

بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی با نظر به آرای مولانا در باب «صورت» و «معنا»

دکتر منظر سلطانی - سعید پورعظیمی*

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی

چکیده

بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی امری است که صوفیان با استعانت از رمزها و تمثیل‌های متعدد و یا به‌صراحت از آن سخن گفته‌اند. به عقیده آنها، عظمت و کمال «معنی» به اندازه‌ای است که «صورت» ظاهر به هیچ‌رو نمی‌تواند آن را بیان کند. زبان عرفانی در بطن خود تناقض صورت و معنی را بازتاب می‌دهد؛ تناقضی که از ادراک صوفیان نسبت به «راز» سرچشمه می‌گیرد. «راز»ی در عمق «معنی» نهفته است که زبان نمی‌تواند آن را بیان کند و به مخاطب انتقال دهد. صوفی نیز می‌کوشد این راز را پنهان نگاه دارد. وسوسه بیان معنی از یک سو، و اصرار بر ناتوانی زبان در بیان معنی از سوی دیگر، بنیان بخش عمده‌ای از میراث سخن صوفیه است. بحث «صورت» و «معنی» در آثار مولانا نیز به شکلی گسترده مطرح شده است. تأکید مولانا بر محال بودن بیان تجربه عرفانی، سرانجام او را به ساحت «خاموشی» کشانده است. مقاله حاضر به این موضوع اختصاص دارد.

کلیدواژه‌ها: عرفان، صورت و معنی، زبان، مولانا، خاموشی.

تاریخ دریافت مقاله: 1391 / 7 / 1

تاریخ پذیرش مقاله: 1392 / 11 / 28

*Email: saeid_ purazimi@yahoo.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

کتمان سرّ و پوشیدن راز از غیر از بنیانی‌ترین آموزه‌ها و کردارها در نظام تصوف است. متون تصوف سرشار از اقوال و مطالبی است که بیان تجربه عرفانی را ناممکن می‌دانند و در عین حال، بر پرهیز از افشای راز تأکید می‌ورزند. اصرار صوفیان بر رازپوشی از یک سو، ناشی از ناتوانی زبان در انتقال معانی معنوی و از سوی دیگر، حاصل این نگرش است که افشای راز نه تنها شرط سلوک نیست، که حتی به حکم خبر «افشاء سِرِّ الرَّبُّوبِیِّهِ کُفْرٌ» (عزالدین کاشانی 1367: 212) گناه و کفر محسوب می‌شود.

ناقض سخن عرفانی از تقابل گفتن و نگفتن شکل می‌گیرد. اگر امر قدسی و معانی آن سری به قلم نمی‌آیند و قابل بیان نیستند، پس توصیه‌های مکرر به کتمان سرّ و پرهیز از افشای راز به چه معنا است؟ آیا در گفتار صوفی، بخش‌هایی از راز، خواه ناخواه، برملا می‌شود؟ آیا زبان در انتقال این مفاهیم ناتوان است و منجر به تناقض و ابهام می‌شود؟ و یا آنکه تجربه عرفانی هنگام وقوع، بی‌تعیّن و ادراک‌ناپذیر است؟ والتر ترنس استیس^۱ می‌نویسد:

تجربه عرفانی هنگامی که دست می‌دهد، به کلی مفهوم‌ناپذیر و بنابراین به کلی بیان‌ناپذیر است. باید هم همین‌طور باشد. در وحدت بی‌تمایز، نمی‌توان مفهومی از هیچ چیز یافت؛ چراکه اجزا و ابعاضی در آن نیست که به هیأت مفهوم درآید. مفهوم فقط هنگامی حاصل می‌شود که کثرت یا لاقل دوگانگی در کار باشد. در بطن کثرت، گروهی از اجزا و ابعاض مشابه می‌توانند به صورت صنف [رده] درآیند و از سایر گروه‌ها متمایز شوند. آنگاه می‌توانیم «مفاهیم» و به تبع آن «الفاظ» داشته باشیم. (استیس 1361: 310)

این سخن بدان معنا است که صوفی در لحظات مکاشفه و شهود وحدت محض، چیزی جز بی‌صورتی و بی‌چونی در نمی‌یابد تا آن را در زبان منعکس کند و رهاورد تجربه عرفانی امری حیرت‌آفرین است؛ از این رو، زبانی گنگ و مبهم و متناقض پدید می‌آید که گاه حتی به ظاهر، وارد ساحت بی‌معنایی می‌شود. از سوی دیگر صوفیان با تأکید بر ناتوانی زبان در القای معانی باطنی، زبان را بیش از آنکه پیونددهنده معنی و صورت بشمارند، عامل گسست معنی از لفظ می‌دانند و برآنند که زبان تنها می‌تواند در ساختاری متناقض، ساحاتی از معانی شهودی را در خود بازتاباند.

پرسش این است که بیان‌ناپذیری^۲ امر قدسی و تجربه عرفانی ناشی از ضعف نظام زبان است یا اینکه امر قدسی و به سخن صوفیانه معشوق، «مفهوم‌ناپذیر» و ورای حد تقریر است؟ انبوه عبارات و اشارات صوفیان در باب تناقض نهفته در عمق بیان‌ناپذیری، در نظرگاه ایشان درباره صورت و معنی عیان می‌شود؛ در سودای صوفی برای بیان پاره‌ای ناب و بی‌نقص از تجربه باطنی. در این مبحث، سخن مولانا جلال‌الدین که بی‌تردید ریشه در میراث عرفانی پیش از او و اقوال بزرگان تصوف دارد، بیش از همه، دقیق و قابل تأمل است و حضوری چشم‌گیر در گستره آثار او دارد و از مبانی اساسی جهان‌نگری او است؛ زیرا در نظرگاه او، تقابل صورت ظاهری و معنی باطنی همانند تقابل عالم غیب و شهادت است. در این نوشتار با گذری بر آرای صوفیان درباره بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی، تأملات مولانا در این قلمرو بیان می‌شود؛ مباحثی که در تحلیل نهایی اشعار او و سرچشمه‌های معنایی آنها بسیار اهمیت دارد.

^۱. Walter Terence Stace
^۲. Ineffability

بحث و بررسی

تناقض لفظ و معنی

در متون عرفانی، همواره بر ناتوانی و ضعف نظام زبان در انتقال تجربه عرفانی تأکید می‌شود. عرفا غرابت، آشفتگی و ناتوانی زبان را ناشی از عظمت و شکوه معنی می‌دانند که به هیچ‌وجه عرصه تنگ لفظ آن را بر نمی‌تابد. عین‌القضات در میان‌نهادن تجربه باطنی با مخاطب را ناممکن می‌داند:

مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كُلَّ لِسَانِهِ. این لسان ظاهر است که آنچه دید و خورد، بگوید؛ اما زبان باطن نگوید دو سبب را: یکی شرط ادب را... دوم سبب آن است که ممکن نیست که این حدیث که او خورده بود و دیده بود، در عالم نطق گنجد، یا اندیشه را در آن مجال تواند بود. (عین‌القضات همدانی 1377، ج 1: 397)

آنچه قاضی از آن به «شرط ادب» تعبیر می‌کند، غیرت صوفیانه نسبت به امر مقدّس و همان رازپوشی است. تناقض بنیادین سخن عرفانی در این عبارت عین‌القضات آشکارا به چشم می‌خورد. طرفه آنکه بخش‌های درخشان میراث تصوف حاصل همین فروگذاری «غیرت» یا «شرط ادب» از جانب مؤلفان این‌گونه متن‌ها و بیان ناب‌ترین لحظات فنا و مواجهه عاشقانه آدمی با خداوند است؛ بیان «حال»‌های ناب و شگفت در «قال»‌های درخشان و بی‌بدیل. عین‌القضات می‌گوید: «چه نویسم؟ که نوشتنی نیست! چه گویم؟ که گفتنی نیست! چه بشنوی؟ که شنودنی نیست!» (همان: 284) و تجربه غیبی را چون افتادن در غرقاب می‌بیند: «هرچند می‌کوشم که خود را با ساحل آورم تا چیزی نویسم که تو را به کار آید، خود را در میان لُجّه می‌بینم.⁽¹⁾ «والله غالب علی امره» [یوسف/21]» (عین‌القضات همدانی 1377، ج 1: 282) و وصف حق را تنها کار حضرت حق می‌داند و کلام زمینی را از این توصیف قاصر: «نام او را زبان او باید.» (همان: 195) این سخن بدان معنا است که امر قدسی تنها از جانبی یا با وسیلتی که امر قدسی در پیوند تام با او است یا خود امر مقدسی، قابل توصیف و بیان است. طبق این سخن، بیان‌ناپذیری امری مرتبط با معشوق است. تنها «زبان او» و صف «نام او» می‌تواند کرد. سنایی در یکی از نامه‌های خود با عبارتی موجز درباره بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی می‌گوید: «کمال معنی در کلبه کلمه فرونیاید.» (سنایی غزنوی 1362: 108) صفت «کمال» برای «معنی» و تشبیه «کلمه» به «کلبه» ناظر بر حقارت دستگاه زبان در پذیرش و انتقال امر باطنی است. شیخ‌محمود شبستری نیز سودای گنجاندن تجارب عرفانی در قالب الفاظ را محال می‌داند و درباره ماهیت فاصله‌انداز زبان می‌گوید:

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید
(شبستری 1371: 7)

در نمونه‌های یادشده کمترین سخنی از بیان‌ناپذیری حالات و عواطف صوفی نیست؛ بلکه سخن از کمال معشوق است که زبان از بیان آن عاجز است. ابوالحسن خرقانی می‌گوید: «دعوی کنی، معنی خواهند. چون

معنی پدید آید، سخن بنماند؛ که از معنی هیچ نتوان گفت.» (خرقانی 1384: 196) به گمان وی، نام «الله» آتشی زبان‌سوز است. «هر که یک‌بار گفت «الله»، زبانش سوخت. دیگر نتواند گفت: «الله.»» (همان: 212) احمد غزالی در رساله *سوانح*، معانی قدسی را باکرگانی می‌داند که دست حروف از دامانشان کوتاه است. «حدیث عشق در حروف نیاید و در کلمه ننگند؛ زیرا که آن معانی ابکار است که دست حیطة حروف بر دامن خدر آن ابکار نرسد.» (غزالی 1370: 113) خرقانی در جای دیگر از آتش‌گونی و بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی سخن گفته است. «اینجا که من ایستاده‌ام، سخن نمی‌توان گفت. اگر آنچه مرا با او است، بگویم، خلق عمل نکنند و اگر آنچه او را با من هست، بگویم، چون آتش بود که در پنبه افکنی.» (خرقانی 1384: 159 و 174)

صورت دیگری از قول خرقانی در آتش‌گونی معنی را در پاسخ مولانا به یکی از علمای عصر که از مولانا تقاضا کرده بود ارکان و شرایط سلوک را در دو سه سطر بیان کند، می‌بینیم:

ای دریغا که صورت این واقعه در قلم آمدی یا در کاغذ بگنجیدی، تا حقیقت و ماهیت آن را بنوشتمی و به خدمت فرستادمی؛ اما اقلام را آن زهره نیست که در کشف آن جنبش کند و اوراق را طاق آن نیست که با تف این آتش، جرم خود نگاه دارد.

آن را که غمی باشد و بتواند گفت غم از دل خود به گفت بتواند رفت
این طرفه گلی نگر که ما را بشکفت نی رنگ توان نمود و نی بوی نهفت

علم الله که تکلف بسیار کردم و با غلبات جواذب درون، مکارها و معانده‌ها کردم تا توانستم این دو سه سطر نوشتن...؛ که محدث اندرون نار عظیم دارد که چون به قلم مشغول شدی و به کاغذ نگاشتن روی آوردی؟ مگر از نگارخانه ما خبر نیافته‌ای؟ این گناه از دیگران یک گیریم و از تو صد تا. (مولوی 1371: 125)

پاسخ مولانا از دو جهت قابل تأمل است: نخست آنکه با تصویر و تمثیل کاغذ و آتش، جمع «معنی» و «سخن» را ناممکن شمرده است؛ زیرا حضور «معنی» غیاب «سخن» را در پی دارد.

در بیشه مزن آتش و خاموش کن ای دل درکش تو زبان را که زبان تو زبانه است
(مولوی 1363، ج 1)

(200)

دیگر آنکه می‌گوید «محدث اندرون» به خاطر نگارش چند سطر، با من عتاب می‌کند. این عتاب باطنی حاصل آشکار کردن راز و در نتیجه، نهیب همان «غیرت» است که عین‌القضات «شرط ادب» می‌شمرد. تناقض سخن عرفانی به‌وضوح در این گفته مولانا نیز نمود دارد؛ او از سویی، بیان حقیقت را ناممکن می‌شمارد و از سوی دیگر، می‌گوید در همین چند سطر، پاره‌ای از راز مقدس بر ملا شده است.

از روایت شمس تبریزی درباره سنایی در مقالات و آنچه افلاکی از قول مولانا در *مناقب‌العارفین*، از لحظات احتضار سنایی آورده است، می‌توان دریافت که او حتی در واپسین دقایق حیات، بر ناهمسازی زبان و معنی تأکید کرده است. «سنایی به وقت مرگ، چیزی می‌گفت زیر زبان. گوش چون به دهانش بردند، این می‌گفت: بازگشتم ز آنچه گفتم ز آنکه نیست در سخن معنی و در معنی سخن»

(شمس تبریزی 1369، ج 2: 70)

«در آخر وقت، خواجه حکیم سنایی - رحمة الله علیه - زیر زبان چیزی می‌منگید. محبان گوش فاپیش دهانش بردند. این بیت را می‌گفت:

بازگشتم ز آنچه گفتم ز آنکه نیست در سخن معنی و در معنی سخن»
(افلاکی العارفی 1362، ج 1: 415)

از فحوای سخن سنایی میل به خاموشی و غلبه بر وسوسه بیان امر قدسی برمی‌آید؛ زیرا راه رستن از تناقضات صورت و معنی فرورفتن در خاموشی است؛ مرتبه‌ای که از جهاتی والاترین جایگاه در سیروسلوک است. این اعتقاد صوفیانه که «صورت» نمی‌تواند آئینه تمام‌نمای «معنی» مکشوف باشد و مخاطب ناآزموده نمی‌تواند از گفتار راه بدین حالات برد، باور مشترک تمامی اهل طریقت در حوزه اندیشه‌های عرفانی است. کارل گوستاو یونگ درباره مشارکت‌ناپذیری مخاطب در این گونه ادراکات و دریافت‌های شهودی می‌گوید: «تجربه دینی تجربه مطلق است که چون و چرا بر نمی‌دارد. ایرادکننده فقط می‌تواند بگوید که چنین تجربه‌ای به او دست نداده است. آنگاه طرف مخاطب او خواهد گفت: «متأسفم! اما به من دست داده است.» و اینجا گفت‌وگو پایان خواهد یافت.» (یونگ 1388: 123) به سخن دیگر، تجربه عرفانی و رای حدّ تقریر است. آنچه نه در گفت می‌آید، نه در اندیشه می‌گنجد و تنها می‌توان خبری از وجود آن داد بی‌آنکه بتوان درباره ماهیت و چگونگی آن سخن گفت، ناگزیر زبان را به عرصه تناقضات می‌کشاند و به براندازی معنا می‌انجامد. رازی در میانه است که باید مخفی بماند؛ البته از بیان آن نمی‌توان فارغ بود، اما به حرف و گفت و صوت نیز در نمی‌آید. سرچشمه بحران زبانی صوفی همین‌جا است. زبان رمزی تصوف از این رازورزی مایه می‌گیرد؛ رازی که در کانون متن‌های الهامی جای دارد نه در متن‌های گفتمانی و مدرسی نظام تصوف.

راز در افق معرفت الهامی و علم خبری

در گفتمان صوفیه از دو نوع معرفت و علم یاد می‌شود که هر کدام اقتضائات و نتایج ویژه خود را دارد: نخست علم اکتسابی یا خبری و دیگر معرفت الهامی و شهودی. البته اصطلاح معرفت اغلب درباره الهام و شهود به کار می‌رود، و علم درباره اکتساب. احمد غزالی گفته است: «نهایت او در ساحت علم کی گنجد؟» (غزالی 1370: 123)

مولانا در این ابیات از دو نوع معرفت و اصالت کلام الهامی سخن می‌گوید:

استاد خدا آمد بی‌واسطه صوفی را استاد کتاب آمد صابی و کتابی را
(مولوی 1363، ج 1: 1)

بی‌حرف سخن گوی که تا خصم نگوید که این گفتِ کسان است و سخن‌های کتابی
(همان، ج 6:

(15)

علم اکتسابی از مطالعه دفتر و کتاب حاصل می‌شود و معرفت الهامی حاصل تجارب شخصی خلاقانه است. از این دو نوع معرفت دوگونه نوشتار پدید می‌آید: نوشتار حاصل از علم خبری و اکتسابی متنی قراردادی، آموزشی و در خدمت بسط و گسترش گفتمان تصوف پدید می‌آورد، و نوشتار الهامی متنی خواب‌گون و رؤیایوار و سرشار از رمز و تجارب ناب خلق می‌کند.⁽²⁾ در نوشتار الهامی، «راز» نقشی محوری دارد. غلبه رازورزی بسیاری معانی و مفاهیم را فشرده می‌کند و جنبه ایضاحی زبان را به حداقل می‌رساند و سبب می‌شود صوفی با توسل به رمز و اشاره، نکاتی را بگوید و بسیاری دیگر را ناگفته بگذارد:

خاموش که گفتنی نتان گفت رازش باید ز راه جان گفت
(مولوی 1363، ج 2:

(103)

جدال درونی صوفی میان گفتن و نگفتن، آشکار کردن و پنهان کردن در نهایت، به زبانی مبهم و چندلایه منجر می‌شود که روزبهان بقلی شیرازی از آن به «علم مجهول» تعبیر می‌کند: «سخن اهل سکر علم مجهول است.» (1360: 312) در واقع، هر قدر در چیزی فروتر شویم، شرح و توضیح آن دشوارتر می‌شود. تا جایی که حتی به پریشان‌نویسی می‌انجامد. زبان صوفی زبان اشاره است نه توضیح و توصیف. صوفی نه می‌خواهد و نه می‌تواند از معانی غیبی پرده بردارد. عدم توانایی در انتقال معانی، در عبارتی تأمل‌برانگیز از سلطان‌ولد درباره مرگ دیده می‌شود. «سرهای دیگر هست گفتنی در این معنی. بعضی در زبان می‌گنجد و بعضی نمی‌گنجد و آن بعضی که در زبان نمی‌گنجد، حق دستوری نمی‌دهد که گفته شود.» (1367: 220) امر باطنی و الهامی قابل وصف و توضیح نیست. تجربه‌های کشفی و توصیف‌ناشدنی صوفی در نهایت، به تناقض‌گویی، رمزوارگی و عادت‌ستیزی‌های زبانی می‌انجامد.

مسائل مربوط به صورت و معنی سخن عرفانی نقشی مهم در منظومه فکری مولانا دارد و از دامنه مباحث مطرح‌شده در آثار او پیدا است که وی در این قلمرو، بسیار اندیشیده است. مولانا بارها با تأکید بر ناسازواری صورت و معنی، توصیف امر قدسی را ناممکن خوانده است. تن زدن از گفتار در پایان بسیاری از غزل‌ها در واقع، نشان گریختن مولانا از این تناقض بزرگ و بی‌انجام است. البته اسباب خاموشی و تعلق خاطر عمیق مولانا به «زبان بی‌زبانی» منحصر به گریختن از این تناقضات نیست؛ بلکه او معتقد است خاموشی صوفی منجر به جذب وحی حق می‌شود و معشوق یا من باطنی را به گفتار می‌کشاند. اگرچه بسیاری از صوفیان در فضیلت خاموشی و ثمرات آن سخن گفته‌اند، هیچ کس به قدر مولانا با آن گستردگی و ظرافت در این پرده سخن نگفته

است؛ مولانا به خلق بوطیقایی ویژه در باب خاموشی نائل شده است و بی‌تردید او را باید نظریه‌پرداز «خاموشی» در جهان تصوف دانست.

صورت و معنا نزد مولانا

مسأله صورت و معنا از ارکان اندیشه مولانا است. اساس نظریات مولانا در این‌باره این است که منبع اصیل سخن و معنی عالم غیب و صورت بی‌صورت است⁽³⁾ و سخن ارباب معرفت به قدر اتصال بدان دریا⁽⁴⁾ حامل حقیقت و زیبایی خواهد بود. به اعتقاد مولانا، ادراک «حالت صدتوی» از طریق «های وهوی قال» میسر نیست:

بشنوی از قال های و هوی را کی بینی حالت صدتوی را
(مولوی 4768/3/1377)

و زبان مانند جاروبی، تنها گردانگیزی و غبار می‌کند و به هیچ‌روی ترجمان دل و بازتاب حقیقت قدسی نیست.⁽⁵⁾ بهاء ولد می‌گوید: «زبان همچون خاشاک است بر چشمه دل و سرپوش وی است. هرچند می‌جنبانی به گفتن، گویی خاشاک و غریژنگ⁽⁶⁾ از چشمه پاک می‌کنی؛ آب روشن‌تر از دل برون می‌آید.» (1352، ج 1: 264)

از مطاوی کلام مولانا می‌توان خصایص صورت و معنی را دریافت و تأملات او در این قلمرو را بازشناخت. در فیه‌مافیه می‌گوید: «سخن سایه حقیقت است و فرع حقیقت.» (مولوی 1362: 7) سایه‌واری سخن و فرع بودن آن نسبت به معنی ریشه در جهان‌نگری مولانا دارد که در آن اصالت با عالم غیب است و این جهان و مافیها سراسر مجاز و فرع آن عالم به شمار می‌روند.

این جهان چون خس به دست باد غیب عاجزی پیش گرفت و داد غیب
(مولوی 1300 / 2 / 1377)

بنابراین کلام انسانی نیز که متعلق به جهان فرعی است، نمی‌تواند به طور کامل حامل معانی و حقایق الهی باشد:

لفظ در معنی همیشه نارسان زان پیمبر گفت: قَدَ کَلِّ لِسَانِ
نطق اسطرلاب باشد در حساب چه قدر داند ز چرخ و آفتاب
(همان: 3013)

لفظ پوستواره‌ای است که بر مغز معنی کشیده می‌شود، اما نه آن پوست که برای پوشاندن بر مغز ناقص می‌کشند، بلکه آن پوست که از روی غیرت بر مغز نیکو می‌کشند:

این سخن چون پوست و معنی مغز دان مغز نیکو را ز غیرت غیب‌پوش
پوست باشد مغز بد را عیب‌پوش

(همان/1-1097-1098)

مولانا بارها با توسل به تمثیل دریا، به بیان دیدگاه خود درباره صورت و معنی پرداخته است و با تشبیه معنی به دریا و صورت به کف، از اصالت معنی و بی‌اعتباری صورت سخن گفته و مخاطب را به گذر از کف و مشاهده دریا فراخوانده است:

چشم دریا دیگر است و کف دگر کف بهل وز دیده دریا نگر
جنبش کفها ز دریا روز و شب کف همی بینی و دریا نی عجب
(همان/3-1270-1271)

دریا در کلمات مولانا رمز حضرت حق و در چشم‌اندازی دیگر نماد خاموشی است. دریا عظمتی بی‌صورت است. کف‌ها همه از آن برمی‌آیند و بدان بازمی‌گردند، اما همین کف‌ها دریا را نیز می‌پوشانند و هر دیده را آن نور و قوت نیست تا از قشر کف بگذرد و به مغز دریا بنگرد و حقیقت مستور را دریابد. از تمثیل کف و دریا یک نکته دیگر نیز برمی‌آید و آن اینکه معنی بیرون از لفظ است؛ از این رو، در بیان تجربه عرفانی، زبان عبارت گره‌گشا نیست و کار از اشارت برمی‌آید. صفت اشارتگری زبان را تأویلی می‌کند و معنی را فراسوی ظاهر و در دل تأویل می‌نشانند. به عقیده بهاء ولد، توقف در ظاهر صفت ابلیس است. «تو ظاهر این سخن را مبین که در باطنش سرها است. تا همچون ابلیس نباشی که ظاهر آدم را دید و باطنش را ندید.» (1352، ج 1: 153) مولانا نیز مدام می‌کوشد با حجاب خواندن صورت، توجه خواننده را به ژرفای معنا و سرچشمه اصیل سخن جلب کند؛ زیرا لفظ را در ادای معانی قاصر می‌یابد:

نقش چون کف کی بجنبد بی ز موج خاک بی بادی کجا آید بر اوج
چون غبار نقش دیدی باد بین کف چو دیدی، قلم ایجاد بین
(مولوی 1377/6-1459-1460)

چو معنی اسب آمد، حرف چون زین بگو تا کی کشی این اسب بی زین
(همان 1363، ج 4: 165)

صورت در نظر او حجابی بیش نیست:

زین حجاب این تشنگان کف‌پرست ز آب صافی اوفتاده دوردست
(همان 1377/6-3430)

از این رو، رؤیت آن سوی صورت و گذر از قشر حروف به لبّ معانی را غایت خوانش متن می‌شمارد:

گر ز صورت بگذرید ای دوستان جنت است و گلستان در گلستان
(همان/3-578)

توجه به معنی و تأمل در ماهیت آن حیرت‌آفرین است:

گردش کف را چو دیدی مختصر حیرتت باید به دریا درنگر
آنکه کف را دید، سرگیوان بود وانکه دریا دید، او حیران بود
آنکه کف را دید، نیت‌ها کند وانکه دریا دید، دل دریا کند

آنکه کفها دید، باشد در شمار
وانکه دریا دید، شد بی‌اختیار
آنکه او کف دید، در گردش بود
وانکه دریا دید، او بی‌غش بود
(مولوی 2911-2907/5/1377)

مفهوم «حیرت» خود متضمن مسأله‌ای بسیار مهم است که فراتر از ناتوانی زبان یا بیان‌ناپذیری است؛ صوفی که خود در مشاهده به حیرت فرورفته است، چگونه می‌تواند از چیستی و چگونگی امر قدسی خبر دهد؟! حیرت وجودی صوفی زبان را نیز متحیر و پریشان می‌کند:

بوی آن دلبر چو پُرآن می‌شود
آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود

(همان/3/3843)

به باور مولانا، با آنکه صورت معنی را بیان می‌کند و معنی در قالب صورت انعکاس می‌یابد، به لحاظ ماهیت کمترین پیوندی میان این دو نیست، و یکی‌انگاشتن صورت و معنی به واسطه قرابتی که دارند و رابطه ظرف و مظروفی، خطا است.

وآنکه آن معنی در این صورت بدید
در دلالت همچو آب‌اند و درخت
صورت از معنی قریب است و بعید
چون به ماهیت روی، دورند سخت
(همان 2641-2640/1)

مولانا در دفتر ششم مثنوی، از تفاوت ماهوی صورت و معنی با تعبیر «باده» و «جام» سخن می‌گوید تا بار دیگر به مخاطب یادآوری کند که قرابت دو امر هرگز به معنای یکی بودن آنها نیست. از قدهای صور بگذر مه‌ایست
باده در جام است، لیک از جام نیست
(همان/6/3708)

اگرچه او در جایی صورت را در عظمت به عرش مانند کرده است، عظمت معنا به اندازه‌ای است که نمی‌توان آن را برابر صورت نهاد.

خود بزرگی عرش باشد بس مدید
لیک صورت کیست چون معنی رسید
(همان/1/2658)

پیش معنی چیست صورت؟ بس زبون
چرخ را معنی‌اش می‌دارد نگون
(مولوی 1377)

(3330)

و صورت‌ها فانی و ناپایدارند:

ما ندیدیم اینکه آن نقش است و کف
چون‌که بحر افکند کفها را به بر
کف ز دریا جنبد و یابد علف
تو به گورستان رو آن کفها نگر
(همان/6/1455-1456)

با آنکه مولانا خواننده را به درک حقیقت معنی دعوت می‌کند و او را از ماندن در ظاهر لفظ و بی‌اعتنایی به معنی برحذر می‌دارد، خود معترف است که دریای معنی بحر قندی است که با مَشک حروف و الفاظ نمی‌توان از عظمت بی‌کرانه و باطن قدسی آن سخن گفت. تمثیل بحر و کوزه یا مشک و دریا تعبیر دیگری از بیان‌ناپذیری تجربه شخصی صوفی است:

چون لب جو نیست، مَشکا لب ببند بی لب و ساحل بدهست این بحر قند
(همان/3/1156)

خجلم ز وصف رویش به خدا دهان ببندم چه برد ز آب دریا و ز بحر مشک سقا
(همان 1363، ج 1: 106)

بسیاری سخن نیز نمی‌تواند نقصان زبان را در ادای معانی جبران کند.

وصف بیداری دل ای معنوی درنگنجد در هزاران مثنوی
(همان 1228/3/1377)

تا قیامت گر بگویم زین کلام صد قیامت بگذرد وین ناتمام
(همان: 3601)

مولانا معنی دریاوش را بی‌صورت و بی‌کیفیت می‌داند. از نظر او، آنچه مربوط به عالم باطن و غیب است، بی‌شکل و سیال است و تنها هنگامی که در حروف ریخته می‌شود، شکل می‌گیرد و البته سیاه و مادی می‌شود. «چون از باطن سوی ناودان زبان، آن آب معنی روان شود و افسرده گردد، نقش و عبارت شود.» (همان 1362: 98) افسرده گشتن آب معنی در قالب کلام تصویری دیگر از تنزل معنی عظیم در صورت مکتوب یا گفتاری است. شمس تبریزی که سخنان بسیار ظریفی درباره زبان دارد، از کلام خود به مثابت نوری سخن می‌گوید که برای دیده و شنیده شدن ناگزیر از تابیدن بر حروف سیاه و ظلمات کلمه است. «نور برون می‌رود از گفتارم، در زیر حروف سیاه می‌تابد.» (شمس تبریزی 1369، ج 2: 62)

به عقیده مولانا، معنی امری آن‌سری و بی‌رنگ و نشان است که به محض ورود به این عالم، متغیّر می‌گردد.⁽⁷⁾ او این جریان را با استعانت از تمثیل رویش گیاه این‌گونه بیان می‌کند:

از زمین می‌رویند و در ابتدای خود صورتی ندارند و چون روی به این عالم می‌آورند، در آغاز کار، لطیف و نازک می‌نمایند و سپیدرنگ می‌باشند. چندان‌که به این عالم قدم پیش می‌نهند، غلیظ و کثیف می‌گردند و رنگی دیگر می‌گیرند. (مولوی 1362: 98)

در تمثیلی دیگر، باطن سخن همه آدمیان را یکی می‌داند، اما چون حوزه بیان تصورات و اندیشه‌ها در هرکس با دیگری متفاوت است، معانی رها و سیال در قفس زبان و لفظ محبوس می‌شوند و اسباب اختلاف‌انگیزی می‌گردند. «نمی‌بینی که این تصورات و اندیشه‌ها را در تو چون پدید می‌آرد بی‌آلتی و بی‌قلمی و بی‌رنگی؟ آن اندیشه‌ها همچون مرغان هوایی و آهوی وحشی‌اند... پیش از آنکه بگیری و در قفس محبوس

کنی.» (همان: 91-92) بی‌تعینی معنی و بی‌رنگ و بی‌نشان بودن ذاتی آن مانع از آن است تا یکسره در کسوت عبارت درآید و در صورت بیان نیز تنها یکی از صورت‌های ممکن آن معنی است. با این حال، بویی و نشانی از معنی شریف دارد؛ مانند اندیشه که می‌تواند به هر زبان و بیانی درآید، اما در ذات خود عریان و بی‌نقش است و به اقتضای سخن، جامه عبارت به تن می‌کند:

صورت از معنی چو شیر از بیشه دان	یا چو آواز سخن ز اندیشه دان
این سخن و آواز از اندیشه خاست	تو ندانی بحر اندیشه کجاست
لیک چون موج سخن دیدی لطیف	بحر آن دانی که باشد هم شریف...
صورت از بی‌صورتی آمد برون	باز شد که انا الیه راجعون

(مولوی 1377/1/1136-1141)

در پایان غزلی، ضمن دعوت خویش به خاموشی، شناوری و بی‌تعینی معنی قدسی را به شیری تشبیه کرده است که از حاجت مریدان یوزصفت در قالب تنگ حروف رفته و پنیر گشته است:

خمش آن شیر شیران نور معنی است پنیری شد به حرف از حاجت یوز
(همان 1363، ج 3: 65)

به قالب درآمدن امر مقدس در کسوت کلام دقیقاً معنای نزول و تنزیل را در خود نهفته دارد؛ زیرا در معنی تنزیل نوعی تنزل و فروکاست هست. درواقع، معنی بیان‌ناپذیر غیبی با فرورفتن در قالب ظاهری حروف، عظمت خود را از دست می‌دهد و تنها نشانی موجز و مختصر از آن به مخاطب انتقال می‌یابد که به هیچ‌رو، آن ادراک و معنای عظیم و والای نخستین نیست؛ به همین سبب، کلام حاصل‌شده بیش از آنکه راهنما باشد، رهزن است و بیش از آنکه بنمایاند، پنهان می‌کند. پنهان‌گری زبان از آرای مهم مولانا در حوزه مباحث زبانی است؛ به عقیده وی، برای پوشیدن و کتمان پاره‌ای حقایق باید سخن گفت و از منش پرده‌پوش زبان بهره برد.

حرف گفتن بستن آن روزن است	عین اظهار سخن پوشیدن است
بلبلانه نعره زن بر روی گل	تا کنی مشغولشان از بوی گل
تا به قُل مشغول گردد گوششان	سوی روی گل نپرَد هوششان

(مولوی 1377/6/699-701)

از دیدگاه او، زبان نظامی است که هم‌زمان دو نتیجه متعارض را در خود نهفته دارد؛ قفل است و کلید، ظلمات و روشنایی:

گه کلید است گفتم و گه قفل است	گاه ازو روشنیم و گه تاری
-------------------------------	--------------------------

(همان 1363، ج 7: 32)

مولانا در یکی از رباعیات خویش، پوشاندن معنی در قالب صورت را با توسل به توصیف‌های متعدد ممکن دانسته است؛ به عبارت دیگر، با تنزیه در عین تشبیه، سخنی را گفتن و نگفتن. درواقع، رازپوشی او با توصیفات متعدد از معشوق پیوند دارد:

گه باده لقب نهادم و گه جامش	گاهی زر پخته گاه سیم خامش
-----------------------------	---------------------------

گه دانه و گاه صید و گاهی دامش این جمله چراست؟ تا نگویم نامش⁽⁸⁾

(مولوی 1377، ج 8: 172)

پنهان‌گری زبان که امروزه در تازه‌ترین مطالعات زبان‌شناسی به آن پرداخته می‌شود، از بنیانی‌ترین آرای مولانا در مورد مباحث زبانی است که در مثنوی و غزلیات شمس و دیگر تقریراتش بازتاب یافته است. در دفتر ششم مثنوی نیز با توجه به خصلت پنهان‌گر زبان می‌گوید صورت قرآنی همچون ابری انبوه، مانعی در مقابل رؤیت معانی توبرتوی «سیستان قرآن» است.

پاک سبحانی که سیستان کند در غمام حرفشان پنهان کند
زین غمام بانگ و حرف و گفت‌وگوی پرده‌ای کز سبب ناید غیر بوی
(همان / 84/6-85)

تناقض عظیم سخن عرفانی ابعاد دیگری نیز دارد؛ مولانا اگرچه با توجه به بحث بیان‌ناپذیری، همواره از معنی‌پوشی صورت شکوه می‌کند، به موازات آن، پنهان‌گری زبان را شگردی الهی در مخفی داشتن باطن متن قرآنی می‌یابد و خود نیز در کلام خویش از آن سود می‌جوید؛ زیرا غیرت عاشقی، مانع از آن است که «ستیران معنی» پیش «نامحرمان پُرگزند» عیان شوند.

چون که نامحرم درآید از درم پرده‌در پنهان شوند اهل حرم
ور درآید محرمی دور از گزند برگشایند آن ستیران روی‌بند
(همان / 2381/1 - 2382)

می‌توان سرشت پنهان‌گر زبان را در بیت زیر نیز مشاهده کرد. اگرچه «خار» شمردن صورت در برابر «باغ» بودن معنی نشان از اصالت و برتری معنی دارد، باید به سویه دیگر این بیت نیز توجه داشت که «خار حرف» با پوشیدن ساحات معنی مانع از افشای راز باغ رزان معنی است:

حرف چه بود تا تو اندیشی از آن حرف چه بود؟ خار دیوار رزان
(مولوی 1377/1/1729)

نکته قابل تأمل دیگر آن است که زبان اگر یک نکته بگوید، ده نکته دیگر را پنهان می‌کند. در این چشم‌انداز، زبان‌آوری عین کتمان و رازپوشی است:

گرچه از یک وجه منطبق کاشف است لیک از ده وجه پرده و مُکِنِف است
(همان / 2973/4)

این نگرش مولانا ناشی از این باور بنیادین او است که سرشت زبان بر جدایی افکنی نهاده شده است. در سخنی با اشاره به حدیث قدسی «لَا يَسْعَى أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَكِنْ يَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (احسانی 1403ق: 8)، می‌گوید: «در کدام زبان و دهان گنجد آن سخن که در زمین و آسمان نمی‌گنجد؛ که «ماوُسِيعِنِي سَمَائِي وَ لَأَرْضِي» (مولوی 1371: 222) به باور او، حقیقت ایمانی که سرشتی غیبی دارد، در محسوسات نمی‌گنجد و

فاصله‌ای پُرنشدنی میان تجربه عرفانی و بیان و انتقال آن هست. تا آنجاکه حتی زبان که باید واسطه این ارتباط بین راوی و مخاطب باشد، به این جدایی دامن می‌زند:

خاموش! که صدهزار فرق است از گفتِ زبان و نورِ فرقان
(همان 1363، ج 4: 1925)

شکایت مولانا از ناتوانی زبان و لفظ در بیان معنی او را به ساحت خاموشی می‌کشاند؛ اقلیمی که معنی مقدّس دیگر نه با حروف که با اشارات بیان می‌گردد. تعلق خاطر مولانا به خاموشی که عصاره اندیشه او در بحث صورت و معنی است، به معنی تمایل او به سکوت نیست، بلکه فرورفتن در خاموشی برای جست‌وجوی زبان اشارت است و یافتن بیانی فوق زبان:

پس خمش کردم و با چشم و به ابرو گفتم سخنانی که نیاید به زبان و به سِجَل
(همان: ج 3: 152)

خمش کن تا به ابرو و به غمزه هزاران ماجرا بر وی بخوانم
(مولوی 1363، ج 3: 247)

خاموشی؛ بیانی و رای حدِ زبان

ستایش مولانا از خاموشی علل متعددی دارد که یکی از آنها گذر از تناقض صورت و معنی است. خاموشی سبب اتصال به دریای معانی بی‌چون و چگونه می‌شود و آنها را بی‌حروف و بی‌واسطه لفظ بر جان و زبان می‌رویاند:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام که درو بی حرف می‌روید کلام
(همان 3092/1/1377)

ورود به ساحت خاموشی که اقلیم حل مشکلات جان است،⁽⁹⁾ معانی را از قید حروف می‌رهاند و آن گروه از اصحاب سلوک که معرفتی دارند، از این خاموشی که مولانا آن را «نعره زدن» می‌خواند، بهره‌ها می‌برند، اما این خاموشی برای بی‌خبران و کرگوشان ملال‌آور 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 کر شدم او بی‌خبر تیزگوشان زین سمر هستند کر
آن یکی در خواب نعره می‌زند صد هزاران بحث و تلقین می‌کند
(همان/4625/6-4628)

مولانا سخن از «نعره‌های پنهانی» را در فیه مافیه نیز تکرار می‌کند: «نعره‌های پنهانی تو را گوش اصحاب نعره می‌شنوند. آن کس که چیزی دارد یا در او گوهری هست و دردی، پیدا است.» (همان 1362: 112)

رویش بی حروف معانی و سخن گفتن در خاموشی نشان فنا در معشوقی است که به عتاب می گوید من در زبان نمی گنجم:

گفتم: «آنی»، بگفت: «های خموش در زبان نامدهست آنکه منم»
(همان 1363، ج 4: 80)

بیان ناپذیری معنی و گریز از گفتار تناقضی دیگر می آفریند؛ سخن گفتن در عین خاموشی:
گفتم: «اندر زبان چو درنامد اینت گویای بی زبان که منم»
(مولوی 1363، ج 4: 80)

در بسیاری از موارد، دعوت به خاموشی و ترجیح دادن سکوت بر زبان آوری به علت همین نقص زبان در بیان تجربه عرفانی است که تجربه ای بی صورت و نشان است. معشوق بی حد و کران در القاب و صفات و شروح نمی آید و به همین دلیل، مولانا می گوید معانی سخن من آن نیست که از ظاهر لفظ برمی آید و ورای لفظ است:

من چو لب گویم، لب دریا بود من چو لا گویم، مراد آلا بود
(همان 1759/1/1377)

تعبیر «گویای خاموش» یا «خاموش گویا» درباره زبان مولانا و در مجموع، نگارش های خلّاقانه عرفا بسیار صدق می کند. این پنهان گری و خاموشی یا زاده شرایط ناگزیر زبانی است و یا بازی خداوند با بندگان برگزیده. اول بازی که پادشاه هجده هزار عالم با این بندگان خاص باخت به اول دستبوس، آن بود که ایشان را بی زبان کرد؛ که مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانَهُ و این عجیب نیست؛ که رسم عالم خود این است؛ زیرا هر جا که معنی قوت گیرد، صورت ضعیف می شود. جوز و فندق چندان رُغْزُغْ کند که در پوست بود. چون نیم شکسته شود، نیم آواز کم شود. چون تمام شکسته شود، هیچ آواز ندهد.» (مولوی 1388: 229)

انتقاد و شکایت مولانا از نارسایی و نقصان صورت بدان معنا نیست که او هیچ ارزش و اعتباری برای صورت قائل نیست. او عظمت صورت را با عظمت عرش می سنجد و صورت و معنی را به طور توأمان در تکوین متن حائز اهمیت می شمارد.

صورت اعتباری عظیم دارد؛ چه جای اعتبار خود مشارک است با مغز. همچنان که کار بی مغز بر نمی آید، بی پوست نیز بر نمی آید؛ چنان که دانه را اگر بی پوست در زمین کاری، بر نیاید. چون به پوست در زمین دفن کنی، بر آید و درختی شود عظیم.» (مولوی 1362: 19)

در نظر مولانا، صورتی والا و ارجمند است که حاوی اصل و مغز معنی باشد، و گرنه «پوست بود پوست بود در خور مغز شعرا.» (همان 1363، ج 1: 31)

به باور مولانا، گنجاندن معنی ژرف فربه در صورت نیکو تنها کار خداوند است و متن قرآن معناهای بسیاری را در اعماق صورت و لفظ پنهان کرده است:

جمع صورت با چنین معنی ژرف نیست ممکن جز ز سلطان شگرف
(همان 1393/3/1377)

از آنجا که مولانا مثنوی را وحی حق و کلام الله می‌داند، این بیت را وصف این کتاب نیز می‌توانیم بدانیم که دارای لایه‌های متعدد معنایی است. قرابت صوری و باطنی مثنوی با قرآن سبب شده است که به تصریح خود مولانا، درک معنای سخنش برای هر کس و چه بسا خاصان میسر نشود. عین‌القضات درباره آیینگی سخن ادبی می‌گوید: «هر کس از او آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار او است.» (عین‌القضات همدانی 1377، ج 1: 216)

بیان‌ناپذیری ناگزیر تجربه عرفانی از یک سو، و گفتن و نگفتن، آشکار کردن و پوشیده داشتن آگاهانه حقیقت ایمانی با تکیه بر تناقض صورت و معنی و در نتیجه میل به خاموشی از سوی دیگر، متن را از دسترس و ادراک خواننده دور می‌کند و منجر به تأویل‌های متعدد می‌شود؛ تأویل‌هایی که به سبب فاصله عمیق زبان از تجربه‌های باطنی، تنها پاره‌های اندکی از معانی را در خود دارد. آنچه حسام‌الدین چلبی درباره سرشت سخن مولانا بیان داشته است، بیش از هر مطلب دیگر گویای ژرفای دست‌نیافتنی و رازوارگی کلام مولانا است:

همچنان روزی در بندگی حضرت چلبی - رضی الله عنه - کرام اصحاب شرح می‌کردند که فلانی سخنان خداوندگار را نیکو تقریر می‌کند و تفسیر این را به مردم می‌خوراند و در آن فن، مهارت عظیم دارد؛ حضرت چلبی فرمود که کلام خداوندگار ما به مثابت آینه‌ای است؛ چه هرکه معنی می‌گوید و صورتی می‌بندد، صورت معنی خود را می‌گوید. آن معنی کلام مولانا نیست و باز فرمود که دریا هزاران جو شود، اما هزاران جو دریا نشود و این بیت را گفت:

به گوش‌ها برسد حرف‌های ظاهر من به هیچ کس نرسد نعره‌های جانی من
(افلاکی العارفی 1362، ج 2: 759)

نتیجه

رمزوارگی و تناقض‌های پیچیده سخن صوفی که از کانون مقدس معنا سرچشمه می‌گیرد، نشان از رازی دارد که پوشیدن آن از اساسی‌ترین آموزه‌های صوفیان است؛ رازی در میانه است که باید مخفی بماند. البته از بیان آن نیز نمی‌توان فارغ بود، اما به حرف و گفت و صوت در نمی‌آید. بحران زبانی صوفی از اینجا نشأت می‌گیرد. به باور صوفیان، معنای باطنی چنان عظیم است که به هیچ‌وجه عرصه تنگ لفظ آن را بر نمی‌تابد. تجربه‌های کشفی صوفی قابل انتقال نیست. صوفیان غرابت و آشفتگی زبان را ناشی از شکوه معنی می‌دانند و جمع صورت و معنی عرفانی را ناممکن می‌شمارند. آنها از معنای عرفانی به مثابه آتشی سخن می‌گویند که در پنبه‌زار لفظ می‌افتد.

تأکید بر ناهمسازی زبان و معنی عرفانی بدان معنا است که نوشتار صوفی بخش‌هایی از تجربه عرفانی را بیان کرده و بسیاری بخش‌های دیگر را ناگفته گذاشته است و این امر دو نکته متناقض را در خود دارد: نخست آنکه تجربه شهودی و معنی غیبی بیان‌ناپذیر است و دیگر آنکه خود صوفی نمی‌خواهد راز را بر ملا کند.

مولانا در آثار خویش به تفصیل از صورت و معنی سخن گفته است. به باور او، سرچشمه اصیل سخن و معنی عالم غیب و صورت بی صورت است و حقیقت هر سخن با میزان قرابت با این سرچشمه سنجیده می شود؛ از این رو، انتقال تجربه عرفانی به هیچ رو میسر نیست. او می گوید معشوق بی کران در وصف نمی آید و معانی سخن من هرگز آن نیست که از ظاهر لفظ برمی آید. معنی و رای لفظ است و زبان اگر یک نکته بگوید، ده نکته دیگر را پنهان می کند. حتی برای پوشیدن برخی حقایق باید سخن گفت و از خاصیت پنهان گر زبان بهره برد. عزیمت مولانا به ساحت خاموشی به معنای گذشتن از تناقض صورت و معنی و تنگناهای زبان است؛ تنگنا و تناقضی که با گذشتن از گفتار و صورت لفظ از میان می رود و از این رهگذر، مخاطب مستعد، بی واسطه حروف به درک معانی نائل خواهد آمد.

امر قدسی بی حد و صورت و بدین علت حیرت افکن و و رای توصیف است. حیرت وجودی عارف او را دچار تناقض گویی می کند و همین تناقض گویی او را به انتقاد از زبان وامی دارد. نظام زبان عرصه بیان کیفیات است نه عرصه بیان «بی چون بی کیف»؛ از این رو، از بیان تجربه مشاهده بی واسطه خداوند ناتوان است. به سخن دیگر، هر بیانی از تجربه مواجهه با امر قدسی تنها یک تصویر ممکن است؛ چنان که با هیچ رنگی نمی توان بی رنگی را به تصویر کشید؛ بدین خاطر نه تنها با زبان بلکه با هیچ ابزار انتقال معنی دیگری نمی توان بیان یا تصویری نهایی از امری که ذاتاً بی رنگ و صورت است، به دست داد. عارف می تواند با یادکرد تجربه عرفانی، پاره هایی از آگاهی معنوی و دریافتهای خویش را با مخاطب در میان نهد و بخش هایی را پوشیده دارد. مولانا در اینجا دعوت به رازپوشی می کند، اما آنجا که می کوشد از «وحدت بی تمایز» و مشاهده بی واسطه در عمیق ترین لایه های تجربه عرفانی خبر دهد، زبان را نارسا، دور از منطق و آمیخته به تناقض می یابد.

پی نوشت

(۱) به گفته غزالی نیز «نهایت علم به ساحل عشق است. اگر بر ساحل بود، از او حدیثی نصیب وی بود و اگر قدم پیش نهاد، غرقه شود. آنگه که یابد و که خبر دهد، و غرقه شده را کجا علم بود؟» (غزالی 1370: 121)

(۲) برای تحلیل برخی از غزل های رازآمیز و رؤیایوار مولانا بنگرید به پورنامداریان و پورعظیمی 1390: 63 - 86.

(۳) صورت از بی صورتی آمد برون باز شد که انا الیه راجعون

(مولوی)

(1141/1/1377)

صورت از بی صورت آید در وجود

همچنانک از آتشی زاده ست دود

(همان/6/3712)

(۴) سخن کشتی و معنی همچو دریا درآ زوتر که تا کشتی برانم
(همان 1363، ج 3: 248)

چو ماهی باش در دریای معنی که جز با آب خوش همدم نگردد
(مولوی 1363، ج 2: 70)

(۵) هین به جاروب زبان گردی مکن چشم را از خس ره آوردی مکن
(همان 1377/29)

(۶) گل ولای سیاه ته حوض و تالاب

(۷) در غزلی که از آغاز تا پایان بر گفت و گو و گردش بی قرینه متکلم استوار است، می خوانیم:

آه چه بی رنگ و بی نشان که منم کی بینم مرا چنان که منم
گفتی اسرار در میان آور کو میان اندر این میان که منم
گفتم آئی؟ بگفت: های خموش در زبان نامده است آن که منم
(مولوی 1363، ج 4: 4)

(80)

(۸) توجه به این دست آرای مولانا درباره زبان که منحصر به او است، در تعیین اصالت برخی رباعیات بسیار سودمند خواهد بود.

(۹) خاموش! که مشکلات جان را جز دست خدای بر ندارد
(همان، ج 2: 696)

کتابنامه

احسائی، محمدبن علی. 1403ق. *عوالی اللثالی العزیزه فی الاحادیث الدینیة*. تحقیق مجتبی عراقی. ج 4. قم: سیدالشهداء.

استیس، والتر ترنس. 1361. *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. ج 2. تهران: سروش.

افلاکی العارفی، شمس الدین احمد. 1362. *مناقب العارفین*. به کوشش تحسین یازجی. تهران: دنیای کتاب.

بهاء ولد، محمدبن حسین. 1352. *معارف*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. ج 2. تهران: طهوری.

پورنامداریان، تقی و پورعظیمی، سعید. 1390. «تأملی در غزل رؤیاهای مولانا». *نشریه مطالعات عرفانی*. ش 13.

خرقانی، ابوالحسن. 1384. *نوشته بر دریا*. گزینش و ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

روزبهان بقلی شیرازی. 1360. *شرح شطحیات*. تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: طهوری.

سلطان ولد. 1367. *معارف*. به کوشش نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. 1362. مکاتیب. تصحیح نذیر احمد. تهران: کتاب فرزاد.
شبستری، شیخ محمود. 1371. گلشن راز. به اهتمام احمد مجاهد و محسن کیانی. تهران: منوچهری.
شمس تبریزی، محمد بن علی. 1369. مقالات. تصحیح و تعلیق محمد علی موحد. تهران: خوارزمی.
عزالدین کاشانی، محمود بن علی. 1367. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح جلال الدین همائی. تهران:
مؤسسه نشر هما.

عین القضاة همدانی. 1377. نامه‌ها. به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران. 3 ج. تهران: اساطیر.
غزالی، احمد بن محمد. 1370. مجموعه آثار فارسی احمد غزالی. با اهتمام احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.
مولوی، جلال الدین محمد. 1362. فیه مافیہ. تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
_____ . 1388. فیه مافیہ (و پیوست‌های نویافته). تصحیح و توضیح توفیق سبحانی. تهران:
کتاب پارسه.

_____ . 1363. کلیات شمس تبریزی. تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران:
امیرکبیر.

_____ . 1377. مثنوی معنوی. تصحیح رینولد نیکلسن. به اهتمام نصرالله پورجوادی.
تهران: امیرکبیر.

_____ . 1371. مکتوبات. تصحیح توفیق سبحانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
یونگ، کارل گوستاو. 1388. روانشناسی و دین. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: علمی و فرهنگی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

- Aflāki Al 'Arefi, Shams-oddin Ahmad. (۱۹۸۳/۱۳۶۲SH). *Manāqeb-ol-'ārefīn*. Ed. By Ta'hsin Yāziji. Tehran: Donyā-ye ketāb.
- Bahā-e Valad, Mohammad ibn Hasan. (۱۹۷۳/۱۳۵۲SH) *Ma'āref*. Ed. by Badi'-ozzamān Frouzānfār. vol. ۲. Tehran: Tahouri.
- Ehsāei, Mohammad ibn Ali. (۱۹۸۲/۱۴۰۳AH). *'Awāli-ol-la'āli al-azizah fi-l-ahādīs-el-diniyah*. Researched by Mojtabā Iraqi. Vol.۲. Qom: Seyed-oshohadā.
- 'Ein-ol-Qozāt Hamedāni. (۱۹۹۸/۱۳۷۷SH). *Nāme-hā*. Ed. by 'Afif 'Oseirān and Alinaqi Monzavi. ۳ Vols. Tehran: Asātir.
- 'Ezz-oddin Kāshāni, Mahmoud. (۱۹۸۸/۱۳۶۷SH). *Mesbā'h-ol-hedāyah wa meftā'h-ol-kefāyah*. Ed. by Jalāl-oddin Homāei. ۴th ed. Tehran: Homā.
- Ghazāli, Ahmad ibn Mohammad. (۱۹۹۱/۱۳۷۰SH). *Majmou'e-ye āsār-e fārsi-e Ahmad Ghazzāli*. Ed. By Ahmad Mojāhed. Tehran: university of Tehran.
- Jung, Carl Gustav. (۲۰۰۹/۱۳۸۸SH). *Ravānshenāsi o din (Psychology and Religion)*. Tr. by Fo'ād Rouhāni. Tehran: Elmi o farhangi.
- Kharaqāni, Abo-l-Hassan. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *Neveshte bar daryā*. Ed. By Mohammad Rezā Shfi'ei kadkani. Tehran: Sokhan.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (۱۹۸۴/۱۳۶۳SH). *Kolliāt-e Shams*. Ed. by Badi'-ozzamān Forouzānfār. Tehran: Amirkabir.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (۱۹۹۲/۱۳۷۱SH). *Maktoubāt*. Ed. by Towfiq Sobhāni. Tehran: Markaz-e nashr-e dāneshgāhi.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (۱۹۹۸/۱۳۷۷SH). *Masnavi Ma'navi*. Ed. by R. A. Nicholson. With the Efforts of Nasr-ollāh Pourjavādi. Tehran: Amirkabir.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (۲۰۰۹/۱۳۸۸SH). *Fih mā fih*. Ed. by Towfiq Sobhāni. Tehran: Ketāb-e Pārsesh.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (۱۹۸۳/۱۳۶۲SH). *Fih mā fih*. Ed. by Badi'-ozzamān Frouzānfār. Tehran: Amir kabir.
- Pournāmdāriān, Taqi & Saeed Pour'azimi. (۲۰۱۱/۱۳۹۰SH). "Ta'ammoli dar ghazal royā-hā-ye Mowlānā", *The Journal of Motāle'āt-e 'erfāni*. No. ۱۳.
- Rouzbahān-e Baqli-e Shirāzi. (۱۹۸۱/۱۳۶۰SH). *Shar'h-e Shat'hiāt*. Ed. by Henry Corbin. Tehran: Tahouri.
- Sanāei-e Ghaznavi, Abu-lmajd Majdoud ibn Ādam. (۱۹۸۳/۱۳۶۲SH). *Makātib*. With the Efforts of Nazir Ahmad. Tehran: Ketāb-e Farzān.
- Shabestari, Mahmoud. (۱۹۹۲/۱۳۷۱SH). *Golshan-e rāz*. Ed. by Ahmad Mojāhed & Mohsen Kiāei. Tehran: Manouchehri.

Shams-e Tabrizi, 'Ali ibn Mohammad. (۱۹۹۰/۱۳۶۹SH). *Maqālāt*. Ed. By Mohammad 'Ali Mowa'hed. Tehran: khārazmi.

Soltān-e Valad. (۱۹۸۸/۱۳۶۷SH). *Ma'āref*. With the Efforts of Najib Māyel Heravi. Tehran: Mowlā.

Stace, Walter Trance. (۱۹۸۲/۱۳۶۱SH). *Erfān o falsafeh (Mysticism and Philosophy)*. Tr. By Bahā-oddin Khorramshāhi. Tehran: Soroush.

