









سال: بهار، شماره ۴، پیاپی ۲۵ زمستان ۱۴۰۳

www.qpjjournal.ir

ISSN : 2783-4166

## بررسی دیدگاه مولوی و سهروردی نسبت به «زبان عبارت و زبان اشارت» در مسیر استكمال انسان

کبری قدیری سامیان<sup>۱</sup>   دکتر مسروره مختاری<sup>۲</sup>   دکتر رامین محرمی<sup>۳</sup>  

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۳ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۰۵/۱۴

نوع مقاله : پژوهشی

(از ص ۹۷ تا ص ۱۲۶)

 [10.22034/CAAT.2024.436019.1072](https://doi.org/10.22034/CAAT.2024.436019.1072)

### چکیده

با پیدایش تصوف و آموزه‌های عرفانی، اقبال و توجه مردم به این تعالیم روز به روز گسترش یافت و عرفا برای کمال انسان مقدمات و مراحل را مطرح کردند که با سیر آن انسان به معرفت خداوند دست می‌یابد. با ایجاد تحول و دگرگونی در مبانی عرفان در ادوار مختلف، وجود موانع و اختلاف در طرقي که برای استكمال انسان مطرح شد، زبان نیز ویژگی‌های تازه‌ای یافت. صوفیه برای تعالیم آموزه‌های خود به علاقمندان از زبانی خاص که به زبان عرفانی معروف است استفاده کردند، که به دو قسم زبان عبارت و زبان اشارت تقسیم می‌شود. زبان عبارت زبانی روشن و گویا است که برای تعالیم مبتدیان به کار می‌رود، زبان اشارت زبانی پیچیده و رمزی است. عرفا در مسیر سلوک خود به حقایق و تجربه‌هایی دست می‌یابند که با الفاظ معمولی و زبان روزمره قابل بیان نیست و زبان اشارت بهترین قالب برای این گونه تجربیات است. این پژوهش که به بررسی دیدگاه مولوی و سهروردی نسبت به زبان در مسیر کمال انسان پرداخته است، نشان‌دهنده به‌کارگیری هر دو گونه زبان عبارت و زبان اشارت در آثار مولوی است. در مقابل سهروردی بیشتر از زبان اشارت سود جسته و تعالیم خود را در قالب زبان اشارت مطرح کرده است.

**واژگان کلیدی:** زبان عبارت، زبان اشارت، مولوی و سهروردی، کمال در دوست‌نظر عرفانی.

<sup>۱</sup> . دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. // [kobraghadiri@gmail.com](mailto:kobraghadiri@gmail.com)

<sup>۲</sup> . استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. (نویسنده مسئول). // [mmokhtari@uma.ac.ir](mailto:mmokhtari@uma.ac.ir)

<sup>۳</sup> . استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. // [moharami@uma.ac.ir](mailto:moharami@uma.ac.ir)



## ۱. مقدمه

در عرفان و تصوف، هدف از آفرینش انسان رسیدن به کمال است تا بتواند به مقام خلیفه‌الهی برسد. عارف با قدم نهادن در مسیر سیر و سلوک و معرفت نسبت به خود و جهان آفرینش، به معرفت خداوند دست می‌یابد. انسان، کامل‌ترین موجودات است که نفخه‌الهی در او دمیده شده است: «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر/۲۹) و صفات خداوند در او ظاهر می‌شود؛ در واقع شبیه‌ترین موجودات به پروردگار است «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (فروزانفر، ۱۳۷۶:۳۶۵)؛ بنابراین معرفت و شناخت خود و رسیدن به کمال نهایی؛ یعنی جانشینی خداوند هدفی است که عارف در مراتب سلوک به دنبال آن است.

عارفان مسلمان برای رسیدن انسان به معرفت و کمال، احوال و مقاماتی را مطرح کرده‌اند که سالک باید با طی آن مراتب به جایگاه اصلی و مرتبه نهایی که خداوند برای او معین کرده است، دست یابد. از آغاز و شکل‌گیری عرفان تا سده هفتم، نحله‌ها و مشرب‌های فکری عرفانی که ظهور یافت باهم تفاوت‌هایی داشتند و عمده تفاوت‌ها نیز برداشت‌های متفاوتی بود که هر گروه نسبت به حال و مقام خاصی ابراز می‌کردند؛ اما تمام این گروه‌ها یک نقطه اشتراک داشتند و آن دیدگاهی بود که عرفان را منحصر در رابطه خدا و انسان می‌دانست؛ یعنی اگر انسان رابطه خود با خدا و رابطه خداوند با انسان را به هر میزان درک می‌کرد بر معرفت و کمال او افزوده می‌شد. از سده هفتم و با ظهور ابن عربی این نظریه‌ها وارد مرحله جدیدی شد، با بیان عقاید و تعالیم وی مرز میان دو مشرب فکری به وضوح خود را نمایان ساخت و عرفانی که به هر کدام از این مکاتب تعلق خاطر داشتند، تعالیم خود را ابراز داشتند. عرفان اسلامی از آغاز تاکنون، دو دوره یا دو رویکرد مهم را پشت‌سر گذاشته است. دوره اول، از نیمه دوم سده دوم تا سده هفتم و دوره دوم، از سده هفتم تا سده دهم را دربرمی‌گیرد. در سنت اول تمامی مباحث عرفانی حول رابطه انسان و خدا مطرح می‌شود و از دیدگاه معرفت‌شناسانه به امور می‌پردازد و سنت دوم مباحث را در سه رکن مطرح می‌سازد؛ یعنی خدا، انسان و هستی؛ در واقع دیدگاهی هستی‌شناسانه به مسئله دارد. هرچند در پاره‌ای از



تحقیقات از این دو سنت عرفانی به عرفان عملی و عرفان نظری تعبیر شده است؛ اما باید توجه داشت که جنبه نظر و عمل در عرفان هیچگاه از هم جدا نبوده است؛ بلکه در سنت اول جنبه عمل بر نظر غالب بود و در سنت دوم عکس این موضوع صادق است (ر.ک. میرباقری فرد، ۱۳۹۱). با توجه به دو رویکرد متفاوت در عرفان، تعالیم عرفا در هریک از این سنت‌ها ویژگی‌های خاص خود را دارد و هریک برای رسیدن به کمال مقدماتی را مطرح می‌سازند. به‌طور کلی می‌توان تعالیم ایشان را از چند جهت مورد بررسی قرار داد و راهی که برای رسیدن به کمال بیان می‌دارند در قالب چند مولفه تشریح کرد از جمله توجه به: غایت و هدف، روش‌های معرفت، نظام پرورشی، موضوع و زبان عرفانی.

این مولفه‌ها در هر دو سنت قابل بررسی است و ویژگی‌های هر سنت را در رسیدن به کمال تبیین می‌کند. یکی از این مولفه‌ها زبان است، زبان به عنوان وسیله ارتباطی به آدمی این امکان را می‌دهد تا با استفاده از آن، اطلاعات، ایده‌ها، نگرش و هیجانات خود را به دیگران منتقل سازد. زبان در عین آنکه وسیله انتقال افکار و خواسته‌ها و وسیله‌ایی برای ارتباط میان انسان‌ها است، بیانگر شخصیت، عقاید و شرح حال آدمی نیز هست. همچنین تنها ابزار آدمی در بیان جهان تجربی اوست در حالی که جهان تجربی هرکس با دیگری متفاوت است. متون عرفانی نیز رسانه‌هایی هستند که این تجربیات را به دیگران منتقل می‌سازند، به صورت مکتوب یا شفاهی، و عرفا از زبان برای انتقال تعالیم خود سود جستند و این مهم‌ترین ابزار در انتقال تعالیم ایشان به شمار می‌رود.

هر عارف برای رسیدن به کمال و معرفت خداوند روش خود را داشت و تعالیم مکتب خویش را با زبان و ادبیات ویژه خود به مریدان ارائه می‌کرد؛ با توجه به این مسئله پژوهش حاضر، دیدگاه دو عارف، مولوی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی، برای رسیدن به کمال و زبانی که برای تعالیم خود به‌کاربرده‌اند را بررسی کرده است و سعی دارد تا به

این پرسش پاسخ دهد که هر عارف در مسیر استکمال از کدام زبان استفاده می‌کند و ویژگی‌های آن چیست؟

**بیان مسئله و پیشینه تحقیق**



با وجود نارسایی زبان در انتقال تعالیم عرفانی، صوفیه از زبان بیشترین استفاده را کرده‌اند و آثار بسیاری را به نگارش درآورده‌اند. زبانی که در آثار ایشان در این زمینه باقی مانده است با زبان روزمره و رایج در میان عامه مردم متفاوت است، که از آن به زبان عرفانی تعبیر می‌شود. «این زبان در دو قلمرو متمایز قابل بررسی است: زبان عبارت و زبان اشارت. زبان عبارت شامل اصطلاحات عرفانی است؛ اما زبان اشارت، رمز و نماد و استعاره را دربرمی‌گیرد» (نویا، ۱۳۶۸: ۵۴). مولوی و شهاب‌الدین سهروردی در آثار خود از هر دو این زبان‌ها سود جستند و به فراخور موضوع و موقعیت و دیدگاه عرفانی و اشراقی خود، زبان عبارت و اشارت را به کار برده‌اند.

در رابطه با زبان عرفانی پژوهش‌های قابل توجهی انجام گرفته است و برخی از محققان به بررسی زبان عرفانی پرداخته‌اند و از جهات مختلف این مسئله را کاویده‌اند. برای نمونه می‌توان به این مقالات اشاره کرد: میرباقری فرد و محمدی (۱۳۹۴) در مقاله «عبارت و اشارت در زبان عرفانی» به تعریف زبان عبارت و اشارت از اقوال عرفا می‌پردازند و خصوصیات هر کدام از این دو نوع زبان را با توجه به عبارات عرفا تشریح می‌کنند. سلطانی و پورعظیمی (۱۳۹۳) در مقاله «بیان ناپذیری تجربه عرفانی با نظر به آرای مولانا» به تناقض صورت و معنا در اشعار مولانا پرداخته‌اند و دلیل خاموشی در زبان مولانا را بیان ناپذیری تجربه عرفانی می‌دانند. میرباقری فرد و نیازی (۱۳۸۹) در مقاله «بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار عین‌القضات همدانی» به واکاوی زبان اشارت و زبان عبارت در آراء وی پرداخته‌اند. پیروز و باقری خلیلی (۱۳۸۶) در مقاله «راز و رازداری در عرفان» رازداری و عوامل افشای راز و خاموشی در عرفان مولوی را بررسی نموده است. فلاح رفیع (۱۳۸۸) در مقاله «کاربرد زبان در ساحت عرفان» به واکاوی بیان ناپذیری زبان عرفانی پرداخته و به راهکار فلاسفه در رفع آن اشاره کرده است. رحیمی زنگنه (۱۳۹۳) با مقاله «بیان ناپذیری تجربه‌های عرفانی از نگاه مولوی» به موانع چهارگانه بیان ناپذیری در عرفان اشاره کرده و مانع مستمع را از نظر مولوی تحلیل می‌کند.



پژوهش حاضر به بررسی دیدگاه مولوی و سهروردی نسبت به زبان عبارت و زبان اشارت می‌پردازد و با شاهد مثال‌هایی سعی دارد به تبیین دیدگاه ایشان نسبت به این مقوله از زبان عرفانی بپردازد و به این پرسش پاسخ دهد که زبان عرفانی دو عارف، در بیان مفاهیم و مباحث مربوط به کمال در دو سنت عرفانی چگونه است؟

## ۲. مبانی نظری

صوفیه در آغاز، تعالیم خود را به صورت شفاهی و سینه به سینه نقل می‌کردند و از نوشتن پرهیز می‌نمودند. ایشان معتقد بودند مفاهیم عرفانی خارج از حیطه فهم است و در بیان نمی‌گنجد و این یکی از ویژگی‌های قابل توجه عرفان است. با مطالعه آثار عارفان، آنچه در اقوال ایشان مدام تکرار می‌شود این است که زبان از توصیف تجربه معرفت قاصر است و این حالات قابل وصف نیست و از طرف دیگر با وجود این عقیده، آثار بسیاری در زمینه عرفان تالیف کرده‌اند. از آنجا که زبان امری قراردادی و همگانی است و الفاظ برای محسوسات و مدرکات متعارف وضع شده‌اند؛ بر این اساس در بیان تجارب عرفانی و امور فراعقلی و فراحسی کارایی ندارند. سوال اساسی در این مسئله این است، زبان چه مشکلی دارد که عرفا را از بیان حقایق معنوی ناتوان کرده است؟ و عارف نمی‌تواند شهود خود را به راحتی بر زبان آورد؟ پژوهشگران موانعی را در راه بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی مطرح کرده‌اند که برخاسته از چهار موضوع یا مانع است: ۱. مانع موضوع، ۲. مانع کلام، ۳. مانع فاعل، ۴. مانع مخاطب.

### ۱. مانع موضوع

«ویژگی تجزیه‌ناپذیری تجربه عرفانی، علت عمده بیان‌ناپذیری آن را تشکیل می‌دهد و علل دیگر نیز از همین علت برخاسته‌اند، زیرا بیان، وظیفه عقل است و عقل هم کاری جز تجزیه مفاهیم مرکب و طبقه‌بندی و احیاناً ترکیب مجدد آن‌ها بلد نیست، حال آن‌که تجربه عرفانی با مدرکات بسیط سر و کار دارد» (فولادی، ۱۳۸۷: ۷۰).

### ۲. مانع کلام





حوزه تجربه عرفانی، حوزه تداول نیست و از این رو با زبان روزمره که مربوط به این حوزه است، نمی‌توان به بیان آن پرداخت زیرا حوزه تداول، حوزه تجربه عادی است و بدین دلیل باید زبان روزمره را زبان عادی شناخت. این زبان در وهله اول برای بیان امور محسوس به کار می‌رود، چون خود به لحاظ ماده خویش که الفاظ باشند محسوس است، این در حالی است که زبان عادی توانایی بیان معانی را حتی در حوزه تداول به طور کامل ندارد... آنچه مانع کلام را پدید می‌آورد، ویژگی تحدیدناپذیری تجربه عرفانی است. چه این گونه تجربه بیرون از حدود عالم ماده دست می‌دهد، حال آن که زبان، در حدود همین عالم پیش می‌رود و این ظرف، گنجایی آن مظلوم را ندارد (همان: ۷۳-۷۲).

### ۳. مانع فاعل

عارف، به عنوان فاعل تجربه، در بیان تجربه عرفانی با دو مشکل روبه‌رو است که هر دو بنیاد روانی دارند: یکی مشکل غلبه «نظر» و دیگری مشکل غلبه «منظور». این دو مشکل در واقع از ویژگی واسطه‌ناپذیری این گونه تجربه مایه می‌گیرند و آن، هنگامی است که عارف مستقیماً با موضوع تجربه سروکار می‌یابد و چنان در وجه آن حیران یا در کنه آن مستغرق می‌شود که خودی برایش باقی نمی‌ماند و این بی‌خویشی مایه بی‌زانی است (همان: ۷۴).

### ۴. مانع مخاطب

«این مانع از ویژگی تعمیم‌ناپذیری تجربه عرفانی مایه می‌گیرد و باعث می‌شود تا بیان این گونه تجربه، برای کسانی که اهل آن نباشند نامفهوم جلوه کند» (همان: ۷۶).

جهان‌بینی عرفانی، امری درونی و شهودی است و با عقل بیگانه است، عارف این امر را موهبت و عنایت حق می‌داند که در عالم بی‌خودی دست می‌دهد و زبان از بیان چنین تجربه‌ای درمی‌ماند. زبان عادی محدودیت‌هایی دارد و از وصف تجربیات غیرعادی و عمیق و امری که با روح و دل درک می‌شود بسیار فاصله دارد و به ناچار به رمز پناه می‌برد.

زبان عبارت و زبان اشارت



در عرفان عموماً با دو زبان مواجهیم که به زبان عبارت و زبان اشارت معروف است. زبان عبارت را زبانی روشن و گویا توصیف می‌کنند که برای بیان تعالیم و تجربیات عرفانی به کار می‌رود، «زبان عبارت زبانی است که می‌کوشد اندیشه‌های درونی را به بیرون منتقل کند. این زبان برای تعلیم و تفهیم مفاهیم صوفیانه و برخی از تجارب و دریافت‌های عرفانی به کار می‌رود. در مثنوی‌های عارفانه بیشتر زبان عبارت استفاده می‌شود. همچنین بیشتر منظومه‌های تعلیمی صوفیانه در همین قالب سروده شده است» (آقاحسینی، ۱۳۸۴: ۶۵). این زبان برای فهم مخاطب عام مناسب است و زبان عارفی است که با هوشیاری و دلیل و برهان قصد تعلیم دارد و مبانی عرفانی را به مریدان آموزش می‌دهد. مخاطبان زبان عبارت، مبتدیان و مریدانی‌اند که توان درک رموز را ندارند و مفاهیم عرفانی به شیوه‌ای روشن برای ایشان تشریح می‌شود و باید در حد فهم مخاطب از روشنی و وضوح برخوردار باشد.

زبان اشارت، زبانی پیچیده و غیر واضح است که اغلب در حالات ناخودآگاهی عارف بیان می‌شود، این زبان بدون بازگویی معانی و همراه با ابهام است که بر زبان عارف جاری می‌شود. درک و دریافت آن برای مخاطب عام دشوار است و بیشتر زبان خواص محسوب می‌شود که با رمز و کنایه و حکمت همراه است. «انتخاب چنین زبانی عموماً به این سبب است که از نگاه صوفیان، بسیاری از معانی عرفانی، واردات قلبی، لطایف و دقایق تجارب عرفانی و شهود مربوط به قلب و باطن است و با تعبیر لفظی و سخنان معمولی و عرفی، قابل قالب‌گیری و در نتیجه برای مخاطب بیگانه با شهود، قابل درک و ارائه نیست؛ از این رو آن‌ها کوشیده‌اند تا اندیشه‌های خود را در لفافه الفاظ خاص، که باز هم ناتوانی پیشین را تاحدی دارد، بیان کنند تا در آن صورت آشنایان و علاقمندان به این آیین را در بیان و امان نگه دارند» (جعفری و علی‌زاده، ۱۳۹۹: ۴۹-۴۸). پوشیدگی و رمزآلود بودن مهم‌ترین ویژگی زبان اشارت است. این زبان اغلب زبان عرفانی است که یا از سر آگاهی اسراری را که دریافت‌اند برای مخاطبان آگاه و به اصطلاح محرمان و اهل سرّ، به رمز و اشاره بازمی‌گویند، یا در اثر غلبهٔ احوال و در حالت سکر به افشای اسرار می‌پردازند و عباراتی متناقض بر زبان جاری می‌سازند.



رمز

«سمبل (Symbol) را در فارسی رمز و مظهر و نماد می‌گویند» (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۲۱) که در بلاغت ادبی جزء

«صور خیال» است و:

به طور معمول، هر تصویر شامل دو نیمه است: رسانه (مشبه و مشبه به یا مستعارله و مستعارمنه) و دیگری غرض. نماد همان رسانه است که صورت مرئی آن در متن ادبی می‌آید و غرض آن، ایده‌ایی نامرئی و پنهان است که به طور واضح اشاره‌ای به آن نمی‌شود. تفاوت اساسی نماد با دیگر تصویرهای مجازی در همین جاست. در مجاز مرسل، استعاره و کنایه یک قرینه هست که به نیمه پنهان و محذوف تصویر اشاره می‌کند؛ اما نماد ادبی فاقد این قرینه است (فتوحی، ۱۳۹۵: ۱۶۳).

به تعبیر بهتر و در نزد عارفان «رمز چیزی است از جهان شناخته شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس که به چیزی از جهان ناشناخته و غیر محسوس، یا به مفهومی جز مفهوم مستقیم و متعارف خود اشاره کند به شرط آنکه این اشاره مبتنی بر قرارداد نباشد و آن مفهوم نیز یگانه مفهوم قطعی و مسلم آن تلقی نگردد» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۱۴).

رمز در عرفان

جهان طبیعت و مادی با نیروی حسی انسان قابل درک است و آدمی با کلماتی که در همه زبان‌ها وجود دارد می‌تواند دریافت خود از جهان را به دیگران انتقال دهد. این نوع از دریافت‌ها حاصل تجربه انسان است و در این مسیر عقل، ابزاری است که این توانایی را به انسان داده است تا بر تجربیات و درک و دریافت‌های خود بیفزاید؛ اما آنچه فراتر از جهان مادی و طبیعی و حسی است - به دلیل بیرون بودن از دایره حواس و تجربه آدمی - به راحتی قابل توصیف نیست و بیان آن امری سخت و دشوار است و به ناگزیر، چاره کار استفاده از زبانی رمزآمیز است.

از جمله امور ماورای حس و تجربه که شرح و بیان آن دست نیافتنی است، معرفت خداوند است. امری که عقل در وصف آن دچار سرگشتگی و حیرانی است؛ لیکن همین موضوع خارج از دایره محسوسات که عقل در درک آن





ناتوان است، به باور عرفا تنها با حس و دل یا روح و نفس انسان قابل درک و دریافت است. همین روح یا نفس، خود خارج از عالم حس و عقل است و بیان چنین تجربه‌ای جز با رمز و اشاره میسر نمی‌شود.

بینش عارفان نسبت به عالم مبتنی بر رمز است؛ چراکه این عالم آئینه عالم ملکوت است و سخن گفتن از چیزی که بیانگر امر برتر از خود است، نمی‌تواند با زبان عادی و مادی بیان شود، به گفته پورنامداریان:

شاعران عارف اگر نه از هر چهار نوع دیوانگی - که افلاطون آن را فیض و برکت آسمانی می‌خواند - حداقل از دیوانگی شاعری و عاشقی برخوردارند. این زمینه روحی خاص شاعر عارف و گشوده شدن چشم باطنی وی - که همان فیض و برکت آسمانی است - سبب می‌شود که برخورد وی با جهان و اشیای جهان برخوردی عاطفی و ادراک وی ادراکی شهودی و همراه با عدم فعلیت عقل باشد. به بیان درآوردن یافت‌ها و دریافت‌های این برخورد عاطفی و ادراک شهودی چه در حالت سکر و بیهوشی و چه در حالت صحو پس از سکر، به ضرورت زبان را رمزآمیز خواهد کرد. این بیان رمزآمیز، زبان را از صورت یک وسیله ارتباط عمومی خارج می‌کند و به کلمات استعداد و ظرفیت و بار معنوی تازه‌ای می‌بخشد که از محدوده معنوی آن‌ها در فرهنگ‌ها بسیار فراتر می‌رود. این استحالته‌ای است که تا در زبان اتفاق نیفتد این وسیله عمومی و مشترک قادر به بیان تجربه‌های شهودی و شخصی و خصوصی نخواهد شد (پورنامداریان، ۱۳۹۱: ۷۳-۷۲).

عرفا از نخستین سده‌های رواج عرفان و تصوف از ضعف زبان در بیان حالات خویش نالیده‌اند و باور دارند چون چنین تجربیاتی اموری شخصی است، تعمیم آن به دیگران ناممکن است، مگر از طریق زبان و آن هم دچار محدودیت است؛ بنابراین انگیزه اولیه و نخستین دلیل پیدایش رمز، محدودیت ظرفیت زبان در بیان تجربیات و حالات عرفانی است.

از جمله زمینه‌ها و انگیزه‌هایی که عرفا را وادار می‌کند تا از رمز در بیان تجربیات شهودی خویش استفاده کنند، می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. انگیزه‌های فردی و شخصی، ۲. دلایل سیاسی و اجتماعی، ۳. انگیزه‌های طبیعی

و عمومی (ر.ک. محبتی، ۱۳۷۹: ۴۸-۳۹).



## ۱. انگیزه‌های فردی و عمومی

تجربه‌های عرفانی امری شخصی و فردی است و چون شخصی است نمی‌تواند برای دیگران قابل فهم و عمومی باشد «مگر اینکه این تجربه از طریق زبان «تعبیر» شود که خود زاینده دو مشکل است، یا زبان قدرت تعبیر آن تجربه شخصی - مثلاً تجربه عرفانی - را دارد یا ندارد؛ اگر زبان توانایی تعبیر کاملاً پوشیده، شخصی و عاطفی عارف را داشته باشد، حوزه دلالت‌های زبانی بسیار گسترده و زبان امری کاملاً فراگیر می‌گردد و چون چنین نیست و پیوسته از آغاز تاریخ تا به امروز عارف و هنرمند نالیده‌اند که زبان قدرت بروز تجربیات آن‌ها را ندارد، نمی‌توان پذیرفت. یعنی نمی‌توان حوزه دلالت‌های زبانی را آنقدر گسترده که قادر به ابراز شخصی‌ترین تجربه‌های عاطفی و عرفانی باشد، و یا اینکه زبان قادر نیست این تجربه‌ها را تعبیر کند» (محبتی، ۱۳۷۹: ۴۱-۴۰). گروهی معتقدند زبان در بیان این‌گونه تجربیات مشکلی ندارد، بلکه تجربه‌های عرفانی متناقض است و جهت مشخصی ندارد و گروهی دیگر ضعف را در زبان می‌بینند و معتقدند تجارب عرفانی ناب و خالص‌اند و چون اموری بسیار عمیق و گسترده‌اند، زبان قادر نیست به ژرفای معانی عمیق آن راه یابد و ناگزیر سکوت می‌کند.

## ۲. دلایل اجتماعی و سیاسی

شرایط اجتماعی-سیاسی جهان اسلام، درگیری‌ها، تعصبات قشری و مذهبی، نفوذ و بروز فرق مختلف و دخالت حکام و امرا، همه عواملی هستند که مانع از بیان واضح و آشکار مفاهیم عرفانی می‌شوند. از طرفی مقبولیت مباحث عرفانی در میان عامه مردم که درک درستی از این‌گونه مسائل ندارند، عرفا را ناگزیر کرده است تا از زبان رمز و اشاره استفاده کنند تا معانی بلند عرفانی را از دستبرد عوام‌زدگی و کج‌فهمی حفظ کنند.

## ۳. دلایل طبیعی و عمومی

آنچه که همواره بدان باید توجه داشت، ذات رمزی عرفان است که خواهنده و جویای نوعی زبان رمزی است. یعنی ذات پیچیده و پوشیده عرفان - صرف‌نظر از عوامل اجتماعی و زبانی - جز در یک زبان چند لایه و تودرتو نمی‌تواند ظهور کند.



روی آوردن و اقبال و استقبال عرفان از پیدایش و پرورش زبان رمزی و مفاهیم نمادین جزء ذات و روح عرفان است، معانی بلند عرفان جز در جامهٔ رمز، در هیچ کسوت دیگری مجال تجلی نمی‌یابد و نخواهند یافت (همان: ۴۸).

عظمت و شکوه معنی نزد عارفان در عرصه تنگ لفظ نمی‌گنجد و زبان را ناخواسته به وادی رمز می‌کشاند. کمال معشوق و عظمت جایگاه او، زبان را دچار عجز و ناتوانی می‌سازد، ابوالحسن خرقانی در این باب می‌گوید: «دعوی کنی، معنی خواهند. چون معنی پدید آید، سخن بنماند؛ که از معنی هیچ نتوان گفت» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۱۹۶).

عرفان در آغاز بیشتر خلوت‌گزین بود و عارفان سده‌های نخستین بیشتر تمایل داشتند تا اصول و قوانینشان دست‌نیافتنی بماند. تعالیم ایشان اغلب در خانقاه‌ها آموخته می‌شد و این خلوت‌گاه‌ها محل تجمع اهل عرفان بود و از حضور اغیار جلوگیری می‌شد و بدین ترتیب آموزه‌هایشان از دستبرد نامحرمان در امان می‌ماند. حالات و تجربیاتی که برای عرفا پیش می‌آمد و وقایعی که در مسیر سلوک روی می‌داد و توسط پیر و مرشد به شاگردان تعلیم می‌شد نیازمند زبان مشترکی بود تا قابل انتقال به دیگران باشد. مهم‌تر از همه در برابر ناهلان بتواند از اسرار معرفت محافظت نماید. تا پیش از سدهٔ هفتم، تجربهٔ عرفان متمایل به جنبه‌های عملی بود و احوالات و دیدگاه‌های مشترکی میان ایشان روی می‌داد که لزوم ایجاد یک زبان مشترک حس می‌شد؛ بدین ترتیب برای توصیف چنین احوالی اصطلاحات تصوف پدید آمد.

### ۳. بحث و بررسی

#### زبان سنت اول

اغلب عارفان تا سده هفتم زبان را نکوهیده‌اند و آن را سدّ راه شهود دانسته‌اند. در نظر ایشان کلمات متعلق به دنیای مادی است، در حالی که معنی و حقیقت مربوط به عالم مجردات است، این دوگانگی همانند دوگانگی جسم و جان است که یکی گنجایی دیگری را ندارد؛ از سویی یکی رو به عالم برین دارد و دیگری ساخته انسان است و



این ظرف (زبان) گنجایی آن مظلوم (معنی و حقیقت) را ندارد، و چون لبریز می‌شود به ناگزیر دست به دامان مجاز و نماد و رمز می‌شود. عرفا گویند تعالیم عرفانی از گونهٔ تجربیات عاطفی است و بیان احساسات عمیق در قالب لفظ امری دشوار است و از این امور جز به مجاز و رمز نمی‌توان سخن گفت. در نظر ایشان واقعیت هستی برای آدمی قابل درک نیست و هر شخص به فراخور حال و موقعیت خویش درک ناقصی از حقایق دارد و آن بخش نیز قابل بیان با زبان عادی نیست.

در سنت اول، عارفان برای بیان احوال خود در سیر و سلوک یا به رمز و اشاره پناه برده‌اند و یا از عباراتی دوبه‌دو و متناقض در گفتار خویش استفاده کرده‌اند، و این امر را بر اثر غلبه حالات روحی در عالم کشف و شهود بیان می‌دارند. حالاتی که نمی‌توان مصداقی در عالم واقع برای آن یافت و سخن گفت. در این حالت دیگر نمی‌توان از معانی حقیقی کلمات در توصیف آن سود برد؛ و به ناگزیر برای کلمات معانی دیگری باید قائل شد تا بتوان از آن سخن گفت، به عبارتی دیگر، زبان تاویل پذیر می‌شود.

#### تناقض زبان

زبان مهم‌ترین ابزار انتقال تجربه‌های بشری است؛ اما زمانی که بخواهد تجربه‌های نمادین و شخصی را منتقل کند دچار تناقض می‌شود. تجربیات عرفانی حاصل لحظات ناخودآگاه و غیرمادی عارف است که با منطق ارتباطی زبان بیان نمی‌شود و به ناگزیر دست به دامان تصاویر مجازی و نمادین می‌شوند که از سویی گریزگاه عارفان از بندهای زبانی است و از جانب دیگر، مامن و پناهگاهی برای انتقال تجربیات ناب شهودی. در واقع عرفا با زبانی متناقض در عین رازپوشی به افشای اسرار می‌پردازند. دسته‌ای از سخنان عرفا که به دلایل متعددی از جمله متناقض بودن با ظاهر شرع، تاویلاتی در پی داشته، شطحیات است. شیخ روزبهان شطحیات را در اثر وجدی می‌داند که برای عارف حاصل می‌شود که گاهی درک تعابیر آن برای خود عارف ناممکن است:



در سخن صوفیان شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان، چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سر ایشان عالی شود، به نعت مباشرت و مکاشفت و استحکام ارواح در انوار الهام که عقول ایشان را حادث شود، برانگیزاند؛ آتش شوق ایشان به معشوق ازلی تا برسند به عیان سراپرده کبریا، و در عالم بها (عالم معنویت) جولان کنند. چون بینند 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 (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۵۷).

شطح را سطح تناقضی زبان عرفانی می گویند. سراج در تعریف شطح گوید:

اگر کسی بپرسد که شطح یعنی چه؟ باید گفت: یعنی گفته‌ای پیچیده در توصیف وصف درونی که نیرومند و استوار بر صاحب وجد چیره می‌شود و از گرمی و جوشش روح بیرون می‌تراود... شطح جنبش رازهای وجدان است و در هنگامی که وجد نیرو گرفته است، به این جهت از حالت درونی خود به کلمه شطح تعبیر می‌کنند... مرید واجد نیز آنگاه که وجد در جانش نیرو می‌گیرد و توان کشیدن آن را ندارد آب معنا را بر زبان می‌ریزد و با سخنانی شگفت و شگرف از یافته‌های درون پرده برمی‌دارد و جمالی را می‌نماید که جز اندکی، توان ادراک آن را ندارند. این سرریزهای روح را در زبان تصوف شطح می‌گویند (سراج، ۱۳۸۸: ۴۰۳).

سراج در این تعریف شطح را در اثر غلبه سکر در افراد مبتدی بیان می‌کند که هنوز به درک درستی از معرفت نرسیده‌اند؛ اما همواره شطح در حالت سکر نبوده است، برخی از شطحیات نیز در حال خودآگاهی گفته شده است. زبان زمانی که با عالم فراحسی و فراطبیعی سرو کار دارد دچار تناقض است، پورنامداریان در این باب می‌گویند: «این متناقض‌نمایی که در زبان عرفان، به خصوص در شعر مولوی و عطار حضور برجسته دارد، ناشی از بیان تجربه‌هایی است که فراطبیعی و منطق‌گریز و زبان‌ستیز است. وقتی حواس مادی و ظاهر به حالت تعطیل درمی‌آیند و تجربه در ناآگاهی و در عالمی ورای عالم واقعی و مادی اتفاق می‌افتد کاربرد افعال مربوط به حواس و حالت آگاهی برای بیان تجربه، همه مجازی است» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۱۱۰). از بایزید بسطامی نقل است که گفت: «روشن‌تر از خاموشی چراغی ندیدم و سخنی به از بی‌سخنی نشنیدم، ساکن سرای سکوت شدم» (عطار، ۱۳۶۵: ۲۰۵).





شطح که سطح پارادوکسی زبان است، هنری و بیانگر سطح تازه‌ای از رابطه انسان با خداست که با شگفتی همراه است. شفیعی کدکنی درباره شطح می‌گوید: «شطح کلمه‌ای است که تعریف علمی آن محال است، گزاره‌ای است هنری و عاطفی. این‌گونه گزاره‌های هنری و عاطفی، ظاهری غامض و پیچیده دارند و معنای آن برای بعضی قابل قبول است و برای بعضی دیگر غیرقابل قبول... رد و قبول شطح، رد و قبول علمی و منطقی نیست، رد و قبول هنری و اقبایی است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۴). وی معتقد است: شطح، چون از خانواده هنر است نمی‌توان با زبان منطقی آن را توضیح داد.

#### زبان سنت دوم

ابن عربی دلیل زبان پیچیده خود را بیان معانی برای آشنایان معارف الهی توصیف می‌کند: «اگر از اهل ذکاوت باشی، ما واقعیت امر را به صورت اشاره برایت ذکر کردیم، بلکه به آن تصریح نمودیم و بدین سبب تمام نسبت‌هایی را که منکران به ما دادند، تحمل کردیم» (کاکایی، ۱۳۸۹: ۲۰۸). ابن عربی کمتر به عامه مردم توجه دارد و اغلب مخاطبان او خواص اند و بنابراین زبان او علمی و پیچیده است.

در سنت دوم خیال ماده اصلی شناخت و معرفت قوای روحانی است و قوه خیال و حس از کامل‌ترین نیروهای شناخت محسوب می‌شود و زبان از ابزارهای شناخت است،

خدایی که نفس خود را به صفاتی توصیف می‌کند که ریشه در محسوس دارند، زبان را نیز مکمل این قوا برای انسان و چه بسا لازمه آن‌ها قرار داده است. به بیان دیگر، زبان و لوازم آن از جمله خیال و تصویر و حافظه، همه بخشی از حقیقت وجودی انسان را به عنوان یک صورت متعالی تشکیل می‌دهند. در حقیقت، خیال مطلق و حتی خیال‌پردازی‌های شاعرانه نیز دیگر نه یک ابزار جهت ایجاد شناخت و انتقال مفاهیم و اندیشه‌ها، که خود در حکم هدف و عامل ایجاد و تکوین نوعی شناخت قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، زبان نیز برزخ خیالی دیگری است که تقاضا و نیاز سالک متعلم را به مربی معنوی وی انتقال می‌دهد و سپس در انتظار پاسخ می‌نشیند. زبان در این حال برزخ میان نیاز (طلب) و ارضای نیاز است. در چنین شرایطی، خیال



شاعری و زبان هنری به صورت دو عامل گریزناپذیر در خدمت تحقق اهداف تربیتی-شناختی عرفان قرار می‌گیرد (حجتی‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۲۸).

بنابر عقیده ابن‌عربی: خیال، ذاتاً مبهم است و به هر دو سوی امری اشاره دارد یعنی نه این است و نه آن و در عین حال هم این است و هم آن. خیال‌پردازی در آثار عارفان موج می‌زند و خیال نزد ابن‌عربی وسیله‌ای برای تعبیر است.

وارد کردن صور خیال در زبان و در شعر سنت دوم عرفانی، تلاشی هنری از سوی گوینده برای جلب نظر مخاطب یا لذت‌آفرینی در او نیست؛ زیرا این صورتهای خیالی، منحصرأ از گنجینه حافظه او تراوش نکرده و جنبه تزئینی و آرایندگی نیز ندارد، بلکه ظهور این صورتهای در زبان به منزله نشانه‌ای از حضور عارف در عالم صورتهای برزخی و مثالی و در مجموع، نشان دهنده استعلا و تقلای مداوم روح او برای نزدیک شدن به سرچشمه‌های ناب‌تری از واقعیت‌های معقول هستی است... زبان در عین حال که شناخت و پرورشی همگانی را به اجرا می‌گذارد، مستلزم آشنایی با جهان تجربه‌های فردی عارفانه نیز هست (حجتی‌زاده، ۱۳۹۴، ۱۳۰-۱۲۹).

در سنت دوم نیز به شطح توجه شده است. ابن‌عربی نیز مانند سراج طوسی شطح را کار افراد مبتدی و ناآزموده می‌داند که در اثر خامی شطحیاتی بر زبان می‌آورند. ابن‌عربی «ارزش یافت‌های شهودی را در آن دسته از معارفی می‌داند که عارف در برابر آن به سکوت بسنده می‌کند و اصولاً بیان چنین تجارب غریبی را به معنای درک خام آن‌ها تلقی می‌کند» (میرباقری فرد و آنگونه، ۱۳۸۹: ۳۵).

### زبان عبارت و زبان اشارت در نظرمولوی

مولانا بر محدودیت زبان برای بیان حقایق معرفت آگاه است و باور دارد زبان، در درک و بیان آن عالم دچار نقص و کاستی است. او زبان را مانند اسطرلاب در شناسایی کیهان می‌داند که توان شناساندن هستی بی‌کران را ندارد و فقط آگاهی محدودی را به انسان ارائه می‌دهد، معرفت حقیقت نیز با زبان دچار همین محدودیت است:



لفظ در معنی همیشه نارسان زان پیمبر گفت: قَدَ كَلَّ لِسَانِ  
 لفظ اسطرلاب باشد در حساب چه قَدَر داند ز چرخ و آفتاب؟  
 خاصه چرخي كاین فلک زو پرّه ایست آفتاب از آفتاب ذرّه ایست

(مولوی، ۱۳۷۷: ۳۰۱۵/۲-۳۰۱۳)

با آنکه زبان تنها ابزار انتقال معانی محسوب می‌شود؛ اما نزد مولانا وسیله جدایی از معنی و حقیقت است و «رهزنی» می‌کند و باعث «اختلاف خلق» می‌شود. در نظر وی، اصل معنی که رهایی و آزادی از هر قیدی است با بند زبان محبوس می‌شود و از اصل و حقیقت خود دور می‌افتد و دیگر آن وضوح و رسانگی خود را ندارد:

گفت: تو بحث شگرفی می‌کنی معنی‌ای را بند حرفی می‌کنی  
 حبس کردی معنی آزاد را بند حرفی کرده‌ای تو باد را  
 معنی اندر شعر جز با خبط نیست چون قلاسنک است اندر ضبط نیست

(مولوی، ۱۳۷۷: ۴۲۵/۱-۴۲۳)

مولانا مدام بر توصیف ناپذیری امر قدسی تاکید می‌کند و این را به صورت تن زدن از گفتار در پایان بسیاری از غزل‌هایش نشان می‌دهد.

ای دریغا که صورت این واقعه در قلم آمدی یا در کاغذ بگنجیدی، تا حقیقت و ماهیت آن بنوشتمی و به خدمت فرستادمی؛ اما اقلام را آن زهره نیست که در کشف آن جنبش کند و اوراق را طاقت 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 غلبت جواذب درون، مکابره 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 صدتا (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۲۵).



مخاطبان مولوی از تمام اقشار جامعه هستند و این امر زبان او را چند وجهی کرده است. گاهی زبانی عامیانه دارد و پاره‌ای اوقات پیچیده و رمزآمیز است. «مولوی به مخاطبان خویش بسیار اهمیت می‌دهد. او همواره می‌کوشد در اکثر مسائل برای تبیین مراد و نزدیک کردن مطالب عالی به افق فهم و ادراک شنوندگان به تمثیل متوسل شود و هر قدر مسئله‌ای مبهم‌تر و پیچیده‌تر باشد، در تمثیل می‌افزاید. پیداست که تمام سعی و تلاش او برای فهماندن و رسوخ دادن مطلب در ذهن مخاطب است» (همایی، ۱۳۸۵: ۱۰۰۹/۲).

تمثیل و حکایات تمثیلی، در آثار مولوی جایگاه ویژه‌ای دارد و وی از آن در تعالیم خود بهره‌کافی را برده است. قهرمانان انسانی و حیوانی آثار مولوی هرکدام نمونه و تمثیل حالات و ویژگی‌های روحی انسان‌ها محسوب می‌شوند. تمثیل‌های مولوی، تنها از یک نظر قابل تفسیر نیستند؛ بلکه قابلیت تفسیر چندگانه را دارد، برای نمونه سمبل یا تمثیل «شمس» به مفاهیم متعددی اشاره دارد، از جمله: خدای انسان کامل، پیر، عقل کل، شمس‌الدین تبریزی و...

از نظر او زبان بیش از آنکه روشنگر حقایق باشد، پوشاننده و پرده برافکن واقعیت شده است:

پرده‌ست بر احوال من این گفتمی و این قال من  
 ای ننگ گلزار ضمیر از فکرت چون خار من  
 یارب به غیر این زبان جان را زبانی ده روان  
 در قطع و وصل وحدت تا بگسلد زَنار من  
 روزی برون آیم زخود فارغ شوم از نیک و بد  
 گویم صفات آن صمد با نطق در انبار من  
 (مولوی، ۱۳۷۷: ۱۷۹۱)

در نظر مولوی، زبان امری جزئی و ناقص است و معانی در برابر آن بسیار گسترده و عمیق، زبان به دلیل محدودیت ساختاری تنها مقدار اندکی از آن معانی بلند را می‌تواند توصیف کند:

بشنوی از قال های و هوی را کی بینی حالت صدتوی را

(همان: ۴۷۶۸/۳)

در تعبیری دیگر وی معتقد است: دریا چگونه می‌تواند از باریکه ناودان عبور کند؟



معانی را زبان چون ناودان است کجا دریا رود در ناودانی

(همان: ۹۸۴/۱)

عارفی که در حال سکر و مستی عوالمی را می‌بیند و سخنانی بر لب می‌آورد که در حال ناهوشیاری و فنا روی

داده است و ارتباط مستقیم با حال عارف دارد. زبان در چنین حالتی رمزی و در حالت حضوری است و بالطبع درک

آن برای کسی مقدور است که خود چنین احوالی را درک کرده باشد. مولانا در این باب چنین گوید:

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 سر آن معلوم کرد

چون بگفتی: موم ز آتش نرم شد این بدی کان 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: شه سر شهناز گفت

ور بگفتی: چه همایون است بخت ور بگفتی: که برافشاید رخت

ور بگفتی که سقا آورد آب ور بگفتی که: برآمد آفتاب

ور بگفتی: دوش دیگی پخته‌اند یا حوایج از پزیش یک لخته‌اند

ور بگفتی: هیت نان‌ها بی نمک ور بگفتی: عکس می‌گردد فلک

ور بگفتی که: به درد آمد سرم ور بگفتی: دردسر شد خوشترم

گر ستودی اعتناق او بدی ور نکوهیدی فراق او بدی

صد هزاران نام گر بر هم زدی قصد او و خواه او یوسف بدی

(مولوی، ۱۳۷۷: ۴۰۳۳/۶-۴۰۲۰)





زبان مانند جارویی است که گرد برمی‌انگیزد و مفسر حقیقت الهی نیست. اصل، عالم غیب است و این جهان فرع آن عالم است و زبان نیز که متعلق به این عالم است در بیان حالات عرفانی توانایی لازم را ندارد:

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: ۱۲۷۱/۳-۱۲۷۰)

مولوی سخنان اولیا را عباراتی رمزی می‌داند که عوام تنها به ظاهر آن‌ها تمسک می‌جویند و از درک باطن آن عاجزند:

گفت پیغمبر زسرمای بهار تن میپوشانید یاران رینهار  
زانکه با جان شما آن می‌کند کان بهاران با درختان می‌کند  
لیک بگریزید از سرد خزان کان 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 تاویل این بود کانفاس پاک چون بهار است و حیات برگ و تاک  
(همان: ۲۰۵۴/۱-۲۰۴۶)

مولوی می‌گوید: زبان مانند پرده‌ای است که در درگاه جان آویزان شده است، وقتی باد سخن می‌وزد درون خانه آشکار می‌شود. سخن مانند موج است و اندیشه دریا و موج بیانگر عمق دریای اندیشه است. در تمثیل‌هایی دیگر زبان را به بوهایی تشبیه می‌کند که پیش از غذا به مشام می‌رسد.

کف و دریا نزد مولانا رمزهایی است که به معانی بسیاری تاویل می‌شود و گاه دریا را رمز حقیقت پنهان می‌داند و کف پوشاننده حقیقت است. دریا جان معنی است و کف لفظی که بر روی معنی کشیده شده است و پرداختن به کف غفلت از دریا را در پی دارد:



نقش چون کف کی بجنبد بی ز موج خاک بی بادی کجا آید بر اوج  
 چون غبار نقش دیدی باد بین کف چو دیدی قلزم ایجاد بین  
 (مولوی، ۱۳۷۷: ۶/ ۱۴۶۰-۱۴۵۹)

حیرت حاصل از دریافت معنی، اشاره به ناتوانی زبان و بیان ناپذیری تجربه عارف دارد:

گردش کف را چو دیدی مختصر حیرت باید به دریا درنگر  
 آنکه کف را دید سرگویان 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  
 (همان: ۵/ ۲۹۱۱-۲۹۰۷)

وی زمانی که در حالت شهود قرار دارد و جمال معشوق را می‌نگرد، در این هنگام زبان دیگر قدرت بیان احساسات او را ندارد و سرتاپایش در آتش عشق می‌سوزد:

در و دیوار این سینه همی درد زانبوهی طالع که اندر در نمی‌گنجد پس از دیوار می‌آید  
 (مولوی، ۱۳۶۵: ۱۲۳)

در این حال است که زبان مولانا، متناقض و غیرقابل فهم است:

ای ز غیرت بر سبو سنگی زده وان سبو زاشکست کامل‌تر شده  
 خم شکسته آب از او ناربخته صد درستی زاین شکست انگیخته  
 (مولوی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۸۶۷-۲۸۶۶)



زمانی که حقیقت بر او مکشوف می‌شود و توان بیان آن با زبان عالم مادی را ندارد، دچار تعارض می‌شود. از سویی توان لب فرو بستن و سکوت را ندارد و دریافت‌های عرفانی در وجود او در حال غلیان و جوش و خروشند و از سوی دیگر زبان ناتوان از شرح «آن رشک ملک» است:

ای زبان! تو بس زبانی مرا چون تویی گویا بگویم من تو را  
 ای زبان! هم آتش و هم خرمی چند این آتش درین خرمن زنی؟  
 در نهان، جان از تو افغان می‌کند گرچه هرچه گویش آن می‌کند  
 ای زبان! هم گنج بی‌پایان تویی ای زبان! هم رنج بی‌درمان تویی  
 هم صغیر و خدعه مرغان تویی هم انیس وحشت هجران تویی  
 (مولوی، ۱۳۷۷: ۱/۱۷۰۴-۱۶۹۹)

در نظر مولوی، زبان امری مادی است که انسان‌ها برای بیان اندیشه‌های خود وضع کرده‌اند. امر مادی توانایی بیان معانی اسمائی را که خداوند به آدمی آموخته است را ندارد. زمانی که بخواهیم آن معانی را در قالب زبان بیان کنیم از وضوح آن کاسته می‌شود و در پرده ابهام و تناقض پنهان می‌شود:

زان نیامد یک پرده عبارت که علو در آن جهان مطلق است و نهان است و نهان  
 زانکه این اسما و الفاظ حمید از گلابه آدمی آمد پدید  
 علم‌الاسما بد آدم را امام لیک نه اندر لباس عین و لام  
 چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه گشت آن اسمای جانی رو سیاه  
 که نقاب و حرف و دم در خود کشید تا شود بر آب و گل معنی پدید  
 گرچه از یک وجه منطق کاشف است لیک از ده وجه پرده و مُنکِف است

(همان: ۲۹۷۳/۴-۲۹۶۸)



سکوت و خاموشی، راهی است که اغلب عارفان در مقابل بیان‌ناپذیری تجربه شهودی خود بدان رسیده‌اند. شرح بی‌زبانی یا به تعبیر عطار گنگ‌گویا، پارادوکسی که عطار به بهانه‌های مختلف برای بیان حقایق معرفت به‌کار می‌برد و سکوت را بهترین شرح و توضیح وصف یار می‌داند و با اعتراف «به اینکه تجربیات نابشان به بیان در نمی‌آید، با این حال زبانی رمزآمیز و تاویل‌پذیر به نام شطح را اختیار کرده و از آن به منظور انتقال تجربیات خویش استفاده کرده‌اند» (اسکندری و پاشنا، ۱۴۰۱: ۸۱):

چه بودی گر زبان من که گنگان راست نیکو شرح اسرار  
(عطار، ۱۳۹۲: ۳۹۷)

به باور مولوی خاموشی بالاترین بیان است، زمانی که وی به والاترین درک معنوی رسیده است هیچ زبان و عبارتی قابلیت شرح و توصیف معشوق را ندارد و ناگفته‌ها از گفتنی‌ها بسیار بیش‌تر است:

مجملمش گفتم نگفتم زان بیان ورنه هم افهام سوزد هم زبان  
من چو لب گویم لب دریا بود من چو لا گویم مراد الا بود  
من زشیرینی نشستم رو ترش من زپری سخن، باشم خمش  
(مولوی، ۱۳۷۷: ۱/۱۷۶۰-۱۷۵۸)

### زبان عبارت و اشارت در نظر سهروردی

زبان سهروردی در آثارش بیشتر زبان عرفانی است. مضامین عرفانی در اقوال او چشمگیر است. زبان او ساده و سرشار از تمثیل است تا اندیشه‌های اشراقی را بهتر و موثرتر منتقل سازد، و از آنجا که تمثیل دارای معنای ثانوی است و ذهن را به چالش می‌کشد و نوعی ابهام در مخاطب ایجاد می‌کند، مورد توجه سهروردی بوده است. عرفا از تمثیل به دلیل ماهیت ابهام‌ساز و داشتن معنای ثانوی، یا به صورت آگاهانه استفاده کرده‌اند تا اسرار و رموز از



دست‌برد ناهلان در امان بماند و یا در حالت جذبه و شور و به‌طور ناخودآگاه و غیرارادی تمثیل‌سازی کرده‌اند. این حکایات و تمثیل‌ها را «تمثیل رمزی» گویند که در آن:

غرض اصلی گوینده به‌طور واضح بیان نشده و نوعی ابهام در آن هست. در واقع عقیده یا موضوعی رمزآلود در قالب یک حکایت ساختگی ارائه می‌شود. وقتی در صورت قصه قرینه‌های راهنما به محتوای آن موجود باشد معنای قصه روشن و زودیاب است؛ ولی گاهی قرینه‌ها حذف می‌شود و پیوند میان صورت (مستعارمنه) و محتوا (مستعارله) چنان دور و دشواریاب می‌شود که کشف آن جز با آگاهی از سبک و اندیشه و جهان‌نگری گوینده ممکن نیست، در چنین وضعی قصه مبهم می‌شود و ایده پنهان در تمثیل به سادگی به ذهن نمی‌آید از این‌رو صورت خیالی قصه بر درونمایه غالب می‌شود. در این تمثیل‌ها گوینده با عالمی رازآلود سروکار دارد که ناگزیر برای بیان حقایق آن عالم متوسل به ساختن داستانی می‌شود که برای مردم عادی کاملاً نامفهوم است (فتوحی، ۱۳۸۵: ۲۶۴).

زبان سهروردی زبانی رمزآمیز و سمبلیک است. داستان‌های رمزی سهروردی که در شرح عقاید فلسفی خود نوشته است مجموعاً هفت رساله فارسی است: عقل سرخ، لغت موران، قصه مرغان، فی‌حاله‌الطفولیه، روزی با جماعت صوفیان، آواز پرجبرئیل، فی حقیقه‌العشق و صغیر سیمرخ. وی در این داستان‌ها به مسیر استکمالی نفس به صورت رمز اشاره دارد. محتوای رسائل فارسی سهروردی که با زبانی رمزی نوشته شده است به‌طور خلاصه از این قرار است:

۱. رساله آواز پرجبرئیل، درباره این است که برخی از صوفیه بعضی از اصوات را آواز پرجبرئیل می‌خوانند و در ادامه به لزوم اطاعت از پیر اشاره می‌کند.

۲. عقل سرخ، داستانی در زبان مرغان است و اینکه آیا پرندگان زبان یکدیگر را می‌دانند یا خیر؟ داستان از زبان قهرمان داستان که خود قبلاً بازی بوده است روایت می‌شود و همانند منطق‌الطیر راه سیر و سلوک از زبان پیر بیان می‌شود. این رساله به بیان راز و رمزهای حکمت خسروانی اشاره دارد.





۳. روزی با جماعت صوفیان، در این رساله قهرمان داستان از قول شیخ خویش به زبان تمثیل ساختمان جهان و ترتیب افلاک را بیان می‌کند و شیخ دستوراتی در ریاضت و خلوت‌نشینی می‌دهد که سبب گشوده شدن چشم دل به عالم غیب است.

۴. رساله فی‌حاله‌الطفولیه داستان کودکی قهرمان است که به طلب علم می‌پردازد و دست ارادت به شیخی می‌دهد و در اثر افشای اسرار، از محضر او غایب می‌شود. سهروردی در این رساله به کتمان اسرار نزد نااهلان توصیه می‌کند. ۵. رساله فی‌الحقیقه‌العشق یا مونس‌العشاق، داستانی رمزی در عشق الهی است که به تفسیر سرگذشت حضرت یوسف (ع) به بحث عشق و مراحل آن در باور عرفا اشاره دارد.

۶. لغت موران رساله‌ای در دوازده فصل کوتاه است. رساله لغت موران بارزترین نمونه زبان رمزی وی به‌شمار می‌رود. وی در این رساله از سمبل‌هایی دوگانه استفاده می‌کند تا بر سرشت دوگانه انسانی، جسمانی-روحانی بودن آدم تاکید کند. از جمله این دوگانه‌ها تمثیل‌های قطره شبنم، پرنده، آفتاب‌پرست، قلب و روزن و... است که هریک به نوعی بر دوسویی بودن وجود آدمی اشاره دارد.

۷. صفیر سیمرغ، رساله «در احوال اخوان تجرید» است و به مقامات سالکان اشاره دارد.

سهروردی، در رساله لغت موران، حکایت احوال هدهد را که نماد حکیم و عارف است به تصویر می‌کشد و از گرفتاری او در میان جغدان سخن می‌گوید. هدهد نماد عارفی است که به شهود رسیده است و جغدان نماد انسان‌های اسیر در بند تعلقات دنیوی هستند. سهروردی در تمثیل هدهد با جغدان، به مسئله افشای اسرار و لزوم صمت و خاموشی نزد عرفا اشاره می‌کند و به تعریض زبان را در این نوع از امور ناکارآمد می‌داند:

هدهد بدانست که در میان بومان قضیه افشاء سرّ ربوبیت کفر است و افشاء سرّ قدر معصیت، و اعلان سرّ کفر

مطردست، تا وقت رحلت به هزار محنت کوری مزور می‌کرد و می‌گفت:



بارها گفته‌ام که فاش کنم هرچه اندر زمانه اسرار است  
لیکن از بیم تیغ و بیم قفا بر زبانم هزار مسمار است»

(سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۰۴/۳)

سهروردی معتقد است حکمای اهل شهود، با زبان رمز سخن می‌گویند و این به دلیل غیر قابل بیان بودن تجربه شهود است. عارف، آنچه می‌گوید در واقع ترجمه تجربه‌ای است که متفاوت از خود تجربه است و چون در قالب زبان نمود می‌یابد، نامفهوم، متناقض و رمزی به نظر می‌رسد. سهروردی معتقد است که حقیقت یگانه است و مظاهر آن متعدد. وی اظهار می‌کند، میان شهود و بیان آن تفاوت‌هایی وجود دارد و نمی‌تواند اصل شهود را توصیف کند و به ناگزیر اشارتی بدان می‌شود (ر.ک. سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰/۲).

صفیر سیمرغ، رساله‌ای در مقامات سالکان است. «هدهد رمز سالک است که اگر ترک تعلقات گوید و حجاب‌های نفسانی را از طریق ریاضت از خود دور کند، سیمرغ می‌شود. این سیمرغ همان جبرئیل است که نفوس ناطقه ما (یا همان هدهد) فایض از اوست. بنابراین هدهد در زندان تن و زندان جسم خود بالقوه سیمرغی اسیر است که اگر خود را از آن رها کند به سیمرغ می‌پیوندد و سیمرغ می‌شود» (مظاهری، ۱۳۸۶: ۲۰-۱۹). وی در رساله صفیر سیمرغ با زبان رمز به مقامات سلوک عارفان و احوالی که در این مسیر بر ایشان حاصل می‌شود اشاره دارد. در این رساله سیمرغ رمز جبرئیل است که سهروردی با عباراتی متناقض در وصف او گوید: «سیمرغی شود که صفیر او خفتگان را بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است. صفیر او به همه کس برسد و لکن مستمع کمتر دارد، همه به‌اویند و بیش‌تر بی‌ویند»

با مائی و با مانئی جانی از آن پیدا نئی



و بیمارانی که در ورطه علت استقسا و دق گرفتارند سایه او علاج ایشانست و مرض را سود دارد. و رنگ‌های مختلف را زایل کند و این سیمرغ پرواز کند بی جنبش و بپرد بی پر، و نزدیک شود بی قطع اماکن» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/۳۱۵)

زبان سهروردی زبان اشارت است و سرشار از رمزهایی که حقایق ناگفته را بازگو می‌کند. «مهم‌ترین ویژگی رمز از دیدگاه شیخ آن است که تعبیر رمزی مستقیماً قابل ردّ و اثبات استدلالی نیست بلکه تنها می‌توان آن را فهم کرد؛ و از آنجا که فهمیدن این معانی که به عالم تعبیر آمده است به غایت دشوار است و نفوس ضعیف آن را درک نمی‌کنند؛ لذا برای فهم آن تقویت نفس از طریق تاله لازم است» (جان محمدی، ۱۳۹۰: ۲۴)، کسی که مراحل سلوک را نپیموده باشد، آن مفاهیم را رمزآلود خواهد پنداشت، پس اول باید در تهذیب نفس بکوشد تا چشم دلش باز شود. اغلب رسائلی که سهروردی نگاشته است به رمز و زبانی نمادین نگارش یافته است، رساله عقل سرخ، لغت موران، هیاکل‌النور، آواز پر جبرئیل، صغیر سیمرغ و...؛ اما رمزی بودن زبان سهروردی به معنی نامفهوم بودن آن نیست، وی خود مدام تاکید می‌کند که برای فهمیدن این رموز باید به تزکیه نفس پرداخت. و از آنجا که فیلسوف است ترجیح می‌دهد دریافت خود از معرفت را در قالب مباحث فلسفی و حکمی بر زبان جاری سازد و به شیوه مشائیان سخن بگوید و از مباحث عقلانی و استدلالی سود بجوید.

در همه داستان‌های تمثیلی که سهروردی در مراتب سلوک و سیر مدارج کمال نگاشته است، بر خلاف مولوی دست به تفسیر و کشف رموز نمی‌زند و شرح داستان را به خواننده و شارح وامی‌گذارد. تنها در رساله «روزی با جماعت صوفیان» شرح مفصلی درباره افلاک و ستارگان می‌دهد.



### نتیجه

مولوی در مثنوی و دیگر آثارش، بیشتر به تعلیم و یادگیری مریدان توجه دارد. ارتباط با شاگردان و تعلیم مفاهیم عرفانی برای او از اولویت برخوردار است؛ بنابراین نمی‌توان آثار او را با نگاه تک بعدی بررسی کرد و صرفاً معتقد بود که زبان او زبان عبارت است یا زبان اشارت. وی همه امکانات زبانی را به کار می‌گیرد تا تعلیم مریدان به بهترین شکل انجام پذیرد. از یک طرف تعلیم و مدرسه نیازمند زبانی روشن و گویاست تا با سیری منطقی و قابل قبول شاگردان برای طی مراحل و مقامات آماده باشند و از سوی دیگر کشف حقایق معرفت و تلقین به محرمان و نارسایی و محدودیت ارتباطی زبان، اقتضا می‌کند تا زبانی نمادین و رمزگونه به کار گرفته شود. با توجه به این جوانب مولوی هر دو قسم زبان را به کار می‌گیرد و ناگزیر به تشبیه و تمثیل و رمز و استعاره متوسل می‌شود.

زبان سهروردی در آثارش زبانی رمزی و تمثیلی است. وی از زبان اشارت بیش از زبان عبارت بهره می‌برد. رمز در رسائل فارسی سهروردی، که در قالب حکایت و داستان به کار رفته است مهم‌ترین عنصر زبانی است. مفاهیمی که وی قصد دارد به دیگران ارائه دهد، حاصل تجربیاتی است که زبان از بیان آن ناتوان است و تنها در قالب تمثیل و رمز جرأت بروز و ظهور می‌یابند. زبان وی با وجود پیچیدگی و ابهام باطنی، به دلیل بافت روایی و قصه مانند بودن به شکل ساده و روان بیان شده است و استفاده از استعارات و تمثیل‌های سنتی صوفیه نشان‌دهنده علاقه وی به مفاهیم عرفانی است. سهروردی برخلاف مولوی به تبیین رموز عرفانی نمی‌پردازد و کشف معنی تمثیل را به مخاطب می‌سپارد.



## منابع

- آقاحسینی، حسین و سیدعلی اصغر میرباقری فرد (۱۳۸۴) *بررسی و تحلیل ویژگی‌های زبان عرفانی*. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی اصفهان، ۴۳ (۴۲-۴۳)، صص ۸۶-۶۵.
- اسکندری، مسعود و زهرا پاشنا (۱۴۰۱) *مقایسه چند نمونه از شطحیات در غزلیات عطار و سوانح‌العشاق غزالی*. فصلنامه نقد، تحلیل و زیبایی‌شناسی متون، سال پنجم، شماره ۳، پاییز صص ۶۲-۸۵.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۴) *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۱) *دیدار با سیمرخ*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جان محمدی، محمدتقی (۱۳۹۰) *معرفت شهودی و عقلانی در حکمت اشراقی سهروردی*. پژوهشنامه علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، ۱ (۶۵)، صص ۳۹-۹.
- جعفری، سمانه و محمد عالی‌زاده مرشت (۱۳۹۹) *تحلیل تفاوت بلاغی زبان عبارت و اشارت در نثر عرفانی خواجه عبدالله انصاری*. فصلنامه مطالعات زبان و ادبیات غنایی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد، زمستان سال دهم، (۳۷)، صص ۵۸-۴۵.
- حجتی‌زاده، راضیه (۱۳۹۴) *بررسی اجمالی جلوه‌های شناخت و تربیت در عرفان اسلامی*. فصلنامه علمی-پژوهشی آینه معرفت، ۱۵ (۴۴)، پاییز صص ۱۳۳-۱۰۹.
- روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۷۴) *شرح شطحیات*. به تصحیح هانری کربن، تهران: طهوری.
- سراج، ابونصر عبدالله بن علی (۱۳۸۸) *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد آلن نیکلسون و ترجمه مهدی محبتی، تهران: انتشارات اساطیر.
- سهروردی، یحیی (۱۳۸۰) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴) *نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*. تهران: سخن.
- شمیسا، سیروس (۱۳۹۴) *بیان*، تهران: میترا.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۶۵) *تذکره‌الاولیا*. تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۹۱) *منطق‌الطیر*. مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی - کدکنی، تهران: سخن.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۹۲) *دیوان اشعار*. به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران: انتشارات علمی-فرهنگی.
- فتوحی، محمود (۱۳۹۵) *بلاغت تصویر*. تهران: سخن.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۶) *احادیث و قصص مثنوی*. ترجمه و تنظیم حسین داوودی، تهران: انتشارات امیرکبیر.





- فولادی، علیرضا (۱۳۸۷) *زبان عرفان*. قم: فراگفت.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۹) *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. تهران: انتشارات هرمس.
- محبتی، مهدی (۱۳۷۹) *زلف عالم آرا (درآمدی بر شناخت رموز عارفانه در شعر فارسی)*. تهران: جوانه رشد.
- مظاهری، عبدالرضا (۱۳۸۶) *رمز در داستان‌های رمزی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*. عرفان اسلامی، ۴ (۱۳) صص ۲۸-۱۳.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۵) *گزیده غزلیات شمس*. محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر سپهر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۱) *مکتوبات*. تصحیح توفیق سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۷) *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر و مسعود آنگونه جوفانی (۱۳۸۹) *تحلیل شطح بر مبنای تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی*. ادب پژوهی، پاییز (۱۳) صص ۶۰-۲۹.
- میرباقری فرد، سیدعلی‌اصغر (۱۳۹۱) *عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم؟* پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌رگویا)، تابستان ۶ (۲) صص ۶۵-۸۸.
- نویا، پل (۱۳۷۳) *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵) *مولوی نامه*. تهران: هما.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی



## ***Examining Molavi and Sohrvardi's views on "expression language and gesture language" in the path of human perfection***

*Kobra Ghadiri Samian<sup>1</sup> Masroureh Mokhtari<sup>2</sup> Ramin Moharrami<sup>3</sup>*

### **Abstract:**

Abstract With the emergence of Sufism and mystical teachings, people's interest and attention to these teachings expanded day by day, and the mystics put forward the prerequisites and steps for the perfection of man, through which man attains the knowledge of God. With the development and transformation in the foundations of mysticism in different eras, the existence of obstacles and differences in the ways that were proposed for human perfection, the language also found new features. The Sufis used a special language known as mystical language to teach their teachings to those interested, which is divided into two types: the language of expressions and the language of gestures. Expression language is a clear and expressive language that is used for teaching beginners, sign language is a complex and secret language. On the path of their conduct, mystics reach truths and experiences that cannot be expressed with ordinary words and everyday language, and the language of gestures is the best format for such experiences. This research, which examines Molavi and Suhrvardi's views on language in the path of human perfection, shows the use of both expressive and gestural language in Molavi's works. On the other hand, Suhravardi has benefited more from sign language and has presented his teachings in the form of sign language.

**Key words:** phrase language, gesture language, Molavi and Suhravardi, perfection in two mystical traditions.

1 . PhD student in Persian language and literature, University of Mohaghegh Ardabili.Ardabil Iran.// [kobraghadiri@gmail.com](mailto:kobraghadiri@gmail.com)

2 .Professor of Persian Language and Literature, University of Mohaghegh Ardabili Ardabil Iran. **(corresponding author)**// [mmokhtari@uma.ac.ir](mailto:mmokhtari@uma.ac.ir)

3 . Professor of Persian Language and Literature, University of Mohaghegh Ardabili Ardabil Iran.// [moharrami@uma.ac.ir](mailto:moharrami@uma.ac.ir)