل گوش دار
گفت: در شطرنج کین خانه رخ است
خانه را بخرید یا میراث یافت؟
گفت: نحوی: زید عمراً قد ضرب
عمرو را جرمش چه بُد کان زید خام
گفت: این پیمانه معنی بود
زید و عمرو، از بهر اعراب است و ساز

معنی اندر وی مثال دانه‌ای است
ننگرد پیمانه را گر گشت نقل
گر چه گفتم نیست آنجا آشکار
گفت: خانه‌ش از کجا آمد به دست؟
فَرُخ آن کس کو سوی معنی شتافت
گفت: چونش کرد بی جرمی ادب؟
بی گنه او را بزد همچو غلام؟
گندمی بستان که پیمانه است رد
گر دروغ است آن، تو با اعراب ساز
(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۶۲۲-۳۶۲۳)

۴. آشیانه و پرنده، رمز سخن و معنا

مولانا عبارت و معنا را به کالبد و روح، و قفس و پرنده تشبیه کرده است. از زمره این تمثیلهای، آشیانه و پرنده است:
لفظ چون و کُر است و معنی طایر است جسم جوی و روح آب سایر است
(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۲۹۲)

۵. خار دور باغ، نماد گفتار و باغ، نماد معانی

در مثنوی، کلام و گفتار عارفان به پرچینی از تیغ و خار مانند شده که درختان باغ را احاطه کرده است. همان طور که حصار تیغ و خار مانع از ورود اغیار به درون بوستان است، کلام و قیل و قال نیز نمی‌گذارند آدمی به بوستان اسرار و حقایق الهی وارد شود:
نطق جان را روضه جانبستی گر ز حرف و صوت مستغنیستی
حرف چه بود؟ تا تو اندیشی از آن حرف چه بود؟ خار دیوار رزان
کسی که در ظاهر حکایت توقف می‌کند به مانند شخصی است که وقتی کلمه نقش را می‌شود به جای انتقال به معنای نقش، به شین نقش می‌چسبد. شمس تبریزی در مقالات حکایت بسیار قابل تأملی را آورده است ناظر به نقد کسانی که تمام توجهشان مصورف ظواهر الفاظ است. می‌گوید:
آنکه از جفا بگریزد به آن نحوی ماند که در کوی نغول پر نجاست افتاده بود. یکی

آمد که: «هات یدک؟» معرب نگفت، کاف را مجزوم گفت. نحوی برنجید. گفت: «اعبر انت لست من اهلی» دیگری آمد، همچنان گفت. هم رنجید، گفت: «اعبر انت لست من اهلی». و همچنین می‌آمدند و آن قدر تفاوت در نحو می‌دید و ماندن خود در پلیدی نمی‌دید. همه شب تا صبح در آن پلیدی مانده بود، در قعر مزبله. و دست کسی نمی‌گرفت و دست به کسی نمی‌داد. چون روز شد یکی آمد، گفت: «یا ابا عمر قد وقعت فی القدر».

قال: «خذ بیدی فانک من اهلی». دست به او داد. او را خود قوت نبود، چون بکشید هر دو در افتادند. هر دو را خنده می‌گرفت بر حال خود و مردمان متعجب که اندر این حالت چه می‌خندند؟ مقام خنده نیست. ۸۶

مولانا در مثنوی داستان مادر یحیای پیامبر را نقل می‌کند که وقتی باردار بود به مریم گفت: «تو فرزند بزرگی خواهی داشت، زیرا وقتی من در برابر تو می‌ایستم، جنین من به جنین تو سجده می‌کند، به طوری بدنم درد می‌گیرد.» این حکایت متضمن معانی و معارف بلندی است، اما ابلهان به جای توجه به معانی در واقعی بودن ظاهر حکایت شک می‌کنند. غافل از آنکه حتی اگر صورت داستان واقعی نباشد، حقایق مهمی در آن نهفته است که باید آنها را دریافت:

خط بکش، زیرا دروغ است و خطا	ابلهان گویند کین افسانه را
بود از بیگانه دور و هم ز خویش	ز آنک مریم وقت وضع حمل خویش
تا نشد فارغ، نیامد خود درون	از برون شهر آن شیرین فسون
برگرفت و برد تا پیش تبار	چون بزادش آنگهانش برکنار
گوید او را این سخن در ماجرا	مادر یحیی، کجا دیدش که تا
غایب آفاق، او را حاضر است	این بداند کآنکه اهل خاطر است
مادر یحیی که دور است از بصر	پیش مریم حاضر آید در نظر
از حکایت گیر معنی ای زبون	ورندیدش نه از برون و نه از درون
همچو شین بر نقش آن چفسیده بود	نه چنان که افسانه‌ها بشنیده بود
چون سخن نوشد ز دمنه بی‌زبان؟	تا همی گفت آن کليلة بی‌زبان
فهم آن چون کرد بی‌نطق بشر؟	ور بدانستند لحن همدگر
ورنه کی با زاغ لک لک را مری‌ست؟	این کليلة و دمنه جمله افتراست

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۶۰۷-۳۶۲۱)

حرف و صوت و گفت را برهم زخم تا که بی این هر سه با تو دم زخم
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۳۰)

معانی از حجاب الفاظ در اذهان رخ می نماید، بنابراین کلام واسطه انتقال معانی
است.

کین حروف واسطه ای یار غار پیش واصل خار باشد، خار، خار
(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۹۸۲)

۶. پوست و مغز، نماد لفظ و معنا

در متون عرفانی بویژه آثار مولانا، نماد پوست و مغز برای معانی بسیاری به کار رفته است،^{۸۷} از جمله حضرت خداوندگار شریعت و حقیقت را به ترتیب پوست و مغز نامیده است، و نیز لفظ و معنا را به پوست و مغز تشبیه کرده است. به طور کلی در نزد مولانا آنچه متعلق به صورت است، پوست و آنچه متعلق به معناست، مغز نامیده شده است. غرض وی از پوست نامیدن الفاظ، آن است که کلام و زبان اصالت ندارد و آنچه مهم است مغز سخن یعنی معناست. به همین دلیل در مثنوی تأکید شده است که چندان نباید بر سر افسانه بودن یا نبودن صورت حکایات وقت صرف کرد، بلکه باید به باطن قصه نظر داشت. به تعبیر خود مولوی، «آنچه مقصود است، مغز آن بگیر.»^{۸۸}

وی زمانی که صورت حکایت را نقل می کند بدون آنکه به معنا بپردازد، می فرماید:

پوستها گفتیم و مغز آمد دفین گر بمانیم، این نماند همچنین

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۱۹)

تعبیر پوست را برای لفظ به اعتبار دیگری نیز می توان مطرح کرد. سخن همانند پوست، مغز را می پوشاند و چه بسا الفاظ و گفتارهای که صورت زیبایی دارد، اما فاقد معنای عمیق است.

پوست چه بود؟ گفته های رنگ رنگ چون زره بر آب، کش نبود درنگ
این سخن چون پوست و معنی، مغز دان
پوست باشد، مغز بد را عیب پوش مغز نیکو را ز غیرت غیب پوش

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۰۹۶-۱۰۹۸)

۷. تیر و کمان، نماد گفتار و دهان

در مثنوی چند جا گفتار و نکاتی که از دهان خارج می‌شود به تیری که از کمان دهان پرتاب شده، تعبیر گردیده است.^{۸۹} تا زمانی که آدمی سخن نگفته، تیر در کمان قرار دارد و اختیارش در دست کماندار است، اما وقتی پرتاب شد، نتایج تیراندازی از اختیار شخص خارج می‌گردد:

نکته‌ای کان جست ناگه از زبان
وانگردد از ره آن تیر، ای پسر
همچو تیری دان که جست آن از کمان
بند باید کرد سیلی را ز سر
چون گذشت از سر جهانی را گرفت
گر جهان ویران کند نبود شگفت
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۵۸-۱۶۶۰)

۸. گنج و رنج، نماد زبان

زبان هم می‌تواند حقایق را برملا سازد و از این نظر گنج است و هم فتنه گوی آشوبگر است که در این صورت رنجی است بی‌درمان.

ای زبان، هم گنج بی‌پایان تویی
ای زبان، هم رنج بی‌درمان تویی
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۰۲)

۹. جوی و دریا، نماد گفتار و خاموشی

عارفان خاموشی را بر گفتار ترجیح داده‌اند، البته آن نوع خاموشی که ریشه در «پُر بودن انسان از معارف» داشته باشد. این خاموشی در درون بلندترین گفتارها را برای اهلش مطرح می‌کند، اما نااهلان از آن نصیبی نمی‌برند. از این رو گفتار در نزد مولانا حداکثر خاصیت «جوی» دارد، اما خاموشی دریایی ژرف است:

خاموشی بحر است و گفتن همچو جو
بحر می‌جوید تو را، جو را مسجو
از اشارت‌های دریا سرمتاب
ختم کن، والله اعلم بالصواب
(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۰۶۱-۲۰۶۲)

۱۰. آب درون گِل نماد معنای پنهان در لفظ

همان گونه که ارواح در بدن‌ها حبس شده‌اند، به عقیده مولوی، آب معانی نیز در بند گِل الفاظ گرفتار آمده است:

آب صافی در گلی پنهان شده
گفت: تو بحثی شگرفی می‌کنی
حبس کردی معنی آزاد را
البته حبس معانی در الفاظ دارای فواید زیادی است، اما ارزش این فواید در مقایسه با تعلق جان به بدن ناچیز است:

جان صافی، بسته ابدان شده
معنی ای را بند حرفی می‌کنی
بند حرفی کرده‌ای تو یاد را
از برای فایده این کرده‌ای
آنکه از وی فایده زاییده شد
صد هزاران فایده‌ست و هر یکی

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۱۶-۱۵۲۱)

۱۱. کاه و دانه، نماد لفظ و معنا

لفظ در نزد مولانا به «کاه» و معنا به «دانه» تعبیر شده است. بدیهی است آدم عاقل کاه را رها می‌کند و دانه را می‌طلبد. اما صورت پرستان و قشریان بر سر کاه الفاظ مشاجره می‌ورزند و از دانه غفلت می‌کنند:

بشنو اکنون صورت افسانه را
لیک هین از که جدا کن دانه را

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۰۲)

۱۲. سر دیگ و محتوای آن، نماد لفظ و معنا

همان گونه که در نمادهای قبل مطرح گردید، خاصیت کلام آن است که مغز معنا را می‌پوشاند، مولانا کلام را به دیگی که در حال جوشیدن است اما سر آن را پوشیده‌اند تشبیه کرده است:

یا زبان همچون سر دیگ است راست
چون بجنبند، تو بدانی چه آبا^{۹۰} است

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۸۹۷)

تمثیل کلام اولیا و کلام بشری

در مثنوی تصویزهای گوناگون برای کلام و حیانی و الهامات اولیا و به طور کلی کلمات حکیمانه خلق شده است که در ذیل به نمونه‌هایی از آنها اشارت می‌رود:

۱. ستاره بی جهت

کلام وحیانی و الهامات اولیا از نظر تابناکی و هدایتگری به مانند ستاره‌ای پر نور است که مافوق مکان و جهت قرار دارد:

این سخن همچون ستاره‌ست و قمر
این ستاره بی جهت، تأثیر او
که بیاید از جهت تا بی جهات
آنچنان که لمعه‌ی^{۹۱} درپاش اوست
هفت چرخ ازرقی در رِقّ اوست

لیک بی فرمان حق ندهد اثر
می زند بر گوشهای وحی جو
تا ندرزند شما را گرگ مات
شمس دنیا در صفت خفاش اوست
پیک ماه اندر تب و در دِقّ اوست

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۰۵-۱۰۹)

۲. آب زلال و ادرار، نماد کلام اولیا و گفتار نفسانی

اهل ظاهر کلام حق و الهامات را افسانه می خوانند، حال آنکه اگرچه هر دو آب می نماید، اما اختلاف آنها بی شباهت به اختلاف ادرار و آب گوارا نیست:

خویشتن مشغول کردن از ملال
کآتش و سواس را و غصّه را
بهر این مقدار آتش شانندن
آتش و سواس را این بول و آب
لیک گر واقف شوی زین آب پاک
نیست گردد و سوسه کلی ز جان

باشدش قصد از کلام ذوالجلال
ز آن سخن بنشانند و سازد دوا
آب پاک و بول یکسان شد به فن
هر دو بنشانند همچون وقت خواب
که کلام ایزد است و روحناک
دل بیاید ره به سوی گلستان

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۴۶۶-۳۴۷۱)

مولانا در تمثیل خاموشی اولیا می گوید وقتی که مخاطب استعداد ندارد قبل از آنکه آب حکمت خاک آلود و تیره شود، آن را از سر چاه ببند:

سخت خاک آلود می آید سخن
تا خدایش باز صاف و خوش کند

آب، تیره شد، سر چه بند کن
او که تیره کرد هم صافش کند

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۹۹۹-۴۰۰۲)

۳. خار سبز و خار خشک، نماد کلام اولیا و کلام نفسانی

خار سبز بهترین غذا برای شتر است. در مثنوی شتر نماد مؤمن است. مولانا غذای

مؤمن را، که نور حکمت است، به خار سبز تشبیه کرده، خار خشک، لب و دهان شتر را مجروح می‌سازد. کلام نفسانی نیز آفت جان آدمی است:

نان چو معنی بود، بود آن خار سبز

چونکه صورت شد کنون خشک است و گبز ۹۲

گشت خاک آمیز و خشک و گوشت بُر

ز آن گیاه اکنون بی‌رهیز ای شتر

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۹۹۷-۳۹۹۸)

۴. جان نو در تن کهنه

حرف و کلمه مانند کالبد کهنه است که قرن‌ها زیسته و به صورت عتیقه درآمده است، اما معانی عارفانه‌ای که در آن القا می‌گردد مانند جان تازه‌ای است که در کالبد حروف دمیده می‌شود:

آب حیوان خون، مخوان این را سخن

روح نوبسین در تن حرف کهن

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۵۹۶)

۵. زیباروی در چادر

مولانا در مثنوی بارها در بیان علل خاموشی گفته است که وقتی نامحرم وارد می‌شود کلام اولیاء که مانند زیبارویی است، در پرده می‌رود؛ و آنگاه که رفع مانع می‌شود، حجابها کنار می‌رود.

حرف حکمت خور، که شد نور ستیر علوم ای تسو نور بی‌حجب را ناپذیر

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۸۶)

۶. غسل

غذای اولیا نور ذوالجلال است و لذا گفتارشان مانند سحر جذاب است. مولانا آثار کلامی حکیمان و عارفان را از نظر شهد و شیرینی به غسل مانند کرده است. همان گونه که زنبور غسل خانه‌اش مالا مال از غسل است، الهامات اولیا نیز غسل حکمت می‌آفریند:

هر که باشد قوت او نور جلال
هر که چون زنبور، وحی استش نَقْل^{۹۳}

چون نزاید از لبش سحر حلال
چون نباشد خانه او پر غسل
(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۹۲۵-۲۹۲۶)

تمثیل گفتار پیامبر (ص)

قرآن کریم در بسیاری از آیات پیامبر اکرم (ص) را با لفظ «قل» یعنی «بگو» مخاطب ساخته است. ذهن هنرمند مولانا این قل‌ها را که از دریای حقیقت ناشی می‌شده، به درّ و مرواریدهای این دریا تشبیه کرده است:

چون به دریا راه شد از جان خُم
ز آن سبب، قل گفته دریا بود
خُم با جیحون برآرد اُشْتُم
هرچه نطق احمدی گویا بود

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۸۱۴-۸۱۵)

تمثیل سخنان صدق و کذب

در مثنوی گفتار نیک و بد و گفتار صدق و کذب به صورت نمادهای ذیل تصویرگری شده است:

۱. بوی اسپند و بوی مشک، نماد گفتار راست و بوی سیر، نماد گفتار دروغ

بوی صدقش آمد از سوگند او
سوز او پیدا شد و اسپند او

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۲۷۵)

و نیز مانند مشک عطرآگین است. گفتار دروغ در مقابل، فضا را آلوده می‌کند و تنفرآور است، مانند بوی تعفن و بوی سیر و نظایر آن:

گر بیان نطق، کاذب نیز هست
آن نسیمی که بیاید از چمن
بوی صدق و بوی کذب گول گیر^{۹۵}
گر ندانی یار را از ده دله^{۹۶}
لیک بوی از صدق و کذبش مخبر است
هست پیدا از سموم گولخن^{۹۴}
هست پیدا در نفس چون مشک و سیر
از مشام فاسد خود کن گله

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۸۹۲-۴۸۹۵)

۲. کالای پرسود و معیوب

مولانا با تصویرگری فوق العاده هنرمندانه اش دهان را به میدان عمومی شهر که افراد کالاهای خویش را در آن عرضه می‌کنند تشبیه کرده است. در این بازار عمومی آنکه کالای سالم ارد سود می‌برد و کسی که کالایش معیوب است ضرر می‌کند:

چون یَپُنلو ^{۹۷} در میان شهرها	از نسواحی آید آنجا بهرها
کالۀ معیوب قلب کیسه بُر ^{۹۸}	کالۀ پرسود مستشرف ^{۹۹} چو دُر
زین یَپُنلو هر که بازرگان تراست	بر سَره و بر قلبها دیده‌ور است
شد یَپُنلو مر ورا دارالرباح	و آن دگر از عمی دارالجناح

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۲۸۲-۴۲۸۶)

۳. آب برای تشنه، نماد راستی برای دل

دل به سخن راست آرام می‌گیرد، همان طور که تشنه به آب:

دل بیارآمد به گفتار صواب	آنچنان که تشنه آرامد به آب
جز دل محجوب کو را علتی ست	از نبی اش تا غبی ^{۱۰۰} تمیز نیست
ورنه آن پیغام کز موضع بُود	برزند برمه، شکافیده شود
مه شکافد، و آن دل محجوب نی	زانکه مردود است او، محجوب نی

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۲۷۶-۴۲۷۹)

۴. دریای شیرین و تلخ و خشکی میان آن، نماد کلام درست و نادرست

در وجود آدمی دو دریاست، دریای شیرین صدق و دریای تلخ دروغ:

یک سخن از دوزخ آید سوی لب	یک سخن از شهر جان در کوی لب
بحر جان افزا و بحر پر حرج ^{۱۰۱}	در میان هر دو بحر، این لب مَرَج ^{۱۰۲}

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۲۸۰-۴۲۸۱)

تمثیل کلام نفسانی و فتنه‌انگیز

فتنه‌هایی که با زبان پدید می‌آید به «کلام آتشین» تعبیر شده است:

ای زبان، هم آتش و هم خرمنی چند این آتش در این خرمن زنی

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۰۰)

در استعاره‌ای زیبا زبان و دهان را که با یکدیگر برخورد می‌کنند بسان سنگ و آهن می‌داند که از برخوردشان آتش می‌جهد، عالم مانند پنبه‌زار تاریکی است که وقتی آتش زبان به آن برسد، همه جا را می‌سوزاند:

این زبان چون سنگ و هم آهن‌وش است
سنگ و آهن را مزن بر هم گزاف
زآنکه تاریک است و هر سو پنبه‌زار
ظالم آن قومی که چشمان دوختند

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۹۳-۱۵۹۶)

مولانا برای کلام نفسانی دو تمثیل دیگر نیز مطرح کرده است. تمثیل اول «گرد و غبار» است و تمثیل بعدی «دم زدن بر آینه». وی گفت و گوهای ظاهری را مانند غبار می‌داند که فضا را آلوده می‌سازد.^{۱۰۳} منطقی که به جای وحی بر هوای نفس مبتنی باشد، گرد و خاک گفتارهای بیهوده می‌آفریند:

منطقی کز وحی نبود از هواست
همچو خاکی در هوا و در هباست

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۶۶۸)

در مثنوی سخن ناصواب بسان گرد و غباری است که چشم را می‌آزارد و زبان همچون جاروب آن را می‌پراکند. به ویژه سالک را بر حذر می‌دارد که در حضور شیخ و پیر و ولی مرشد، گفتارهای معمولی و بدون تأمل بر زبان آورد. چشم همان ولی مرشد است که باید آن را از خس و خاشاک پاک داشت:

یار چشم توست، ای مرشد شکار
از خس و خاشاک او را پاک دار
هین به جاروب زبان گردی مکن
چشم را از خس ره آوردی مکن

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۸-۲۹)

همچنین گستاخی نسبت به راهنما و معلم را به دم زدن بر آینه تشبیه می‌کند که دل را تیره و کدر می‌سازد:

چون که مؤمن آینه مؤمن بود
روی او ز آلودگی ایمن بود
یار آینه است جان را در حزن
در رخ آینه ای جان، دم مزن

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۰-۳۱)

تمثیل گفتارهای زیبایی منافقان

حدیث نبوی «ایاکم و خضرء الدمن»،^{۱۴} (بیرهیزید از سبزه رسته در سرگین زار) به گفتارهای جذاب منافقان اشاره دارد. چنین سبزه‌هایی را باید از همان دور نگریست و بو کردن و خوردن آنها مرگ‌آور است:

تا مراد آن نفر حاصل شدی	ای دریغا کان سخن از دل بدی
همچو سبزه تون بود ای دوستان	لطف کآید بی دل و جان در زبان
خوردن و بو را نشاید ای پسر	هم ز دورش بنگر و اندر گذر

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۸۳۹-۲۸۴۱)

و نیز در نظر مولانا، گفتار منافقانه در مثل مانند مشک زدن به بدن مرده و یا گل و سوسن بر سر مبرز است. گفتاری خوب از باطنی کثیف:

روز مردن گند او پیدا شود	گر میان مشک تن را جا شود
مشک چه بود؟ نام پاک ذوالجلال	مشک را بر تن مزین، بر دل بمال
روح را در قعر گلخن می‌نهد	آن منافق مشک بر تن می‌نهد
گندها از فکر بی‌ایمان او	بر زبان، نام حق و در جان او
بر سر مبرز گل است و سوسن است	ذکر با او همچو سبزه گلخن است
جای آن گل مجلس است و عشرت است	آن نبات آنجا یقین عاریت است

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۶۵-۲۷۰)

پی‌نوشت‌ها

۱. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۴۱.
۲. اشارت است به حدیث نبوی: «ان للقرآن ظهوراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن.»
۳. ملاصدرا، مناقب الغیب، ص ۳۷۵.
۴. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۹۷۴.
۵. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۹۲.
۶. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۵۹۷.
۷. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۲.
۸. رجوع شود به سوره یونس، آیه‌های ۳۰ و ۳۲؛ سوره کهف آیه ۴۴؛ و مخصوصاً سوره حج، آیه‌های ۶۰ و ۶۲؛ سوره نور، آیه ۲۵ و سوره لقمان، آیه ۳۰.

۹. مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰۲۸-۲۰۳۴.
۱۰. مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۹۶-۱۸۹۹.
۱۱. مثنوی، دفتر اول، بیت ۷۵۴-۷۵۶.
۱۲. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۸۰۳-۱۸۰۴.
۱۳. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۴۵۴-۲۴۵۵.
۱۴. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۰۵۸.
۱۵. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۲۲۱-۴۲۲۵.
۱۶. مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۰۱.
۱۷. مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۷۶۸.
۱۸. مقالات، ص ۱۰۳.
۱۹. مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۴۶۱.
۲۰. مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۱۰۶.
۲۱. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۹۷۹.
۲۲. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۱۹۱.
۲۳. ملا هادی سبزواری، شرح اسرار، ص ۲۹۸.
۲۴. شمس تبریزی، مقالات، ص ۲۰۵.
۲۵. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۳۱۷.
۲۶. اشاره به آیه ۶۷ سوره نحل.
۲۷. مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۴۴۹-۱۴۵۵.
۲۸. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۰۵-۱۰۸.
۲۹. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۴۶۶-۳۴۷۱.
۳۰. محی الدین عربی، فتوحات، ج ۲، ص ۳۴۵.
۳۱. همان.
۳۲. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۲۶۵-۴۲۷۵.
۳۳. بندی: اسیر.
۳۴. سبج: نوشته.
۳۵. بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۷۶.
۳۶. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۷۹۵-۷۹۲.
۳۷. نقل: غنیمت.
۳۸. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۸۴۵.
۳۹. مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۳۶-۱۱۴۱.
۴۰. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۸۹۸-۴۸۹۰.
۴۱. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۶۵۰.



ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۴۲. نمط اشارات، و شرح منظومه حکیم سبزواری، صص ۲۲۶-۲۲۷.
۴۳. و.ت. استیس. عرفان و فلسفه، صص ۳۱۷-۳۱۸.
۴۴. مرتضی مطهری، عرفان حافظ، ص ۵۶.
۴۵. شیخ فرید الدین عطار، تذکرة الاولیاء، ص ۵.
۴۶. حواشی: مواد غذایی.
۴۷. پزش: پخته شده.
۴۸. یک لخته: خوب پخته شده.
۴۹. اعتناق: دست به گردن یکدیگر انداختن.
۵۰. سقم: بیماری.
۵۱. مراد ازل است.
۵۲. مراد افشاگری است.
۵۳. جفّ القلم: تقدیر.
۵۴. خاک تود: خاک توده = توده خاک.
۵۵. ابن سینا، رساله اضحویه، ص ۴۲.
۵۶. کَل: کچل
۵۷. مدّخل: جای ورود.
۵۸. آبی: اباکنده.
۵۹. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۵۷۵.
۶۰. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۲۴۱-۱۲۴۰.
۶۱. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۸۲۰-۳۸۲۵.
۶۲. رباط: خانه.
۶۳. سبق: درس.
۶۴. شمس تبریزی، مقالات، ص ۵۱.
۶۵. عبدالکریم سروش، درسهای در فلسفه اجتماع.
۶۶. شاه داعی، شرح مثنوی معنوی، ج ۱، دفتر دوم، ص ۵۴۹.
۶۷. رجوع کنید به کتاب شمس تبریزی، نوشته محمدعلی موحد، انتشارات طرح نو، ص ۲۶۸.
۶۸. شمس تبریزی، مقالات، ص ۵۲.
۶۹. صاحب الزمانی، خط سوم، ص ۲۸.
۷۰. زبدة الحقائق، ص ۶۷.
۷۱. معارف، بهاء ولد، ج ۱، ص ۱۴۳.
۷۲. طمّ: کنایه از جماع.
۷۳. کتاب: مکتب خانه.
۷۴. سمر: قصه های شبانه.

۷۵. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۲۸۶.
۷۶. صوره: گنجشک کوچک.
۷۷. بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۱۷۸.
۷۸. روزبهان پیش از نگارش این کتاب اثری هم به نام منطق الاسرار و بیان الانوار به زبان عربی تألیف کرده است که حاکی از مطرح بودن مسئله شطح در سطح بسیار با اهمیتی است.
۷۹. روزبهان بقلی، شرح شطیحات، صص ۵۶-۵۷.
۸۰. ابن عربی، اصطلاحات صوفیه، در رسائل، ج ۲، ص ۳.
۸۱. امام خمینی، مصباح الهدایه، ص ۲۱۰.
۸۲. روزبهان بقلی، شرح شطیحات، ص ۹۹.
۸۳. همان، ص ۳۷۳.
۸۴. همان، ص ۵۸۲.
۸۵. ستیر: پوشیده.
۸۶. مقالات، ص ۶۹.
۸۷. رجوع کنید به نماد پوست و مغز در همین کتاب.
۸۸. مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۳۶۰.
۸۹. به عنوان نمونه بنگرید به مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۹۹.
۹۰. آبا: آش.
۹۱. لمعه: روشنی، پرتو.
۹۲. گبر: ستبر.
۹۳. نفل: غنیمت.
۹۴. گولخن: تون حمام.
۹۵. گول گیر: ابله شناس.
۹۶. ده دله: آدم چند چهره.
۹۷. یتیلو: واژه‌های ترکی به معنی میدان عمومی شهر.
۹۸. کیسه بر: دزد.
۹۹. مستشرف: گرانها.
۱۰۰. غبی: احمق.
۱۰۱. حرج: تنگی.
۱۰۲. مرج: درآمیزنده.
۱۰۳. مثنوی، دفتر اول، بیت ۵۷۷.
۱۰۴. احادیث معنوی، ص ۶۵.



ژویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی