# زبان عرفان

دکتر علیرضا فولادی

# زبان عرفان

دکتر علیرضا فولادی

۲۹۷٫۸۴
ز ۸۹۶ف

فولادی، علیرضا، ـ
زبان عرفان / تألیف: دکتر علیرضا فولادی / نشر فراگفت، ۱۳۸۷.
ص ۵۲۰.
ISBN:978 - 964 - 2793 - 49 - 5
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
۱. عرفان و زبان. ۲. نمونه‌های متون عرفانی ـ نثر فارسی. ۳.تصوّف ـ نثر فارسی. الف.فولادی، علیرضا، ـ، مؤلف. ب.عنوان
BF۲۷۸/۴/ف۲ب۹۳۰۴۱
۲۹۷/۸۹۲۴
الف ۱۳۸۷
کتابخانه ملی ایران
۸۷ـ۲۵۸۰۰م

۱۰۰۵۸۱

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد
۱۳۵۹

# زبان عرفان

دکتر علیرضا فولادی

ناشر: فراگفت ◇ اول ـ ۱۳۸۷: چاپ
شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه ◇ آفرینه: ناشر همکار
طرح جلد: علیرضا رضایی ◇ آفرینه: صفحه‌آرایی
ISBN:978 - 964 - 2793 - 49 - 5 ◇ شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۷۹۳-۴۹-۵

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

قم: خ سمیّه، نرسیده به میدان رسالت، پلاک ۱۰.
تلفن: ۰۹۱۲-۳۵۱۹۲۴۵ و ۰۲۵۱-۷۷۳۶۹۷۰

تومان ۸۸۰۰: قیمت

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

به:

آن که می‌آید

و

زبان پرندگان را برای ما هجی می‌کند.

# فهرست


● **پیشگفتار** ..... ۱۵

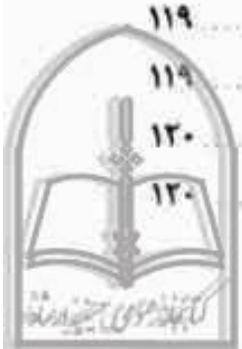

## درآمد / ۲۵


● **فصل یکم: عرفان و زبان** ..... ۲۷
□ **۱. عرفان، اندیشه، زبان، روش** ..... ۲۹
□ **۲. عرفان در اندیشه** ..... ۳۳
۲.۱. عرفان به مثابه‌ی معرفت ..... ۳۵
۲.۱.۱. عرفان و علم ..... ۳۸
۲.۱.۱.۱. تلقّیِ تحدیدی ..... ۳۹
۲.۱.۱.۲. تلقّیِ توسّعی ..... ۴۰
۲.۱.۱.۲.۱. توسّع قریب ..... ۴۰
۲.۱.۱.۲.۲. توسّع بعید ..... ۴۴
۲.۱.۲. عرفان و منطق ..... ۴۶
۲.۱.۳. عرفان و دین ..... ۴۷
۲.۲. عرفان به مثابه‌ی تجربه ..... ۵۰
۲.۲.۱. دلایل واقعیت تجربه‌ی عرفانی ..... ۵۱
۲.۲.۲. ویژگی‌های تجربه‌ی عرفانی ..... ۶۱



کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

۲.۳. موانع بیان تجربه‌ی عرفانی ۷۰
□ **۳. عرفان در زبان** ۷۷
۳.۱. زبان عرفان و زبان علم ۷۸
۳.۱.۱.نظریه‌ها ۷۸
۳/۱/۱.۱. نظریه‌ی تصویری ۷۸
۳.۱.۱.۲. نظریه‌ی تحقیقی ۷۹
۳.۱.۱.۳. نظریه تحلیلی ۸۰
۱.۱.۲. نقد ۸۱
۳/۲. زبان عرفان و زبان منطق ۸۹
۳.۲.۱. نظریه‌ها ۸۹
۳/۲/۱.۱. نظریه‌ی تناقض تجربه ۸۹
۳.۲.۱.۲. نظریه‌ی سوء تعبیر ۹۰
۳.۲.۱.۳. نظریه‌ی ارتفاع تناقض ۹۱
۳.۲.۱.۴. نظریه‌ی تفنّن ادبی ۹۳
۳.۲.۱.۵. نظریه‌ی منطق خاص ۹۴
۳.۲.۲. نقد ۹۴
۳.۲.۳. طرح نظریه‌ی استیس ۹۷
۳.۲.۴. نقد نظریه‌ی استیس ۹۸
۳/۳. زبان عرفان و زبان دین ۱۰۱
۳.۳.۱. نظریه‌ها ۱۰۲
۳.۳.۱.۱. نظریه‌های شکل‌گرایانه ۱۰۲
۳.۳.۱.۱.۱. نظریه‌ی تشبیهی ۱۰۲
۳.۳.۱.۱.۲. نظریه‌ی مَجازی ۱۱۰
۳.۳.۱.۱.۳. نظریه‌ی تمثیلی ۱۱۲
۳.۳.۱.۱.۴. نظریه‌ی استعاری ۱۱۶
۳.۳.۱.۱.۵. نظریه‌ی رمزی ۱۱۷
۳.۳.۱.۱.۶. نظریه‌ی اسطوره‌ای ۱۱۸
۳.۳.۱.۲. نظریه‌های نقش‌گرایانه ۱۱۹
۳.۳.۱.۲.۱. نظریه‌ی احساسی ۱۱۹
۳.۳.۱.۲.۲. نظریه‌ی فعّالیتی ۱۲۰
۳.۳.۱.۲.۳. نظریه‌ی اخلاقی ۱۲۰



۳.۳.۱.۲.۴. نظریه‌ی شعائری ۱۲۱
۳.۳.۲. نقد ۱۲۱
۳.۴. نظریه‌یی دیگر ۱۲۲
۳.۴.۱. تحریر مبادی ۱۲۲
۳.۴.۱.۱. تجربه و خاطره ۱۲۳
۳.۴.۱.۲. تجربه و تداعی ۱۲۳
۳.۴.۱.۳. تجربه و تعبیر ۱۲۵
۳.۴.۱.۴. دو بُعد زبان عرفان ۱۲۹
۳.۴.۱.۴.۱. بُعد تبیینی ۱۳۰
۳.۴.۱.۴.۲ بُعد تأویلی ۱۳۰
۳.۴.۱.۵. چهار سطح زبان عرفان ۱۴۹
۳.۴.۱.۵.۱. سطح تناقضی یا شطحی ۱۴۹
۳.۴.۱.۵.۲. سطح محاکاتی یا رمزی ۱۵۰
۳.۴.۱.۵.۳. سطح استدلالی یا عقلی ۱۵۳
۳.۴.۱.۵.۴. سطح استنادی یا نقلی ۱۵۴
۳.۴.۱.۶. پشتوانه‌های دسته‌بندی ۱۵۶
۳.۴.۱.۷. تأکید مؤکّد ۱۶۰
۳.۴.۱.۸. ترجیح مرجّح ۱۶۴
۳.۴.۲. تقریر مبانی ۱۷۳
۳.۴.۲.۱. بُعد تبیینی ۱۷۴
۳.۴.۲.۱.۱. سطح تناقضی ۱۷۴
۳.۴.۲.۱.۱.۱. نظریه‌ی نفی و اثبات ۱۷۴
۳.۴.۲.۱.۱.۲. نظریه‌ی سُکر ۱۷۴
۳.۴.۲.۱.۱.۳. نظریه‌ی ضعف قوا ۱۷۶
۳.۴.۲.۱.۲. سطح محاکاتی ۱۷۷
۳.۴.۲.۱.۲.۱. نظریه‌ی معقول و محسوس ۱۷۷
۳.۴.۲.۱.۲.۲. نظریه‌ی اظهار و کتمان ۱۷۸
۳.۴.۲.۱.۲.۳. نظریه‌ی دفع ضرر ۱۷۹
۳.۴.۲.۱.۲.۴. نظریه‌ی غیرت ۱۷۹
۳.۴.۲.۱.۲.۵. نظریه‌ی زبان خاص ۱۸۰
۳.۴.۲.۱.۲.۶. نظریه‌ی زبان عام ۱۸۰

۳.۴.۲.۱.۲.۷. نظریه‌ی جذب ۱۸۲
۳.۴.۲.۱.۲.۸. نظریه‌ی ضرورت بیان ۱۸۳
۳.۴.۲.۲. بُعد تأویلی ۱۸۴
۳.۴.۲.۲.۱. نظریه‌ی ظاهر و باطن ۱۸۴
۳.۴.۲.۲.۲. نظریه‌ی تلاقی ۱۸۵
۳.۴.۲.۳. مبانیِ عمومی ۱۸۶
۳.۴.۲.۳.۱. نظریه‌ی وضع اوّل ۱۸۶
۳.۴.۲.۳.۲. نظریه‌ی تجلّی ۱۸۷
۳.۴.۲.۳.۳. نظریه‌ی توازیِ عوالِم ۱۸۸
۳.۴.۲.۳.۴. نظریه‌ی عالَم کبیر و عالَم صغیر ۱۸۸
۳.۴.۲.۳.۵. نظریه‌ی عالَم مثال ۱۹۰

● **فصل دوم: عرفان و ادبیات** ۱۹۱
□ **۱. عرفان، علل اربعه و ادبیات** ۱۹۳
۱.۱. یگانگی‌ها ۱۹۴
۱.۲. بیگانگی‌ها ۱۹۵
□ **۲. عرفان، عالم مثال و ادبیات** ۲۰۳
۲.۱. عالم مثال و تعریف آن ۲۰۴
۲.۲. عالم مثال و تکوین آن ۲۰۵
۲.۳. عالم مثال و خصوصیات آن ۲۱۱
۲.۴. عالم مثال و تقسیمات آن ۲۱۵
۲.۵. عالم مثال و انسان ۲۱۵
۲.۶. عالم مثال و خیال ۲۱۸
۲.۷. عالم مثال و واقعیّت ۲۱۹
۲.۸. عالم مثال و زبان ۲۲۰
۲.۹. عالم مثال و ادبیات ۲۲۱



● **فصل یکم: سطح تناقضی** ۲۲۹
□ **۱. پارادوکس** ۲۳۱

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

۱.۱. شناخت ۲۳۱
۱.۲. ساخت ۲۳۴
۱.۳. زمینه ۲۳۵
۱.۴. پیشینه ۲۳۶
۱.۵. گونه‌ها ۲۳۸
۱.۶. نمونه‌ها ۲۳۹
۱.۶.۱. پارادوکس اسنادی ۲۴۰
۱.۶.۲. پارادوکس ترکیبی ۲۴۱
□ **۲. حسّامیزی** ۲۴۳
۲.۱. شناخت ۲۴۳
۲.۲. ساخت ۲۴۴
۲.۳. زمینه ۲۴۴
۲.۴. پیشینه ۲۴۵
۲.۵. گونه‌ها ۲۴۵
۲.۶. نمونه‌ها ۲۴۶
۲.۶.۱. حسّامیزیِ اسنادی ۲۴۶
۲.۶.۱.۱. عقلی - چشایی ۲۴۶
۲.۶.۱.۲. عقلی - بینایی ۲۴۶
۲.۶.۲. حسّامیزیِ ترکیبی ۲۴۶
۲.۶.۲.۱. عقلی - چشایی ۲۴۶
۲.۶.۲.۲. عقلی - بویایی ۲۴۷
۲.۶.۲.۳. عقلی - بینایی ۲۴۷
□ **۳. خلاف‌آمد** ۲۴۹
۳.۱. شناخت ۲۴۹
۳.۲. ساخت ۲۵۰
۳.۳. زمینه ۲۵۱
۳.۴. پیشینه ۲۵۲
۳.۵. گونه‌ها ۲۵۵
۳.۶. نمونه‌ها ۲۵۷
۳.۶.۱. خلاف‌آمد گفتمان ۲۵۷
۳.۶.۱.۱. حجاب نور ۲۵۹

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

۳۶.۱.۲. نور سیاه ۲۶۱
۳۶.۲. خلاف‌آمد رویداد ۲۷۰
□ ٤. تجرید ۲۷۵
۴.۱. شناخت ۲۷۵
۴.۲. ساخت ۲۷۶
۴.۳. زمینه ۲۷۷
۴.۴. پیشینه ۲۷۸
۴.۵. گونه‌ها ۲۷۹
۴۶. نمونه‌ها ۲۷۹
□ ۵. شطح ۲۸۳
۵.۱. شناخت ۲۸۳
۵.۲. ساخت ۲۸۵
۵.۳. زمینه ۲۸۶
۵.۳.۱. نظریه‌ی کفر ۲۸۶
۵.۳.۲. نظریه‌ی افشای اسرار ۲۸۶
۵.۳.۳. نظریه‌ی ترک ظاهر ۲۸۶
۵.۳.۴. نظریه‌ی شأن مخصوص ۲۸۷
۵.۴. پیشینه ۲۸۸
۵.۵. گونه‌ها ۲۹۰
۵۶. نمونه‌ها ۲۹۱
۵۶.۱. شطح فنا و بقا ۲۹۱
۵۶.۲. شطح عین‌الجمع ۲۹۲
۵۶.۳. شطح کلّیت ۲۹۹
۵۶.۴. شطح مفاخره ۳۰۳
۵۶.۵. شطح نفی ماسوی‌الله ۳۰۴
۵۶۶. شطح استغنا ۳۰۵
۵۶.۷. شطح وحدت وجود ۳۰۶
۵۶.۸. شطح مراتب توحید ۳۰۹
۵۶.۹. شطح یحبّهم و یحبّونه ۳۱۰
۵۶.۱۰. شطح رؤیت ۳۱۱
۵۶.۱۱. شطح لقاءالله ۳۱۲

۵۶.۱۲. شطح مکر و اضلال ۳۱۳
۵۶.۱۳. شطح توحید ابلیس و ایمان فرعون ۳۱۴
۵۶.۱۴. شطح ارادت و تسلیم ۳۲۰
۵۶.۱۵. شطح شریعت و حقیقت ۳۲۰
۵۶.۱۶. شطح کفر و ایمان ۳۲۱
□ **۶. تجسیم** ۳۲۵
۶.۱. شناخت ۳۲۵
۶.۲. ساخت ۳۲۷
۶.۳. زمینه ۳۲۷
۶.۴. پیشینه ۳۲۸
۶.۵. گونه‌ها ۳۳۰
۶.۶. نمونه‌ها ۳۳۰
۶.۶.۱. تجسیم خدا ۳۳۱
۶.۶.۲. تجسیم ملائکه ۳۳۱
۶.۶.۳. تجسیم ابلیس ۳۳۲
۶.۶.۴. تجسیم نَفْس ۳۳۳
۶.۶.۵. تجسیم دنیا ۳۳۴
۶.۶.۶. تجسیم اخلاق ۳۳۴
□ **۷. مناجات** ۳۳۵
۷.۱. شناخت ۳۳۵
۷.۲. ساخت ۳۳۶
۷.۳. زمینه ۳۳۶
۷.۴. پیشینه ۳۳۷
۷.۵. گونه‌ها ۳۴۱
۷.۶. نمونه‌ها ۳۴۳
۷.۶.۱. مناجات گزارشی ۳۴۳
۷.۶.۲. مناجات خواهشی ۳۴۵

● **فصل دوم: سطح محاکاتی** ۳۴۷
□ **۱. تشبیه** ۳۴۹
۱.۱. شناخت ۳۴۹

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

۱.۲. ساخت ۳۵۰
۱.۳. زمینه ۳۵۰
۱.۴. پیشینه ۳۵۱
۱.۵. گونه‌ها ۳۵۲
۱.۶. نمونه‌ها ۳۵۵
۱.۶.۱. تشبیه اسنادی ۳۵۶
۱.۶.۲. تشبیه ترکیبی ۳۵۷
□ **۲. استعاره** ۳۵۹
۲.۱. شناخت ۳۵۹
۲.۲. ساخت ۳۶۳
۲.۳. زمینه ۳۶۳
۲.۴. پیشینه ۳۶۶
۲.۵. گونه‌ها ۳۶۶
۲.۶. نمونه‌ها ۳۶۷
۲.۶.۱. استعاره‌ی فعلی ۳۶۷
۲.۶.۲. استعاره‌ی ضمیری ۳۷۰
۲.۶.۳. استعاره‌ی اداتی ۳۷۱
۲.۶.۴. استعاره‌ی تشخیصی ۳۷۳
۲.۶.۴.۱. تشخیص اسنادی ۳۷۴
۲.۶.۴.۲. تشخیص ترکیبی ۳۷۴
۲.۶.۵. استعاره‌ی انتزاعی ۳۷۵
□ **۳. تمثیل** ۳۸۱
۳.۱. شناخت ۳۸۱
۳.۲. ساخت ۳۸۳
۳.۳. زمینه ۳۸۴
۳.۴. پیشینه ۳۸۵
۳.۵. گونه‌ها ۳۸۶
۳.۶. نمونه‌ها ۳۸۶
۳.۶.۱. تمثیل تشبیهی ۳۸۶
۳.۶.۲. تمثیل استعاری ۳۹۲
۳.۶.۳. تمثیل خیالی ۳۹۴

۳.۶.۴. تمثیل واقعی ..... ۴۰۲
□ ٤. رمز ..... ۴۲۷
۴.۱. شناخت ..... ۴۲۷
۴.۲. ساخت ..... ۴۳۵
۴.۳. زمینه ..... ۴۳۵
۴.۴. پیشینه ..... ۴۳۶
۴.۵. گونه‌ها ..... ۴۳۹
۴.۶. نمونه‌ها ..... ۴۴۰
۴.۶.۱. شبکه‌ی رمزهای کیهانی ..... ۴۴۰
۴.۶.۲. شبکه‌ی رمزهای جانوری ..... ۴۴۱
۴.۶.۳. شبکه‌ی رمزهای انسانی ..... ۴۴۶
۴.۶.۴. شبکه‌ی رمزهای مدنی ..... ۴۵۱
۴.۶.۵. شبکه‌ی رمزهای سفری ..... ۴۵۴
۴.۶.۶. شبکه‌ی رمزهای خمری ..... ۴۶۳
۴.۶.۷. شبکه‌ی رمزهای نوری ..... ۴۶۶
□ ۵. تمثیل رمزی ..... ۴۸۷
۵.۱. شناخت ..... ۴۸۷
۵.۲. ساخت ..... ۴۹۲
۵.۳. زمینه ..... ۴۹۲
۵.۴. پیشینه ..... ۴۹۲
۵.۵. گونه‌ها ..... ۴۹۴
۵.۶. نمونه‌ها ..... ۴۹۴

● فهرست منابع ..... ۴۹۹

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

# پیشگفتار

بسم الله الرحمن الرحیم
هست کلید در گنج حکیم

اکنون که این سطور را به عنوان واپسین مرحله از کار سنگین پژوهش حاضر می‌نویسم، هیچ تردیدی ندارم که زبان عرفان در حوزه‌ی اسلام، گسترش زبان قرآن است. این واقعیّت، نه تنها از کاربرد واژگان قرآنی در مطاویِ آثار عرفانی، بلکه همچنین از همگونیِ چشم‌اندازهای ساختاریِ زبان عرفان و زبان قرآن برمی‌آید. بی‌دلیل نیست که **عطّار** در باره‌ی اولیا می‌نویسد:

**بعد از قرآن و احادیث، بهترین سخن‌ها سخن ایشان دیدم و جمله سخن ایشان، شرح قرآن و احادیث دیدم.**(۱۷۷: ۷)

بی‌گمان مهم‌ترین عامل این امر، یگانگیِ بنیان‌های روش‌شناختیِ زبان

عرفان و زبان دین است. تجربه‌ی عرفانی[1] و تجربه‌ی دینی[2]، هر دو از یک آبشخور سیراب می‌شوند: آبشخور پیوند ناخودآگاه انسان با فراسویِ جهان؛ با خدا. در این‌جا زبان خودآگاه به لالی می‌گراید و این لالی، سرآغاز ظهور اجتناب‌ناپذیر زبان دیگری‌ست؛ زبانی که می‌توان آن را «فرازبان» نامید. به‌هرحال، این پژوهش بر آن است تا چشم‌اندازهای ساختاریِ «زبان عرفان» را در «نثر عرفانیِ فارسی» بازکاود؛ ضمن این که قبلاً برای زمینه‌چینی، ناچار از کندوکاو در بنیان‌های روش‌شناختیِ این زبان بوده است.

سویه‌ی ادبیِ کتاب حاضر، هنگامی رخ‌می‌نماید که بدانیم، زبان عرفان با زبان ادبیات نیز سازوکار مشترکی دارد. بیراه نرفته‌ایم اگر بگوییم، اساساً دین و هنر همزاد یکدیگرند و آثار عرفانی، این واقعیّت را به‌خوبی نشان می‌دهند. دراین‌جا پیشاپیش، نظریه‌ی استاد دکتر **شفیعی کدکنی** را یادآوری می‌کنیم که بر پایه‌ی آن، تصوّف، تلقّیِ هنری از الهیات است.(۱۵۰: ۱۴-۹) ***نورتروپ فرای***[3]، منتقد مشهور کانادایی، چنین واقعیّتی را در باره‌ی انجیل آشکار می‌سازد. در همین‌جا به نقل قولی از او می‌پردازیم تا همچنان پیشاپیش، مرزبندیِ خود را در این باره بازنماییم. وی می‌نویسد:

> **تلقّیِ ادبی از کتاب مقدّس، در نَفْس امر، نامشروع نیست؛ کتابی که به این اندازه تأثیر ادبی داشته است، امکان ندارد که خودش از صفات ادبی بی‌بهره بوده باشد، امّا پیداست که کتاب مقدّس چیزی بیشتر از اثری از آثار ادبیات است؛ حالا بیشتر، هر معنایی که می‌خواهد، داشته باشد.(۲۰۱: ۹)**

به باور ما، اساساً زبان ادبیات چیزی جز نسخه‌بدل زبان دین نیست؛

---

1) mystical exprience.
2) religious exprience.
3) Northrop Frye.

یعنی این دو زبان، درواقع دو سرِ زمینی و آسمانیِ یک رشته‌اند. به عبارت دیگر منشأ واقعیِ هنر، وحیانی‌ست. البته این سخن ربطی به ریشه‌ی الهامیِ «آثار هنری» ندارد، بل بر آن است که اصولاً همه «هنر»ها از وحی الهی سرمشق گرفته‌اند و انسان در این میان، با تمام خلّاقیت‌هایش تنها مقلّدی‌ست و بس. به گفته‌ی *شمس تبریزی*:

**یکی قوم در سخن، سجع نگاه دارند، همه سجع گویند؛ قومی همه شعر گویند؛ قومی همه نثر گویند؛ هریکی از این، جزوی‌ست، کلام خدا کلّ است؛ دست در کل زن تا همه جزوها آنِ تو باشد و چیزی دیگر مزید!(۶۳: ۱۷۲)**

این که چرا نثر عرفانیِ فارسی را زمینه‌ی این جست‌وجو قرار داده‌ایم، مهم‌ترین دلیل ما این بوده است که، اساساً نثر، در برخورد با زبان عرفان بی‌طرف‌تر می‌نماید و نُرم‌های این زبان را به نحو طبیعی‌تری بازمی‌تابد، حال آن که شعر، برای خویش نُرم‌هایی دارد که چه‌بسا تشخیص آنها از نرم‌های چنین زبانی مشکل باشد. نثر عرفانی با داشتن مشخّصه‌های شعر منثور، همه آنچه را در این‌جا به دنبال آن بوده‌ایم، پیش روی ما گذاشته است. سه نمونه‌ی زیر، اندکی‌ست از بسیار:

## همه معشوق*

**معشوق**

**با عاشق گفت:**

**بیا!**

**تو من گَردا**

**که اگر من**

---

*) انتخاب اسامی و چینش پلکانیِ این نمونه‌ها، از نگارنده است.

تو

گَردم

آن‌گاه

معشوق دریابد

و در عاشق افزاید

و نیاز

و دربایست

زیادت شود.

و چون تو من گَردی،

در معشوق افزاید؛

همه معشوق بُوَد،

عاشق نی،

همه ناز بُوَد،

نیاز نی،

همه یافت بُوَد،

دربایست نی،

همه توانگری بُوَد

و

درویشی نی،

همه چاره بُوَد

و

بیچارگی نی.(۳۱:۱۹۱)

□

## بوی کاری دیگر

ای درویش!

بُلعجبی

معشوقان را نیامده است.

□

آدما!

در بهشت آمدی

و بر سفره‌ی رضوان بنشستی،

این خودْ نیکوست،

امّا

ذَرّه‌ی ذُرّیت را دعوت می‌باید،

که رُستی در شرط نیست.

□

هیچ طعام از فردوس اعلیٰ چاشنی نکرده بود

که دامن او گرفته بود

که،

با ما باش!

الّا گندم

که گفت:

از این موجودات دل برگیر،

که تو را این‌جا نخواهند گذاشت!

□

چون بیرون آمد،

گفت:

ما را قوت گندم باید،

که دیگران ما را عشوه دادند!

یکی بود که با ما راستی بگفت.

□

شریعت می‌گفت:

لاتقربا!

و طریقت می‌گفت:

اِهبِطوا منها!

شریعت می‌گفت:

دست دور دار!

و حقیقت می‌گفت:

آتش در همه زن!

□

از آن روز که مِهتر،

قَدم از آن عالَم به این عالَم نهاد،

هشت بهشت

در حُرقَتِ فُرقَتِ قَدم وی‌اند.

□

ای درویش!

آدم در بهشت بود،

امّا

بویِ کاری دیگر می‌برد.

گفت:

این‌جا عالَم آراسته است،

امّا

ما را در دل می‌آید

که،

روزی بدان آشیانه‌ی اندوه خود بازشویم.(۱۳۴: ۱۸۸-۱۸۷)

□

## نه آب بود و نه خاک

ای خداوند کریم!

ای کردگار نامدار حکیم!

ای در وعد، راست

و در عدل، پاک

و در فضل، تمام

و در مِهر، قدیم!

آنچه می‌خواهی،

می‌نمایی

و چنان که خواهی

می‌آرایی.

هریک را نامی

و در دل هریک، از تو نشانی.

□

رقوم شایستگی بر قومی

**و داغ نبایستگی بر قومی.**
**شایسته**
**از راه فضل**
**درآورده بر مَرکب رضا**
**به بدرقه‌ی لطف**
**در هنگام اکرام**
**در نوبت تقریب**
**و ناشایسته**
**در کویِ عدل**
**رانده بر مَرکب غضب**
**به بدرقه‌ی خذلان**
...
**در نوبت حرمان.**

**این حرمان و آن تقریب،**
**نه از آب آمد و نه از خاک،**
**که آن روز که این هردو رقم زد،**
**نه آب بود و نه خاک،**
**فضل و لطف ازلی بود**
**و قهر و عدل سرمدی؛**
**آن یکی نصیب مخلصان آمد،**
**و این یکی، نصیب منافقان.(۲۵۴: ۲/۹۳-۹۲)**

دیگر چه بگوییم؟ این کتاب، از اردیبهشت‌ماه ۱۳۸۰ که به عنوان پایان‌نامه برای اخذ درجه‌ی دکترای زبان و ادبیات فارسی ارائه شد، مورد

توجّه افراد حقیقی و حقوقی قرار گرفت و دو مقام پژوهشیِ کشوری نیز کسب کرد، امّا نگارنده هرگز به چاپ آن رضایت نمی‌داد تا این اردیبهشت‌ماه که درست هفت سال بر «خُم‌نشینی» این شراب روحانی گذشته است و خداوند منّان در این فرصت، توفیق کاستنِ کاستی‌ها و افزودن افزونی‌های پیدا و پنهان آن را عطا فرمود و اکنون هم با این امید به چاپ آن رضایت داده است که دست‌کم شایسته‌ی نقد اهل نظر باشد.

در پژوهش حاضر، دو شیوه‌ی ارجاع **درون‌متنی** (برای منابع اصلی) و **پانوشتی** (برای منابع فرعی) را با ارجاع به (**شماره: [جلد/]صفحه**)ی منابع برگزیده‌ایم. ضمناً در متن کار، هرجا افزوده‌یی بر نقل‌قولی داشته‌ایم، آن را با نشانه‌ی [ ] به نمایش گذاشته‌ایم. همچنین نشانیِ آیات و سُوَر مورد استفاده را به صورت (شماره‌ی سوره/شماره‌ی آیه) نمایان ساخته‌ایم.

در به سرانجام رسیدن این پژوهش، عزیزانی مددکار اینجانب بوده‌اند که جا دارد از همه آنان، فروتنانه سپاسگزار باشم؛ به‌ویژه از:

- استاد گرانمایه، دکتر ***محمّدرضا شفیعی کدکنی*** که اثر حاضر، درواقع حاصل راهنمایی‌های ارزشمند ایشان است.
- استاد فرزانه، دکتر ***تقی پورنامداریان*** که راهنمای دیگر نگارنده در این اثر بودند.
- استادان گرامی، دکتر ***علی‌محمّد حق‌شناس***، دکتر ***جلیل تجلیل***، دکتر ***اسماعیل حاکمی‌والا*** و دکتر ***برات زنجانی*** که آن را با سعه‌ی صدر خواندند و نکات لازم را فرمودند.
- همکار ارجمند، دکتر ***پرویز رستگار جزی*** که در ترجمه‌ی عبارات عربیِ متن، از ایشان بهره گرفتم.

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

- دانشجوی محترم، خانم **زهرا شادمهر** که در فیش‌برداری از پاره‌یی منابع اثر حاضر، به نگارنده یاری رساندند.
- همسر مهربانم که اگر نبود دستگیری‌های همیشه‌اش در سفر پر پیچ‌وخم زندگی، هیچ‌گاه این اثر به سرانجام نمی‌رسید.
- آقای **کاظم عابدینی**، مدیر محترم نشر فراگفت، که لطفشان مثل همیشه شامل حالم بود و امکاناتشان را برای عرضه‌ی بهتر اثر حاضر به کار گرفتند.
- هنرمند محترم، خانم **سهیلا گرنه‌زاده** که زحمت صفحه‌آرایی این اثر راکشیدند.

فاتحه‌ی فکرت و ختم سخن
نام خدای است بر او ختم کن

**علیرضا فولادی**
**اردیبهشت‌ماه ۱۳۸۷**
**دانشگاه کاشان**

# درآمد

# فصل یکم:

# عرفان و زبان

# ۱

# عرفان، اندیشه، زبان، روش

واژه‌ی زبان، از واژه‌های پرکاربردی‌ست که معانیِ گوناگونی را می‌رساند. اساساً هرگاه این واژه در معنایی جز معنای حقیقیِ خود - پاره‌گوشت درون دهان - به‌کار برود، مَجاز خواهد بود و مهم‌ترین معانیِ مَجازیِ آن عبارتند از:

- معنای زبان‌شناختی، مانند «زبان فارسی» و «زبان انگلیسی».
- معنای گونه‌شناختی، مانند «زبان فارسی باستان» و «زبان فارسی امروز».
- معنای سبک‌شناختی، مانند «زبان تاریخ بیهقی» و «زبان بوف کور».
- معنای نشانه‌شناختی، مانند «زبان طبیعت[1]» و «زبان اشاره».
- معنای کاربردشناختی، مانند «زبان عشق[2]» و «زبان کودکی[3]».

---

۱) یکی از زبان‌شناسان، درباره زبان طبیعت می‌نویسد: «طبیعت اطّلاع می‌دهد، اما گفت‌وگو نمی‌کند» (۲۲۹: ۱۲).

۲) خاقانی می‌گوید:

زبـان عشـق را مـی‌دانـی و حـالم نـمی‌پرسی — جگرخواری مکن واپرس کای غمخوار من چونی

(۹۷: ۶۸۲)

۳) مولوی می‌گوید:

چون که با کودک سروکارم فتاد — هـم زبـان کـودکان بـاید گـشـاد

(۲۵۳: ۲۵۷۷/۴)

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

– معنای روش‌شناختی، مانند «زبان علم» و «زبان دین».

البته چه‌بسا معنای روش‌شناختیِ زبان، با معانیِ دیگر آن مشتبه شود، زیرا مرزهای این معانی چندان در یکدیگر فرورفته‌اند که تشخیص یکی از دیگری دشوار می‌نماید. برای نمونه *آلستون*[1]، فیلسوف دین معاصر آمریکایی می‌نویسد:

> **هیچ زبان خاصی برای دین در کار نیست؛ («انگلیسی حرف می‌زنی یا فرانسوی یا دینی؟»)؛ دین هم محدود به هیچ نوع خاصی از زبان‌ها نیست. اصطلاح دقیق‌تر برای این عنوان، شاید «استفاده‌ی دینی از زبان» می‌بود. (۸۴:۱۶)**

بااین‌حال، آنچه از این معنی برمی‌آید، می‌تواند همه آن معانی را در بر بگیرد، بی این که به‌راستی با آنها یکی باشد. از این چشم‌انداز، سازوکار زبان، درست برابر است با سازوکار اندیشه، تا جایی که برای شناخت یکی از این دو، باید به دیگری رجوع کرد. این واقعیّت، مورد توجّه زبان‌شناسان قرن بیستم نیز بوده است؛ یعنی آنان هم، پاره‌یی به جست‌وجوی پیوند میان زبان و اندیشه پرداخته‌اند[2]، امّا پربارترین کوشش را در این باره، گروهی از فیلسوفان پیرو فلسفه‌ی تحلیلی[3] به انجام رساندند و بر آن شدند که، اندیشه‌های مختلف، زبان‌های متفاوتی پیدا می‌کنند: زبان علم، زبان دین و ... و اصولاً فلسفه چیزی نیست جز تحلیل هر زبان برای تحلیل اندیشه‌ی ویژه‌یی که آن را در دامن خویش پرورده است. این اصل، به «نظریه‌ی بازی‌های زبانی[4]»

---

1) William.P.Alston.

۲) در این باره، ن.ک: (۲۷۸: ۲۷۱-۲۱؛ ۸۶: ۲۶۹-۱؛ ۸۷: ۹۸-۱).

3) Analitic Philosophy.

4) theory of language games.

ویتگنشتاین[1] بازمی‌گردد. یکی از فیلسوفان تحلیلی، برای فلسفه، به‌طورکلّی سه هدف عمده نام می‌برد:

- تحلیل اندیشه.
- فرق گذاشتن میان بررسیِ اندیشه و مطالعه‌ی فراگرد روانیِ اندیشیدن.
- تحلیل زبان به عنوان تنها راه درست تحلیل اندیشه.(۵۱: ۲۴)

پس، آنچه در فلسفه‌ی تحلیلی مورد بحث قرارمی‌گیرد، زبان به معنای روش[2] است و این معنی را می‌توان از دستاوردهای مهمّ فلسفه‌ی قرن بیستم دانست. ناگفته نماند که در اصطلاح روش، معنای «منطق» نیز موج می‌زند، ولی به تعبیر پوپر[3]، «نه منطق عاری از هر وصف دیگر»(۵۵: ۷۰)، چون همین که هر زبان را پرورده‌ی اندیشه‌ی جداگانه‌یی بشماریم، پیشاپیش پذیرفته‌ایم که منطق‌های گوناگونی هست و ازاین‌رو، برای هر منطق، باید وصف خاصی به‌کاربرد تا آن را از سایر منطق‌ها متمایز جلوه دهد: منطق علم، منطق دین و .... بدین‌گونه، فلسفه‌ی تحلیلی راهی را پیش پای ما می‌گذارد تا با پیمودن آن، از دایره‌ی بسته‌ی منطق ارسطویی بیرون آییم و به تدوین منطق‌های بی‌شمار، دل خوش داریم. منطق به این مفهوم، معادل‌هایی مانند مذهب، منهاج، منهج، نمط و نهج را هم برمی‌تابد که از حدود مفهومیِ اصطلاح روش بیرون نیستند.

---

1) Ludwig Wittgenestein.
2) method.
3) Karl.R.Popper.

۲

# عرفان در اندیشه

برای ورود به این بحث، تمایز میان دو مسئله ضروی‌ست: یکی امکان کارآییِ عقل در حین تجربه‌ی عرفانی، و دیگری کیفیت برخورد آن با مُعطیات این‌گونه تجربه.

در باره‌ی مسئله‌ی یکم، هم نظر منفی وجود دارد و هم مثبت. عرفا، خودْ تجربه‌های خویش را به «طور ورای عقل» نسبت داده‌اند، چنان که شبستری می‌گوید:

**ورای عقل طوری دارد انسان  که بشناسد بدان اسرار پنهان**

(۱۰۱:۱۴۴)

بااین‌حال، عرفان‌پژوهان برآن رفته‌اند که تجربه‌ی عرفانی، ذاتاً عقلانی‌ست و ازاین‌رو می‌تواند جنبه‌ی معرفتی به خود بگیرد. *اقبال*، این‌گونه تجربه را، احساسی با سیمای معرفتی می‌داند(۲۸: ۳۴) و *نیکلسون*[1] مفهوم عرفانیِ قلب را بیشتر عقلانی می‌شمارد تا احساسی(۲۷۲: ۹۲).

---

1) R.A.Nicholson.

تفکیک میان دو مفهومِ خاص و عام عقل و تعیین جایگاه عرفان نسبت به این دو مفهوم، بارزترین کوششی‌ست که برای رفع تناقض بالا سراغ داریم[1] و این دو مفهوم، در واژه‌ی فارسیِ «اندیشه» نیز گرد آمده‌اند، زیرا این واژه، گذشته از معنای معمول آن، معنای غم و ترس و برخی حالات روانیِ دیگر را هم می‌رساند. ***مولوی*** چنین واژه‌یی را در بیت:

**ای برادر تو همان اندیشه‌ای  ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای**

**(۲۷۷/۲: ۲۵۳)**

به معنای «ذوق» می‌گیرد[2] که عبارت باشد از ادراک قلبی و:

**احوال صوفیان به ذوق حاصل آید، نه به علمْ که دانستنِ داروست و ذوق، چشیدنِ داروست.(۱۶۹: ۲۰۱)**

و همین معناست که ***سنائی*** برای آن، تعبیر «عقل ذوقی» را به کار می‌برد:

**عقل ذوقی چو نیست حاصل  به حقیقت کجا شوی واصل**

**(۸۹: ۱۳۶)**

و باز، ***مولوی***، آن را «عقلِ عقل» می‌نامد:

**بند معقولات آمد فلسفی  شهسوار عقلِ عقل آمد صفی**

**(۲۵۲۷/۳: ۲۵۳)**

چیزی که ***اقبال***، آن را «نوع عالی‌تری از عقل»(۲۸: ۵) خوانده است. به‌هرحال، این نوع عقل، در حین تجربه‌ی عرفانی کارآیی دارد و به محتویات آن، سروسامان معرفتی می‌بخشد و همان عقلی‌ست که ***مولوی*** می‌گوید: «بخشش یزدان بُوَد» و «چشمه‌ی آن در میان جان بُوَد»(۱۹۶۴/۴: ۲۵۳).

تا این‌جا از راه توسّع مفهوم اندیشه، به نسبت میان عرفان و آن پی بردیم، امّا در صورت ردّ این توسّع، چاره‌یی جز قبول نظر منفی نخواهیم

---

۱) در این باره، ن. ک: (۱۸: ۲۶۳ـ۲۶۲).

۲) ن. ک: (۲۵۲: ۱۹۶ و ۱۹۸).

بود، ولی کیفیّت برخورد عقل با مُعطیات تجربه‌ی عرفانی، ماجرای دیگری دارد، چون تاریخ عرفان نشان می‌دهد که عقل، بی‌نیاز از چنین توسّعی، به دستکاریِ این مُعطیات می‌پردازد و برای آنها قالب‌های عقلانی می‌تراشد و از این رهگذر، در جریان‌شناسیِ عرفان اسلامی، چند جریان مهم، قابل تشخیص است[1]:

- عرفان خالص که برجسته‌ترین نماینده‌ی آن، ***بایزید بسطامی*** ست و بسیاری از عرفای دیگر مانند ***ابوالحسن خرقانی*** و ***ابوسعید ابوالخیر*** به این جریان وابسته‌اند.
- کلام عرفانی به نمایندگیِ ***محمّد غزالی***.
- عرفان کلامی به نمایندگیِ ***عین‌القضات همدانی***.
- فلسفه‌ی عرفانی به نمایندگیِ شیخ‌اشراق، ***سهروردی***.
- عرفان فلسفی به نمایندگیِ ***ابن‌عربی***.

باری، جنبه‌ی معرفتیِ عرفان، به نسبت آن با مفهوم عام اندیشه بازمی‌گردد. در این میان، جنبه‌ی تجربیِ عرفان نیز جای بررسی دارد، چه، معرفت عرفانی، پیامدِ گونه‌یی تجربه است که آن را هم، تجربه‌ی عرفانی نامیده‌اند. مقدّمات این‌گونه تجربه، «عرفان عملی» و نتایج آن، «عرفان نظری» خوانده می‌شود. در ادامه، مطالعه‌ی این دو جنبه‌ی عرفان را پیگیری می‌کنیم.

## ۱.۲. عرفان به مثابه‌ی معرفت[2]

معرفت‌شناسی[3] از زیرشاخه‌های فلسفه‌ی علم[4] است که جریان شکل‌گیریِ

---

۱) برای پاره‌یی آگاهی‌ها در این باره، ن.ک: (۷۶: ۷۴-۴۷).

۲) چاپ شده در: پژوهش زبان و ادبیات فارسی، دوره‌ی جدید، شماره‌ی سوم، صص ۱۲۳-۱۰۹، با عنوان «درآمدی به معرفت‌شناسیِ جدید عرفان».

3) Epistemology.

4) philosophy of science.

معرفت را در انواع و اقسام آن بازمی‌کاود. فلسفه‌ی علم، شاخه‌یی‌ست از فلسفه‌ی عام که زیرمجموعه‌ی فلسفه‌های مُضاف قرارمی‌گیرد.

با این که معرفت‌شناسی تاکنون آگاهی‌های بسیاری در باره مبانیِ معرفتیِ علوم فراهم آورده است، هنوز در بعضی زمینه‌ها جای کار دارد. شاید علّت اصلیِ این امر، توجّهی‌ست که معرفت‌شناسیِ جدید، به علوم تجربی از خویش نشان می‌دهد. بدین‌گونه، زمینه‌هایی که جزو این علوم نیست، از گردونه‌ی توجّه آن خارج می‌شود و به‌ویژه در این باره می‌توان از دین نام‌برد. بااین‌حال، پیشرفت فلسفه‌ی دین[1] طیّ دهه‌های اخیر، حاکی از عطف‌توجّه معرفت‌شناسی به این زمینه است؛ اگرچه این عطف‌توجّه نیز، مبتنی بر تجربه‌گرایی پیش‌می‌رود. این نوع تجربه‌گرایی را تجربه‌گراییِ دینی نامیده‌اند و **شلایرماخر**[2] را سرآمد آن خوانده‌اند[3].

یکی از مسائل دین‌شناسیِ معاصر، مسئله‌ی نسبت میان دین و عرفان است. تجربه‌گرایان دینی، معمولاً جوهر این دو را یکی می‌دانند، چنان که **استیس**[4]، دین را نوعی احساس مقدّس و عرفان را به عنوان درجه‌ی عالیِ این نوع احساس، هم در جلوه‌های ظاهراً دینیِ آن، مانند عرفان مسیحی و هم در جلوه‌های ظاهراً غیردینیِ آن، مانند عرفان بودایی، ذاتاً دینی می‌شمارد(۱۸: ۳۵۶). پس، دین باید پدیده‌یی عام‌تر از عرفان باشد و این‌جاست که فلسفه‌ی عرفان[5]، جزئی از فلسفه‌ی دین خواهد بود و معرفت‌شناسیِ آن هم، جزئی از معرفت‌شناسیِ این.

---

1) philosophy of religion.

2) Friedrich Schleiermacher.

۳) در این باره، ن. ک: (۵۳: ۱۶ـ۸).

4) W.T Stace.

5) philosophy of mysticism.

به‌هرحال، تاکنون دو رویکرد، در معرفت‌شناسیِ عرفان قابل تشخیص است: رویکرد سنّتی و رویکرد جدید. تفاوت‌های این دو رویکرد عبارتند از:

- در رویکرد سنّتی، عرفان را با فلسفه می‌سنجند، امّا در رویکرد جدید، با علم.
- در رویکرد سنّتی، اصطلاح «علم»، مفهوم گسترده‌یی دارد که دو قسمِ نقلی و عقلی را شامل می‌شود و علم به معنای امروزی، جزو علوم عقلی قرار می‌گیرد، ولی در رویکرد جدید، علم به این معنی، موقعیّتی مجزّا می‌یابد و حریم آن از علوم نقلی و عقلی جدایی می‌پذیرد.
- موضوع بحث، در رویکرد سنّتی، معرفت است، امّا رویکرد جدید، افزون بر آن، تجربه را نیز موضوع بحث قرار می‌دهد.
- مسئله‌ی اصلی، در رویکرد سنّتی، مقایسه‌ی معرفت قلبی با معرفت عقلی‌ست، ولی رویکرد جدید، مقایسه‌ی تجربه‌ی عرفانی با تجربه‌ی علمی را هم بدان می‌افزاید.

بی‌گمان این دوگانگیِ رویکردها، از عقل‌گراییِ دوره‌ی کلاسیک و متقابلاً، تجربه‌گراییِ عصر جدید غرب برمی‌خیزد. بااین‌حال، در شرق، *ابن‌سینا*، قرن‌ها قبل، به کرامات صوفیه از دریچه‌ی «مذاهب طبیعی» می‌نگرد[1] و با این کار، پیشگامیِ خود را در این باره به رخ می‌کشد. از دیگر تجربه‌گرایان دینیِ مشرق‌زمین، *اقبال* است که بر ماهیّت عرفانی و درعین‌حال، اجتماعیِ دین تصریح می‌ورزد[2].

مهم‌ترین مسئله‌ی معرفت‌شناسی جدید عرفان این است که چه‌گونه می‌توان متناسب با مبانیِ معرفتیِ تجربه‌ی علمی، به توجیه مبانیِ معرفتیِ تجربه‌ی عرفانی پرداخت؛ ضمن این که در آن، مسائلی مانند نسبت عرفان

---

۱) ن.ک: (۲۴۸: ۲/۴۶۱، ۴۶۴، ۴۶۵ و ۴۶۶).

۲) ن.ک: (۲۸: ۲۲۵-۱).

با منطق و چنان که گذشت، با دین، به عنوان تکمله‌هایی برای مسئله‌ی نخست مطرح می‌شود. اکنون در سایه‌ی مرزبندی‌های بالا، این مسائل را با طبقه‌بندیِ تازه‌یی از نظریه‌های راجع به آنها مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### ۲.۱.۱. عرفان و علم

عرفان، چه نسبتی با علم دارد؟ پاسخگویی به این پرسش، بحث‌های مفصّلی از پی آورده است و مرور این بحث‌ها، فرصت مفصّل‌تری می‌طلبد. در این‌جا به مطالعه‌ی نظریاتی می‌پردازیم که از چشم‌انداز تجربه‌گرایی به این موضوع نگریسته‌اند. این نظریّه‌ها چندان پراکنده‌اند که طبقه‌بندیِ آنها از یک جهت واحد، کاری بس دشوار خواهد بود، امّا به‌طورکلّی دو رهیافت را پیش رویِ ما گذاشته‌اند: رهیافت واقع‌گرایی[1] و رهیافت تصوّرگرایی[2]. رهیافت واقع‌گرایی، شامل نظریّه‌هایی‌ست که بر پایه‌ی اصالت عینیت[3] استوارند و رهیافت تصوّرگرایی، شامل نظریّه‌هایی که بر پایه اصالت ذهنیت[4]. البته این دو رهیافت، از قدیم‌الایّام مطرح بوده است، ولی در عصر جدید، رهیافت تصوّرگرایی، حول محور رهیافت واقع‌گرایی می‌چرخد و بدین‌دلیل، در این عصر، یا رهیافت واقع‌گرایی داریم یا رهیافت تصوّرگرایی ـ واقع‌گرایی و رهیافت اخیر، نهایتاً به پدیدارشناسی[5] می‌رسد. این‌جاست که معرفت‌شناسیِ جدید، در همه مباحث، مفهوم عینیّت را قاعده‌ی بحث قرار می‌دهد. در این میان، با دو تلقّی از این مفهوم مواجهیم: تلقّیِ تحدیدی و تلقّیِ توسّعی. پیش از آن‌که به معرّفیِ این دو

---

1) Realism.

2) Idealism.

3) Objectivism.

۴) Subjectivism. در باره‌ی این دو رهیافت، ن. ک: (۱۱۴: ۲۵ـ۲۱).

5) Phenomenology.

تلقّی بپردازیم، نکته‌یی را ناگفته نگذاریم و آن این که، هر تجربه دو سویه‌ی اصلی دارد: یکی فاعل تجربه و دیگری موضوع تجربه. بی‌تردید واقعیّت فاعلیِ تجربه‌ی عرفانی محرز است، زیرا هزاران عارف می‌شناسیم که به فاعلیّت در این‌گونه تجربه اقرار کرده‌اند. می‌ماند عینیّت موضوعیِ آن، که بیشتر کندوکاوهای معرفت‌شناسیِ جدید عرفان، حول این محور می‌چرخد.

### ۲.۱.۱.۱. تلقّیِ تحدیدی

این تلقّی، مفهوم عینیّت را به مُدرَکات محسوس فرومی‌کاهد؛ مانند آنچه از **جان لاک**[1] (۱۷۰۴-۱۶۳۲م) تا **دیوید هیوم**[2] (۱۷۷۶-۱۷۱۱م) و سپس حلقه‌ی وین[3]، در شاخه‌های آمپریسم[4] و پوزیتیویسم منطقی[5] می‌بینیم. اصل اساسیِ این نحله‌های معرفت‌شناختی به اصل تحقیق‌پذیری[6] معروف است و بر پایه‌ی آن، تنها گزاره‌هایی می‌توانند معنی داشته باشند که از راه حواس، برای آنها مابازای خارجی یافت شود؛ ضمن این که باید به گزاره‌های منطقی و ریاضی یا همانگویی‌ها که یک بخش آنها بخش دیگرشان را تعریف می‌کند، نیز با دید معنی‌دار نگریست (۳۸: ۲۷۹-۲۷۸).

البته *برتراند راسل*[7] (۱۹۷۰-۱۸۷۲م) در این باره پای انطباق گزاره‌های بسیط با عالم خارج را پیش کشیده بود[8] که این نظریّه به اتمیسم منطقی[9]

---

1) John Locke.

2) David Hume.

۳) در باره‌ی آرای فیلسوفان حلقه‌ی وین، ن.ک: (۱۲۳: ۲۹۱-۲۸۴).

4) Empricism.

5) Logical Positivism.

6) verification principle.

7) Bertrand Russell.

۸) ن.ک: (۱۱۳: ۷۱-۶۵).

9) Logical Atomism.

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد


معروف است. او این گزاره‌ها را سنگ‌بنای جملات مرکّب معنی‌دار دانست و بدین‌گونه معنی‌داری را حاصل تحقیق‌پذیری شمرد، نه خود آن(۱۷۹: ۹۴-۹۳). تقریباً همزمان با *راسل*، می‌توان از *ویتگنشتاین* (۱۹۵۱-۱۸۸۹م) نام برد که سرمشق مهمّ دیگری برای پوزیتیویسم منطقی فراهم آورد. این فیلسوف، در نخستین دیدگاه‌های فلسفی‌اش با ارائه‌ی «نظریه‌ی تصویریِ معنیٰ[1]»، زبان را تصویر منطقیِ وضع واقع دانست[2]. افزون‌براین، *پوپر*، در مقابل اصل تحقیق‌پذیری، به اصل ابطال‌پذیری[3] قایل شد و بر پایه‌ی آن، معنی‌داری وصف گزاره‌هایی‌ست که از راه ادراک حسّی یا تصوّر منطقی، قابل نقض و همچنان که محتمل صدقند، محتمل کذب‌باشند و تنها در این صورت، این گزاره‌ها علمی خواهند بود(۸۵: ۷۰ـ۶۷).

به‌هرحال، در تلقّیِ تحدیدی، گزاره‌های دینی، نه صادقند و نه کاذب، بلکه مهملند؛ یعنی معنایی ندارند(۳۸: ۱۵۳).

### ۲.۱.۱.۲. تلقّیِ توسّعی

این تلقّی، مفهوم عینیّت را تا مدرکات غیرمحسوس فرامی‌گسترد و در این باره به دو صورت عمل می‌کند: توسّع قریب و توسّع بعید.

#### ۲.۱.۱.۲.۱. توسّع قریب

توسّع قریب، مفهوم عینیّت را به مفهوم واقعیّت پیوند می‌زند و در این راستا، افزون بر تعاریف منطقیِ صدق، تعاریف دیگری نیز از واقعیّت پیش روی ما می‌گذارد. این تعاریف، به‌طورکلّی بر پایه‌ی یک تعریف اساسی استوار است و آن هم چیزی نیست جز مقبولیت یا تصدیق‌پذیری[4]

---

1) theory of mining picture.

۲) ن.ک: (۲۷۶: ۴۲، ۲۴۷: ۵۳۷ـ۵۳۶).

3) falsiifiability principle.

4) Justification.

که دو وجه عام و خاص دارد. این جاست که باز، از دو دسته تعریف در این باره سر برمی‌آوریم:

**یک: تعاریف معطوف به مقبولیت عام که حاکی از تصدیق‌پذیریِ اجمالی‌ست، شامل:**

**الف) انطباق بر معنی**

از این دیدگاه، واقعی آن است که معنی داشته باشد. البتّه چیستیِ معنی چندان روشن نیست. گروهی، آن را مصداق عینی دانسته‌اند و عدّه‌یی، مفهوم ذهنی. واژه‌ی درخت، در عین، مصداقی دارد و در ذهن، مفهومی و هردو، بار معناییِ این واژه را بر دوش می‌کشند، امّا به باور روان‌شناسان رفتارگرا، واکنشی که چنین واژه‌یی در شنونده پدید می‌آورد، معنای آن است[1]. **کاپلستون**[2] معنای گزاره‌های دینی را «پاسخ ـ رفتار»هایی می‌شمارد که این گزاره‌ها در ما برمی‌انگیزند (۲۱۴: ۱۱۷ـ۱۱۶).

به‌هرحال، در این جا مسئله‌ی ماهیت معنی، با مسئله‌ی ملاک معنی‌داری می‌آمیزد و زبان پای بر پهنه‌ی منطق می‌نهد تا مشکلات آن را برطرف سازد، ولی پیداست که منطق با زبان یکی نیست و هرکدام به راه خود می‌رود و روش خویش را دارد. خلاصه، بحث معنی در منطق، ناظر به صدق و کذب قضایاست، حال آن که در زبان، ناظر به دلالت جملات.

**ب) اتّکا بر ادراک**

**توماس رید**[3] در قرن هجدهم، ضمن مخالفت با شک‌گراییِ **هیوم**، معارف

---

۱) در این باره، ن.ک: (۱۱۴: ۲۳۳ـ۲۲۷).

2) Frederick Charlez Copleston.

3) Thomas Read.

انسانی را بر پایه‌ی ادراک عام استوار دانست[۱]. جی.ای.مور[۲] نیز، ضمن انتقاد از شک‌گراییِ دکارت[۳]، اوّلیات، به‌ویژه وجود جهان، را برای ادراک عام، واقعی‌تر از آن شمرد که روا باشد تا در باره‌ی آنها به شک بگراییم. جان هیک[۴] با تأیید دیدگاه مور، متذکّر می‌شود که کتاب مقدّس، به جای استدلال برای اثبات واقعیّت خدا، وجود او را مسلّم تلقّی می‌کند و نویسندگان این کتاب، وی را یک واقعیّت تجربی می‌انگاشته‌اند(۲۸۷: ۱۵۲ـ۱۵۰). به‌طورکلّی چنین دیدگاهی بر آن است که راز واقعیّت تجارب ماورایی در ادراک فطریِ انسان ریشه دارد و این ادراک بی‌نیاز از استدلال پیش می‌رود و حتّی بر آن تأثیر می‌گذارد.

**ج) اشتمال بر فایده**

این دیدگاه به پراگماتیسم[۵] منتسب است و بر پایه‌ی آن، هر تصوّری که برای زندگی انسان، فایده‌ی عملی داشته‌باشد، واقعی‌ست و تجربه‌ی عرفانی از این آزمون سربلند بیرون می‌آید. چنان که ویلیام جیمز[۶] می‌گوید، صادق، وصف تصوّراتی‌ست که به ارتباط ما با واقعیّت یاری برسانند و از این رهگذر، برای زندگیِ ما نتایج عملی داشته باشند(۸۳: ۱۵۴ـ۱۲۹ و ۲۰۳ـ۱۹۵)[۷].

**دو: تعاریف مربوط به مقبولیّت خاص که حاکی از تصدیق‌پذیریِ تفصیلی‌ست، شامل:**

---

۱) ن.ک: (۱۲۴: ۴۶ـ۴۵)

2) G.E.Moore.

3) Rene descartes.

4) John Hick.

5) Pragmatism.

6) William James.

۷) برای آگاهی بیشتر از آرای پراگماتیست‌ها در این باره، ن.ک: (۱۱۶: ۱۳۰-۱۱۹).

**الف) انطباق بر دلیل**

از این دیدگاه، هرچه دارای دلیل عقلی باشد، واقعیّت نیز دارد. در این‌جا با نوعی عقل‌گرایی مواجهیم که مبنای قدیم‌ترین نظریه‌ی معرفت‌شناختی بوده است و براهین اثبات وجود خدا در همه ادیان، به این نظریه بازمی‌گردد[1]. برای دریافت بیشتر چنین دیدگاهی باید به آثار متکلّمان در ادیان بزرگ رجوع شود؛ ضمن این که عرفا هم، با همه عقل‌ستیزیِ خود، گاه جهت اثبات واقعیّت تجربه‌های خویش به استدلال گراییده‌اند.

**ب) اتّکا بر انتظام**

انتظام یعنی این که اجزای یک چیز، ناهمسازی نداشته باشند و به سوی غایتی واحد پیش بروند. براین‌پایه، وجود انتظام در تجربه‌های مختلف یک عارف یا تجربه‌های متفاوت چند عارف، بیانگر واقعیّت تجربه‌ی عرفانی‌ست.

البتّه انتظام دو جنبه دارد: درونی و بیرونی، و بی‌گمان منظور از انتظام در باره‌ی این‌گونه تجربه، چیزی جز انتظام درونی نیست؛ یعنی طبق اصول نظام خاص خود انتظام دارد، نه طبق اصول نظام‌های مباین خویش، و *استیس*، به‌اشتباه، انتظام‌نداشتن آن را طبق اصول نظام‌های دیگری مانند نظام علم یا نظام منطق، دستمایه‌ی نفی عینیت و ذهنیت آنها قرار داده است(۱۸: ۱۴۹ـ۱۴۳). بااین‌وصف، تجربه‌ی عرفانی حتّی در متناقض‌نمایی‌ها و رؤیاگونگی‌هایش کاملاً منتظم است و لذا *مولوی* می‌گوید: «متّحدْ جان‌های شیران خداست»(۲۵۳: ۴۱۴/۴). به نوشته‌ی *محمّد بن منوّر*:

**در میان مشایخ این طایفه، اصلی بزرگ است که، این طایفه، همه یکی باشند و یکی همه.(۲۵۷: ۴۷/۱)**

---

۱) در این باره، ن. ک: (۲۸۷: ۷۳-۴۱).

همچنین *ابن‌عربی* بر آن می‌رود که پیامبران از *آدم* (ع) تا *محمّد* (ص) در باره‌ی خدا به یک زبان سخن گفته‌اند و کتاب‌هایشان در این باره «عَلیٰ لسانٍ واحد» بوده است(۷: ۳۳۷/۳).

**ج) اشتمال بر قاعده**

این دیدگاه به نظریّه‌ی بازی‌های زبانی **ویتگنشتاین** متأخّر بازمی‌گردد که در کتاب «پژوهش‌های فلسفی» خود ارائه کرد و با این کار، راه را برای ظهور نحله‌ی فلسفیِ دیگری به نام فلسفه‌ی تحلیلی گشود. او در این کتاب، برخلاف نظریّه‌ی قبلیِ خویش، زبان واقع‌گویی را تنها یکی از انواع گوناگون بازی‌های زبانی دانست و بر آن رفت که فهم هر یک از این زبان‌ها، تنها با دریافت قواعد آن امکان دارد. براین‌پایه، زبان دین و به تبع آن، زبان عرفان نیز می‌تواند یکی از این انواع باشد. البتّه وی واژه‌ی قاعده را با واژه‌ی توافق مرتبط می‌شمارد و همچنین می‌نویسد: «کاربرد واژه‌ی قاعده و کاربرد واژه‌ی همان، درهم بافته‌اند». این نکات می‌رساند که مسئله‌ی قاعده، مسئله‌ی وضع و تکرار است. از دیدگاه **ویتگنشتاین**، معنای یک واژه، عموماً با کاربرد آن یکی خواهد بود[1] و این‌جاست که باید وجود نوعی معنی، به نام معنای کاربردی را هم پذیرفت.

**۲.۲.۱.۱.۲. توسّع بعید**

توسّع بعید می‌کوشد تا موضوع تجربه‌ی دینی را به طور غیرمستقیم در دسترس شناخت انسانی بگذارد، یا بدون انکار واقعیّت آن، از دسترس این شناخت دور نگاه دارد و نظریه‌های زیر، حاصل این تلقّی‌ست:

---

۱) ن. ک: (۲۷۷: ۳۳ و بعد، ۱۶۴ و ۵۹؛ ۲۲۷: ۵۴۲-۵۴۱ و ۵۴۶-۵۴۵).

**الف) واقعیّت تجسّدی**

این دیدگاه مربوط به الهیات مسیحی‌ست و بر پایه‌ی آن، برخی صفات خدا، مانند رحم و شفقت، در حضرت عیسی(ع) بروز می‌یابد و از این راه، واقعیّت خود را آشکار می‌سازد[۱]. نمونه‌ی گسترده‌تر این نظریه، در عرفان اسلامی با نظریه‌ی انسان کامل مطرح شده است. همچنین باید به نظریه‌ی تجلّی اشاره کرد که هرکس و حتّی هرچیز را مظهر اسمی از اسمای الهی می‌انگارد.

**ب) واقعیّت اخروی**

برپایه‌ی این دیدگاه، گزاره‌های دینی از واقعیّت‌هایی پرده برمی‌دارند که در آینده آشکار خواهند شد و این آینده، یعنی همان آخرت. هیک با ارائه‌ی چنین دیدگاهی می‌کوشد تا تفاوت میان تجربه‌ی دینی و تجربه‌ی علمی را روشن کند(۲۸۷: ۲۲۲ـ۲۱۱)، منتهی در این کار مُعطیات بالفعل تجربه‌های دینی را نادیده می‌گیرد.

**ج) واقعیّت شعری**

بر پایه‌ی این دیدگاه، یک نوع واقعیّت با عنوان واقعیّت شعری، به موازات واقعیّت علمی وجود دارد که گزاره‌های عرفانی از آن سخن می‌گویند. البتّه در این‌جا پرسش‌هایی پیش می‌آید که پاسخگویی به آنها روشنگر است: آیا شعر، بیان نوعی مجزّا از واقعیّت است یا زبانی دیگر برای بیان همان واقعیّت علمی؟ آیا با این باور، به خیالی یا وهمی بودن عرفان تن نداده‌ایم[۲]؟

**د) واقعیّت وجودی**

بر پایه‌ی این دیدگاه، اگرچه وجود صرف، تعیّن ندارد، نمی‌توان گفت خیالی یا وهمی است، زیرا در شرایطی واقعاً به این نوع وجود پی می‌بریم

---

۱) ن. ک: (۲۸۷: ۱۸۰ـ۱۷۹).

۲) در این باره، ن. ک: (۱۸: ۲۰۰ـ۱۹۰).

و عرفان این شرایط را برای ما فراهم می‌آورد. بر همین پایه، خدا «وجود متجزّی نیست، ولی صرف‌الوجود است»(۱۸:۱۹۰-۱۸۷). در عرفان اسلامی، نظریه‌ی وحدت وجود با این نظریه سنجیدنی می‌نماید. به قول **شبستری**:

**وجود اندر کمال خویش ساری‌ست　　تعیّن‌ها امور اعتباری‌ست**

(۱۰۴:۱۴۴)

البته دو صورت دیگر از بیان چنین دیدگاهی را با پیشنهاد نامگذاری آنها به «واقعیّت حقیقی» و «واقعیّت باطنی» در آثار عرفا می‌یابیم:

بر پایه‌ی صورت اوّل، جهان جز نمود یک بود برتر نیست و تنها این بود، حقیقت دارد. ***عزیزالدّین نسفی*** می‌نویسد:

**می‌گویند که وجود بر دو قسم است: وجود حقیقی و وجود خیالی. خدای، وجود حقیقی دارد و عالم، وجود خیالی دارد؛ خدای، هستی‌ست نیست‌نمای و عالم، نیستی‌ست هست‌نمای.**(۲۶۷: ۱۰۸)

امّا صورت دوم، برای واقعیّت، دو سطح متمایز در نظر می‌گیرد: یک سطح به عالم ظاهر مربوط است و سطح دیگر به عالم باطن. تمایز میان دو عالم شهادت و غیب یا مُلک و ملکوت از این امر پرده برمی‌دارد. به نوشته‌ی ***عطّار***: «آن عالَم، عالَمی دیگر است»(۱۷۷: ۶).

باری، بحث نسبت عرفان با علم، سه دسته نظریّه پدید آورده است: نظریّه‌های معتقد به غیرعلمی بودن تجربه‌ی عرفانی (تلقّیِ تحدیدی)، نظریّه‌های معتقد به علمی بودن این‌گونه تجربه (تلقّیِ توسّعیِ قریب) و نظریّه‌های معتقد به فراعلمی بودن آن (تلقّیِ توسّعیِ بعید).

### ۲.۱.۲. عرفان و منطق

آثار عرفانی، وجود یک نوع اندیشه‌ورزیِ ناب را در پس خود بازمی‌تابند، امّا ذهن‌های منطقی، آنها را سرشار از تناقض خواهند یافت. برای توجیه

این وضعیت، نظریّه‌های پراکنده‌یی پیش رو داریم که بیشتر به زبان عرفان استناد جسته‌اند، ولی همه آنها بر سه دسته‌اند:

- نظریّه‌های نفیی (معتقد به غیرمنطقی بودن تجربه‌ی عرفانی): این نظریّه‌ها، تناقض‌گوییِ عرفا را صریحاً غیرمنطقی می‌انگارند. *استیس* بر آن است که عرفا متناقض گفته‌اند، زیرا تجربه‌های آنان متناقض بوده‌است(۱۸: ۲۷۷-۲۸۸ و ۳۱۹-۳۰۸).

- نظریّه‌های اثباتی (معتقد به منطقی بودن تجربه‌ی عرفانی): این نظریّه‌ها می‌کوشند تا تناقض‌گوییِ عرفا را با تمسّک به بعضی قواعد منطقی توجیه‌پذیر سازند و برای این منظور، راه‌حل‌هایی پیش پای ما می‌گذارند[۱].

- نظریّه‌های تباینی (معتقد به فرامنطقی بودن تجربه‌ی عرفانی): این نظریّه‌ها تناقض‌گوییِ عرفا را خارج از قواعد منطق صوری قرار می‌دهند و احیاناً برای آن، منطقی خاص در نظر می‌گیرند. *استیس*، *رودلف اُتو*[۲] را به پیروی از **هگل**[۳]، دارای این دیدگاه می‌داند و نهایتاً آن را مردود می‌شمارد(۱۸: ۲۷۹-۲۸۲)، منتهی در باره‌ی چنین دیدگاهی، باید محتاطانه‌تر سخن گفت، چون عرفا، بارها در آثار خویش بر این نکته تأکید ورزیده‌اند، چنان که *عین‌القضات* می‌نویسد:

**احکام عاشقان دیگر است و احکام عاقلان دیگر.(۱۸۶: ۲۱۹/۲)**

### ۲.۱.۳. عرفان و دین

دین به دو مفهوم رواج دارد: به مفهوم سنّت دینی و به مفهوم تجربه‌ی دینی. کسانی که به مفهوم اوّل می‌گرایند، دین را غیرخلّاق، ایستا و گذشته‌نگر می‌دانند، امّا کسانی که به مفهوم دوم می‌گرایند، آن را خلّاق، پویا

---

۱) ن.ک: (همان: ۲۶۵-۲۷۶).

2) Rudolf Otto.

3) G.W.F.Hegel.

و اکنون‌نگر می‌شمارند. این طرز تلقّی‌ها، در قالب منازعه بین سنّت و بدعت، در جهان اسلام نیز مطرح بوده‌است[۱] و طبعاً به عرفان اسلامی هم راه یافته است. ازاین‌رو *احمد جام* می‌نویسد:

**از بدعت حذر باید کرد چندان که توانی، و به سنّت و جماعت رغبت باید نمود چندان که توانی!(۷۰: ۸۴)**

بااین‌حال، عرفان، ذاتاً تجربه‌گراست و عرفا همواره بر تجربی بودن منابع معرفتیِ خویش تصریح ورزیده‌اند. یکی از آنان ضمن تعریض به نخستین سنّت‌گرایان جهان اسلام، یعنی اصحاب حدیث، می‌گوید:

**ما را اصحاب حدیث گویند، زیرا که ما را با خدای حدیثی‌ست و خدای را با ما حدیثی.(۱۳۴: ۴۱۹)**

به گفته‌ی *صدرالدّین قونوی*:

**بدعت اولیای حق، به مثابت سنّت انبیای کرام است و حکمت آن را ایشان دانند و هرچه از ایشان صادر شود، بی اشارت قادر نیست.(۲۷: ۵۷۸/۲)**

تجدید تجربه‌ی نبوی در قالب وَلَوی، امری‌ست که عرفا ادّعای آن را داشته‌اند و این امر، از سوی سنّت‌گرایان دینی، مورد انتقاد قرار گرفته است، چنان که *ابن‌عقیل* می‌گوید:

**کلام صوفیان، بیشتر اشارت است به برداشتن وسایط نبوّت.(۳: ۲۶۱)**

بدین‌گونه در باره‌ی نسبت عرفان با دین، اجمالاً جز دو دیدگاه مخالف و موافق پیش رو نداریم[۲]، امّا روشنگریِ عرفا در این باره، دیدگاه سومی را به این دو دیدگاه افزوده است. بر پایه‌ی این دیدگاه، سیر عارفانه سه منزل دارد: شریعت، طریقت و حقیقت[۳]. در این میان، شریعت از حقیقت جدا

---

۱) در این باره، ن. ک: (۳: ۱۹-۱۰).
۲) در این باره، ن. ک: (۲۸۸: ۶۰-۴۱).
۳) در این باره، ن. ک: (۱۵۱: ۶۴-۶۲).

نیست و به نوشته‌ی **هجویری**:

**اقامت شریعت بی وجود حقیقت، محال بُوَد و اقامت حقیقت بی حفظ شریعت، محال.**(۲۸۲: ۴۹۹)

از این چشم‌انداز:

**شریعت، صورت حقیقت است و موافقت میان صورت و معنی، واجب.** (۲۷۰: ۱۰۷)

بااین‌همه، ارزشی که عرفا نهایتاً برای شریعت نسبت به حقیقت در نظر می‌گیرند، چیزی‌ست مانند ظاهر نسبت به باطن:

**شریعت پوست، مغز آمد حقیقت　　میان این و آن باشد طریقت**

(۹۸: ۱۴۴)

براین‌پایه، آن‌جا که تعارضی میان این دو پیش می‌آید، چاره‌یی جز رها ساختن ظاهر به نفع باطن نخواهد بود و بدین‌دلیل، تجربه‌ی عرفانی، نه کاملاً غیردینی‌ست و نه کاملاً دینی، بلکه فرادینی‌ست؛ یعنی خودْ برای خویش مذهبی می‌سازد که امکان دارد با ظواهر یک دین به مفهوم سنّتیِ آن منطبق باشد یا نباشد. به قول **مولوی**:

**ملّت عشق از همه دین‌ها جداست　　عاشقان را ملّت و مذهب خداست**

(۱۷۷۰/۲: ۲۵۳)

پس، عرفان، درواقع آزمایشگاه بشریِ ادیان است و لذا **استیس** بر آن می‌رود که به جای سخن گفتن از عرفان دینی، بهتر است از دین عرفانی سخن بگوییم(۱۸: ۳۵۶) و دین عرفانی دینی‌ست که داده‌های سنّتیِ آن، قابلیت انطباق با یافته‌های تجربی عرفا را داشته باشد.

خلاصه، نظریّه‌هایی که به نسبت عرفان با دین پرداخته‌اند، همانند نظریّه‌هایی که به نسبت آن با علم و منطق پرداخته بودند، در سه دسته می‌گنجند: نظریّه‌های نفیی، نظریّه‌های اثباتی و نظریّه‌های تباینی.

## ۲.۲. عرفان به مثابه‌ی تجربه[1]

تجربه‌ی عرفانی عینی‌ست یا ذهنی؟ بحث‌های فیلسوفانه‌ی جدید در پاسخگویی به این پرسش، گونه‌یی مرزشکنی را میان مفاهیم بازمی‌تابند. این امر نه تنها در حوزه‌ی بحث‌های عرفان‌شناختی، بلکه در سایر حوزه‌های مطالعات فلسفی ملاحظه می‌شود. پوپر به گرانباریِ این دو اصطلاح، از میراث مجادلات بی‌سرانجام اشاره می‌کند(۵۵: ۶۰). باربور[2] بر آن است که حدّفاصلی میان آنها وجود ندارد(۳۸: ۴). پوپر ضمن اشاره به مفهوم عینیت از نظر کانت[3]، یعنی تصدیق‌پذیریِ همگانی، با این پیش‌درآمد که نظریه‌های علمی به‌تمامه تصدیق‌پذیر نیستند، مفهوم تجربه‌پذیریِ همگانی را از آن به دست می‌دهد(۵۵: ۶۰). باربور با تأکید بر لزوم به دست دادن تنسیق تازه‌یی از مفهوم عینیت، آن را «آزمون‌پذیریِ بین‌الاذهانی و التزام کلّیت» می‌نامد(۳۸: ۳۱۳)؛ یعنی همان تجربه‌پذیری[4]، منتهی در سطح خاص با التزام به راه‌یافتن آن در سطح عام.

شاید بهتر باشد با تغییر تاکتیکیِ اصطلاح عینی به اصطلاح واقعی، ماجرا را خاتمه دهیم، زیرا واقعیّات در تنگنای عینیّات نمی‌گنجند و چنان که محمّد غزالی می‌نویسد:

> **اگر آدمی خود را در تن طلب کند، هزارهزار چیز یابد و بیند، همه بی‌چون و بی‌چه‌گونه، که اندر خود خشم بیند و عشق بیند و درد بیند و لذّت بیند، و اگر خواهد که چه‌گونگی و چونیِ آن طلب کند، نتواند، چون این چیزها شکل و لون ندارد و این سؤال را به وی راه نبود.(۱۹۳: ۵۱/۱)**

---

۱) چاپ شده به تلخیص در: مجلّه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانیِ دانشگاه تربیت معلّم تهران، شماره‌ی ۳۹-۳۵، صص ۱۲۹-۱۱۱، با همین عنوان.

2) Ian G.Barbow.

3) Immanuel Kant.

4) experimentation.

او چنین سؤالی را «تقاضای خیال» می‌خواند که به زعم وی، «از هر چیز نصیب چشم می‌جوید»(همان) و این جاست که *ویلیام جیمز* درباره‌ی این‌گونه تجربه، تعبیر «واقعیّت جهان نادیدنی»(۸۴: ۳۱) را به کار می‌برد.

### ۲.۲.۱. دلایل واقعیت تجربه‌ی عرفانی

معمولاً از «تواتر» به عنوان نخستین دلیل واقعیّت تجربه‌ی عرفانی سخن می‌رود. *محمّد غزالی* به این دلیل پایبند بوده است[۱] و *مولوی* نیز در باره‌ی آن می‌گوید:

**خارخار وحی‌ها و وسوسه — از هزاران کس بود نی یک‌کسه**

(۱۰۳۸/۱: ۲۵۳)

فیلسوفان معاصر هم، دلیل تواتر را متذکّر شده‌اند که از آن جمله می‌توان به *راسل* اشاره کرد[۲]. البته گاه این دلیل برای اثبات عینیت این‌گونه تجربه مورد توجّه قرار می‌گیرد، امّا بی‌گمان در این جا، باید مفهوم عینیت با مفهوم واقعیّت مشتبه شده باشد و ازاین‌رو، *استیس* به تبیین حدود کارآیی چنین دلیلی می‌پردازد و آن را تنها وافی به صدق می‌انگارد(۱۸: ۱۴۹). *ابن‌عربی* در این باره می‌نویسد:

**انَّ التَّواتُرَ مِنَ الطُّرُقِ المُوصِلَةِ اِلَی العِلْمِ (۷: ۱۵۵/۱)؛ تواتر از راه‌های رساننده به علم است.**

باری، دلیل تواتر یک دلیل بیرونی‌ست و تنها به درد کسانی می‌خورد که از دور با تجربه‌ی عرفانی سروکار می‌یابند. به گفته‌ی *مولوی*:

**هر جوابی کآن ز گوش آید به دل — چشم گفت از من شنو آن را بهل**
**گوش دلّاله‌است و چشم اهل وصال — چشم صاحبْ‌حال و گوش اصحاب قال**

(۸۵۷-۸۵۸/۲: ۲۵۳)

---

۱) ن.ک: (۱۹۲: ۵۳).
۲) ن.ک: (۱۱۵: ۲۲۰).

بااین‌همه، نمی‌توان این دلیل را در حدّ کارآییِ آن بی‌اهمّیت تلقّی کرد، زیرا به سبب اتّکایش بر حساب احتمالات آماری، دلیلی علمی‌ست و «مِنَ الطُّرُقِ المُوصِلَةِ اِلَی العِلْم» یعنی همین. این‌جاست که باز، **مولوی** می‌گوید:

**گوش چون به‌تواتر شنود، حکم دید دارد.**(۲۵۲: ۲۱۸)

دلیل دیگری که برای این منظور به کار می‌رود، «وجدان» نام دارد. این دلیل، ترکیبی‌ست از تجربه و یک نوع قیاس که «قیاس به نفس» نامیده می‌شود. هریک از ما، خودْ با معمولیت انسانیمان، احیاناً حالاتی را در درون خویش تجربه می‌کنیم که می‌توانیم از این حالات به امکان دست دادن نمونه‌های برتر آنها برای دیگران پی ببریم. **مولوی** در این باره تمثیلی می‌آورد:

**گرچه پنهان خار در آب است پست  چون که در تو می‌خلد دانی که هست**

(۱۰۳۷/۱:۲۵۳)

همو در جای دیگر بر آن می‌رود که این دلیل، «از محسوس، ظاهرتر است»(۲۵۲: ۲۳۱).

دلیل وجدان در روان‌شناسی نیز کاربرد دارد و حتّی تجربه‌گرایان نتوانسته‌اند در معرفت‌شناسیِ علم، این دلیل را نادیده بگیرند؛ ضمن این که فیلسوفان مشّایی هم، به برآمدگیِ آن از یک روند ادراکیِ جداگانه دست یافته‌اند(۹۳: ۹۹-۹۸).

البته دلیل وجدان، با وجود یک مرحله نزدیکی به تجربه‌ی عرفانی، هنوز دلیل متقنی برای اثبات عینیت این‌گونه تجربه نیست. بااین‌همه، عرفا، جهت علم مجمل به اوصاف الهی، راه دیگری جز قیاس به نفس نشناخته‌اند(۷۴: ۸۷).

ناگفته نماند که رؤیا، مصداق مهمّ دلیل وجدان را پیش روی ما می‌گذارد

و این مصداق، از آن جهت اهمّیت دارد که افزون بر اثبات واقعیّت تجربه‌ی عرفانی، تا اندازه‌یی به ادراک کیفیّت این‌گونه تجربه نیز یاری می‌رساند، زیرا نوعی تجربه‌ی همانند با تجربه‌ی عرفانی را به عموم می‌شناساند و از رهگذر این همانندی، زمینه‌ی شناخت این‌گونه تجربه را برای همگان فراهم می‌آورد. *ابن‌سینا* با اشاره به دووجهی بودن آن می‌نویسد:

**التّجربة و القیاس متطابقان علی أنّ النّفس الانسانیة أن تنال من الغیب نیلاًما، فی حال المنام فلا مانع من أن یقع مثل ذلک النّیل فی حال الیقظة.(۹: ۱۶۰)[1]؛ تجربه و قیاس همداستانند که نفس انسانی در حال خواب یک نوع دسترسی به غیب می‌یابد و ازاین‌رو، مانعی نیست تا همانند این دسترسی در حال بیداری نیز روی دهد.**

**محمّد غزالی** هم از این نکته چنین پرده می‌گشاید:

**ممکن است در بیداری، حالتی به تو دست دهد که نسبت آن به بیداریِ تو مثل نسبت بیداریِ تو به خواب باشد.(۱۹۲: ۲۶)[2]**

پس، دو دلیل تواتر و وجدان، دست‌کم واقعیّت تجربه‌ی عرفانی را به اثبات می‌رسانند، امّا برخی فیلسوفان عصر جدید، علی‌رغم پذیرش این واقعیّت، آن را غیرعینی و حدّاکثر روان‌شناسانه دانسته‌اند. *کانت* ضمن تصریح بر این که «تجربی‌بودن منابع شناساییِ متافیزیکی ممکن نیست»، «احکام متافیزیکی به معنای اخص» را «قضایای تألیفیِ مقدّم بر تجربه» می‌شمارد(۲۲۰: ۹۵، ۱۰۳ و ۱۱۱) و می‌نویسد:

**نباید بپرسیم که، آیا این‌گونه قضایا ممکن است یا نه؟ زیرا که از این قضایا بسیار هست که با یقین تردیدناپذیری معلوم شده است...، باید بپرسیم: چنین شناختی چه‌گونه ممکن است؟(همان: ۱۱۲-۱۱۱)**

**پوپر** بر آن است که:

---

۱) نیز ن. ک: (۲۴۸: ۲/ ۴۶۷).

۲) نیز ن. ک: (۱۹۳: ۱/ ۲۹-۲۸ و ۱/ ۳۶-۳۵).

**اگرچه حضور یقین در نزد من برای خودم مسلّم باشد، این امر در میان عینیات، جز به صورت فرضیه‌یی روان‌شناسانه، حقّ عرض‌اندام ندارد.(۵۵: ۶۳)**

ولی با آنچه گذشت، در الگوی رؤیا یک نوع عینیت خیالی وجود دارد که ما را از وجود همانند آن در این‌گونه تجربه آگاه می‌سازد. به نوشته‌ی *ابن‌عربی*:

**و المُکاشِفُ یَریٰ فی یَقْظَتِهِ ما یَراهُ النّائِمُ فی حالِ نَومِه(۷: ۴/۴۱۰)؛ و مکاشف در بیداریِ خود چیزهایی می‌بیند که خفته، در خواب خویش می‌بیند.**

اساساً دو واژه‌ی عربیِ «رؤیا» و «رؤیت» به معنای «دیدن»، همریشه‌اند و معادل فارسیِ رؤیا، یعنی «خواب دیدن» هم، همین مطلب را می‌رساند و در این صورت، می‌توان تقسیم عینیت به دو نوعِ حسّی و خیالی را پذیرفت. تقسیم حواس، به ظاهر و باطن، مبنای نظریِ قابل قبولی در این باره پیش روی ما می‌گذارد، چنان *مولوی* می‌گوید:

**پنج حسّی هست جز این پنج حس — آن چو زرّ سرخ واین حس‌ها چو مس**
**اندر آن بازار کایشان ماهرند — حسّ مس را چون حس زر کی خرند**
**حسّ ابدان قوت ظلمت می‌خورد — حسّ جان از آفتابی می‌چرد**
**ای ببرده رخت حس‌ها سوی غیب — دست چون موسی برون آور ز جیب**

**(۲۵۳: ۵۲/۲-۴۹)**

به‌طورکلّی شواهد، حاکی از وجود نوعی عینیت در تجربه‌ی عرفانی‌ست و احوال و اقوال عرفای هر روزگار و سرزمین بر این امر، صحّه می‌گذارد. یکی از تجربه‌های *عین‌القضات* در این باره چنین بوده است:

**چون او - جلّ جلاله - خود را جلوه‌گری کند، بدان صورت که بیننده خواهد، به تمثّل به وی نماید؛ در این مقام، من که عین‌القضاتم، نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور برآمدند و متّصل شدند و صورتی زیبا شد، چنان‌که چند وقت در این حال متحیّر مانده بودم.(۱۸۱: ۳۰۳)**

شبیه همین تجربه را از زبان فرزند *مولوی* می‌آوریم:

**سلطان ولد فرمود که، چون به تربه‌ی جدّم و پدرم نظر می‌کنم، دو نور عظیم می‌بینم که از سر هردو تربه‌ی مبارک متصاعد می‌شود و تا عنان آسمان جولانگاه می‌رود و بعد از ساعتی آن هردو نور یک نور می‌شود؛ یعنی اشارت است که، ما هردو یکیم و یک نوریم.(۲۷: ۴۷/۱)**

این فرایند، در اصطلاح عرفا «مشاهده» نام دارد و کار چشم باطن است:

**مراد این طایفه از عبارت مشاهده، دیدار دل است که به دل، حق - تعالی - را می‌بیند در خلأ و ملأ.(۲۸۲: ۴۲۷)**

چشم باطن هم، در اصطلاح آنان بصیرت نام دارد:

**بصیرت در باطن، به موازنه‌ی بصر است در ظاهر.(۱۶۹: ۱۶۳)**

به نوشته‌ی *ابن‌عربی*:

**رؤیةُ البَصیرةِ عِلمٌ و رؤیةُ البَصرِ طریقٌ حصولِ العلم(۷: ۱۹۷/۱)؛ رؤیت بصیرت، علم است و رؤیت بصر، راه کسب علم.**

و البته:

**این، علمی‌ست که نزدیک هرکسی نباشد و هرکسی را در این علم راه ننمایند.(۲۷۵: ۱۴)**

پس، در این‌گونه تجربه با یک نوع عینیت متناقض مواجهیم؛ عینیتی واقعی و بااین‌حال، خیالی. این‌جاست که در گمشدگی میان ظاهر و باطن، تعبیر متناقض «عین ذهنی»(۵۷: ۱۰) سر برمی‌آورد. نویسنده‌ی «تحقیق‌الرّوح» نیز به جنبه‌ی تناقض‌آمیز این نوع عینیت پی برده است و لذا ضمن نفی صورت از خدا، دیدن خدا را بی صورت، محال می‌انگارد:

**با صد هزار بیننده که به جمال و جلال او توانگر شده باشند، همچنان محجّب به حجب کبریاست که در ازل آزال بود.**

و آن‌گاه با اشاره به حدیث نبوی «رَأَیتُ رَبّی فی أَحسَنِ صورَةٍ[1]» می‌افزاید:

---

۱) پروردگارم را در زیباترین صورت دیدم.

**آن صفت محمّدی بود که خدای در آن صورت، بر او آشکارا شد.**

و سرانجام، از این مقدّمات، چنین نتیجه می‌گیرد:

**اگر گویی جبرئیل نبود، نتوانی گفت و اگر گویی عین آن صورت است، هم نتوان گفت.(۲۲: ۵۷)**

به‌هرحال، مشخّصه‌های ممیّزی که این نوع عینیت در تجربه‌های عرفا دارد، آنان را بر آن داشته است تا مکانیسم این‌گونه تجربه را از مکانیسم تجربه‌ی حسّی جدا سازند، چنان که *نسفی* می‌نویسد:

**ای درویش! آن دیدن نه به چشم سَر باشد، به چشم سِر بُوَد.(۲۶۸: ۴۸)**

و *هجویری* هم روایتی درباره‌ی شب معراج پیامبر(ص) می‌آورد که به *عایشه* گفت: حق را ندیدم، و به *ابن‌عبّاس* گفت: دیدم، و سپس می‌افزاید:

**امّا آنچه گفت: دیدمش، عبارت از چشم سِر کرد و آنچه گفت: ندیدم، بیان از چشم سَر؛ یکی از این دو اهل باطن بودند و یکی اهل ظاهر، سخن با هر یک بر اندازه‌ی روزگار وی گفت؛ پس، چون سِر دید، اگر واسطه چشم نباشد، چه زیان؟(۲۸۲: ۴۳۰-۴۲۹)**

براین‌پایه، اگر دیدنی را متصوّر شویم که به وسیله‌ی چشم نباشد و درعین‌حال، باز، دیدن باشد، عینیت از نوع دیگر را هم تصوّر کرده‌ایم. پس، در تجربه‌ی عرفانی، صورت عینیت که کاربرد چشم باشد، محقّق نیست، امّا معنای عینیت که دیدن باشد، محقّق است:

**و روا بُوَد که جان آدمی الوان ادراک کند بی آلت باصره.(۱۸۶: ۳/۱)**

به نوشته‌ی *افلوطین*:

**می‌بیند، بی این که ببیند و این، خودْ بهترین دیدن‌هاست.(۲۰۶: ۷۲۹/۲)**

*ابوالحسن خرقانی* نیز در این باره می‌گوید:

**می‌گوید و گفتارش نبُوَد و می‌بیند و دیدارش نبُوَد و می‌شنود و شنوایی‌اش نبُوَد و می‌خورد و مزه‌ی طعامش نبُوَد.(۲۵۶: ۱۱۰)**

باری، از این رهگذر، با موضوعی مواجه می‌شویم که متکلّمان مسلمان آن را «رؤیت» نامیده‌اند. این موضوع به همان موضوع «مشاهده» یا «شهود» مربوط است و ضمناً در باره‌ی آن، چند مسئله‌ی جانبی وجود دارد که حلّ این چند مسئله درواقع به منزله‌ی حلّ مسائل عینیت این‌گونه تجربه خواهد بود و آنها از این قرارند:

- آیا اساساً رؤیت ممکن است یا نه؟
- اگر ممکن باشد، در دنیا روی می‌دهد یا در آخرت یا در هردو؟
- به رؤیت خدا محدود می‌ماند یا رؤیت چیزهای پنهان دیگر را نیز در بر می‌گیرد؟
- با چه کیفیتی اتّفاق می‌افتد؟
- در این صورت، چه‌گونه بلاکیف بودن خدا قابل توجیه خواهد بود؟
- مقدّمات و نتایج آن چیست؟

از میان فرقه‌های کلامیِ جهان اسلام، معتزله امکان رؤیت خدا را در دنیا و آخرت منکر بودند و این امکان را مستلزم محدودیت ذات الهی می‌دانستند و می‌گفتند:

**ایزد - تعالی - نه بر آن صفت است که او را به حواس درتوان‌یافت.(۹۴: ۴۸)**

در این میان گروهی، چنین امکانی را تنها در آخرت فرض گرفتند و گروهی دیگر، هم در دنیا و هم در آخرت.

البته بیشتر این فرقه‌ها دلایلی از قرآن و حدیث پیش روی داشته‌اند که برای توجیه این اعتقادات به آنها تمسّک جسته‌اند، امّا در این کار از یک نکته غافل بوده‌اند و آن این که، متون دینی، منبع تجربه‌های عملیِ موضوع رؤیتند، نه مأخذ بحث‌های نظریِ این موضوع. به عبارت دیگر، زبان این

متون، زبان عامل[1] است، نه زبان ناظر[2]. براین‌پایه، چه‌بسا تناقضاتی را در بر می‌گیرند که از راه پرداختن عملی به آن تجربه‌ها قابل رفع خواهند بود، نه از راه پرداختن نظری به این بحث‌ها. بی دلیل نیست که *ابن‌عربی* در باره‌ی چنین موضوعی می‌نویسد:

**و آن، مجالی‌ست تنگ که عقل‌ها از جهت ناسازگاریِ دلایلشان در آن به تنگنا می‌افتند.(۷: ۳۹۹/۲)**

بااین‌همه، عرفا بی این که مستقیماً وارد گود مباحث کلامی در باره‌ی موضوع رؤیت بشوند، به تجربه‌ی عملیِ این موضوع توجّه کردند. *ابولحسن خرقانی* می‌گوید:

**مردمان را با یکدیگر خلاف است که تا، فردا او را بینند یا نه، امّا بوالحسن ستدوداد به‌نقد می‌کند.(۱۳۴: ۳۰۵)**

*شیخ‌اشراق* بر آن است که گاه، به خداوندان عروج، در حالت انسلاخ از کالبد، مشاهداتی دست می‌دهد و در این حالت، یقین دارند که این مشاهدات جدای از نقوش منطبع در قوای بدنیِ آنهاست و ضمناً چنین مشاهداتی آن‌گاه برای آنان پیش می‌آید که بصر ایشان همچنان در کار باشد(۱۳۹: ۳۵۴). این در کار بودن بصر، به معنای دیدن با چشم ظاهر نیست، بلکه به معنای دیدن در بیداری‌ست. *مؤیّدالدّین جَندی* روایت مفصّلی از مراحل این نوع دیدن دارد که خلاصه‌ی آن چنین است:

- شنیدن ذکر از اعضای خود و موهای بدن خویش و زمین و در و دیوار خلوتخانه.
- شنیدن ذکری از هر عضو خود، خاص آن عضو و غیر ذکر خویش.
- دیدن ارواح جنّ و صُوَر زیبا.

---

1) actor language.

2) spectator language.

- دیدن روحانیت زمین و انواع و اجناس گیاهان و درک خواص آنها.
- دیدن روحانیت آب و موجودات آبی.
- دیدن موجودات هوایی از جنّ و ملایکه.
- دیدن فضایی عظیم پر از بخارات ابرمانند که در نهایت آن روشنایی رخ می‌نماید و دهلیزی که بر درِ آن ملایکه و ارواح ایستاده‌اند و به شرط داشتن استعداد، لباس صورت را از او درمی‌آورند و خلعت روحانی بر وی می‌پوشانند و در می‌گشایند تا به فضائی نورانی وارد آید و با ارواح عالی و نفوس کامل صحبت یابد و از آنها چیزها آموزد.
- احیاناً قطع برازخ که مخصوص ختم انبیا یا ختم اولیاست و معراج و کشف مستّرات صوری و مغیّبات معنوی و اطّلاع از مقامات و علوم انبیا و اولیای گذشته.
- تجلّی حق یا کشف ملکوت آسمان‌ها و عروج و عبور بر سُکّان سماوات از ملایکه و ارواح و رسیدن به سدرةالمنتهی و در صورت استعداد، به عرش عما و مقام قاب قوسین أو ادنی.
- رجوع برای تکمیل مستعدّان و رسیدن به مقام کامل واصل و فتح ابواب مُنازلات الهی.(۸۱: ۱۵۷-۱۵۴)

به‌طورکلّی کوشش عرفا در موضوع رؤیت، دارای چهار ویژگیِ مهمّ است:

- بسط تجربه‌ی عملی به جای بحث نظری در باره‌ی این موضوع.
- ارائه‌ی یک طرح نظری از مُعطیات این تجربه و نقد کیفیت آنها.
- بسط تناقضات موجود در باره‌ی چنین موضوعی و رفع آنها.
- ارائه‌ی یک طرح عملی برای ورود به ساحت چنین تجربه‌یی، شامل مقدّمات، نتایج و معیارهای صحّت و سقم.

باری، تجربه‌ی عرفانی کاملاً واقعی‌ست، به همان اندازه که تجربه‌ی

علمی واقعی‌ست، امّا این‌گونه تجربه، عینی بـه مـفهومی کـه مـی‌شناسیم، نیست. ازسوی‌دیگر، چنانچه تجربه‌ی عرفانی را ذهنی بدانیم، از عـینیت این‌گونه تجربه به مفهومی دیگر، غافل مانده‌ایـم. راه سـوم ایـن است کـه تجربه‌ی عرفانی را «فراعینی» و «فراذهنی» بشـماریم. ایـن مـفاهیم هـمان مفاهیمی‌ست که در مبحث پیشین از آنها به «فراعلمی» تـعبیر شـد و مـا را مُجاب می‌کند که اساساً روش عرفان با روش علم متفاوت است.

به‌هرحال، آنچه اکـنون بـرای مـا اهـمّیت دارد، ویـژگی‌های تـجربه‌ی عرفانی در مقایسه با تجربه‌ی علمی‌ست که بحث آن را پی می‌گیریم، ولی پیش‌تر بگوییم که هدف ما از ذکر مقدّمات بالا، اثبات دورادور وجود یک نوع عینیت در این‌گونه تجربه بود، اگرنه اوّلاً تجربه‌ی عرفانی طیِّ مراحل گوناگونی پیش می‌رود که ادراک این نوع عینیت، تنها یکی از این مراحل است و بعداً در باره‌ی آنها سخن خواهیم گفت و ثانیاً برای اثبات نزدیک این امر، هیچ راهی جز مواجه شدن با خود تجربه‌ی عرفانی نیست و عرفا از این نکته به «ذوق» تعبیر کرده‌اند[1]. ذوق در این‌جا به معنای «تحقّق» است و *ابن‌سینا* راجع به آن می‌نویسد:

**کسی که دوست دارد تا آن را بشناسد، باید بدان پایه برسد که از اهل دیدار شود، نه از اهل گفتار و از رسندگانِ عین آن گردد، نه از شنوندگانِ اثر آن.(۹: ۱۵۶)**

از دیدگاه *پل نویا*[2]، تحقّق، تنها واژه‌یی‌ست که بر ممیّزات عرفای مسـلمان دلالت دارد.(«۲۷۰: ۱)

با آنچه گذشت، ویژگیِ اصلیِ تجربه‌ی عرفانی، به جای «تـحقیق‌پذیری»، «تحقّق‌پذیری»ست و حال، می‌ماند ویژگی‌های دیگر این‌گونه تجربه.

---

۱) ن ک: (۱۹۲: ۴۶ و ۵۰).

2) Paul Nwyia.

### ۲.۲.۲. ویژگی‌های تجربه‌ی عرفانی

در قرن بیستم، با گسترش پژوهش‌های عرفان‌شناختی، کسانی مانند ***ویلیام جیمز***، ***برتراند راسل***، ***اقبال***، ***استیس*** و ...، کم‌وبیش به یادآوری و بررسیِ ویژگی‌های گوناگون تجربه‌ی عرفانی پرداخته‌اند[1]. پیش از آنان، کسانی مانند ***افلاطون***، ***افلوطین***، ***ابن‌سینا***، ***محمّد غزالی*** و ... بیش‌وکم، به ذکر و مطالعه‌ی این ویژگی‌ها همّت گماشته‌اند.

***ابن‌سینا*** با نمط‌های نهم و دهم «الاشارات والتّنبیهات»، بابی در عرفان‌شناسیِ فلسفی گشود[2] و: «طریقت به فلسفه کشید، چنان که معلوم هست»(۱۷۷: ۶۶۸). این امر، حاصل گرایش ذاتیِ او به حکمت مشرقی بوده است که نشانه‌های آن را در داستان‌های رمزیِ «حیّ بن یقظان»، «رسالةالطّیر» و «سلامان و ابسال» وی می‌بینیم[3]. ***محمّد غزالی*** نیز پس از سال‌ها تدریس علوم رسمی در نظامیه‌ها، با پشت سر نهادن یک سیر علمیِ شکّاکانه نوشت: «به‌یقین دریافتم که صوفیان از پیشتازان خلق به سوی خدایند»(۱۹۲: ۴۹) و دلایلی هم برای اثبات این مدّعا آورد. بی‌گمان، این دو تن، سرآمدان بحث مستدل در باره‌ی مسائل عرفان‌شناسی بوده‌اند؛ کاری که امروزه رشته‌ی فنّیِ دامنه‌داری را تشکیل می‌دهد.

به‌هرحال، از جمع‌بندیِ آرای عرفا و عرفان‌پژوهان، ویژگی‌های عمده‌ی تجربه‌ی عرفانی، چنین به دست می‌آید:

#### الف) تجزیه‌ناپذیری

موضوع تجربه‌ی عرفانی، یک حقیقت کلّی‌ست که تکثّری ندارد و ازاین‌رو،

---

۱) ن.ک: (۸۴: ۶۴-۶۲؛ ۱۱۵: ۵۱-۴۸؛ ۲۸: ۳۰-۲۳؛ ۱۸: ۳۵-۳۴ و ۱۳۴).

۲) ن.ک: (۹: ۱۷۰-۱۵۱).

۳) در این باره، ن.ک: (۱۴۲: ۲۸۴-۲۶۹؛ ۶۱: ۳۸۰-۳۶۹).

تجزیه نمی‌پذیرد. به نوشته‌ی *نسفی*:

**ای درویش! مرتبه‌ی ذات چنین باشد، همه دارد و هیچ ندارد؛ عالم جبروت، پاک و صافی و ساده و بی‌نقش است، نام و نشان ندارد و شکل و صورت ندارد؛ و در عالم ملکوت، ترتّب پیدا آمد و نام و نشان ظاهر شد، یعنی اسامیِ عقول و طبایع پیدا آمدند و مراتب کرّوبیان ظاهر شدند؛ و در عالم مُلک، اضداد پیدا آمدند و آتش و آب و خاک و پار و امسال و سال آینده و دی و امروز و فردا ظاهر گشتند.**

**ای درویش! در عالم جبروت، شهد و حنظل یک طعام دارند، تریاق و زهر در یک ظرف پرورش می‌یابند، باز و مرغ به هم زندگانی می‌کنند، گرگ و گوسفند به هم می‌باشند، روز و شب و نور و ظلمت یک رنگ دارند، ازل و ابد و دی و فردا همخانه‌اند، ابلیس را به آدم دشمنی نیست و نمرود و ابراهیم به صلحند و فرعون را با موسی جنگ نیست.(۲۶۸: ۱۴-۲۱۳)**

«هوای بی‌کیفیت»(۴۵: ۸۰) نیز که *بایزید* می‌گوید، اشاره‌یی‌ست به این ویژگی. *استیس* همین ویژگی را با عنوان «آگاهیِ وحدانی»، ویژگیِ کانونیِ این‌گونه تجربه می‌انگارد(۱۸: ۱۱۱-۱۱۰).

**ب) تحدیدناپذیری**

در تجربه‌ی عرفانی، فاعل تجربه از زمان و مکان جدا می‌شود و با یک لازمان و لامکان غیرقابل‌وصف پیوند می‌خورد. به نوشته‌ی *نسفی*:

**در عالم غیب، دی و امروز و فردا نیست، پار و امسال و سال آینده نیست، صدهزار سال گذشته و صدهزار سال نیامده بی‌تفاوت حاضرند، از جهت آن که عالم غیب، عالم اضداد نیست، عالم شهادت، عالم اضداد است.(۲۶۸: ۲۶۰)**

*روزبهان بقلی* در این باره می‌نویسد:

**دهر ماضی و مستقبل، مرغان حدثند در نور قِدم فنا؛ چون تو بدان نور ملتبس گشتی، در وقت خویش ازلی‌صفت و ابدی‌نعت گشتی.(۴۵: ۲۵۰)**

همو عرفا را از جهت این ویژگی چنین به وصف درمی‌آورد که:

**به جناح کلّیت، در آزال و آباد بپرند.(همان: ۳۰۶)**

آنچه گذشت، در باره‌ی لازمان بودن تجربه‌ی عرفانی‌ست و لامکان بودن این‌گونه تجربه هم جای بحث دارد. به نوشته‌ی *افلوطین*:

**نباید پرسید: از کجا؟ این‌جا از کجایی نیست؛ از هیچ‌جا نمی‌آید و به هیچ‌جا نمی‌رود، بلکه می‌تابد.(۲۰۶: ۷۳۰/۲)**

و به گفته‌ی *مولوی*:

**زیـروبالا پـیش‌وپس وصـف تـن است  بـی‌جهت آن ذات پـاک روشـن است**

**(۱۰۰۸/۱:۲۵۳)**

ناگفته نماند که سبب تحدیدناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی، تجزیه‌ناپذیریِ این‌گونه تجربه است[1]. به نوشته‌ی *افلوطین*:

**نامحدودی‌اش از این‌جاست که کثیر نیست و چیزی وجود ندارد که محدودش کند.(۲۰۶: ۷۳۳/۲)**

### ج) تردیدناپذیری

کسانی که تجربه‌ی عرفانی داشته‌اند، از این‌گونه تجربه به سیاق یقینی سخن گفته‌اند، تا جایی که می‌توان تردیدناپذیری را نیز بر فهرست ویژگی‌های آن افزود. این امر، از جهت کارکرد ابزار تجربه‌ی عرفانی، یعنی قلب، کاملاً طبیعی می‌نماید، چه، ادراک قلبی، تنها در صورت پس‌زدن هرچند موقّت ادراک عقلی دست‌می‌دهد و در این صورت، فاعل تجربه، چنان محو موضوع آن می‌شود که امکانی برای ردّ یا حتّی قبول نمی‌یابد. در این‌جا اختیار حکمی ندارد و جبر حکم می‌راند. براین‌پایه، تعبیر دیگر این ویژگی، باید «اختیارناپذیری» باشد. به نوشته‌ی *علاءالدّوله سمنانی*:

---

۱) ن.ک: (۱۸: ۱۱۱).

**چون دل از خار وساوس دنیا خالی گشت و همگیِ دل، ذکر دوست گرفت، اکنون هیچ نمانَد که به اختیار تعلق دارد؛ اختیار تا آن‌جا بود، پس از آن منتظر می‌باشد تا چه پیدا آید.(۱۳۵: ۴۲۰)**

بااین‌همه، اوّلاً دست دادن تجربه‌ی عرفانی، نتیجه‌ی مقدّماتی‌ست به اختیار فاعل این‌گونه تجربه، امّا این واقعیّت هم، چیزی از اختیارناپذیریِ نتایج آن نمی‌کاهد. **نیکلسون** در این باره می‌نویسد:

**به صورت فرضیه، بی‌خودی که دراثر جذبه‌ی روحانی دست می‌دهد، داوطلبانه نیست، گرچه شرایط مخصوصی برای وقوع آن پیش‌بینی شده است.(۲۷۲: ۸۶)**

***عطّار*** از قول ***ابوبکر واسطی*** نقل می‌کند که:

**مرید، در اوّل‌قدم مختار بود، چون بالغ شد، اختیارش نماند.(۱۷۷: ۱۳۷)**

ثانیاً تجربه‌ی عرفانی، تجربه‌یی‌ست مؤقّت و هنگام پایان یافتن زمان این‌گونه تجربه، فاعل آن به حال عادّی برمی‌گردد، ولی جنبه‌ی یقینیِ کار چندان است که طبعاً حال پسین او با حال پیشین وی تفاوت‌های بارزی خواهد داشت.

**د) اطلاق‌ناپذیری**

اطلاق‌ناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی به معنای نسبیت این‌گونه تجربه است که از دو امر ناشی می‌شود: یکی اختلاف احوال دو عارف در یک زمان و دیگری اختلاف احوال یک عارف در دو زمان، که:

**أنّهم فی أوقاتِهم مُتفاوِتونَ و فی أحوالِهم مُتفاضِلون.(۱۳۱: ۴۵۴)؛ آنان در اوقاتشان دیگرند و در احوالشان فراتر.**

***ابن‌سینا*** به این دو امر، چنین اشاره می‌کند:

**فَقَدْ یَختَلِفُ هٰذا فی عارِفَینِ و قَدْ یَختَلِفُ بِحَسَبِ وَقْتَین.(۹: ۱۵۷)؛ گاه در دو عارف، اختلاف می‌یابد و گاه به حسب دو وقت، تفاوت می‌پذیرد.**

*محمّد غزالی* درباره‌ی مورد یکم می‌نویسد:

**چنان که این تفاوت، در میان منجّم و طبیعی در عالم اجسام افتاد و از وی خلافی برخاست، میان کسانی که به عالم ارواح ترقّی کردند، همین خلاف است، که بیشتر خلق، چون از عالم اجسام ترقّی کردند و چیزی بیرون اجسام بازیافتند، بر اوّل درجه فرودآمدند و راه معراج به عالم ارواح بر ایشان بسته شد، و در عالم ارواح که از عالم انوار است، همچنان عَقَبات است و حُجُب بسیار بردرجات، بعضی درجه‌ی وی چون کوکب و بعضی چون قمر و بعضی چون شمس، و این، مراقیِ معراج کسانی‌ست که ملکوت سماوات، بازِ ایشان نمایند.(۱۹۳: ۵۷/۱)**

تعبیر دیگر این ویژگی، تکرارناپذیری‌ست(۱۴۸: ۲۳-۲۲)، بدین معنی که هر تجربه‌ی عرفانی، تنها یک بار و برای یک عارف دست می‌دهد، نه بیش از یک بار و برای بیش از یک عارف. *ابن‌عربی* نیز این ویژگی را در باره‌ی تکرارناپذیریِ تجلّیات الهی متذکّر می‌شود و برای اثبات آن، استدلال هم می‌کند(۷: ۱۷۲/۳).

**ها) واسطه‌ناپذیری**

فاعل تجربه، هم می‌تواند از بیرون موضوع تجربه به آن بپردازد و هم از درون این موضوع. نوع یکم را تجربه‌ی غیرمستقیم و نوع دوم را تجربه‌ی مستقیم می‌نامیم. تجربه‌ی عرفانی از نوع دوم است. در این‌گونه تجربه، فاعل تجربه به وحدت نفسانی با موضوع تجربه می‌رسد، زیرا چنان که *افلوطین* می‌نویسد:

**تنها در حضوری که بسیار برتر از دانش است، می‌توان به او رسید.(۲۰۶: ۱۸۰۲)**

تفکیک میان علم حصولی و علم حضوری از این‌جا مایه می‌گیرد[1]. *محمّد غزالی* گویاترین تمثیل را در این باره به دست داده‌است:

**مَثَل دل، چون حوضی‌ست و مثل حواس، چون پنج جویِ آب است که در آن**

---

۱) در این باره، ن. ک: (۲۰۵: ۲۷۵-۲۶۲).

**حوض می‌آید از بیرون؛ اگر خواهی که آب صافی از قعر حوض برآید، تدبیر آن بُوَد که این آب جمله از وی بیرون کنند و گِل سیاه که از اثر آن آب است، همه بیرون کنند و راه همه جوی‌ها ببندند تا نیز آب نیاید و قعر حوض می‌کَنند تا آب صافی از درون حوض برآید، و تا حوض از آن آب که از برون درآمده است، مشغول باشد، ممکن نگردد که از درون وی آب برآید؛ همچنین این علم که از درون دل بیرون آید، حاصل نیاید تا دل از هر چه از برون درآمده است، خالی نشود.(۱۹۳: ۱/۳۶ـ۳۷)**

به‌طورکلّی تجربه‌ی عرفانی، حاصل پشت سر نهادن مراحلی‌ست که آنها را تخلّی، تحلّی و تجلّی خوانده‌اند و از این رهگذر، تا جایی پیش می‌رود که میان عارف و معروف، جز یک نَفَس آینه‌گون، فاصله‌یی نمی‌ماند و گاه حتّی این نَفَس نیز چندان تلطیف می‌پذیرد که گویی وجود ندارد. البته این امر، به معنای حلول یا اتّحاد نیست، چون:

**حلول و اتّحاد این جا محال است　　که در وحدت دویی عین ضلال است**

**(۱۰۲: ۱۴۴)**

بلکه به نوشته *اقبال*:

**در آن لحظه، شخصیت خاص عامل تجربه از میان می‌رود.(۲۸: ۳۴)**

*پل نویا* در تحلیل این خطاب حضرت موسی(ع) به خداوند که: «موسی را نه مقام آن است تا با تو سخن گوید و نه جرأت آن»، می‌نویسد:

**آگاهی، نفی خود را تصدیق می‌کند و این نفی، آن را به سکوت وامی‌دارد. دیگر هر سخنی که در آگاهی به وجود آید، از آگاهی نیست، از خداست.**
**(۲۷۰: ۱۴۹)**

خلاصه:

**چون عدم، رنگ قِدَم گرفت، عارف، فعل آمد در صفت آینه؛ آنگاه عارف و معروف، عین واحد گشت؛ خود است، در خود نگرد، معروف چون عارف بیند و عارف چون معروف؛ آن همه حقّ است که می‌بیند.(۴۵: ۱۰۶)**

**و) تعمیم‌ناپذیری**

تجربه‌ی عرفانی جنبه‌ی شخصی دارد و هرکس به این‌گونه تجربه دست نمی‌یابد:

**چنان که آن کیمیا که مس و برنج را به صفای زر خالص رساند، دشوار بُوَد و هرکس نشناسد، همچنین این کیمیا که گوهر آدمی را از خسّت بهیمیت به صفا و نفاست مَلَکیت رساند تا بدان، سعادت ابدی یابد، هم دشوار بُوَد و هرکسی نداند.(۱۹۳: ۵/۱)**

علّت این امر، افزون بر دشواریِ وجودِ «رکن» تجربه‌ی عرفانی، یعنی ادراک قلبی که نصیب همه کس نیست، قاعدتاً باید دشواریِ وجود «شرط»های این‌گونه تجربه باشد که اساساً برخی از آنها در حیطه‌ی اختیار آدمی قرار ندارد.

نخستین شرط، استعداد است:

**ای درویش! همه کس را استعداد ادراک حقایق نباشد، که آدمیان در تحصیل علوم به‌تفاوتند.(۲۶۷: ۶)**

و دومین شرط، مجاهده:

**ای درویش! به این نور نامحدود و نامتناهی رسیدن و این بحر بیکران و بی‌پایان دیدن، کاری به‌غایت مشکل است و دشوار است و مقامی به‌غایت بلند است. ریاضات و مجاهدات بسیار باید کشید و در ریاضات و مجاهدات، سال‌های بسیار ثبات می‌باید نمود تا این مقام روی نماید؛ نه چنان که چند روز ریاضت کشد و چند روز دیگر فروگذارد و با سر کار خود رود، چنان که عادت اهل روزگار است، که از چنین ریاضت کاری برنیاید و چیزی نگشاید.(۲۶۸: ۹۵ـ۲۹۴)**

شرط‌های بعدی، عبارتند از پیر و توفیق:

**اوّل این کار به مجاهدت تعلّق دارد و اختیار را به وی راه نیست، ولیکن نه هر که کارد، بدرود و نه هر که رود، رسد و نه هر که جوید، یابد، ولیکن هر که**

**عزیزتر بود، شرط آن بیش بود و یافتن آن نادرتر بود و این، شریف‌ترین درجات آدمی است در مقام معرفت و طلب کردن این، بی‌مجاهدت و بی‌پیری پخته و راه‌رفته راست نیاید و چون این هر دو باشد، تا توفیق مساعدت نکند و تا در ازل وی را بدین سعادت حکم نکرده باشند، به مراد نرسد.(۱۹۳: ۳۲/۱)**

از یک دیدگاه جبری‌تر، برای دستیابی به نتیجه، با وجود مقدّمه‌ی توفیق، حتّی به مقدّمات دیگر، نیازی نخواهد بود، که:

**بوجهل از کعبه و ابراهیم از بتخانه، کار عنایت دارد، باقی همه بهانه.(۳۲: ۱۵۵)**

### ز) خلوّناپذیری

فاعل تجربه‌ی عرفانی، به شرط داشتن استعداد، پیش از دست دادن این‌گونه تجربه، باید با مجاهده زیر نظر پیر و در پرتو نور توفیق، به نفی کدورات نَفْس بپردازد و در این کار، تا آن‌جا پیش برود که کدورت نفسانیت نیز از نَفْس، نفی شود. این مرحله را در عرفان اسلامی «فنا» می‌نامند، امّا همین که به چنین مرحله‌یی رسید، جان هستی را درمی‌یابد و مملو از حیات و حرکت می‌شود. این مرحله را در عرفان اسلامی «بقا» می‌خوانند و *عین‌القضات* از آن به «ولادت ثانی» تعبیر می‌کند(۱۸۶: ۹۱/۱ـ۹۰) و شاید «آبستنی روح»(۲۰۶: ۷۱۰/۲) هم که *افلوطین* بیان می‌کند، اشاره به چنین مرحله‌یی باشد.

در تجربه‌ی عرفانی، گویی یک منبع بی‌پایان انرژی، با تأثیرگذاری بر استعدادهای مختلف، حالات متفاوتی پدید می‌آورد. نخستین حالت، «جذبه» نام دارد که به برق‌گرفتگی مانند است و مجذوب را یک‌باره دگرگون می‌سازد:

**لاجرم یک جذبه بهتر آمد از معامله‌ی جمله خلایق.(۲۶۵: ۳۴۶)**

جذبه، در صورت تداوم، حالت «اشراق» را به دنبال می‌آورد:

**اوّل عنایت ربوبیّه، جلال اشراق را در این پرده که، «و أشْرَقَتِ الأرْضُ بِنُورِ رَبِّها»(۶۹/۳۹) به دیده‌ی آن گدا فرستد تا در آن تاوش، دیده بیاود.(۱۹۵: ۲۵۹)**

به نوشته‌ی *افلوطین*:

**باید چنان بدانیم که او را در آن لحظه‌یی دیده‌ایم که روح، آکنده از روشنایی شده است، زیرا روشنایی از او می‌آید و خود اوست.(۲۰۶: ۲/۷۱۰)**

حالات دیگر، همه در سایه‌ی این حالت رخ می‌نمایند و چنان که **ویلیام جیمز** می‌گوید، احساس نیرومندی در عارف بر جای می‌گذارند که حتّی پس از آنها، آثارشان باقی می‌ماند(۸۴: ۶۳).

گفتنی‌ست که در تحقیقات یکی ـ دو تن از عرفان‌پژوهان، ویژگیِ خلوناپذیری را طیّ چند عنوان جداگانه می‌یابیم. برای نمونه، **باک**[1] این ویژگی را با نام‌های «روشن شدن درون»، «اعتلای معنوی»، «اشراق»، «رهایی از هراس مرگ» و «رهایی از احساس گناه»(۱۸: ۳۴) و **سوزوکی**[2] نیز آن را با نام‌های «درون‌بینی»، «ثقت»، «ایجاب (صفت ثبوتی)»، «احساس عالم بالا» و «احساس اعتلا»(همان: ۳۵ـ۳۴) یادآوری کرده است. *استیس* هم در این باره تعابیر «احساس عینیت یا واقعیّت»، «تیمّن، صلح و صفا و غیره» و «احساس [امری] قدسی، حرمت دار، الوهی»(همان: ۱۳۴) را به کار می‌برد. بی‌گمان همه این عناوین به همین یک ویژگی بازمی‌گردند و جهات گوناگون آن را نشان می‌دهند؛ جهاتی که بیش از این می‌توان برای آن عنوان تراشید و همان احوال و مقامات پرشمار عرفانی را در بر می‌گیرند.

### ح) بیان‌ناپذیری

عرفان‌پژوهان، یکی از ویژگی‌های عمده‌ی تجربه‌ی عرفانی را بیان‌ناپذیریِ این‌گونه تجربه انگاشته‌اند، ولی دیدگاه آنان در این باره مبتنی بر شواهدی‌ست که از سخنان عرفا به دست می‌آید. **محمّد غزالی** که هم،

---

1) Richard Muurice Bucke.

2) Daisetz Teitaro Suzuki.

دست‌کم در بخشی از زندگی‌اش گرایش‌های عارفانه داشته است و هم، با توجّه به روش کارش، عرفان‌پژوه بوده است، می‌نویسد:

**کسی را که این راه گشاده شود، کارهای عظیم بیند که در حدّ وصف نیاید.(۱۹۳: ۳۰/۱)**

به‌هرحال، برای شناخت دقیق این ویژگی، بحث از موانع بیان تجربه‌ی عرفانی ضروری‌ست.

## ۲.۳. موانع بیان تجربه‌ی عرفانی

بیان تجربه‌ی عرفانی با چهار مانع اساسی روبه‌روست: مانع موضوع، مانع کلام، مانع فاعل و مانع مخاطب.

### الف) مانع موضوع

ویژگیِ تجزیه‌ناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی، علّت عمده‌ی بیان‌ناپذیریِ آن را تشکیل می‌دهد و علل دیگر نیز، از همین علّت برخاسته‌اند، زیرا بیان، وظیفه‌ی عقل است و عقل هم، کاری جز تجزیه‌ی مفاهیم مرکّب و طبقه‌بندی و احیاناً ترکیب مجدّد آنها بلد نیست، حال آن که تجربه‌ی عرفانی با مُدرَکات بسیط سروکار دارد[1]. به نوشته‌ی **هجویری**:

**چیزی که حقیقت آن اندر عقول ثبات نیابد، زبان از آن چه‌گونه عبارت کند، الّا به معنیِ جواز[2]؟(۲۸۲: ۴۳۲-۴۳۱)**

***افلوطین*** در این باره می‌نویسد:

---

۱) در این باره، ن. ک: (۲۰۳: ۲۷۱).

۲) با توجّه به عبارات قبلی، واژه‌ی «جواز» در این عبارت، یعنی روا داشتن. از دیدگاه هجویری، کسی که به مشاهده می‌رسد، تنها می‌تواند امکان آن را تأیید کند: «پس فرق نباشد میان مخبری که از رؤیت عقبی خبر دهد و میان مخبری که از مشاهدت دنیا خبر دهد و هر که خبر دهد از این دو معنی به اجازت خبر دهد، نه به دعوی؛ یعنی گوید که دیدار و مشاهدت روا بود و نگوید که مرا دیدار هست»(۲۸۳: ۴۸۹-۴۸۸).

**روح، همه حقایق را آزموده است، حتّی حقایقی را که تنها بهره‌یی از آنها داریم و بااین‌همه، وقتی می‌خواهیم سخنی بگوید و در اندیشه، آنچه را دریافته است، تجزیه و تحلیل کند، می‌گریزد، زیرا توانایی تفکّر تحلیل‌کننده، برای این که بتواند سخن بگوید، ناچار است نکته‌یی را پس از نکته‌یی دیگر پیش چشم آورد و جریان تفکّر بدین‌سان صورت می‌پذیرد، ولی در مورد آنچه مطلقاً بسیط است، چگونه ممکن است جریان اندیشیدن صورت پذیرد؟(۲۰۶: ۷۱۰/۲)**

او در جای دیگر می‌نویسد:

**این دشواری از آن‌جاست که واحد را نمی‌توان از طریق دانش شناخت و نمی‌توان به یاریِ اندیشیدنی بدان‌سان که در مورد دیگر موضوعات اندیشه می‌اندیشیم، به ذات او پی‌برد، بلکه تنها در حضوری که بسیار برتر از دانش است، می‌توان به او رسید. روح، هنگامی که به چیزی شناساییِ علمی می‌یابد، از اوج وحدت فرومی‌افتد، زیرا علم، مفهوم است و مفهوم، عدد و کثیر است و روح، چون در بند عدد و کثرت می‌افتد، وحدت خود را از دست می‌دهد؛ پس باید از علم برتر برود و حق ندارد گام از وحدت بیرون بنهد.(همان: ۱۰۸۳ـ۱۰۸۲)**

وی برای بیان این نکته، به سخن *افلاطون* استناد می‌جوید که در رساله‌ی «پارمنیدس» گفته است:

**نه نامی دارد و نه چیزی می‌توان درباه‌اش گفت و نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصوّر درمی‌آید.(۲۶: ۱۶۷۲/۳)**

از میان عرفای ما، نسفی در این باره می‌نویسد:

**ای درویش! از هست مطلق، کس چون خبر دهد، که ساده و بی‌نقش باشد؟ تعریف وی چون کنند؟ از هست مقیّد خبر توان دادن. از هست مطلق بیش از این خبر نتوان دادن که، نوری‌ست که اوّل و آخِر ندارد و حدّ و نهایت ندارد و مثل و مانند ندارد و امثال این توان گفتن.(۲۶۸: ۲۹۵)**

مطلب بالا، گویی تکرار این سخن *افلوطین* است که:

**اگر ناچار باشیم اشاره‌یی به او بکنیم، سزاوارترین کلمه‌یی که به زبان می‌توان**

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

**آورد، واحد است، ولی آن هم نه بدین معنی که گویی او چیزی‌ست و آن‌گاه واحد است؛ ازاین‌رو، شناختنش دشوار است و تنها از طریق آنچه از او برآمده است، می‌توان شناختش، یعنی از طریق هستی.(۲۰۶: ۱۰۸۵/۲)**

همچنین *علاءالدّوله سمنانی* در این باره می‌نویسد:

**ذات هیچ شیء از اشیا را هیچ‌کس بیان نتوانست کردن، جز آن که از صفات و عوارض آن، چیزی را بیان کردن عَلیٰ سَبیلِ الرَّسْمِ لا عَلیٰ سَبیلِ الحَد؛ بر مثال آن که گویند: آتش، جوهری مُضیء مُحرِق است یا آب، جسمی سیّال رَطْب بارِد و امثال این.(۱۳۵: ۵۷ـ۱۵۶)**

و باز، مطلب بالا، گویی تکرار این سخن *افلوطین* است که:

**این واقعیّت را که، او هست، از طریق معقولات می‌توان شناخت، ولی این را که، او چه‌گونه است، تنها کسی می‌تواند دریابد که معقولات را به یک سو نهد؛ این چه‌گونه به معنای هیچ‌گونه است، زیرا آنچه درباره‌اش نتوان گفت چیزی، چه‌گونه هم در مورد او نمی‌تواند به کار رود.(۲۰۶: ۷۲۸/۲)**

- خلاصه، به نوشته‌ی *محمّد غزالی*:

**این که طبع تقاضا کند که، چیزی چه‌گونه است، معنی آن بُوَد که تا چه شکل دارد؟ خُرد است یا بزرگ؟ چیزی که این صفات را به وی راه نبُوَد، چه‌گونگی در وی باطل بُوَد.(۱۹۳: ۵۱/۱)**

**ب) مانع کلام**

حوزه‌ی تجربه‌ی عرفانی، حوزه‌ی تداول نیست و ازاین‌رو، با زبان روزمرّه که مربوط به این حوزه است، نمی‌توان به بیان آن پرداخت، زیرا:

- **چیزها ظاهر شود که سالک، نام آن هرگز نشنوده بُوَد و بر خاطر سالک، هرگز نگذشته باشد.(۲۶۸: ۱۳۹)**

حوزه‌ی تداول، حوزه‌ی تجربه‌ی عادی‌ست و بدین‌دلیل، باید زبان روزمرّه را زبان عادی شناخت. این زبان در وهله‌ی اوّل، برای بیان امور محسوس به کار می‌رود، چون خودْ به لحاظ مادّه‌ی خویش که الفاظ باشند، محسوس است:

**چو محسوس آمد این الفاظ مسموع　　نخست از بهر محسوسند موضوع**

**(۱۱۴: ۱۴۴)**

این در حالی‌ست که زبان عادی، توانایی بیان معانی را، حتّی در حوزه‌ی تداول، به‌طورکامل ندارد، که:

**در نطق هم، بیان به‌کمال نشاید.(۱۸۶: ۲۷۹/۲)**

از دیدگاه *ابن‌خلدون*، واژگان، مراد صوفیه را نسبت به مقاصد آنان برنمی‌آورند، چون برای معانیِ متعارف و غالباً محسوس وضع شده‌اند(۴: ۹۹۰/۲). دکتر *تقی پورنامداریان* در این باره می‌نویسد:

**الفاظ برای معانی دیگری ساخته شده‌اند و هنگامی که به سمع می‌رسند، به‌ناچار معانیِ ظاهریِ آنها درک می‌شود.(۶۱: ۴۴)**

و آن‌گاه قولی از کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی» نقل می‌کند که یک بخش آن، چنین است:

**زبان، مولود تجربه است و برای تجربه‌ی صوفیانه، زبانی که بتواند روشنگر ماهیت آن باشد، وجود ندارد.(همان)**

باری، آنچه مانع کلام را پدید می‌آورد، ویژگیِ تحدیدناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی‌ست، چه، این‌گونه تجربه بیرون از حدود عالم مادّه دست می‌دهد، حال آن که زبان، در حدود همین عالَم پیش می‌رود و این ظرف، گنجاییِ آن مظروف را ندارد. در کتاب «یزدان‌شناخت» منسوب به *عین‌القضات* آمده است:

**نه هیچ زمانش دریابد[1] و نه هیچ مکانی از او خبر یابد. این مقام را به زبان اهل تحقیق، بی مزاحمت تصوّر و تصدیق، مقام اختفا در کنه الّا خوانند، بلکه اثبات وحدت در نفی لا دانند؛ و این رموز بوالعجب است، نه زبان را قوّت تقریر می‌باشد، نه بیان را طاقت تحریر می‌باشد.(۱۸۴: ۵۰)**

---

۱) متن: دریابد.

**ج) مانع فاعل**

عارف، به عنوان فاعل تجربه، در بیان تجربه‌ی عرفانی با دو مشکل روبه‌روست که هر دو، بنیاد روانی دارند: یکی مشکل غلبه‌ی «نظر» و دیگری مشکل غلبه‌ی «منظور»:

**حسین گفت: هر که به نظر رسید، از خبر مستغنی شد و هر که به منظور رسید، از نظر مستغنی شد.(۴۵: ۴۷۱)**

این دو مشکل، درواقع از ویژگیِ واسطه‌ناپذیریِ این‌گونه تجربه مایه‌می‌گیرند و آن، هنگامی‌ست که عارف، مستقیماً با موضوع تجربه سروکار می‌یابد و چنان در وجه آن حیران یا در کنه آن مستغرق می‌شود که خودی برایش باقی‌نمی‌ماند و این بی‌خویشی، مایه‌ی بی‌زبانی‌ست.

**هجویری**، مشکل یکم را چنین بیان می‌کند:

**مشاهدت، صفت سِر بُوَد و خبردادن، عبارت زبان، و چون زبان را از سِر خبر بُوَد تا عبارت کند، این مشاهدت نباشد، که دعوی بُوَد.(۳۸: ۴۳۲-۴۳۱)**

*ابوالعبّاس قصّاب* گفته است:

**اگر تو را از او آگهی بودی، نیارستی گفت که از او آگهی‌ست.(۱۷۴: ۱۸۶/۲)**

به قول **سعدی**:

**این مدّعیان در طلبش بی‌خبرانند  کآن را که خبر شد خبری باز نیامد**

**(۱۳۲: ۳۰)**

امّا مشکل دوم؛ *استیس* یک بخش از این مشکل را با عنوان «نظریه‌ی عواطف»، ضمن «نظریه‌های عرف‌پسند» می‌آورد و خلاصه‌ی آن این که:

**هرچه عاطفه عمیق‌تر باشد، بیانش دشوارتر است.(۱۸: ۲۹۳)**

این بخش را که با جنبه‌ی احساسیِ تجربه‌ی عرفانی سازگارتر است، می‌توان «غلبه‌ی عاطفه» نامید، ولی بخش دیگری از آن را که با جنبه‌ی

معرفتیِ این‌گونه تجربه سازگارتر است، باید «غلبه‌ی معنی» خواند و **شمس تبریزی** در باره‌ی آن می‌گوید:

**بعضی از غلبه‌ی معنی لال شوند؛ مولانا را لالی نیست الّا غلبه‌ی معنی و قومی را قلّت معنی؛ مرا از این، هیچ نباشد.**(۶۳: ۱۳۸)

خود **مولوی** در این باره گفته است:

**من ز شیرینی نشستم روترُش — من ز پُرَیْ سخن باشم خَمُش**

(۱۷۶۰/۱:۲۵۳)

**چ) مانع مخاطب**

*استیس* از مانع مخاطب، با عنوان «نظریه‌ی نابینایی معنوی (=کوردلی)»، ضمن همان «نظریه‌های عرف‌پسند» سخن به میان می‌آورد. این نظریه، درواقع تمثیلی‌ست میان امتناع توصیف تجربه‌ی عرفانی برای غیرعارف و امتناع توصیف رنگ‌ها برای کور مادرزاد(۱۸: ۳۹۵) که **محمّد غزالی**، ***عین‌القضات*** و **شبستری** نیز آن را متذکّر شده‌اند. ***غزالی*** بر آن است که کور مادرزاد تا به‌تواتر، یعنی از راه شنیدن چندباره، وجود رنگ‌ها را درنیابد، اگر کسی برای او از وجود آنها سخن بگوید، نمی‌فهمد و به این امر اقرار نمی‌کند(۱۹۲: ۵۱). ***عین‌القضات*** هم بر آن است که چنانچه کسی بخواهد برای کوری از چه‌گونگیِ ادراک رنگ‌ها سخن بگوید، ضرورتاً پای حواس دیگر را پیش می‌کشد تا از راه بیان اشتراکات و افتراقات حسّ بینایی با آنها، به این خواسته برسد و البته حتّی در این صورت، تصدیق آن برای کور دشوار خواهدبود.(۱۸۳: ۸۹ـ۸۸) **شبستری** بر این نکته چنین صحّه می‌گذارد:

**ندارد باورت اکمه ز الوان — وگر صد سال گویی نقل و برهان**

**سپید و زرد و سرخ و سبز و کاهی — به نزد وی نباشد جز سیاهی**

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

**نگر تا کور مادرزاد بدحال　　کجا بینا شو از کُحل کَحّال**

**خرد از دیدن احوال عقبی　　بُوَد چون کور مادرزاد دنیی**

(۱۰۱:۱۴۴)

خلاصه، این مانع از ویژگیِ تعمیم‌ناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی مایه‌می‌گیرد و باعث می‌شود تا بیان این‌گونه تجربه، برای کسانی که اهل آن نباشند، نامفهوم جلوه کند. به قول *حافظ شیرازی*:

**آن کس است اهل بشارت که اشارت داند**

**نکته‌ها هست بسی محرم اسرار کجاست**

(۱۵:۹۰)

در «شرح شطحیات» آمده است:

**آن مستان سخن گفتند و جز مستان بنشنیدند.(۴۵: ۲۳ـ۲۲)**

*احمد غزالی* در این باره توجیهی تخصّصی دارد:

**این، هرکس فهم نکند، که این، از عالَم اثبات دوم است که بعدالمحو بُوَد و اهل اثبات قبل‌المحو را کوژ نماید.(۱۹۱: ۹)**

*عین‌القضات* در همین باره می‌نویسد:

**به‌تمامی از این طایفه حدیث کردن ممکن نبُوَد، زیرا که خودْ عبارت از آن قاصر آید و افهام خلق، آن را احتمال نکند.(۱۸۱: ۴۲)**

۳

# عرفان در زبان

با موانعی که بر سر راه بیان تجربه‌ی عرفانی دیدیم، بیان‌ناپذیریِ این‌گونه تجربه را قطعی می‌یابیم، امّا این، تنها یک بُعد قضیه است. بُعد دیگر قضیه، وجود غیرقابل‌انکار آثار عرفانیِ بسیاری‌ست که حقّانیت بحث‌های ما را برای اثبات این ویژگی، زیر سؤال می‌برد. به نوشته‌ی *آن ماری شیمل*[1]:

**همه عارفان مسلمان و حتّی غیرمسلمان، این معمّای ذوحدّین را تجربه کرده‌اند و آن عارفانی که بارها گفته‌اند که خاموشی، تنها راه سخن‌گفتن با خداوند است، دقیقاً آنانند که پرحجم‌ترین آثار منظوم و منثور را پیرامون مباحث عارفانه به رشته‌ی تحریر کشیده‌اند.(۱۶۰: ۷۴)**

*استیس* در باره‌ی عارف، چنین توصیفی دارد:

**می‌گوید دهانش را دوخته‌اند، امّا کلمات از میان لبانش سرریز می‌کند.(۱۸: ۳۱۱)**

و البته توصیف بالا، برداشتی‌ست از این سخن *افلوطین* که:

**سخن از آنچه در نام نمی‌گنجد، می‌گوییم و درعین‌حال، نامی به او می‌دهیم تا بتوانیم به یکدیگر حالی کنیم که آنچه می‌گوییم، درباره‌ی اوست.(۲۰۶: ۲۸/۲)**

---

1. Annemarie Schimmel.

چنین تناقصی ما را با دو مسئله درگیر می‌سازد: یکی چرایی بیان‌ناپذیریِ تجربه‌های عرفانی که پیش‌تر، از آن سخن رفت و دیگری چه‌گونگیِ بیان این تجربه‌ها که اکنون از آن سخن خواهد رفت. می‌کوشیم تا با طرح و نقد سه‌دسته نظریه‌ی موجود، به سوی طرح یک نظریه‌ی دیگر در این باره گام برداریم.

## ۳.۱. زبان عرفان و زبان علم

مسئله‌ی زبان علم، از مسائل مورد توجّه فلسفه‌ی علم در قرن بیستم بود. عینیت‌گراییِ پوزیتیویستی، باعث شد تا متکلّمان، راه‌هایی برای رفع مشکلات پدیدآمده در باره‌ی زبان دین بجویند؛ مشکلاتی که به سنجش گزاره‌های دینی با معیار «تحقیق‌پذیری» بازمی‌گشت، زیرا این معیار، تنها گزاره‌هایی را معنی‌دار می‌دانست که مابازای خارجی داشته باشند. توسّع مفهوم عینیت، مهم‌ترین کوشش آنان را برای این منظور تشکیل می‌داد و از این رهگذر، تجربه‌گراییِ دینی رشد کرد. تجربه‌گرایان دینی، پای «تجربه‌پذیری» گزاره‌های دینی را پیش کشیدند و بیشتر شواهد خود را در این باره، از تجربه‌ی عرفانی به دست آوردند، چون این‌گونه تجربه را نمونه‌ی بارز تجربه‌ی دینی می‌شمردند (۱۶: ۷۹-۴۷).

به‌هرحال، در باره‌ی مسائل بالا سه نظریه‌ی شایان یادآوری می‌شناسیم که همه از رهگذر کندوکاو پیرامون زبان علم پدید آمده‌اند و اکنون به طرح و نقد آنها می‌پردازیم.

### ۳.۱.۱. نظریه‌ها

#### ۳/۱/۱.۱. نظریه‌ی تصویری

ویتگنشتاین جدّی‌ترین فیلسوف زبان بود. او در دو کتاب معروف

«رساله منطقی ـ فلسفی[1]» و «پژوهش‌های فلسفی[2]»، بیش از آن که به مسائل هستی بپردازد، به مسائل زبان پرداخت و با این کار، دو دیدگاه متمایز پدید آورد که تأثیر معتنابهی بر فیلسوفان قرن بیستم گذاشتند و فلسفه را به مسیرهای ناپیموده سوق دادند.

*ویتگنشتاین* در کتاب نخست، زبان را تصویری از جهان می‌داند. این نظریه به «نظریه‌ی تصویریِ معنی» شهرت دارد و بر پایه‌ی آن: «میان خود تصویر و آنچه به تصویر درآمده است، شباهتی در ترکیب هست؛ یعنی صورت کلام، عین صورت واقعیّت است»(۲۶۲: ۴۵ـ۴۴). براین‌پایه: «گزاره‌ها و واقعیّت، صورت منطقیِ یکسانی دارند»(۱۷: ۳۲). وی در پایان این کتاب می‌نویسد:

**آنچه درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت، می‌باید درباره‌اش خاموش ماند.(۲۷۶: ۱۱۶)**

حال، درباره‌ی چه چیزهایی نمی‌توان سخن گفت؟

### ۳.۱.۱.۲. نظریه‌ی تحقیقی

واقعاً درباره‌ی چه چیزهایی می‌باید خاموش ماند؟ پاسخ این پرسش را پوزیتیویست‌های منطقیِ «حلقه‌ی وین» داده‌اند: گزاره‌های «فاقد مابازای خارجی»، معنایی ندارند(۳۸: ۲۷۹)، چه، «معنای یک گزاره، روش تحقیق‌پذیریِ آن است»(۹۹: ۵و۱۴۹) و با ملاک قرار دادن اصل تحقیق‌پذیری که آن را «ملاک عام معنی‌داری» شمرده‌اند(۲۸۰: ۱۱۹)، «فقط گزاره‌هایی که به‌وسیله‌ی تجربه‌ی حسّی تحقیق‌پذیر هستند، معنی دارند»(۳۸: ۱۵۲). از این دیدگاه، گزاره‌های معنی‌دار بر دو دسته‌اند: یکی قضایای تجربی و دیگری قضایای منطقی و ریاضی یا همانگویی‌ها و بااین‌وصف، گزاره‌های دینی،

---

1) Tractatus Logico - Philosophicus.

2) Philosophicus Investigations.

معنی‌دار حساب نمی‌شوند(همان: ۲۷۸ و ۲۷۹). البته از همین دیدگاه، بی‌معنی‌بودن دلیل بر کاذب‌بودن نیست و این گزاره‌ها نه کاذبند و نه صادق، بلکه مهملند؛ یعنی «چیزی را بیان نمی‌کنند»(همان: ۱۵۳).

در جهان اسلام نیز، روزگاری، *ابن‌جوزی* به *ابوعبدالرّحمن سُلَمی* ایراد می‌گیرد که چرا «چیزهای شگفت از واقعات صوفیان، بی آن که اساس علمی داشته باشد»، آورده است(۳: ۲۱۸). همچنین به *جهم بن صفوان*، رئیس فرقه‌ی جهمیه نسبت داده‌اند که:

> **گوید: نشاید که کسی گوید: الله یا رب، خدای من یا خالق من است، زیرا که خدای را نتوان دید و هرچه نتوان دیدن، خبر دادن از او محال بُوَد.(۹۲: ۵۷)**

پوپر ضمن انتقاد از معنای تحقیرآمیزی که پوزیتیویست‌های منطقی با کاربرد وصف «بی‌معنی» در باره‌ی گزاره‌های دینی منظور می‌دارند، بر آن می‌رود که اگر معنی‌داری را ملک طلق علوم طبیعی بینگاریم، دیگر هر سخنی درباره‌ی معنی هم، بی‌معنی خواهدبود(۵۵: ۴۹).

### ۳.۱.۱.۳. نظریه تحلیلی

*ویتگنشتاین* با کتاب «پژوهش‌های فلسفی»، سرآغازی برای یک نحله‌ی فلسفیِ دیگر فراهم آورد که آن را از جهت پرداختن به تحلیل زبان، فلسفه‌ی تحلیلی نامیده‌اند. او در این کتاب، «نظریه بازی‌های زبانی» را جایگزین نظریه‌ی پیشین خود ساخت. بر پایه‌ی نظریه‌ی اخیر وی، زبان واقع‌گویی، تنها یکی از انواع متعدّد و متنوّع بازی‌های زبانی‌ست(۱۷۹: ۱۷۴) و شباهت این بازی‌ها با یکدیگر بیش از یک شباهت خانوادگی[1] نیست؛ یعنی آنها به همان اندازه با هم شباهت دارند که اعضای یک خانواده. براین‌پایه، معنای یک واژه نه از ارجاع آن به واقعیّت خارجی، بلکه از

---

1) Family resemblance.

نحوه‌ی کاربرد آن فهمیده می‌شود(۲۶۲: ۸۹) و فهم ما آن‌جا به مانع برمی‌خورد که یک واژه در موقعیتی نامناسب، کاربرد بیابد(۱۷: ۴۵). زبان‌های مختلفی مانند زبان علم و زبان دین، از روش‌های متفاوت زندگی برمی‌خیزند. دنیای یک فیزیکدان با دنیای یک عارف و دنیای یک عارف با دنیای دیگران تفاوت دارد و همین تفاوت‌هاست که ایجاد چنین زبان‌هایی را از پی می‌آورد. مدّعیات یک زبان با معیارهای حاکم بر زبان دیگر سنجیدنی نیست و اشتباه اصلیِ متکلّمان این است که بازی‌های زبانی را خلط کرده‌اند(۱۷۹: ۱۷۴ـ۱۶۰). خلاصه، شعار اساسیِ فلسفه‌ی تحلیلی این است که: «از معنای یک گزاره نپرس، کاربرد آن را دریاب!».(۳۸: ۲۸۲)

در جهان اسلام نیز، نزدیک به این نظریه را، ***مقاتل بن سلیمان***، از نخستین مفسّران قرآن، قرن‌ها پیش، با نظریه‌ی تأویلیِ خویش به دست می‌دهد:

> **او از صِرف تفسیر ظاهری فراتر رفته است. این فراتر رفتن از آن‌جا آغاز می‌شود که مفسّر، از محدوده‌ی یکسانیِ الفاظ بیرون‌می‌آید و در معانیِ متفاوت آنها که ناشی از استعمال یک لفظ در سیاق‌های مختلف سخن است، دقیق می‌شود.(۲۷۰: ۹۰)**

وی در کتاب «الوجوه و النظائر» معانیِ مختلف یک واژه مانند «عین» را، «وجه» و معانیِ واحد چند واژه مانند «جواد» و «کریم» را، «نظیر» می‌خواند[۱].

### ۱.۱.۲. نقد

نظریه‌ی تصویری و به‌ویژه نظریه‌ی تحقیقی، از دیدگاه متکلّمان شایسته‌ی انتقادات بسیاری‌ست که شرح و بسط آنها مجالی دیگر می‌خواهد. بااین‌حال، این دو نظریه، جنبه‌یی از واقعیّت را درباره‌ی زبان علم و زبان دین بیان

---

۱) ن.ک: (۲۴۵: ۷۴ و بعد).

می‌دارند و آن این که، این دو زبان از دو اندیشه‌ی جداگانه برخاسته‌اند و به دو روش جداگانه بازمی‌گردند. براین‌پایه، مهمل‌پنداریِ گزاره‌های دینی در روش علم چندان شگفت‌آور نیست و به قول *ویلیام جیمز*:

**اگر بخواهیم از لحاظ علمیِ محض صحبت کنیم، اینها هیچ‌گونه معنایی ندارند.(۸۴: ۵۲)**

همچنان که از لحاظ عرفانیِ محض نیز، علم و عقل، بی‌ارزشند:

**آن نقد که تو او را علم خوانی و آن بضاعت که تو آن را عقل دانی، در این بازار، رواجی ندارد.(۱۸۴: ۵۱)**

از این لحاظ، واقعیّت‌های خارجی هم، غبار وهم بر چهره‌ی حقیقتند[1]. *دهدار شیرازی*، طرف دیگر این قضیه را چنین به دست می‌دهد:

**واقع، همان شرع است؛ پس، مطابق شرع، مطابق واقع است.(۱۰۷: ۱۱۴)**

به‌هرحال، زبان علم از زبان دین جداست و این دو نظریه، دست‌کم در بیان این جنبه از واقعیّت موفّق بوده‌اند. فرقی که *شبلی* میان زبان علم و زبان حقیقت می‌گذارد، در این‌جا شایان یادآوری‌ست:

**زبان علم، آن است که با واسطه به ما می‌رساند و زبان حقیقت، آن است که بی واسطه به ما می‌رساند.(۱۳۱: ۴۳۰)**

*عین‌القضات* از این نکته چنین پرده می‌گشاید:

**هر معنایی که بتوان مطابق با آن معنی از آن تعبیر کرد و چنانچه آموزگار، آن معنی را یک بار یا دو بار یا بیشتر، به کمک آن عبارت، برای دانش‌آموز شرح دهد، دانش‌آموز در دانستن آن با آموزگار برابر شود، علم نام دارد، امّا هر معنایی که هرگز تعبیری از آن ممکن نباشد، مگر به الفاظ متشابه، از زمره‌ی معرفت است.(۱۸۳: ۲۱۵)**

رسیدیم به نظریه‌ی تحلیلی. آنچه درباره‌ی این نظریه گفتیم، شکل

---

۱) در این باره، ن.ک: (۲۶۸: ۱۰۸).

اوّلیه‌ی آن بود، ولی چنین نظریه‌یی در کوشش‌های فیلسوفان تحلیلیِ بعدی، بیش از آن، پیش رفته است[1]. خوشبختانه بحث‌های این فیلسوفان در حوزه‌ی فرهنگ اسلامی نمونه‌های فراوانی دارد، منتهی این نمونه‌ها چندان تکامل نیافته‌اند تا به صورت یک نحله‌ی فلسفیِ مدوّن درآیند.

این که هر زبان، از یک اندیشه‌ی ویژه ریشه می‌گیرد، مورد توجّه عرفای ما نیز بوده است. البته زبان و اندیشه در این‌جا عام‌ترین مفاهیم را دارند و بااین‌حساب، احوال هم به مفهوم عام اندیشه بازمی‌گردند:

**و اختلاف اقاویل ایشان، از اختلاف احوال ایشان بوده است، که هر یک از بزرگان در حالتی دیگر بوده‌اند و آنچه گفته‌اند، از حالت خود گفته‌اند.**(۱۷۰: ۲۹)

***ضیاءالدین ابوالنّجیب سهروردی***، در سخن زیر، واژه‌ی «روش‌ها» را به جای واژه‌ی «اقاویل» می‌گذارد تا نشان دهد که از این چشم‌انداز، فعل، همانند قول، روشنگر است؛ یعنی هردو، مفهوم عام زبان را بازمی‌تابند:

**و روش‌ها که مختلف شود، از بهر مختلف شدن حال قاصدان باشد و مقامات روندگان.**(۱۴۰: ۷۸)

سخن اصلی را در این باره ***ابن‌عطا*** گفته است، که:

**هر علمی را بیانی‌ست و هر بیانی را زبانی‌ست و هر زبانی را عبارتی و هر عبارتی را طریقی و هر طریقی را جمعی‌اند مخصوص.**(۱۷۴: ۲/۷۰)

***مولوی*** نیز در باره‌ی رابطه‌ی میان زبان و حال، ابیاتی دارد که کاملاً با نظریه‌ی تحلیلی یکی می‌نماید:

**هر عبارت خود نشان حالتی‌ست — حال چون دست و عبارت آلتی‌ست**
**آلت زرگر به دست کفشگر — همچو دانه‌ی کشت کرده ریگ در**
**وآلت اسکاف پیش برزگر — پیش سگ کَهْ استخوان در پیش خر**

---

۱) ن.ک: (۵۱: ۵۴-۲۱).

**بـود انـاالحق در لب منصور نور　　بـود انـااللّـه در لب فـرعون زور**
**شـد عـصا انـدر کـف موسی گـوا　　شـد عـصا انـدر کـف سـاحر هبا**

(۲۵۳: ۳۰۶/۲-۳۰۲)

همچنین این که کاربرد گزاره‌ها مهمّ است، از این توجّه بی‌نصیب نمی‌مانَد:

**مقصود از این کلام ظاهر، تحصیل مقاصد و مراداتی‌ست کـه آدمـی را بُـوَد.** (۱۸۶: ۱۷۰/۱)

و:

**حقیقت کلام، حصول مرادات است.**(همان: ۱۷۱/۱)

ضمناً *عین‌القضات* هم نظریه‌یی همانند نظریه‌ی تحلیلی را با دو تـقریر بـه دست داده است که در این‌جا خلاصه‌یی از آنها می‌آوریم. بر پایه‌ی تقریر اوّل:

**الفاظ را معانی بسیار بُوَد و هر معنی که درجات متفاوت در او روا بُوَد و یک لفظ بُوَد که بر آن‌همه درجات دلالت کند، نشاید که تصرّف کنند در آن‌هـمه درجات، بر یک منهاج.**(همان: ۴۰۵/۱)

برای نمونه، علم یک لفظ بیش نیست، منتهی در باره‌ی عـالِمان مـختلف، معانیِ متفاوتی را می‌رساند. نمونه‌ی دیگر لفظ ارادت است:

**و باشد که ارادت در یک درجه، حکـمی دارد کـه در دیگـردرجـه آن حکـم ندارد.**(همان: ۴۰۶/۱)

و همه کژفهمی‌ها از این‌جا به بـار مـی‌آید: «و ایـن قـصّه بس دراز است و بُلعجب»(همان: ۴۰۷/۱).

همین‌طور بر پایه‌ی تقریر دوم:

**هر چیز را ترازویی دیگـر است و هـر کـاری را مـعیاری و هـر مـقداری را مکیالی.**(همان: ۴۰۵/۲)

برای نمونه تعیین رنگ یک چیز، تنها به وسیله‌ی حسّ بینایی امکـان‌پذیر است و قس علی هذا. همچنین یک ترازو، ترازوی علم است بـا درجـات

مـختلف آن و تـرازویـی، تـرازوی عـمل است بـا درجـات مـتفاوت آن. به‌طورکلّی:

**اوصاف خضر را به ترازوی موسی (ع) برنتوان‌سَخت و آن که موسی (ع) در حضرت گوید که أخافُ أن یکذِّبون و یضیق صدری(۱۳/۲۶) هم بـه تـرازوی خضر برنتوان‌سَخت.(همان: ۴۰۷/۲)**

باری، نظریه‌ی تحلیلی، نظریه‌ی مغتنمی‌ست. آنچه پرداختن به آن در قالب این نظریه لازم می‌نماید، طبقه‌بندیِ گزاره‌هاست که از پی می‌آید و در بحث‌های آینده برای ما صحبت خواهد بود.

گزاره‌ها به اعتبار موضوعِ خود، بر دو دسته‌اند: صریح و مبهم.

موضوع صریح، موضوعی‌ست که از مدرَکات محسوس باشد، مانند موضوع گزاره‌ی «جسم بعد دارد»، امّا موضوع مبهم، موضوعی‌ست که از مدرَکات معقول باشد، مـانند مـوضوع گـزاره‌ی «روح بـعد نـدارد». **نـاصرخـسرو** در توضیح نظریه‌ی ظاهر و باطن که اسماعیلیه بر آن رفته‌اند، می‌نویسد:

**و گوییم: هر چه هست اندر عالم، به دو قسم است: یا ظاهر است یا باطن. هر آنچه ظاهر است، پیداست، که یافته شود به چشم و گوش و دست و جز آن که آن را حواس خوانند، و آنچه که مر او را به حواس یابند، محسوسات گویند؛ و [هرآنچه] باطن است، پنهان است و مردم او را به حس نتوانند یـافتن، بـلکه خداوندان حکمت مر آن را به عقل و به علم یابند و مر آن را معقولات گویند. پس گوییم که هر چه آشکار است، به ذات خویش آشکار است، نه بدان روی که مردم آن را به حواس بیابند، بلکه اگر مردم او را یابند یا نـیابند، او خـود آشکار است، چون این جهان و آنچه اندر این است، و اگر مردم مر ایـن را نبینند، پنهان نشود؛ آشکاراییِ او بدان است که اگر حسّ درست بدو رسد، مر او را بیابد. و همچنین گوییم که آن چیزی که او پنهان است، به ذات خود پنهان است و اگر مردم نیز مر او را [یابند]، آشکارا نگردد، همچنان که آنچه آشکار است، به نایافتن مردم مر او را پنهان نشود، چون عالَمِ لطیف[1] و جان مردم و**

---

۱) متن: لطیف است.

**محدثیِ عالم و اسپری شدن روزگار و اثبات صانع و جز آن؛ و پوشیدگی این چیزها بدان است که مر آن را به حواس نتوانند یافتن.**(۲۶۱: ۶۳)

همچنین گزاره‌ها به اعتبار محمولِ خویش بر دو دسته‌اند: تقریری و تصویری. محمول تقریری، محمولی‌ست که به عین موضوعش بازمی‌گردد، مانند محمول گزاره‌ی «خورشید می‌تابد»، ولی محمول تصویری، محمولی‌ست که موضوعش را در لفافه‌ی چیزی دیگر، مجاور یا مشابه آن، می‌پیچید تا به بیان وجوه و جوانب آن بپردازد و این کار، هنگامی پیش می‌آید که آن موضوع، پنهان باشد یا از فرط آشکارگی مورد توجّه نباشد، مانند محمول گزاره‌ی «خداوند چونان خورشید بر جهان می‌تابد». باز، *ناصرخسرو* در این باره می‌نویسد:

**چیزها بر دو روی است: یکی آن است که مر او را به ذات او اندرتوان‌یافتن و به دلیلی حاجتمند نشود جوینده‌ی او، و دیگری آن است که مر او را به ذات او اندرتوان‌یافتن، آن چیزهاست که او را به جدا از او توان یافتن؛ امّا آنچه مر او را به ذات او بتوان‌یافتن، آن چیزهاست که خداوند حواسّ درست مر او را بیابند و او نیز دلیل باشد بر یافتن آنچه مر او را به ذات او بتوان یافتن، چون درخت که او دیدنی‌ست به ذات خود و حاجتمند نیست به چیزی دیگر که بر یافتن او دلیل کند، و دیگر جنبش است اندر درخت که مر او را نتوان‌یافتن مگر به گشتن حال درخت چون مر جنبش را بپذیرد، و جنبش آن است که از حس پنهان است و حاجتمندی به دلیل، از بهر نزدیکیِ چیزهاست و دوریِ دیگر چیزها و از بهر پیداییِ چیزها و پوشیدگیِ دیگر چیزها.**(۲۶۰: ۶)

نکته‌ی مهم این که محمول‌های تقریری، ذاتاً مناسب موضوعات صریحند و محمول‌های تصویری، ذاتاً مناسب موضوعات مبهم. از آن‌جا که علم، معمولاً با موضوعات محسوس سروکار دارد، بهره‌گیریِ آن از گزاره‌هایی با محمول صریح، طبیعی‌تر می‌نماید. همچنین از آن‌جا که دین، معمولاً با موضوعات نامحسوس سروکار دارد، استفاده‌ی آن از گزاره‌هایی

با موضوع مبهم، طبیعی‌تر به نظر می‌رسد. بااین‌حال، در گزاره‌های دینی، گاه محمول تصویری، جای موضوع مبهم را می‌گیرد و این‌جاست که گزاره‌های این زبان، افزون بر «مبهم - تصویری»، «تصویری - تقریری» و حتّی «تصویری - تصویری» از کار درمی‌آیند، مانند این که به جای خدا، بگوییم: خورشید. این شیوه‌ی برخورد، در گزاره‌های غیردینی نیز امکان دارد، مانند این که به جای خورشید، بگوییم: گویِ آتشین.

در این‌جا تذکّر دو نکته‌ی دیگر ضروری‌ست:

یکی این که صریح یا مبهم بودن موضوعات، نسبی‌ست؛ هم ازاین‌رو و هم ازآن‌رو که انسان در تعیین نوع محمول برای یک موضوع مختار است، چه‌بسا موضوعات صریحی با محمول‌های تصویری همساز شوند و گزاره‌های «صریح - تصویری» پدید آورند. این واقعیّت در زبان علم به چشم می‌خورد. باربور از «خصلت کنایی زبان علمی» پرده برمی‌دارد و کاربرد رمز و تمثیل را در این زبان بازمی‌کاود[1]. او می‌نویسد:

> **هیچ تصویر قابل‌رؤیتی از وضع و حال اتم فی‌نفسه، نمی‌توان به دست داد؛ وانهادن تصویرپذیری، یکی از ویژگی‌های بس مهمّ فیزیک جدید است؛ طبیعت کهین (= جهان اتم)، گویی نوع دیگر از واقعیّت است که با جهان تجربه‌ی روزمرّه فرق دارد و مقولات معهود ما، ظاهراً قابل‌اطلاق بر آن نیست؛ همین است که باید در این زمینه از نمادانديشیِ شدیداً انتزاعی استفاده کنیم.(۳۸: ۱۹۲ـ۱۹۱)**

وی در جای دیگر بر آن می‌رود که:

> **مفاهیم علمی، غالباً از به کار بردن تمثیل پدید آمده است.(همان: ۱۹۲)**

دیگر این که محمول‌های تصویری، دراثر گذشت زمان، ممکن است خصلت تصویری‌اشان را از دست بدهند و همچون محمول‌های تقریری جلوه کنند. بیشتر

---

۱) ن.ک: (۳۸: ۱۹۶ـ۱۹۰).

محمول‌های مربوط به سنّت دینی، از این گونه‌اند، چنان که اگر بگوییم: خدا سمیع و بصیر است، سمیع و بصیر را به معانیِ مقرّر کلامیِ آنها می‌گیریم و متوجّه تصویری بودنشان نیستیم، حال آن که دراصل تصویری‌اند. به روایت **قشیری**:

**ابوبکر محمّد بن احمد گوید: از عمرو بن عثمان [مکّی] شنیدم: هرچه اندر دل تو وهم افتد یا اندر مَجاریِ فکرت تو پیدا آید و اگر به خاطر تو گذر کند از معنیِ حسن یا بها یا اُنس یا ضیا یا جمال یا جسم یا نور یا شخص یا خیال، خداوند - سبحانه و تعالی - از آن منزّه است. نبینی که خدای - عزّوجل - چه می‌فرماید؟ لیس کمثله شیٌ و هو السّمیع البصیر(۴۲/۱۱).(۱۷۲: ۵۸)**

**سمعانی** بر این نکته صحّه می‌گذارد، آن‌جا که می‌نویسد:

**عدل، به معنیِ عادل بُوَد و به معنیِ ذوعدل بُوَد و به معنیِ عادل، از صفات تشبیه و تصویر بُوَد.(۱۳۴: ۲۱۸)**

پس، در این زبان که ذاتاً محمل گزاره‌های «مبهم - تصویری»ست، می‌توان از وجود گزاره‌های «مبهم - تقریری» هم خبر داد.

بدین‌ترتیب، وجود شش گونه گزاره قطعی‌ست:

- گزاره‌ی صریح ـ تقریری.
- گزاره‌ی صریح - تصویری.
- گزاره‌ی مبهم - تقریری.
- گزاره‌ی مبهم - تصویری.
- گزاره‌ی تصویری - تقریری.
- گزاره‌ی تصویری - تصویری.

و بی‌گمان تحلیل زبان‌های گوناگون بدون شناخت دقیق این شش گونه گزاره امکان‌پذیر نخواهد بود.

## ۳/۲. زبان عرفان و زبان منطق

شطح مهم‌ترین نقطه‌ی برخورد عرفان و منطق را تشکیل می‌دهد. البته این عنصر، از دیدگاه‌های مختلف جای بحث دارد، امّا نقداً این اندازه بگوییم که از دیدگاه منطق، یک نوع اجتماع نقیضین است؛ یعنی همسازیِ دو سویه‌ی ناهمخوان. ضمناً افزون بر شطح، تناقض‌های دیگری هم در زبان عرفان پدید آمده است. حال، علّت این متناقض‌گویی‌ها چیست؟ نظریه‌های متفاوتی در پاسخگویی به این پرسش می‌شناسیم. از آن میان، چند نظریه، قابل ذکر است که به طرح و نقد آنها می‌پردازیم.

### ۳.۲.۱. نظریه‌ها

#### ۳/۲/۱.۱. نظریه‌ی تناقض تجربه

بر پایه‌ی این نظریه، تناقض موجود در شطحیات عرفا به وجود تناقض در تجربه‌های آنان بازمی‌گردد. از دیدگاه *استیس*:

> **نمی‌توان هم خدا را خواست و هم خرما را؛ نمی‌توان هم باور داشت که آگاهیِ عرفانی نادر و یگانه است و از جنس آگاهیِ روزمرّه نیست و در عین حال چیزی در آن ندید که تا حد آگاهیِ روزمره قابل تنزّل نباشد.(۱۸: ۲۷۶)**

از این دیدگاه، شطح صریحاً غیرمنطقی‌ست و:

> **هر آن کوششی که در پی رفع و رجوع شطحیات عرفانی به وسیله‌ی تعبیه‌های منطقی یا زبان‌شناختی باشد، در جهت تنزّل دادن عرفان تا حدّ عقل عام و عرفی و انکار خصیصه‌ی منحصر به فرد آن و پایین آوردن آن تا سطح تجربه‌های روزمرّه‌ی خودمان است.(همان)**

او همچنین طیّ مبحثی با عنوان «عرفان و زبان» پس از ذکر چهار نظریه در توجیه بیان‌ناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی، یعنی «نظریه‌ی عواطف»، «نظریه‌ی نابینایی معنوی (=کوردلی)»، «نظریه‌ی دیونوسیوسی» و «نظریه‌ی استعاره»، بر اساس نظریه‌ی «تناقض تجربه»، دست به تحلیل

روان‌شناختیِ این بیان‌ناپذیری می‌زند. ما نظریه‌های اوّل و دوم را در مبحث «موانع بیان تجربه‌ی عرفانی» آوردیم و نظریه‌های سوم و چهارم را در مبحث «زبان عرفان و زبان دین» خواهیم آورد. بر اساس تحلیل وی که آن را «نظریه‌ی جدید» نامیده است، منظور عارف از اظهار بیان‌ناپذیریِ تجربه‌هایش چیزی جز متناقض‌نماییِ این تجربه‌ها نیست و لذا در این گفته که آنها بیان‌ناپذیرند، «اشتباه می‌کند»(۱۸: ۳۱۸).

*استیس* با این نظریه می‌کوشد تا از یک سو، چراییِ بیان‌ناپذیریِ تجربه‌های عرفانی را موجّه جلوه دهد و از سوی دیگر، چه‌گونگیِ بیان آنها را، منتهی این که آیا در این باره موفّق بوده است یا نه، بماند برای برای بعد.

### ۳.۲.۱.۲. نظریه‌ی سوء تعبیر[۱]

بر پایه‌ی این نظریه، شطح، حاصل اشتباهی‌ست که عارف در توصیف تجربه‌اش مرتکب می‌شود؛ یعنی بدون هیچ قصد دروغ، آن را اشتباهاً متناقض وصف می‌کند و این امر، از ورود تعبیر مرکّب انسانی، به محدوده‌ی تجربه‌ی بسیط عرفانی برمی‌خیزد.

*استیس* با استناد به دلیل تواتر شطحیات همانند در مکاتب عرفانیِ گوناگون، بر چنین نظریه‌یی ایراد روا می‌دارد[۲]، حال آن که برخی عرفا نیز همچون بعضی عرفان‌پژوهان، به شکلی از این نظریه پایبندی نشان داده‌اند. ***محمّد غزالی*** بر آن است که مشاهدات عارف از فنای فی‌اللّه مایه‌می‌گیرد و تا جایی پیش می‌رود که به بیداری، ملائکه و ارواح پیامبران را می‌بیند و صدا و کلام آنان را می‌شنود و فیض می‌برد؛ پس، کار به جایی می‌رسد که سخن گفتن از آن دشوار است و حتّی مشاهده‌گر قادر نخواهد

---

۱) در ترجمه‌ی «عرفان و فلسفه»ی استیس، «سوء تألیف»(۱۸: ۲۶۸) آمده است.
۲) ن.ک: (۱۸: ۲۷۱ـ۲۶۸).

بود به تعبیر آن بپردازد، زیرا از خطای آشکار سربرمی‌آورد(۱۹۲: ۴۹) و بی‌گمان، «خطای آشکار» در این مطلب، یعنی همان تناقض.

### ۳.۲.۱.۳. نظریه‌ی ارتفاع تناقض

بر پایه‌ی این نظریه، امکان رفع منطقیِ شطحیات عرفا وجود دارد و ازاین‌رو، آنها واقعاً متناقض نیستند. البته چنین نظریه‌یی، دو نظریه‌ی فرعی را در بر می‌گیرد:

#### الف) نظریه‌ی اشتراک لفظی

بر پایه‌ی این نظریه، اجتماع نقیضین موجود در شطحیات عرفا تنها از جهت اشتراک لفظی روی می‌دهد؛ یعنی الفاظ به‌کاررفته در این شطحیات، معانیِ چندی را برمی‌تابند و با فهم معنای مناسب این الفاظ، تناقض آنها قابل رفع خواهد بود. *مولوی* در این باره گفته است:

**اشتباهی هست لفظی در بیان — لیک خود کو آسمان تا ریسمان**
**اشتراک لفظ دایم رهزن است — اشتراک گبر و مؤمن در تن است**
**جسم‌ها چون کوزه‌های بسته سر — تا که در هر کوزه چه‌بُود آن نگر**
**کوزه‌ی آن تن پر از آب حیات — کوزه‌ی این تن پر از زهر ممات**
**گر به مظروفش نظر داری شهی — ور به ظرفش عاشقی تو گمرهی**
**لفظ را مانندهٔ این جسم دان — معنی‌اش را در درون مانند جان**
**دیده‌ی تن دائماً تن‌بین بود — دیده‌ی جان جان‌پرفن‌بین بود**
**پس ز نقش لفظ‌های مثنوی — صورتی ضال است و هادی معنوی**

(۲۵۳: ۶۴۸-۶۵۵/۶)

ضمناً مهم‌ترین مصادیق اشتراک لفظی، مَجاز و ایهام است، ولی *استیس* چنین نظریه‌یی را «نظریه‌ی تعدّد معانی یا [ایهام]» می‌خواند و با

این استدلال که برای توجیه همه شطحیات عرفا کارآیی ندارد، به ردّ آن می‌پردازد[۱].

**ب) نظریه‌ی تعدّد جهات**

بر پایه‌ی این نظریه، شطح، دراصل اجتماع نقیضین نیست، چون وجود تناقض منطقی مشروط به وجود وحدت‌هایی چند است، چنان که منطقیان گفته‌اند:

**در تناقض هشت وحدت شرط دان — وحدت موضوع و محمول و مکان**
**وحدت شرط و نتیجه جزء و کل — قوّه و فعل است در آخر زمان**

و عدم هر یک از آنها، رفع تناقض را ممکن می‌سازد و شطحیات عرفا، عموماً این خصوصیت را دارند. **مولوی** با تمسّک به این نظریه، متناقض‌نماییِ آیه‌ی «و مارَمَیْتَ اذ رَمَیْتَ و لٰکِنَّ اللهَ رَمیٰ»(۱۷/۸) را که از آیات مورد عنایت صوفیه است، این‌گونه به بند توجیه می‌کشد:

**نفی آن یک چیز و اثباتش رواست — چون جهت شد مختلف نسبت دو تاست**
**ما رَمَیْتَ اذ رَمَیْت از نسبت است — نفی و اثبات است و هر دو مثبت است**
**آن تو افگندی چو بر دست تو بود — تو نه افگندی که قوّت حق نمود**
**زور آدمزاد را حدّی بود — مشت خاک اشکست لشکر کی شود**
**مشت مشت توست و افگندن ز ماست — زاین دو نسبت نفی و اثباتش رواست**

(۲۵۳: ۳۶۶۲/۳ـ۳۶۵۸)

*استیس* در باره‌ی چنین نظریه‌یی می‌نویسد:

**اگر چیزی را در آن واحد و حالت واحد، هم مربّع و هم مستدیر بدانیم، تناقض است، ولی اگر معلوم کنیم که صفت مربّع و صفت مستدیر، درواقع به دو چیز مختلف یا دو جنبه‌ی مختلف از یک چیز راجع است، تناقض را رفع کرده‌ایم.(۱۸: ۲۷۲ـ۲۷۱)**

---

۱) ن. ک: (همان: ۱۷۵ـ۲۷۳).

و آن‌گاه پس از یک بحث اجمالی، با این توجیه که بر بیشتر شطحیات عرفا قابل اعمال نیست، به ردّ آن همّت می‌گمارد[۱].

### ۳.۲.۱.۴. نظریه‌ی تفنّن ادبی

بر پایه‌ی این نظریه که *استیس* آن را «نظریه‌ی شطیحه‌ی خطابی» می‌نامد(همان: ۲۶۶ـ۲۶۵)، شطح یک نوع تفنّن ادبی‌ست و عرفا برای القای شیواتر و رساتر اندیشه‌هایشان، از این شگرد شاعرانه بهره برده‌اند. در شعر نیز نمونه‌های اجتماع نقیضین یافت می‌شود که می‌توان آنها هم را از زمره‌ی این نوع تفنّن ادبی تلقّی کرد. البته به باور *استیس*، شطحیات عرفا در هر روش بیان، باز، تناقضشان باقی می‌ماند و همین نکته، دلیل بر نادرستی چنین نظریه‌یی‌ست[۲].

ناگفته نماند که عرفا، خودْ امکان کاربرد فنون ادبی را در سخنان خویش منتفی ندانسته‌اند. به باور *آگوستین*: «این فنون، الزاماً متعلّق به فرهنگ فاسد شرک نیست»(۲۲۸: ۱۱۲) و *هجویری* برای تأیید این مطلب، واژه‌ی «تعجّب» را مورد استفاده قرار می‌دهد:

> **چون کسی را از حق نمودی باشد و به قوّت حال، عبارت دست دهد و فضل یاری کند، سخن متغلق[۳] شود، خاصه که معبّر، اندر عبارت خود، تعجّب نماید؛ آن‌گاه اوهام را از شنیدن آن نفرت افزاید و عقول از ادراک بازمانند؛ آن‌گاه گویند که این سخن عالی‌ست؛ گروهی منکر شوند از جهل و گروهی مقر آیند به جهل، و انکار ایشان چون اقرار باشد، امّا چون محقّقان و اهل‌بصر ببینند، در عبارت نیاویزند و به تعجّب آن مشغول نگردند، از ذمّ و مدح فارغ شوند و از انکار و اقرار برآسایند.(۲۸۲: ۱۹۱)**

---

۱) ن. ک: (همان: ۲۷۳ـ۲۷۲).

۲) ن. ک: (همان: ۲۶۸ـ۲۶۶).

۳) متن: متعلق. این کلمه را از «کشف‌المحجوب» مصحح دکتر عابدی(۲۸۳: ۲۳۱) آوردیم.

امّا بی‌تردید هدف آنان از شطح‌گویی، صرفاً تفنّن ادبی نبوده است و برخورد با جنبه‌های واقعاً ادبیِ آثار عرفانی نیاز به یک صلابت نظر دارد تا در ورطه‌ی تقلیل نیفتیم و این آثار را فراتر از آثار صرفاً ادبی بشماریم.

### ۳.۲.۱.۵. نظریه‌ی منطق خاص

*استیس* در دنباله‌ی مبحث «عرفان و منطق»، این سخن *رودلف اُتو* را می‌آورد که با اشاره به تجربه‌ی وحدت شهود گفته است:

**بالنّتیجه منطق خاص عرفان پدید می‌آید که دو قاعده‌ی اصیل منطق طبیعی، یعنی قاعده‌ی تناقض [= امتناع اجتماع نقیضین] و قاعده‌ی [امتناع] ارتفاع نقیضین را ندیده می‌گیرد.(۱۸: ۲۸۰ـ۲۷۹)**

و سپس بر آن، چنین ایراد روا می‌دارد:

**اشتباه مهمترش، لااقل از نظر من، این است که می‌گوید عرفان منطقی خاص از آن خویش دارد که مبتنی بر اصل وحدت ضدّین است. واقعاً چنین منطقی وجود ندارد؛ فقط یک نوع منطق داریم، آن هم منطقی‌ست که اهل منطق از آن بحث می‌کنند. مخالفت عرفان با قوانین این منطق و تخطّی‌اش از آنها، نوع دیگری از منطق نیست، بلکه صریحاً غیرمنطقی‌ست. هگل با بینش تاریخی‌اش حق داشت که بگوید: وحدت ضدّین نه فقط در عرفان، بلکه در بسیاری از ابواب فلسفه‌ی ظاهراً اصالت‌عقلیِ گذشته، به‌ویژه مذهب وحدت‌وجود اسپینوزا مضمر است، ولی مرتکب این اشتباه اسفبار شد که آن را اصل منطقیِ تازه‌یی دانست و کوشید منطق عالیِ خود را بر آن بنا کند.(همان: ۲۸۰)**

به‌هرحال، آنچه از این مطلب برمی‌آید، نظریه‌ی دیگری‌ست که بر پایه‌ی آن، شطحیات عرفا منطقی سوای منطق ارسطویی دارند؛ منطقی که اجتماع نقیضین در آن مردود نیست.

### ۳.۲.۲. نقد

هر یک از گمانه‌زنی‌ها درباره‌ی شطح، واقعیّتی را در این باره بازمی‌گویند.

نظریه‌ی «تناقض تجربه»، دست‌کم گویای این واقعیّت است که شطح، در منطق ارسطویی، چیزی بیش از یک تناقض خشک‌وخالی نیست؛ یعنی در این منطق، جنبه‌ی «خلاف شرع» آن مطرح نمی‌شود، بلکه تنها جنبه‌ی «خلاف عقل» آن مطمح نظر قرار می‌گیرد. این امر، ضمن آگاه ساختن ما از ساخت شطح، اوّلاً دومنطقی بودن آن را به رخ می‌کشد و ثانیاً امکان دخالت منطق سومی را در کار آن تقویت می‌کند: منطق عرفان.

نظریه‌ی «سوء تعبیر» نیز، ما را با وجه دیگری از واقعیّت آشنا می‌سازد و آن هم نقش تعبیر در پدید آمدن شطح است.

امّا قدر و منزلت نظریه‌ی «ارتفاع تناقض»، بیشتر از آن روست که این نظریه در دامن منطق ارسطویی پرورش می‌یابد و راه‌های این منطق را برای برخورد با گزاره‌های متناقض‌نما پیش پای ما می‌گذارد. به عبارت دیگر، حتّی منطق صوری پی برده است که گاه چاره‌یی ندارد جز این که به یک دستاویز معنوی چنگ بزند تا از پس تحلیل تناقضی برآید.

ولی نظریه‌ی «تفنّن‌ادبی» را تنها از این جهت می‌پذیریم که میان حال عارف و حال شاعر در درون‌بینی‌های ناخودآگاه تفاوت چندانی نیست و *افلاطون* هم بر این واقعیّت صحّه می‌گذارد، آن‌جا که می‌گوید:

> **نوع دیگری هم از دیوانگی هست که مسبَّب آن، فرشتگان هنرند. این فرشتگان بر ارواح پاک الهام می‌بخشند و در اثر این الهام است که شخص، نغمه‌های زیبا سرمی‌کند و کارهای قهرمانان بزرگ گذشته را می‌ستاید تا آیندگان را منشأ الهام و درس عبرت باشد، امّا آن که از فرشته‌ی هنر الهام نگرفته است، به درِ معبد می‌رسد و می‌پندارد که به کمک هنر به درون تواند رفت، امّا چون او و شعر او از فرشتگان الهام ندارد، راهش نمی‌دهند؛ مرد هشیار ناپدید می‌شود و یارای قدبرافراشتن پیش مرد دیوانه را ندارد.(۲۵: ۱۳۵)**

و این نکته، به‌ویژه در مکتب ادبیِ سوررئالیسم[1] وضوح بیشتری می‌یابد.

---

1) Surrealism.

چه، هم عارف و هم شاعر سوررئالیست در بیان مافی‌الضّمیر از شیوه‌ی جریان سیّال ذهن سود می‌جویند و این کار برای هر دو، نتایج مشابهی به بار می‌آورد[1]. *عین‌القضات* در «تمهیدات» بارها هشدار می‌دهد که:

**چون خود را غایب بینم، آنچه گویم مرا خود اختیار نباشد.(۱۸۱: ۱۸)**

و:

**دریغا از دست خود! نمی‌دانم که چه گفته می‌شود.(همان: ۷۴)**

پذیرفتنی‌ترین نظریه در توجیه شطحیات عرفا همانا نظریه‌ی «منطق خاص» است که هر یک از نظریه‌های دیگر را به نحوی در بر می‌گیرد و با نظریه‌ی تحلیلی نیز همخوانی دارد. چنان که گذشت، *استیس* در این باره سخنی از *ردولف اُتو* می‌آورد که تحت تأثیر *هگل*(۱۸۳۱-۱۷۷۰م) اصل «وحدت ضدّین» را در منطق عرفان جاری انگاشته است، امّا درواقع، ریشه‌ی این دیدگاه به *کانت*(۱۸۰۴-۱۷۲۴م) می‌رسد، چون شطح، از زمره‌ی قضایایی‌ست که به نوشته‌ی *کانت*: «باید مبتنی بر اصولی غیر از اصل امتناع تناقض باشد»(۲۲۰: ۱۱۱) و البته عرفای ما هم بر این نکته واقف بوده‌اند. برای نمونه *عبدالرزاق کاشانی* طیّ نامه‌یی به *علاءالدّوله سمنانی* از مطالب کتاب «العروة لاهل الخلوة و الجلوة» او اشکال می‌گیرد که:

**دلایل آن بر نهج مستقیم و طریق برهان نیست، از این جهت دانشمندانی که معقولات می‌دانند، نمی‌پسندند.(۱۳۵: ۳۴۰)**

و وی در پاسخ می‌نویسد:

**و امّا آنچه نوشته بود که در عروه، برهان برنهج مستقیم نیست، چون سخن مطابق با واقع باشد، خواه به برهان منطقی راست باش گو، خواه مباش؛ چون نَفْس را اطمینان بر مسئله حاصل شود و مطابق واقع باشد و شیطان بر آن‌جا اعتراض نتواند کرد، ما را کافی‌ست.(همان: ۳۴۴)**

---

۱) در این باره، ن.ک: (۱۵: ۱۶۳-۱۵۰).

باری، نظریه‌های این مبحث، با همه روشنگری در باره‌ی شطحیات عرفا، چندان متعرّض «چراییِ بیان‌ناپذیریِ تجربه‌های عرفانی» نشده‌اند، ولی *استیس* با نظریه‌ی «تناقض تجربه» سعی می‌کند تا هم به این پرسش و هم به پرسش چه‌گونگیِ بیان این تجربه‌ها یک‌جا پاسخ گوید[1]. در ادامه، طرح و نقد مجزّای این نظریه را پی می‌گیریم.

### ۳.۲.۳. طرح نظریه‌ی استیس

این نظریه طیّ چند اصل می‌گنجد:

- ابتدا، تمایز میان دو مسئله ضروری‌ست: یکی این که آیا زبان در خلال تجربه‌ی عرفانی کارآیی دارد؟ و دیگری این که آیا پس از این‌گونه تجربه می‌توان آن را به کار برد؟ پاسخ پرسش نخست، منفی و پاسخ پرسش دوم، مثبت است، زیرا تجربه‌ی عرفانی با وحدتی بی‌تمایز سروکار می‌یابد که در آن مفهومی از هیچ‌چیز ملاحظه نمی‌شود، امّا هنگام یادآوریِ این‌گونه تجربه وضع فرق می‌کند. براین‌پایه، منظور از بیان تجربه‌ی عرفانی نباید چیزی جز بیان خاطره‌ی این‌گونه تجربه باشد.
- عارف، خیلی طبیعی، بر هر مانعی در راه بیان تجربه‌ی عرفانی غلبه می‌یابد و ازاین‌رو، عملاً این‌گونه تجربه را با زیباییِ هرچه تمام‌تر، یادآور می‌شود. پس، ادّعای بیان‌ناپذیریِ آن پذیرفتنی نخواهد بود.
- فاهمه، در وهله‌ی اوّل به تفاوت میان دو چیز مانند الف و ب پی‌می‌برد، ولی تشکّل مفاهیم، تنها با این کار پیش نمی‌رود، چون برای این منظور یک مرحله‌ی دیگر را نیز پشت سر می‌گذرد و این مرحله، مرحله‌ی گروه‌بندی‌ست؛ یعنی قرار دادن «الف»ها در گروه الف و قرار دادن «ب»ها در گروه ب. این کار به کمک قواعد منطقی صورت می‌گیرد و یکی از این

---

۱) ن.ک: (۱۸: ۳۱۹-۳۰۸).

قواعد هم قاعده‌ی امتناع تناقض است؛ یعنی منطق نمی‌پذیرد تا یک چیز، هم الف باشد و هم ناالف. بااین‌حال، از آن‌جا که اعمال چنین قواعدی بعد از تشکّل مفاهیم به انجام می‌رسد، چنین کاری غیرممکن نخواهد بود و این امر، در زبان عرفان رواج دارد، چون تجربه‌ی عرفانی ذاتاً تناقض‌آمیز است و دارای دو صفت الف و ناالف.

- زبان به‌کاررفته از سوی عرفا در بهترین حالت تعبیر حقیقی و نه مَجازی از تجربه‌ی عرفانی به دست می‌دهد. البته ممکن است آنان برای بیان شیواتر و رساتر این‌گونه تجربه استعاره و مانند آن به کار ببرند، منتهی این کاربرد یک کاربرد ثانوی بیش نیست.

- پس، عارف در اظهار بیان‌ناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی به اشتباه افتاده است، زیرا شطحیاتی که می‌گوید، زیروبم این‌گونه تجربه را بیان می‌کنند. زبان عارف تنها از این جهت متناقض‌نماست که تجربه‌های او متناقض‌نماست و ریشه‌ی گرفتاریِ وی، همین است، چون همانند مردم عادی در حالات غیرعرفانیِ خویش منطقی می‌اندیشد و بدین‌دلیل هنگام سخن گفتن درمی‌یابد که دارد تناقض می‌گوید و این مشکل را چنین به وصف درمی‌آورد که تجربه‌هایش بیان نمی‌پذیرد.

### ۳.۲.٤. نقد نظریه‌ی استیس

نقد این نظریه را نیز طیّ چند اصل پیش می‌بریم:

- استیس از یک سو شطح را صریحاً غیرمنطقی می‌داند و از سوی دیگر ضمن این که نظریه‌ی منطق خاص را نمی‌پذیرد، برای عرفان، شأنی مخصوص در نظر می‌گیرد[1]. این، خود تناقضی‌ست که در نظریه‌ی او وجود دارد، زیرا اگر شطح صریحاً غیرمنطقی‌ست، چرا نتوانیم به وجود

---

۱) ن. ک: (همان: ۲۷۶ و ۲۷۹).

یک منطق خاص برای عرفان که اجتماع نقیضین را در خویش پذیرفته است، تن دهیم؟ **پرادفوت** نیز همین اشکال را در باره‌ی نظریه‌ی وی مطرح می‌سازد[1]. خلاصه، *استیس* در این نظریه با حربه‌ی منطق ارسطویی به سراغ چیزی می‌رود که این منطق بر آن کارگر نیست، زیرا خودْ منطقی دیگر دارد از آن خویش و لذا چنانچه بگوییم «موفق به اثبات این موضوع نمی‌شود»(۶۱: ۴۸۶)، بیراه نگفته‌ایم. به قول **شمس تبریزی**:

**الّا بر نمط سخن ما واقف نیستند، سرگشته شوند.**(۶۳: ۱۴۴)

- شواهد موجود حاکی از آن است که عرفا به دقایق شطح آگاهی داشته‌اند و حتّی گاه دست‌کم در حوزه‌ی عرفان اسلامی، منطقیان بزرگی بوده‌اند و این امر مانع از آن است تا در اظهار بیان‌ناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی اشتباهی چنان که *استیس* می‌گوید، رخ داده باشد. **روزبهان بقلی** در شرح شطحیات **حلّاج** می‌نویسد:

**از آن شاه عاشق، از توحید پرسیدند. گفت: توحید در خلأ همچنان است که ملأ. گفتند: این را شرحی بگوی، که ما زبان قوم ندانیم! گفت: توحید چنان است که در ازل بود و همچنان تا لایزال خواهد بود. او را گفتند که چون حق را وصف کردی در ازل به مالایزال، به قِدَم مُحْدَثات گفتی. گفت: نقض، فهم دانستم کردی؛ این کلام مُحْدَثان است.**(۴۵: ۴۰۹)

**حلّاج** در این مطلب بر آن است که، خودْ توان فهم تناقض را در گفته‌ی خویش دارد، امّا از بروز آن در کلام خلایق چاره‌یی نمی‌بیند و بدین‌گونه آن را عارضه‌ی طبیعیِ زبان عرفان می‌شمارد.

- بر پایه‌ی نظریه‌ی *استیس*، بیان‌ناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی از متناقض‌نماییِ این‌گونه تجربه ناشی می‌شود، امّا بی‌گمان امر برعکس است؛ یعنی از آن‌جا که تجربه‌ی عرفانی متناقض‌نماست، بیان‌ناپذیر نیست، بل با توجّه به این

---

۱) ن. ک: (۵۳: ۱۸۸-۱۸۷).

که این‌گونه تجربه بیان‌ناپذیر است، متناقض‌نماست، چون یکی از شروط بیان، بی‌تناقضی‌ست، ولی اگر تجربه‌یی وجود داشت که جز به صورت تناقض‌آمیز نتوان تعبیر صریحی از آن به دست داد، صفت بیان‌ناپذیری برای آن صادق خواهد بود؛ ازاین‌رو، هر توجیهی که درباره‌ی تجربه‌ی عرفانی به دست می‌دهیم، ابتدا باید علّت بیان‌ناپذیریِ این‌گونه تجربه را مشخص کند و بعد، علّت متناقض‌نماییِ آن را.

*استیس* با انتساب این علّت به «اشتباه»، درواقع، راه ابطال صورت مسئله را در پیش می‌گیرد، امّا بی‌گمان علّت دیگری در کار بوده است. حال، این علّت چیست؟ وجود اجتناب‌ناپذیر تعبیر در تجربه. به عبارت دیگر، ممکن است تجربه‌ی عرفانی تناقض داشته باشد، ولی تناقض این‌گونه تجربه، نسبت به فاعل آن تناقض است، نه نسبت به موضوع آن؛ یعنی همه چیز از «نقطه‌ی برخورد میان تعبیر و تجربه» به بار می‌آید. دقیق‌ترین سخن در تأیید این نکته، از **شیخ مکّی**، شارح افکار *ابن‌عربی*ست که می‌نویسد:

> **و چون ذات باری، واحد من جمیع الوجوه است، پس اوّل و آخر باشد من جهة واحد، اگرچه اوّلیت او نسبت به ما از جهتی باشد و آخریت او نسبت به ما از جهتی دیگر باشد و همچنین ظاهریت و باطنیت او؛ و چون نسبت به او، اوّل، عین آخر است و ظاهر، عین باطن است، پس او جامع باشد میان اضداد، و این معنی در غیر او متصوّر نیست، چه، این وحدت حقیقی در ما مفقود است، و لهذا شیخ - رضی‌اللّه عنه - در باب رابع و عشرین از فتوحات مکّیه فرموده که: گفت ابوسعید خرّاز که خدا را نشناختم الّا به این که او میان ضدّین جمع کرده است.(۱۵۸: ۱۶۱-۱۶۰)**

در این سخن، جامع بودن خدا میان اضداد، یعنی بی‌تفاوتیِ ذات خدا نسبت به آنچه ما آنها را اضداد می‌شناسیم. خلاصه:

> **ذات من حیث هی، از همه اسما و صفات معرّاست و از جمیع نسب و**

**اضافات مبرّا؛ اتّصاف او به این امور، به اعتبار توجّه اوست به عالم ظهور در تجلّیِ اوّل که خود به خود بر خود نمود.(۷۱: ۲۰)**

باری، در چشم‌انداز عارف تناقضی وجود ندارد و همه چیز یکی‌ست. به قول شبستری:

**جناب حضرت حق را دویی نیست — در آن حضرت من و ما و تویی نیست**
**من و ما و تو و او هست یک چیز — که در وحدت نباشد هیچ تمییز**

(۱۰۲: ۱۴۴)

تنها هنگامی که عارف بخواهد این چشم‌انداز را به وصف درآورد و در چنبره‌ی مفاهیم ذهنیِ از پیش موجود گرفتار سازد، تناقض چهره می‌گشاید و به بازار سخن درمی‌آید.

- توجّه *استیس* در این نظریه بر شطح متمرکز بوده است، حال آن که عناصر زبان عرفان به آن محدود نمی‌ماند و موارد دیگری را نیز در بر می‌گیرد که شناخت آنها هم برای شناخت این زبان اهمّیت دارد.

- نکته‌ی آخر این که عرفا در اظهار بیان‌ناپذیریِ تجربه‌های عرفانی همواره نفی مطلق به کار نبرده‌اند، بلکه گاه، نفی آنان مقیّد به یک قید استثناست. می‌گویند: این تجربه‌ها بیان‌ناپذیرند، مگر.... این که مستثنی‌منه این قید چیست، بماند تا در جای مناسب به آن بپردازیم.

## ۳/۳. زبان عرفان و زبان دین

نظریه‌هایی که در باره‌ی زبان دین پیش رو داریم، بر دو دسته‌اند: نظریه‌های شکل‌گرایانه و نظریه‌های نقش‌گرایانه. اکنون به طرح و نقد آنها می‌پردازیم، با این توضیح مقدّماتی که چنانچه گزاره‌ی «خدا هست» را نمونه‌ی یک گزاره‌ی اصیل دینی بگیریم، درباره‌ی این گزاره سه گونه برخورد ممکن است: برخورد گونه‌ی اوّل از تمرکز بر موضوع آن، یعنی «خدا» ناشی می‌شود.

برخورد گونه‌ی دوم از تمرکز بر محمول آن، یعنی «هست» و برخورد گونه‌ی سوم از تمرکز بر کلّ آن، یعنی «خدا هست». کسانی که به بحث درباره‌ی زبان دین همّت گماشته‌اند، عموماً موضوع چنین گزاره‌یی را فرض مطلق گرفته‌اند و بحث خویش را بر محمول یا کلّ آن متمرکز کرده‌اند. ازاین‌رو، بحث آنان یا درباره‌ی اوصاف الهی‌ست یا درباره‌ی کاربرد گزاره‌های دینی و دو دسته نظریه‌ی شکل‌گرایانه و نقش‌گرایانه از این‌جا پدید آمده‌اند.

ناگفته نماند که همه این نظریه‌ها، به‌ویژه نظریه‌های شکل‌گرایانه، جنبه‌ی اثباتی دارند و بااین‌وصف، هر یک از جهتی، در مقابل دو دیدگاه نفیی ایستاده‌اند و آنها نیستند مگر دیدگاه «تعطیلی» و دیدگاه «تنزیهی».

بر پایه‌ی دیدگاه تعطیلی که طرفداران آن را معطِّله می‌نامند، در باره‌ی کاربرد اوصاف ثبوتی برای خدا، تنها سکوت جایز است، زیرا هرچه راجع به او بگوییم، نتیجه‌یی جز تشبیه نخواهد داشت[1].

همچنین بر پایه‌ی دیدگاه تنزیهی که طرفداران آن را هم منزِّهه می‌خوانند، برای گرفتار نیامدن به دام تشبیه بهتر است، تنها اوصاف سلبی را در باره‌ی وی مورد استفاده قرار دهیم؛ یعنی نگوییم چه هست، بلکه بگوییم چه نیست. *ابن‌میمون*، متکلّم یهودی، این دیدگاه را داشته است[2].

### ۳.۳.۱. نظریه‌ها

#### ۳.۳.۱.۱. نظریه‌های شکل‌گرایانه

##### ۳.۳.۱.۱.۱. نظریه‌ی تشبیهی

در متون دینی، خدا به موجودات تشبیه شده است. البته شکل بلاغیِ این

---

۱) ن. ک: (۹۲: ۸۶).

۲) در این باره، ن. ک: (۱۱۱: ۱۸-۱۷) و همچنین در باره‌ی دیدگاه‌های تنزیهی افلاطون، افلوطین، ابن‌میمون، ملّا رجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی، ن. ک: (۱۸۰: ۲۰۶-۹۱).

کار همواره تشبیه نیست و چه‌بسا استعاره یا حتّی مَجاز و کنایه باشد، امّا در هر صورت، بنیاد تشبیهی دارد یا دست‌کم احتمال وجود این بنیاد برای آن می‌رود[۱]. آیات قرآنیِ زیر در این باره نمونه‌های روشنی به دست می‌دهند:

- فأینما تولّوا فثَمَّ وجه اللّه.(۱۱۵/۲)
- الرّحمن علی العرش استوی.(۵/۲۰)
- اللّه نور السّموات و الأرض.(۳۵/۲۴)
- ید اللّه فوق أیدیهم.(۱۰/۴۸)

*روزبهان بقلی* پاره‌یی از احادیث نبویِ تشبیهی را چنین می‌آورد:

**گفت:**

**- خَلَقَ اللّهُ آدَمَ علیٰ صورَتِهِ**[۲]

**و:**

**- رَأیتُ رَبّی فی أحسَنِ صورَةٍ**[۳]

**و:**

**- وجَدتُ بَردَ أنامِلِه**[۴]

**و:**

**- الکرسی مَوضِعُ القَدَمَین**[۵]

**و:**

**- یُنزِل اللّهُ کُلَّ لَیلَةٍ**[۶]

**و حدیث ضحک و صلاة و استلقا و وضع القدم علی جهنّم و امثال اینها.(۴۵: ۶۲)**

---

۱) به باور ابن‌عربی، هیچ جمله‌ی واحدی در قرآن و حدیث نیامده است که تنها متضمّن تشبیه باشد و هرجا چیزی از این قبیل آمده است، هم تأویل به تشبیه و هم تأویل به تنزیه را برمی‌تابد و تأویل آن به تشبیه تنها، تعدّی بر خداست و «کان یَکفیهم قولُ اللّه - تعالی: لَیسَ کَمِثلِهِ شَیءٌ(۱۱/۴۲)». (۷: ۲/۱۰۴-۱۰۳)

۲) خداوند، آدم را به صورت خود آفرید.

۳) پروردگارم را در زیباترین صورت دیدم.

۴) سردیِ انگشتانش را دریافتم.

۵) کرسی جایگاه دو گام است.

۶) خداوند هر شب فرود می‌آید.

به‌هرحال، از این رهگذر، پرسش‌هایی پیش می‌آید:

- آیا ما نیز می‌توانیم خدا را به موجودات تشبیه کنیم؟
- این کار باید محدود به کاربرد همان اوصاف منقول باشد یا کاربرد اوصاف غیرمنقول هم جایز است؟
- آیا اوصاف الهیِ دیگر، مانند علم و اراده و سمع و بصر، تشبیهی به این معنی نیستند؟ و کلاً این اوصاف بر چند دسته‌اند؟
- معنای چنین اوصافی به کدام طریق ممکن، قابل فهم است؟

پس، قضیه، هر چه باشد، از یک قضیه‌ی ساده فراتر می‌رود.

در جهان اسلام طرفداران جواز تشبیه را مشبِّهه نامیده‌اند. ضمناً جنبه‌ی افراطیِ این کار در دیدگاه‌های یک گروه به نام مجسِّمه نمود یافته است که اساساً خدا را جسم می‌انگاشته‌اند[1].

آنچه مسلّم است این که تعبیر یک تجربه‌ی زنده‌ی دینی، بیشتر با کاربرد تشبیه به این معنی میسّر خواهد بود و این واقعیّت سبب شده است تا عرفا که این‌گونه تجربه را هدف قرار داده‌اند، از یک سو گرفتاریِ خود را در دام تشبیه ببینند:

**دریغا! ما خود همه در تشبیه گرفتاریم، مشبِّهی را لعنت می‌کنیم.(۱۸۱: ۴۳)**

و از سوی دیگر چاره‌یی جز گرفتای خویش در این دام نیابند:

**در عزّت توحید رنگ تشبیه نیست، لکن عاشقان را از این در قرب، گزیر نیست.(۴۵: ۶۴)**

*عین‌القضات* بر آن است که ناگزیریِ تشبیه، حتّی دامن کسانی را که تنها در کاربرد اوصاف منقول الهی توقّف کرده‌اند، می‌گیرد:

---

۱) در این باره، ن.ک: (۲۰: ۲۴-۲۳ و ۱۰۸-۱۰۷). همچنین در باره‌ی پیشینه‌ی تجسیم، ن.ک: (۲۳۷: ۱۵۴-۱۰۵).

**و همچنین پندارند، اعنی خلق عالم، که بدانسته که الرّحمن، الرّحیم، الملک، القدّوس، العزیز، الوهّاب، اللّطیف، الخبیر، السّمیع، البصیر، العلیم، القدیر چه بُوَد؟ هیهات! نصیب علمای عصر، الّا من شاءَ الله، تا به عوام رسی، از این اسامی جز تشبیهی نبُوَد. اگر از خواطر ایشان کسی بحثی شافی بکردی در معنای این اسامی، جز آکنده‌ی تشبیهی نیافتی و عجب آن است که قومی، و هُم أکثرُ الخَلْق[1]، شب و روز بر مشبّه لعنت می‌کنند و ایشان در اوصاف حق، همه مشبّه‌اند.(۱۸۶: ۲/۲۵۴-۲۵۳)**

به‌هرحال، مشکل اجتناب‌ناپذیریِ تشبیه در تجربه‌های ماورایی، متکلّمان و عرفا و امروزه، فیلسوفان دین را برآن داشته است تا توجیهاتی به منظور نفی تشابه خدا با موجودات فراهم سازند و مهم‌ترین این توجیهات، گذشته از توجیه لاادریانه که می‌گوید، اوصاف تشبیهی را می‌پذیریم، ولی معانیِ آنها را نمی‌دانیم[2]، چند توجیه زیر است:

**الف) توجیه تأویلی**

بر پایه‌ی این توجیه، اوصاف تشبیهی، قابل تأویل به اوصاف غیرتشبیهی‌ست. گروهی از متکلّمان مسلمان، به‌ویژه معتزله طرفدار این دیدگاه بوده‌اند و «دست» خدا را به معنای «نعمت» او و «چشم» خدا را به معنای «دانایی»ِ وی می‌انگاشته‌اند[3] و صوفیه و اسماعیلیه نیز، همین دیدگاه را داشته‌اند. ***ابن‌عربی معافری***[4] بر آن می‌رود که لازمه‌ی فهم معنای این

---

۱) که آنان بیشترِ مردمند.

۲) عزّالدّین محمود کاشانی، در این باره می‌نویسد: «و امّا آیات و اخبار که در صفات واردند، چون استوا و نزول و ید و قدم و ضحک و تعجّب، همه آیات وحدانیت و دلایل فردانیتند؛ عَقَلَ مَن عَقَلَ و جَهِلَ مَن جَهِلَ؛ باید که در آن به تشبیه و تعطیل، تصرّفی نرود، چه، خلق مأمورند به ایمان آوردن به وجود آن، نه دانستن کیفیت آن، چنان که انس بن مالک در جواب سؤال از معنیِ استوا گفته است: الاستواءُ معلومٌ و الکیفیةُ غیرُ معقولةٍ و الایمانُ واجبٌ و السّؤالُ عنهُ بدعةٌ»(۲۱۹: ۲۸-۲۷).

۳) در این باره، ن. ک: (۲۵: ۱۰۱ و ۱۱۴-۱۱۳).

۴) این ابن‌عربی با ابن‌عربی معروف، صاحب «الفتوحات المکّیة» فرق دارد.

اوصاف، پی بردن بـه روح واژگـان و پـاک داشـتن مـعرفت از عـلم لغت است(۲۴۳: ۲۷۴). به قول *سنائی*:

**ید او قدرت است و وجهْ بقاش　　آمدن حکمش و نـزولْ عـطاش**

**قـدمینش جـلال قـهر و خـطر　　اصـبعینش نـفاذ حکـم و قـدر**

(۶۴:۱۳۶)

**ب) توجیه تفکیکی**

بر پایه‌ی این توجیه، صفات خدا غیر ذات اوست، نه عـین ذات وی و ازاین‌رو، اعتقاد به وجود معنای حقیقی بـرای اوصـاف الهـی، مـنافاتی بـا بی‌نظیر بودن ذات خدا ندارد، ضمن این که بااین‌حال، مـعنای الهـیِ ایـن اوصاف، همانند معنای انسـانیِ آنـها نـیست. از مـیان مـتکلّمان مسـلمان، اشاعره به این دیدگاه پایبند بوده‌اند[۱].

**ج) توجیه تنزیهی**

بر پایه‌ی این توجیه، می‌توان ویژگی‌های مادّی را از محدوده‌ی معناییِ اوصاف تشبیهی کنار زد و با این کار به معنای آنـها در بـاره‌ی خـدا دست یافت. گروهی از متکلّمان، چنین توجیهی را پسندیده‌اند و البـته عـرفایی مانند *عین‌القضات* هم، چه گونگیِ کاربرد آن را نشان داده‌اند[۲]:

**اوصاف در حقّ خلق، اوّلاً وضع کردند و آنگه در حقّ خدای - تعالی - به وصفی ثانی اثبات کردند و حقایق این اوصاف را باید که در حقّ خلق، اوّلاً فهم کنند، پس، هرچه دلیل حدثان بُوَد، آن‌قدر حذف کنند و باقی را در حقّ قدیم اثبات کنند.(۱۸۶: ۱۸۴/۱)**

*آلستون* نیز این راه را برمی‌گزیند[۳] و در باره‌ی آن می‌نویسد:

---

۱) در این باره، ن.ک: (۱۵۸: ۱۵۵-۱۵۱).

۲) ن.ک: (۱۸۶: ۲۰۹/۱-۱۶۸).

۳) ن.ک: (۱۸۰: ۳۱۱-۲۶۵).

**راهی وجود دارد که در آن - برای بعضی الفاظ - ممکن است نوعی تداخل نسبیِ معنی در کاربردهای الهی و بشری وجود داشته باشد. نکته‌ی اساسی در این‌جا این است که معنای یک لفظ، اغلب شامل وجوه انتزاعی‌تر، کلّی‌تر و وجوه عینی‌تر، جزئی‌تر است. لفظ ممکن است معنای انتزاعی‌تر خود را - اگر نه معنای عینی‌تر خود را - از یک کاربرد به کاربرد دیگر منتقل کند. این امر، این امکان را فراهم می‌آورد که جزء انتزاعی‌تر مفهوم «دانستن» در مورد خدا و انسان‌ها مشترک باشد. یک لفظِ دال بر عمل، مثلاً «می‌سازد»، را در نظر بگیرید! معقول می‌نماید که فرض کنیم معنای کاملاً عینیِ این لفظ - مثل وقتی که در مورد انسان‌ها به کار می‌رود، در چنین جمله‌یی که «جان، یک جاکتابی ساخت» - متضمّن «تغییر مادّه‌یی از قبل موجود» و «انجام این کار با حرکت دادن بدنش به شیوه‌ی معیّن» است؛ در این صورت، کلّ آن معنی به «خدا، عالَم را ساخت» منتقل نمی‌شود، اگر مفروض بگیریم که مراد ما از این سخن، خلق از عدم و غیرمادّی انگاشتن خداست، امّا یک جزء انتزاعی‌تر معنی هم می‌تواند وجود داشته باشد که مثل به این صورت منتقل شده است: «این کار را با یک یا چند عمل ارادی که یک وضعیت امور خاص، آن را پیدا می‌کند، به انجام می‌رساند». به این معنی، بعضی جنبه‌های معانیِ مربوط به مخلوقاتِ بعضی الفاظ را می‌توان عیناً برای ساختن گزاره‌هایی در باره‌ی خدا به کار برد که احتمال صدق دارند.(۱۶: ۹۳)**

### د) توجیه معنوی

بر پایه‌ی این توجیه، کاربرد الهیِ اوصاف تشبیهی و کاربرد انسانیِ آنها لفظاً با یکدیگر مشترکند، امّا معناً با هم تفاوت دارند. *عین‌القضات* در این باره می‌نویسد:

**سخن‌های واصلان، لابد مشترک‌الدّلاله بُوَد و جز چنین نتواند بود ... و چون کسی خواهد که از آن خبر دهد، لابد او را از آن الفاظ موضوع، لفظی به طریق استعاره بیاید گفت.(۱۸۶: ۲/۲۸۷-۲۸۶)**

### ه) توجیه نِسبی

بر پایه‌ی این توجیه، کاربرد اوصاف انسانی برای خدا، حاکی از شباهت

ذاتی میان خدا و انسان نیست، بلکه حاکی از شباهت نسبی میان آنهاست؛ یعنی برای نمونه علم خدا در نسبت با ذات خدا، همانند علم انسان است در نسبت با ذات انسان، نه این که خدا و انسان ذاتاً شبیه باشند[۱].

**و) توجیه جمعی**

بر پایه‌ی این توجیه که از آنِ *ابن‌عربی*ست[۲]، تنها جمع میان تنزیه و تشبیه، موکول به فهم صحیح معنای اوصاف الهی خواهد بود و بس. خلاصه‌ی دیدگاه *ابن‌عربی* از این قرار است[۳]:

**فَلایُنَزَّهُ تَنزیهاً یُخرِجُ عَنِ التَّشبیهِ و لایُشَبَّهُ تَشبیهاً یُخرِجُ عَنِ التَّنزیهِ.(۷: ۳۲۴/۴)؛ نه چنان تنزیه می‌شود که از تشبیه خارج کند و نه چنان تشبیه می‌شود که از تنزیه خارج کند.**

**شیخ مکّی** در توضیح این دیدگاه می‌نویسد:

**هرآینه تنزیه فقط، تحدید و تقیید باشد و تشبیه فقط نیز، تحدید و تقیید باشد و هر دو طرف، افراط و تفریط است و کمال و اعتدال، آن است که نسبت به ذات، من حیث هی، تنزیه باشد و نسبت به ذات من حیث العینیه، تشبیه باشد، چنان که نه این، مانع آن شود و نه آن، مانع این گردد.(۱۵۸: ۱۵۸)**

**ز) توجیه تشکیکی**

بر پایه‌ی این توجیه که از آنِ *ملاصدرا*ست، کاربرد اوصاف تشبیهی برای خدا، با اشتراک معنوی پیش می‌رود و همه آنها به یک وجود واحد بازمی‌گردند، منتهی معنای مشترک آنها ذات مراتب تشکیک است، یعنی

---

۱) در این باره، ن.ک: (همان: ۲۶۲-۲۴۴).

۲) ن.ک: (۷۴: ۱۳۶-۱۲۶).

۳) برای آگاهی بیشتر از این دیدگاه، ن.ک: (۱۸۰: ۳۵۶-۳۱۵).

در باره‌ی خدا متناسب با وجود مطلق او مصداق می‌یابد و در باره‌ی انسان، متناسب با وجود مقیّد وی[۱].

**ح) توجیه شهودی**

بر پایه‌ی این توجیه، فهم معنای اوصاف الهی، تنها از راه معرفت شهودی امکان می‌یابد. همه عرفا، حتّی آنانی که توجیه دیگری در این باره داشته‌اند، سرانجام به چنین توجیهی پایبندی نشان داده‌اند. *ابن‌عربی* در جایی از پنج طایفه سخن می‌گوید و پنجمین طایفه را اصحاب خویش می‌داند و آنان را کسانی می‌شمارد که ابتدا به پذیرش اوصاف تشبیهی بی هیچ تأویلی می‌پردازند و برآن می‌روند که معنای آنها را نمی‌فهمند، ولی بعد، می‌کوشند تا از راه مراقبه و حضور و کشف، به حقیقت آنها دست یابند(۷: ۷۵/۲-۷۳). به گفته‌ی *مولوی*:

**از هواها کی رهی بی جام هو — ای ز هو قانع شده با نام هو**
**از صفت وز نام چه زاید خیال — وآن خیالش هست دلّال وصال**
**دیده‌ای دلّال بی مدلول هیچ — تا نباشد جاده نبود غول هیچ**
**هیچ نامی بی حقیقت دیده‌ای — یا ز گاف و لامِ گُل، گُل چیده‌ای**
**اسم خواندی رو مسمّی را بجو — مه به بالا دان نه اندر آب جو**

(۳۴۵۳-۳۴۵۷/۱:۲۵۳)

**ط) توجیه بلاغی**

به باور ما، کسانی که کاربرد اوصاف تشبیهی را در زبان دین به معنای تشابه خدا با موجودات گرفته‌اند، از این نکته غافل بوده‌اند که تشبیه بر دو گونه است: واقعی (مانند تشبیه برادر به برادر) و خیالی (مانند تشبیه چهره‌ی محبوب به ماه) و تشبیه مندرج در اوصاف الهی جنبه‌ی خیالی

---

۱) در این باره، ن. ک: (همان: ۴۰۹-۲۵۹).

دارد و این امر مطابق منطق خاص دین پیش می‌رود که دراصل، منطق گزاره‌های تصویری‌ست. هر تشبیه خیالی، از مشخّصات زیر بهره می‌برد:

اوّلاً در ساده‌ترین شکل، با انتزاع یک صفت از دو چیز و همانند ساختن آن دو چیز از جهت آن صفت صورت می‌گیرد.

ثانیاً این همانندی، به معنای همانندیِ مطلق نیست، بلکه به معنای همانندیِ نسبی‌ست.

ثالثاً کاربرد این صفت برای هردو، هم قابل تعبیر به اشتراک لفظی خواهد بود و هم قابل تعبیر به اشتراک معنوی و در صورت تعبیر به اوّلی، نقاط افتراق میان آن دو مطمح نظر است و در صورت تعبیر به دومی، نقاط اشتراک میان آنها، و در هر صورت، مورد اشتراک لفظی، به دلیل بیشتر بودن نقاط افتراق، بر مورد اشتراک معنوی غلبه دارد.

اینها نکاتی‌ست که از بلاغیان در باره‌ی تشبیه آموخته‌ایم و بر این پایه، دیگر نیازی به توجیهات پرپیچ‌وخم پیشین نیست.

### ۳.۳.۱.۱.۲. نظریه‌ی مَجازی

*استیس*، فحوای نظریه‌ی مَجازی را با نام «نظریه‌ی دیونوسیوسی» از آنِ **دیونوسیوس** معروف به ***آریوپاگوسی***[1] می‌داند (۱۸: ۳۰۱) که در قرن پنجم میلادی می‌زیسته است[2].

بر پایه‌ی این نظریه، خداوند فراتر از آن است که به وصف درآید، امّا اوصافی که برای او کاربرد می‌یابد، درواقع اوصاف تجلّیات وی است؛ یعنی خصوصیات معلول‌ها را به علّت اصلی آن‌ها نسبت می‌دهیم[3].

---

1) Dionysius the Areopagite.

۲) در باره‌ی او، ن. ک: (۱۸: ۳۰۱؛ ۲۷۲: ۳۸ـ۳۷).

۳) در این باره، ن. ک: (۱۸: ۳۰۲).

البته این سازوکار، هم مَجاز با علاقه‌ی معلول به علّت را در بر می‌گیرد، هم مَجاز با علاقه‌ی مسبَّب به سبب را و هم مَجاز با علاقه‌ی ملزوم به لازم را و اگرچه این سه قسم مَجاز با یکدیگر تفاوت‌های ریزی دارند[۱]، هر سه، جزو دلالت التزام هستند، که:

**دلالت لفظ، یا بر کلّ ماوضع‌له است یا بر جزء آن یا بر چیزی بیرون آن و اوّلی، وضعی و هر یک از موارد اخیر، عقلی نام دارد و اوّلی به مطابقه و دومی به تضمّن و سومی به التزام مربوط است.(۱۰۰: ۲۳۷ـ۲۳۶)**

ناگفته نماند که در بلاغت اسلامی، مَجاز را بر دو نوع شمرده‌اند: مَجاز مرسل یا اختصاراً مَجاز و مَجاز بالاستعاره یا اختصاراً استعاره[۲]. آنچه گذشت، درباره‌ی مَجاز مرسل بود که در بلاغت غربی، آن را بر دو قسم انگاشته‌اند[۳]: مَجاز با علاقه‌ی جزء به کل[۴] و مَجاز با علاقه‌ی ملزوم به لازم[۵] که به‌ترتیب، منطبقند بر دو نوع دلالت عقلی، یعنی دلالت تضمّن و دلالت التزام.

به‌هرحال، نظریه‌ی مَجازی با آرای *عین‌القضات*[۶] در عرفان اسلامی نیز جایگاهی یافته است. *عین‌القضات* می‌نویسد:

**بدان ای دوست! که، در همه زبان‌ها عادت رفته است که لفظ ملزوم بگویند و لازم خواهند.(۱۸۶: ۱۷۹/۱)**

او در این باره کاربرد الفاظ «خفته» و «مست» را به معنای مَجازیِ «غافل» نمونه می‌آورد، با این توضیح که، غفلت، لازم خفتگی و مستی‌ست: «پس،

---

۱) ن.ک: (۱۵۴: ۴۴ـ۴۲).

۲) ن.ک: (۶۶: ۳۴۵).

۳) ن.ک: (۲۸۱: ۱۵).

4) synechdoche.

5) metonymy.

۶) ن.ک: (۱۸۶: ۱۹۱/۱-۱۷۹).

ملزوم را لفظ بگویند و معنیِ لازم خواهند»، و سپس می‌افزاید:

**دانم که در تازی، این خوانده باشی که، العَرَبُ تُسَمّی الشَّیْءَ بِاسْمِ الشَّیْءِ إذا کانَ قَریباً مِنْه[1]؛ لازم را قرب به ملزوم، به‌غایت است.(همان)**

وی از این مقدّمات چنین نتیجه می‌گیرد:

**اختلاف اسامی در خدای - تعالی - از آن بُوَد که آثار مختلف و متضادّ از وی ظاهر می‌شود و از علم و قدرت و ارادت او موجود می‌شود؛ پس گفتند: الضّار، النّافع، المُشْقِی، المُسْعِد، الهادِی، المُضِل، الخافِض، الرّافِع، المُعِز، المُذِل، القابِض، الباسِط.(همان: ۱۸۱ـ۱۸۰)**

*عین‌القضات* در این‌جا زاید بودن صفات خدا بر ذات او را که دیدگاه اشاعره است، پس می‌زند و واحد بودن این صفات با ذات وی را که دیدگاه معتزله و شیعه است، به جای آن می‌نشاند:

**اکنون می‌دان که غضب و رضای ایزدی یک چیز است و این دو اسم از دو اثر مختلف خاست و همچنین مُعِزّ و مُذِل یکی‌ست، ولیکن آدمیان در دنیا و آخرت بعضی عزیزند و بعضی ذلیل.(همان: ۱۹۰)**

### ۳.۳.۱.۱.۳. نظریه‌ی تمثیلی

نظریه‌ی تمثیلی بر پایه‌ی دیدگاه‌های *توماس آکویناس*[2]، متکلّم مسیحیِ قرن سیزدهم میلادی استوار است. به باور *آکویناس* گزاره‌های دینی به اموری بازمی‌گردند که از حوزه‌ی تجربه‌ی مستقیم بیرونند و ما برای حکایت از این امور، ضرورتاً واژگانی را مورد استفاده قرار می‌دهیم که در این حوزه یافته‌ایم. ازاین‌رو، نه می‌توان این واژگان را به معنایی کاملاً مغایر با معنای حقیقی‌اشان گرفت، زیرا در این صورت، مشکل تعطیل پیش می‌آید، و نه باید چنین واژگانی را به معنای حقیقی‌اشان گرفت، چون در این صورت،

---

۱) عرب، چیزی را با نام چیزی دیگر می‌خواند، هنگامی که به آن نزدیک باشد.

2) Thomas Aquinas.

مشکل تشبیه پیش می‌آید. راه میانه این است که آنها را مبتنی بر تمثیل[1] بدانیم، چنان که وقتی سگی به صاحبش یاری می‌رساند، در قیاس با حالت وفاداریِ انسان، صفت وفاداری را به آن سگ نسبت می‌دهیم.

البته تمثیل بر دو گونه است: تنازلی و آن این که، صفتی را از یک موجود عالی‌تر به یک موجود نازل‌تر نسبت دهیم و تصاعدی و آن این که، صفتی را از موجودی نازل‌تر به موجودی عالی‌تر نسبت دهیم. *آکویناس* مشکل معناشناختی صفات الهی را از راه گونه‌ی دوم تمثیل، یعنی تصاعدی، قابل حل و شباهت هر چند ناقص انسان را با خدا گشاینده‌ی این گره می‌شمارد. از دیدگاه او هر واژه‌یی که کمالی را می‌نماید، هم برای مخلوق و هم برای خالق جای کاربرد دارد و معنای آن در هر دو مورد، دست‌کم تا اندازه‌یی یکسان است. وی دلالت را در این‌گونه موارد متشابه‌المعنی می‌داند.[2]

ناگفته نماند که باز، *عین‌القضات* نزدیک به یک قرن و نیم قبل از *توماس آکویناس*، نظریه‌یی تقریباً همانند با نظریه‌ی او را درباره‌ی اوصاف الهی پرورده است[3]. این نکته، از آن جهت که پژوهشگران، دسترسیِ وی را به ترجمه‌ی آثار اندیشمندان جهان اسلام محرز شمرده‌اند[4]، جای تأمّل دارد. به‌هرحال، *عین‌القضات*، ابتدا می‌نویسد:

> **بدان ای دوست عزیز - اعزّنا الله و ایّاک برضاه - که هر معنی که دیده‌ی عموم بر آن نیفتاد، آن را در لغات، اسمی نیست و اوصاف ازل، لابل جمله‌ی عالم ملکوت، لابل بسیاری از امور دنیاوی، از دیده‌ی عموم پوشیده بود؛ پس واضعان لغات آن را چون ندیده‌اند، هیچ نامی خاص، آن را وضع نکرده‌اند و چون قومی علی‌الخصوص، در کاری از کارها که پوشیده بود از عموم، خوض کردند، ایشان**

---

1) analogy.

۲) در این باره، ن.ک: (۱۷۹: ۲۰۸-۲۰۴؛ و ۶۴: ۷۰-۶۹).

۳) ن.ک: (۱۸۶: ۱/۱۷۹-۱۵۹ و ۲۰۶-۱۹۲).

۴) در این باره، ن.ک: (۲۴۲: ۱۹۶).

**را لابد حاجت افتاد که وضع اسامی کنند برای مسمّیاتی که ایشان می‌دیدند و از دیگران پوشیده بود و هیچ قومی نیستند که ایشان را به وضع اسامیِ مخصوصی که به صناعت ایشان تعلّق دارد، حاجت نیفتاد.(۱۸۶: ۱۵۹/۱)**

و بعد در دنباله‌ی این سخن، مطالبی می‌آورد که نقل پاره‌یی از آنها بی‌جا نخواهد بود:

**اکنون هر جا که آدمی هست، نام آسمان و زمین و آفتاب و ستاره و چشم و گوش و آب و آتش و دیگر ادوات و آلات، علی‌القطع باید که همه را معلوم بُوَدا واضعان لغات در بدو کار این اسامی را وضع کرده‌اند که علی‌العموم همه خلق را بدان حاجت بود. پس از آن چون صناعات مختلف ظاهر می‌شد، هر قومی، از آن اسامیِ موضوع، وضع دیگری می‌کردند بطریق الاستعارة أو بطریق المَجاز و الاشتقاق، چنان که جوهر و عرض و مبتدا و خبر و غیر آن که می‌بینی، و چون این مقدّمه معلوم شد، بدان که قومی بودند از آدمیان که ایشان راه خدای سلوک کردند وایشان را از عالم ملکوت و اوصاف ازل، لابل از عجایب راه خدای - تعالی و تقدّس - چیزها معلوم شد که دیگران از ادراک آن دور بودند و این قوم را نیز به یکدیگر حاجت بود تا از علم خود سخن گویند و بر بعضی از ایشان، خود واجب کردند این سخن گفتن، چون انبیا - صلعم؛ پس این قوم را نیز حاجت افتاد وضع اسامی کنند که دیگران از ادراک مسمّیات آن اسامی دور باشند و هر اسامی که در قرآن و حدیث هست، از این باب بُوَد.(۱۸۶: ۱۶۱/۱ـ۱۶۰)**

و:

**در ماقبل بیان کردم که هر قومی را به الفاظی حاجت افتاد و انبیا و اولیا - علیهم السلام - از آن جملت بودند که همه محتاج بودند به الفاظی موضوع؛ پس، از جمله‌ی آن معانی که دیدند، اوصاف ازل بود، چه، جمال و جلال ازل را اوصافی دیدند که آن اوصاف را نام در میان خلق نبود؛ پس، اگر سمع اثبات کردند یا بصر یا کلام، معذور بودند، که او را صفتی دیدند که ادراک الوان می‌کرد پیش از وجود الوان و در عالم این صفت را هیچ نامی نبود، زیرا که این صفت خود هرگز نبُوَد در همه عالم که ادراک الوان کند پیش از وجود الوان، پس چون محتاج بودند که این صفت را با خلق بگویند، از اسمای موضوع در**

**میان خلق، بصر را اولی‌تر دیدند که حبر و زاج و محبره را، پس گفتند: خدای - تعالی - بصیر است، و او را همچنین صفتی می‌دیدند که ادراک اصوات می‌کرد پیش از وجود اصوات و این صفت را هیچ نامی نبود به نزدیک عموم، پس سمع را اثبات کردند، چون دیدند که هیچ کس را سمعی و بصری نیست که ادراک مسموعات و مبصرات کند، پیش از وجود مسموعات و مبصرات، الّا جلال ازل را، پس گفتند: لیس کمثله شیء و هو السّمیع البصیر(۴۱/۱۱).**
**(همان: ۱۶۳/۱)**

و:

**هیچ صفت نیست که خلق بدان موصوفند، الّا که در حقّ باری - تعالی و تقدّس - این صفت را اثبات نتوان کرد علی‌الاطلاق، چنان که در حقّ خلق بُوَد، مگر که چیزی زیادت شود یا چیزی از آن ناقص گردد.(همان: ۱/ ۱۷۶)**

و:

**چون این‌جا برسند، بدانند که معرفت را یک حد وا تعطیل است و دیگر حد با تشبیه.(همان: ۱۹۳)**

باری، نظریه‌ی *عین‌القضات*، در چند اصل زیر می‌گنجد:

- هر معنایی که دیده‌ی عموم بر آن نیفتاده باشد، نامی در زبان ندارد و از آن جمله است اوصاف الهی.
- کاربرد اوصاف انسان درباره‌ی خدا اضطراری بوده است.
- معنای الهیِ این اوصاف، تنها برای یک عدّه‌ی خاص معلوم است.
- این کاربرد با وضع دوم، از راه مَجاز یا استعاره یا اشتقاق صورت گرفته است.
- میان معنای انسانیِ و معنای الهیِ این اوصاف «تناسبکی» وجود دارد، منتهی این امر، پیش تفاوت آنها در حدّ هیچ است.

ضمناً *عین‌القضات* در جای دیگری نیز، همین نظریه را به طور منسجم‌تر

مطرح می‌سازد[1] و بر ابتکاری بودن آن هم تصریح می‌ورزد(همان: ۲۶۱/۲) و مطالبش با همه تفصیل طیّ چند اصل زیر می‌گنجد:

- کاربرد اوصاف انسانی برای خدا، از راه اشتراک لفظی پیش رفته است، یعنی کاربرد یک لفظ به دو معنی یا بیشتر.
- ریشه‌ی این کاربرد، چیزی جز تشبیه اوّلیه نیست، که:

> **تشبیه در راه است و از راه است، و جمله مذاهب خلق، منازل راه خدا دان، امّا در منزل، مقام کردن غلط بُوَد.**(همان: ۲۶۲/۲)

- معنای حقیقیِ این اوصاف، همان معنایی‌ست که کاربرد چنین اوصافی برای خدا دارد و معانیِ دیگر آنها مَجازی‌ست.
- هر نقصی که در معنای انسانیِ این اوصاف وجود داشته باشد، نمی‌تواند در معنایِ الهیِ چنین اوصافی موجود باشد و باید از محدوده‌ی این معنی کنار برود.

### ۳.۳.۱.۱.۴. نظریه‌ی استعاری

این نظریه بر آن است که زبان دین از راه استعاره پیش می‌رود؛ یعنی تشبیهی که یکی از دوسویه‌ی آن حذف شود یا مَجازی که میان لفظ و معنای مَجازیِ آن علاقه‌ی مشابهت برقرار باشد. استعاره، به قولی حاصل ربط دادن دو موضوع و درواقع دو حوزه‌ی تجربه است که قبلاً از هم جدا بوده‌اند(۳۸: ۱۷۶).

به‌هرحال، بر پایه‌ی چنین نظریه‌یی واژه‌های ظلمت و سکوت و برهوت و بادیه و خلأ و ... در متون عرفانی معنای استعاری دارند(۱۸: ۳۰۵). البته *استیس* ایرادهایی از نظریه‌ی مَجازی و نظریه استعاری می‌گیرد[2] که دکتر *پورنامداریان* آنها را چندان قانع‌کننده نمی‌داند[3].

---

۱) ن. ک: (۱۸۶: ۲۶۶/۲-۲۵۶).

۲) ن. ک: (۱۸: ۳۰۴-۳۰۲ و ۳۰۷-۳۰۶).

۳) ن. ک: (۶۱: ۴۸۷).

### ۵.۱.۱.۳.۳. نظریه‌ی رمزی

بر پایه‌ی این نظریه، هرچه در باره‌ی تجربه‌های ماورایی بگوییم، رمزی از کار درمی‌آید. البته برای رمز تعاریفی سراغ داریم، امّا منظور از آن در این‌جا، هرگونه روش بیانی‌ست که امر محسوس را مَجلای امر معقول قرار دهد. به عبارت دیگر، رمز، یک شیء یا عمل یا وضعیت ملموس است که از راه تداعی و عمدتاً تشابه، تجسّمی برای غرض نهاییِ گفتار باشد(۱: ۵۳).

طرح نظریه‌ی رمزی در کلام جدید به *پل تیلیش*[1] بازمی‌گردد: هر سخنی که درباره‌ی آنچه غایت قصوای ماست، بگوییم، معنای رمزی دارد. ایمان، از هیچ راه دیگری، این‌گونه قابل بیان نیست. زبان ایمان، زبان رمزهاست(۱۷۹: ۲۴۹). *تیلیش* به وجود دو گونه رمز تصریح می‌ورزد: نشانه‌ای و بازنما. او رمزهای دینی را از گونه‌ی بازنما می‌شمارد، با ویژگی‌هایی مانند اشاره به یک واقعیّت فراتر و مشارکت در واقعیّت مورد اشاره و احراز قبول جمعی(همان: ۲۵۵ـ۲۵۱). به باور وی:

**آموزه‌های الهیاتی سمبول یک واقعیّت غایی‌اند.(۱: ۵۹)**

و بدین‌دلیل، سخن گفتن از صدق و کذب گزاره‌های دینی مبتنی بر تصوّری اشتباه است. از دیدگاه *تیلیش*، در باره‌ی واقعیّت غایی، تنها یک گزاره‌ی غیرنمادین وجود دارد، این که خدا صرف‌الوجود است و همه گزاره‌های کلامیِ دیگر، لامحاله نمادین خواهند بود[2].

*آلستون* به وجود دو گونه برخورد با زبان دین قائل است: یکی برخورد سنّتی که بر اساس آن «تفسیر سمبولیک، تنها بخشی از مبحث کلامی‌ست» و دیگری برخورد جدید که بر اساس آن «تمام مبحث کلامی، سمبولیک

---

1) Paul Tilich.

۲) در این باره، ن.ک: (۱۶: ۸۹؛ ۲۸۷: ۲۰۶).

است»(۱: ۵۴ـ۵۳) و بی‌گمان دیدگاه‌های *تیلیش* برخورد گونه‌ی اخیر را در باره‌ی این زبان به رخ می‌کشد.

### ۶.۱.۱.۳.۳. نظریه‌ی اسطوره‌ای

با این که هنوز یک تعریف قطعی از اسطوره در دست نداریم(۲۳۸: ۱۷)، می‌توان آن را فرودآمدن وقایع ذهنی یا فرارفتن واقعیات عینی تا سرحدّ زمان و لازمان و مکان و لامکان در تبلور خیالیِ آنها دانست. در این‌جا با دو فرایندِ تبدیل اسطوره به تاریخ و تبدیل تاریخ به اسطوره مواجهیم[۱]. براین‌پایه، اسطوره‌ها دو گونه‌ی متمایز را نشان می‌دهند: اسطوره‌های فرودآینده و اسطوره‌های فرارونده.

اسطوره‌های فرودآینده در عرصه‌ی واقعیّت ذهنی شکل می‌گیرند و اموری کلّی‌اند که تا آستانه‌ی جزئیت پایین می‌آیند. اسطوره‌ی اهورامزدا و اهریمن در آیین زرتشت[۲]، یک اسطوره‌ی فرودآینده است؛ همچنین اسطوره‌ی خدایان در یونان باستان[۳]. برعکس، اسطوره‌های فرارونده در عرصه‌ی واقعیّت عینی شکل می‌گیرند و اموری جزئی‌اند که تا آستانه‌ی کلّیت بالا می‌روند. جریان شهادت امام حسین (ع) هنگامی که از عاشورای تاریخی و کربلای جغرافیایی برکنده می‌شود، یک اسطوره‌ی فرارونده است؛ همچنین شخصیت انسان ـ خدای *شمس تبریزی* در غزلیّات مولانا. بدین‌گونه چنان که *رولان بارت* می‌گوید، اسطوره «یک فرم»(۳۹: ۳۰) یا به تعبیر دیگر، «تبدیل یک معنی به فرم»(همان: ۵۸) است.

نکته‌ی دیگر این که: «آنچه اسطوره را می‌سازد، یافته‌ها و دستاوردهای

---

۱) در این باره، ن. ک: (۱۱۷: ۱۶-۱۵).
۲) ن. ک: (۴۸: ۱۸ـ۱).
۳) ن. ک: (۱۱۸: ۳۴ـ۱۵).

انسان دیرینه است»(۲۲۵: ۵۸)؛ یعنی فرایندهای اسطوره‌ساز ذهن آدمی، پاسخ طبیعی به نیازهای آغازین او را در میدان تجربه‌های وی بازمی‌تابند. البته هرگاه یک واقعیت تاریخی نیز، یادآور اسطوره‌یی شناخته یا ناشناخته باشد، «تکرار اسطوره‌ای» رخ می‌نماید و آن وقعیت تاریخی هم با گذشت زمان، از اسطوره سر برمی‌آورد.

در این میان، نباید پیوند رمز با اسطوره از یاد برود. رمزآفرینی، ویژگیِ اساسیِ اسطوره است و حتّی در اسطوره‌های فرارونده، هنگامی که عناصر واقعیّت به زیِ اسطوره درمی‌آیند، جنبه‌ی رمزی پیدا می‌کنند. بااین‌حال، این ویژگی در آن، یک ویژگیِ مابعدی‌ست، زیرا آنچه اسطوره را پدید می‌آورد، دروهله‌ی‌اوّل، چیزی جز همان تجرّد زمانی و مکانی یا ایستادن در سرحدّ جزئیت و کلّیت نیست.

به‌هرحال، نظریه‌ی اسطوره‌ای را پرورده‌ی ذهن *ارنست کاسیرر*[1] شمرده‌اند و از این دیدگاه، مباحث الهیاتی در شکل اسطوره تجلّی می‌یابند(۱: ۵۷). او میان مناسک مردمان بدوی و اسطوره به وجود نوعی رابطه قائل می‌شود و می‌نویسد: «برای فهم اسطوره باید از مطالعه‌ی مناسک آغاز کنیم»، چون «اساطیر چیزی جز تفسیرهای مناسک نیستند» و: «آن دو، جدای از یکدیگر وجود ندارند»(۲۱۷: ۹۲). خلاصه، وی «بر آن است که اسطوره، بالقوّه نوعی دین به شمار می‌رود»(۵۰: ۱۷۳).

### ۳.۳.۱.۲. نظریه‌های نقش‌گرایانه

#### ۳.۳.۱.۲.۱. نظریه‌ی احساسی

بر پایه‌ی این نظریه، بیانات کلامی اظهار احساساتی معطوف به اعتقاد و عمل دینی‌اند، چنان که جمله‌ی «خداوند آفریننده‌ی آسمان‌ها و زمین است»

---

1) Ernest Cassirer.

احساس خشیت و اعجاب از شکوه و والایی طبیعت را ابراز می‌دارد[۱]. البته چنین نظریه‌یی چندان تازه نیست و درواقع تعبیر آبرفته‌ی دیدگاه بلاغیان ما می‌نماید که کوشیده‌اند تا در قرآن و حدیث و شعر و نثر به معانیِ ثانویِ جملات خبری و انشایی برسند.

### ۳.۳.۱.۲.۲. نظریه‌ی فعّالیتی

بر پایه‌ی این نظریه که از آنِ *جی. اچ. راندال*[۲] است، دین، مانند علم و هنر، نوعی فعّالیت بشریِ سهیم در فرهنگ انسانی را به نمایش می‌گذارد.

بر این پایه، رموز و اساطیر دینی، بی این که لازم باشد به چیزی در بیرون خود ارجاع دهند، نقش‌هایی برای خویش دارند که عمده‌ی آنها عبارتند از: برانگیختن حسّ عمل و تقویت تعهّد عملی، برانگیختن حسّ تعاون و تقویت انسجام اجتماعی، انتقال تجربه‌های بیان‌ناپذیر انسانی و سرانجام، ایضاح نظام شکوهمند الهی[۳].

### ۳.۳.۱.۲.۳. نظریه‌ی اخلاقی

بر پایه‌ی این نظریه که از آنِ *بریث‌ویت*[۴] است، گزاره‌های دینی، تعهّد به یک نوع مشی کلّی را بازمی‌تابند. براین‌پایه، حکایات دینی نقش اخلاقی دارند؛ یعنی نیازی نیست تا واقعی باشند، بلکه ارتباطشان با شیوه‌ی زندگیِ دینی مهمّ است و گزاره‌های دینی، که غالباً در قالب این حکایات ملاحظه می‌شوند، یک قصد خاص را تحت تأثیر اصلی اخلاقی، بیان می‌کنند. برای نمونه این گزاره که خداوند محبّت دارد، حاکی از قصد گوینده برای زندگیِ توأم با محبّت است. خلاصه،

---

۱) ن. ک: (۱: ۵۲).

2) J.H.Randall.

۳) در این باره، ن. ک: (۲۸۷: ۲۱۴-۲۱۳).

4) R.B.Braithwaite.

نظریه‌ی اخلاقی، گزاره‌های دینی را همچون افسانه‌های مفید در نظر می‌گیرد[۱].

### ۳.۳.۱.۲.۴. نظریه‌ی شعائری

بر پایه‌ی این نظریه، عمل دسته‌جمعیِ پرستش، همچون خاکی آماده است که سخن درباره‌ی خدا از آن می‌روید و این سخن، تنها در زمینه‌ی برآمدن خود، یعنی شعائر دینی معنی دارد و چنانچه از این زمینه جدا شود، حالتی معمّاگونه به خویش می‌گیرد[۲].

### ۳.۳.۲. نقد

نظریه‌های شکل‌گرایانه، بیشتر از چه‌گونگیِ بیان تجربه‌ی عرفانی پرده برداشته‌اند. این کار ما را یک گام به شناخت زبان عرفان نزدیک می‌سازد. در این نظریه‌ها انواع و اقسام شیوه‌های شکل دادن به معانیِ ماورایی عنوان شده‌اند تا زبان دین را دارای گزاره‌های تصویری بدانند.

همچنین نظریه‌های نقش‌گرایانه، کارکردهای ویژه‌ی گزاره‌های دینی را وجه امتیاز این گزاره‌ها از گزاره‌های دیگر شمرده‌اند.

خلاصه، اگر به زبان عرفان از دریچه‌ی شکل این زبان بنگریم، پی می‌بریم که نظریه‌های تشبیهی، مَجازی، استعاری، تمثیلی، رمزی و اسطوره‌ای، هر یک به نحوی درباره چنین زبانی راستند و ما متون عرفانی را سرشار از این موارد می‌بینیم. باز، چنانچه به زبان عرفان از دریچه‌ی نقش این زبان بنگریم، نظریه‌های احساسی، فعّالیتی، اخلاقی و شعائری را درباره‌ی چنین زبانی راست می‌یابیم و این نظریه‌ها چیزی جز تفاوت کارکردهای آن با زبان‌های دیگری مانند زبان علم را بازنمی‌گویند.

آنچه مسلّم است این که هر یک از این نظریه‌ها همانند نظریه‌های

---

۱) در این باره، ن.ک: (۲۸۷: ۲۲۴-۲۲۲؛ ۱۸۰: ۴۹۴-۴۸۹؛ ۱۷۹: ۱۷۴-۱۵۴).

۲) در این باره، ن.ک: (۱: ۵۶-۵۵).

پیشین به واقعیتی درباره‌ی زبان عرفان اشاره می‌کند، منتهی هیچ یک از آن‌ها به‌تنهایی گویای همه واقعیّت‌ها درباره‌ی این زبان نیست؛ ضمن این که مسئله‌ی اصلیِ ما در این باره، رابطه میان چراییِ بیان‌ناپذیریِ تجربه‌های عرفانی و چه‌گونگیِ بیان این تجربه‌هاست که به آن پاسخ منسجمی نداده‌اند. پس، نظریه‌یی دیگر لازم است تا از یک سو گره نسبت تناقض‌آمیز میان بیان‌ناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی و بیان این‌گونه تجربه را بگشاید و از سوی دیگر همه نظریه‌های جزئی را در یک کل گِرد آورد. مبحث بعد، به ارائه‌ی این نظریه اختصاص می‌یابد. وجه امتیاز چنین نظریه‌یی از نظریه‌های پیشین این است که مبتنی بر «انسجام‌گرایی[1]» پیش می‌رود و «عرفان»را به صورت یک پیوستار «اندیشگی - زبانی» در نظر می‌گیرد.

## ۳.۴. نظریه‌یی دیگر

زبان عرفان، زبانی پیچیده است که در آن بخش‌های گوناگونی به کارسازی پرداخته‌اند و هر بخش نیاز به توجیه مجزّا و بااین‌حال، مرتبط دارد. البته مقدّمه‌ی این کار، باور به وجود موانعی‌ست که برای بیان تجربه‌ی عرفانی گذشت. در مبحثی که به بحث از این موانع اختصاص یافته بود، چراییِ بیان‌ناپذیریِ تجربه‌های عرفانی را شناختیم. اکنون می‌کوشیم تا به شناخت چه‌گونگیِ بیان این تجربه‌ها بپردازیم و نوع رابطه‌ی آن چرایی و این چه‌گونگی را بازکاویم. این مسائل، هم از جهت مبادیِ زبان عرفان و هم از جهت مبانیِ این زبان جای بحث دارند.

### ۳.٤.۱. تحریر مبادی

منظور از مبادیِ زبان عرفان، زمینه‌هایی‌ست که این زبان در آنها پدید

---

1) Coherentism.

می‌آید و بی‌گمان میزان دقّت و قوّت نظریه‌ی ما به کیفیت طرح این مبادی بستگی خواهد داشت.

### ۳.۴.۱.۱. تجربه و خاطره

ما نیز میان تجربه‌ی عرفانی و خاطره‌ی این‌گونه تجربه فرق می‌گذاریم و برآنیم که آثار عرفا از خاطره‌ی تجربه‌ی عرفانی پرده می‌گشاید، نه از نَفْس این‌گونه تجربه. *استیس* با اشاره به گفته‌ی *افلوطین* می‌نویسد:

> **تجربه‌ی عرفانی، در هنگامی که دست‌می‌دهد، به‌کلّی مفهوم‌ناپذیر و بنابراین، به‌کلّی بیان‌ناپذیر است؛ باید هم همین‌طور باشد، در وحدت بی‌تمایز نمی‌توانی مفهومی از هیچ‌چیز بیابی، چراکه اجزا و ابعاضی در آن نیست که به هیأت مفهوم درآید.(۱۸: ۳۱۰)**

*افلوطین* در این‌باره گفته است:

> **همین که برخوردی صورت گرفت، در لحظه‌ی برخورد، نه توانایی سخن‌گفتن هست و نه فرصت سخن‌گفتن، بلکه توجّه و اندیشیدن، پس از آن برخورد صورت می‌گیرد.(۲۰۶: ۷۱۰)**

*محمّد غزالی* هم در همین باره سخنی دارد که خواندنی‌ست:

> **پس، آنچه دیگران را به مرگ مکشوف خواهد شد، ایشان را در این‌جا مکشوف شود؛ آن‌گاه چون با خویشتن آیند و به عالم محسوسات افتند، بیشتر آن باشد که از آن، چیزی بر یاد وی نمانده بُوَد، ولکن اثری از آن با وی بمانده باشد؛ اگر حقیقت بهشت به وی نموده باشند، رَوح و راحت و شادی و نشاط آن با وی بُوَد، اگر دوزخ بر وی عرضه کرده باشند، کوفتگی و خستگی آن با وی باشد و اگر چیزی از آن با وی باشد، از آن خبر باز دهد.(۱۹۳: ۱/۹۲ـ۹۱)**

### ۳.۴.۱.۲. تجربه و تداعی

شاید حکایت *اوحدالدّین کرمانی* را خوانده باشید که می‌گفت: «ماه را در آب تشت می‌بینم» و *شمس تبریزی* بر او ایراد گرفت که، «اگر در گردن، دمل

نداری، چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟»(۲۷: ۶۱۶/۲). این حکایت، تصویری‌ست نمادین از رویارویی سیر انفسی با سیر آفاقی که دو راه اساسیِ رسیدن به تجربه‌ی عرفانی را تشکیل می‌دهند[۱]. *اوحدالدّین کرمانی* در این‌جا مظهر یک عارف آفاقی‌ست که می‌خواهد با واسطه‌ی موجودات و از بیرون، به این‌گونه تجربه برسد، امّا *شمس تبریزی* مظهر عارفی‌ست انفسی که آن را بدون واسطه و در درون می‌جوید.

البته عرفان آفاقی، علی‌رغم نظر *زکی مبارک*[۲]، نه از جهت تاریخی و نه از جهت ماهوی، بر عرفان انفسی، تقدّم ندارد، زیرا عرفان آفاقی، انعکاس بیرونیِ همان عرفان انفسی‌ست و بدون وجود زمینه‌ی درونی، امکان ظهور و بروز آن منتفی. ضمناً در تجربه‌ی علمی نیز امر به همین منوال است و همیشه فرضیات ذهنی بر مشاهدات عینی اثر می‌گذارند و *رودلف کارناپ*[۳] هم به این نکته توجّه نشان داده است[۴].

باری، دامنه‌ی سیر آفاقی به آن‌جا می‌کشد که از «وحدت شهود» و «وحدت وجود» سربرمی‌آورد و دیدن نور صفات یا افعال وجود و شنیدن صدای تسبیح یا تهلیل موجودات، مراحل آن را نزد عرفای ما بازمی‌تابند. خلاصه، در این سیر، به قول *اقبال*، نقطه‌ی عزیمت تجربه‌ی عرفانی و تجربه‌ی علمی یکی‌ست، ولی مُعطیات آنها یکی نیست(۲۸: ۳۳).

آنچه از تقسیم بالا به کار ما می‌آید، این است که بیان تجربه‌ی عرفانی در دو سیر انفسی و آفاقی، مبتنی بر تداعی صورت می‌گیرد، امّا کیفیت تداعی در هر یک از این دو سیر، با دیگری فرق دارد، زیرا در سیر انفسی، از ذهن

---

۱) در باره‌ی این دو سیر، ن. ک: (۱۸: ۵۵-۵۳).

۲) ن. ک: (۲۳۴: ۱۶۶/۲).

3) Rudolf Carnap.

۴) ن. ک: (۲۱۶: ۳۶۶-۳۵۶).

به عین پیش می‌رود و در سیر آفاقی، از عین به ذهن. برای نمونه وقتی عارف می‌گوید: بهشت را همچون باغی دیدم، این روش بیان، از گونه‌ی تداعیِ انفسی‌ست، ولی وقتی می‌گوید: دیدن فلان باغ، مرا به یاد بهشت انداخت، این روش بیان، از گونه‌ی تداعیِ آفاقی.

### ۳.۴.۱.۳. تجربه و تعبیر

*استیس*، با فرض جداییِ ذاتی میان تجربه و تعبیر، در عین هم‌آییِ عارضیِ آنها، به جداسازیِ حشوهای تعبیری از پیکره‌ی نمونه‌های پرشمار تجربه‌ی عرفانی می‌پردازد و سرانجام، بر آن می‌رود که کُنه این‌گونه تجربه نمی‌تواند چیزی جز «خلأ محض» و «وحدت بی‌تمایز» باشد[۱].

بااین‌حال، تجربه‌ی عرفانی، یک تجربه ماشینوار نیست تا پیچ و مهره‌های آن را از یکدیگر جداسازیم و هر کدام را نخواستیم، دور اندازیم، بل تجربه‌یی‌ست انداموار که اجزای آن، تنها در پیوند با هم ارزش دارند. ازاین‌رو، *استون کتز*[۲]، در برابر نظریه‌های «ماهیت‌گرا[۳]»یی مانند نظریه‌ی بالا، نظریه‌ی «ساخت‌گرا[۴]» را به دست می‌دهد که بر پایه‌ی آن، هر تجربه لامحاله با محتویات ذهن عامل تجربه تعیّن می‌یابد و تعبیر، جزء لاینفک آن است[۵].

بی‌گمان نظریه‌ی کتز از نظریه‌ی *استیس* واقع‌بینانه‌تر است و شاید بدین دلیل، *هیک*[۶] و *پراودفوت*[۷]، با تکیه بر اهمیت مقولات ماقبل تجربیِ

---

۱) ن. ک: (۱۸: ۸۳-۲۱).

2) Steven Katz.

3) essentialist.

4) constructivist.

۵) ن. ک: (۲۰۵: ۵۱۶-۵۱۱).

۶) ن. ک: (۲۸۷: ۲۹۳-۲۶۳).

۷) Wayne Proudfoot. ن. ک: (۵۳: ۱۷۴-۱۷۱).

ذهن عارف، این نظریه را پسندیده‌اند، منتهی چنین نظریه‌یی هنوز به نسبیت رابطه میان تجربه و تعبیر طیّ یک روند تکاملی پایبند نیست و لذا تعبیر پدیداری را که بی اختیار عارف در تجربه‌ی عرفانی وجود دارد، از گردونه‌ی توجّه خویش پس می‌زند و تنها به توجیه تعبیر پنداری در این‌گونه تجربه می‌پردازد که وجود آن تحت اختیار عارف است(۲۰۵: ۵۱۷ـ۵۱۶).

درمقابل، *میخاییل استوبر*[1]، ضمن نقد دو نظریه‌ی پیشین، یکی را افراط و دیگری را تفریط می‌انگارد و برای رهایی از این دو نقص، طیّ یک «ساخت‌گراییِ معتدل[2]» راه میانه را در پیش می‌گیرد. ماحصل نظریه‌ی او، تأثیر خلّاق نوعی واقعیّت خارجی بر فاعل تجربه است[3]. وی از زبان *کارلین فرانکس دیویس*[4] می‌آورد که، هیچ دوگانگیِ مطلقی میان مفاهیم حاصل از تجربه و مفاهیم مُعطی به آن وجود ندارد(۹۳: ۱۷۲ـ۱۷۱). *احمد غزالی* در این باره می‌نویسد:

> **چنان که هرکس معنایی که در دل او بُوَد، بدان عبارت به در تواند داد که زبان او بُوَد؛ اگر عربی بُوَد، به ترکی چون به در توان داد؟ و اگر عَجمی بُوَد، به عربیت چون به در دهد؟ همچنین هرگه آدمی چیزی از لوح محفوظ مطالعه کند، فرشته‌ی دنیا آن را کسوتی دنیوی درپوشد تا به سرای حکم تواند آمد، و کسوت از آن‌جا تواند بود که در دماغ یابد؛ در دماغ کفشگر، چیزی دیگر بُوَد و در دماغ جولاهه و حلّاج و بقّال، چیزی دیگر.(۱۹۵: ۲۴۱)**

واقعیّت این است که تجربه‌ی عرفانی مراحل مختلفی را پشت سر می‌گذارد و تعبیر این‌گونه تجربه نیز باید متناسب با این مراحل، شکل‌های متفاوتی داشته باشد و این مطلب یعنی همان نسبیت رابطه میان تجربه و

---

1) Michael Stoeber.

2) weak constructivism.

۳) ن. ک: (۹۳: ۱۷۶ـ۱۵۹).

4) Caroline Franks Davis.

تعبیر طیّ یک روند تکاملی. عرفای ما چنین مراحلی را به‌طورکلّی، ذیل سه عنوان گنجانده‌اند:

- علم‌الیقین.
- عین‌الیقین.
- حقّ‌الیقین.

***عزّالدین محمود کاشانی*** در این باره می‌نویسد:

> **یقین را سه وجه است: اوّل، علم‌الیقین و مثالش آن است که کسی به استدلال، از مشاهده‌ی شعاع خورشید و یا گرمیِ آن، پی برد بر وجود آفتاب؛ دوم، عین‌الیقین و مثالش آن است که با دیدن جِرم آفتاب، در وجود آن بی‌گمان شود؛ سوم، حقّ‌الیقین و مثالش آن است که کسی به تلاشی و اضمحلال نور بصر در نور آفتاب در وجود خورشید یقین کند. پس در علم‌الیقین، معلوم، محقّق و مبیّن شود و در عین‌الیقین، مُشاهَد و معایَن و در حقّ‌الیقین، رسم دویی از مُشاهِد و مُشاهَد و مُعایِن و مُعایَن برخیزد.(۲۱۹: ۷۵)**

معنای این سه، به‌ترتیب، عبارت است از دانستن، دیدن و بودن یا یافتن، چنان که ***عطّار*** می‌گوید: «حق بدانستی، ببین، آن‌گه بباش»(۱۷۶: ۶۱) و باز، ***عزّالدّین محمود کاشانی*** می‌نویسد: «می‌دانند و می‌بینند و می‌یابند» (۲۱۹: ۱۷).

آنچه واقعاً به تجربه‌ی عرفانی مربوط می‌شود، تعابیری‌ست از این‌گونه تجربه در مراحل عین‌الیقین و حقّ‌الیقین و بیشتر بحث‌های بعدیِ ما بر سر آنهاست. از این میان، مرحله‌ی حقّ‌الیقین، همان مرحله‌ی فنا و بقاست که به قول ***استیس*** در آن چیزی جز خلأ محض و وحدت بی‌تمایز وجود ندارد و تعبیر آن لامحاله متناقض خواهد بود و مرحله‌ی عین‌الیقین، مرحله‌یی‌ست بین دو مرحله‌ی علم‌الیقین و حقّ‌الیقین که عارف در آن، چیزهایی با دو خصلت متناقض «مادّی / معنوی» یا اختصاراً «صوری» مشاهده می‌کند و تعبیر آن لامحاله تصویری خواهد بود. البته تعبیر تجربه‌ی عرفانی در مرحله‌ی علم‌الیقین هم موکول به بیان این‌گونه تجربه است در مراتب

نازل‌تر و با دو شکل اساسیِ استناد و استدلال. ضمناً این کار طیّ دو مرحله‌ی عین‌الیقین و حقّ‌الیقین به دو وجه ممکن پیش می‌رود: یکی به وجه پدیداری و دیگری به وجه پنداری.

تعبیر پدیداری، تعبیری‌ست بیشتر افاضی؛ یعنی در آن، نقش موضوع تجربه، پررنگ‌تر می‌نماید. این‌گونه تعبیر، در ناخودآگاهیِ عارف روی می‌دهد و او هنگام بازگشت به خودآگاهی، آن را متذکّر می‌شود و این کار همچون تعریف کردن رؤیاست. تعبیر پدیداری، بیشتر در زبان دین و به تبع آن، در زبان عرفان ملاحظه می‌شود و *ابن‌عربی* از آن به جمع بین رؤیت و کلام تعبیر می‌کند(۷: ۲۵۹/۲).

معراجنامه‌ی *بایزید* نمونه‌ی گویایی در این باره پیش روی ما می‌گذارد[۱]. همچنین است روایت کوتاه زیر از *ابوالحسن خرقانی*:

> **و گفت: روزی می‌رفتم سبویی بر دوش. دلم هاگردید، چیزی چندِ مقدار زردآلودانه‌یی از گلویم برآمد. بیفکندم. مرغی سپید از هوا درآمد و آن را برگرفت. بعد از آن روزگارها برآمد، روی به حق هاکردم، گفتم: آن چه بود؟ گفت: آن خواست بود.(۱۴۹: ۲۹۱)**

ولی تعبیر پنداری، تعبیری‌ست بیشتر ادراکی؛ یعنی در آن، نقش عامل تجربه پررنگ‌تر به نظر می‌رسد. این‌گونه تعبیر، در نیمه‌خودآگاهیِ عارف یا به قول دکتر **زرّین‌کوب** «حالت نیمه‌ادراکیِ الهام و ابداع»(۱۲۲: ۲۰/۱) وی اتّفاق می‌افتد. «سوانح» *احمد غزالی* و «عبهرالعاشقین» *روزبهان بقلی* نمونه‌های گویایی در این باره پیش چشم می‌نهند.

البته تعبیر پدیداری ممکن است انگیزش این‌سویی یا انگیزش

---

۱) از این معراجنامه، دست‌کم سه روایت کهن می‌شناسیم: یکی روایت عربیِ سهلگی در «کتاب النّور فی کلمات ابی‌طیفور» و دیگر روایت عربیِ ابوالقاسم عارف در «کتاب القصد الی الله» که این دو روایت به ترجمه‌ی دکتر شفیعی کدکنی در «دفتر روشنایی»(۱۴۸: ۳۰۷-۲۹۵ و ۳۳۷-۳۲۵) آمده است و سه‌دیگر روایت فارسیِ عطّار در «تذکرةالاولیاء»(۱۷۷: ۲۰۶-۲۰۵).

آن‌سویی داشته باشد و در هر صورت، انگیزه‌ی این‌سویی دارد، چنان که از روایت زیر برمی‌آید:

**همچنان از حضرت سلطان ولد منقول است که، روزی صوفیان اخیار از حضرت والدم، خداوندگار، سؤال کردند که، ابایزید - رحمة الله علیه - گفته است: رَأَیْتُ رَبّی فی صورةِ أَمْرَدٍ[1]، این چون باشد؟ فرمود که، این معنی دو حکم دارد: یا در صورت امرد خدا را می‌دید یا خود خدا پیش او به صورت امرد مصوّر می‌شد به سبب میل ابایزید.(۲۷: ۶۳۷/۲)**

### ۳.۴.۱.۴. دو بُعد زبان عرفان

با دقّت در متون عرفانی، به‌طورکلّی دو گونه برخورد تعبیری را از یکدیگر بازمی‌شناسیم. این دو گونه برخورد را برخورد تبیینی و برخورد تأویلی می‌نامیم[2] و از این پس، آنها را بُعد می‌خوانیم تا در قالب یک طرح دقیق هندسی به شناخت زبان عرفان نایل آییم.

در بُعد تبیینی، کوشش برای تبیین تجربه‌ی عرفانی اصل قرار می‌گیرد، امّا در بُعد تأویلی، کوشش برای تأویل متن بر پایه‌ی این‌گونه تجربه. به عبارت دیگر، در بُعد اوّل، عارف از فرامتن[3] به متن[4] می‌رسد، ولی در بُعد دوم، از متن به فرامتن. خلاصه، بُعد تبیینی، حاصل همان تداعیِ انفسی‌ست و بُعد تأویلی، حاصل همان تداعیِ آفاقی و گویا تعابیر «عبارت اشارت» و «اشارت عبارت» نیز که ***احمد غزالی*** در «سوانح» آورده است(۱۹۱: ۲)، به همین

---

۱) پروردگارم را به صورت امردی دیدم.

۲) آن ماری شیمل می‌نویسد: «تاریخچه‌ی تصوّف، نموداری‌ست که بعضی از ایستگاه‌های این جاده‌ی طولانی، تفسیر و تأویل، و پاره‌یی از اشکال و صُوَر، توضیح و تبیین این حقیقت واحد، و بالاخره، بعضی از راه‌های مختلفی را که صوفیان و عارفان با پیمودن آنها قصد رسیدن به این حقیقت متعالی را داشته‌اند، نشان می‌دهد(۱۶۱: ۷۰-۶۹).

3) Metatext.

4) text.

دو بُعد بازمی‌گردد؛ تعبیر «عبارت اشارت» به بُعد اوّل و تعبیر «اشارت عبارت» هم به بُعد دوم.

### ۳.۴.۱.۴.۱. بُعد تبیینی

برای شناخت بُعد تبیینی، عجالتاً جملاتی از معراجنامه‌ی معروف *بایزید* می‌آوریم. این جملات گوشه‌هایی از سیر روحیِ *بایزید* را بازمی‌تابند. برگردان هنرمندانه‌ی *عطّار* به این اثر، زیباییِ خاصی بخشیده است:

**و گفت: چون به وحدانیت رسیدم و آن، اوّل‌لحظه بود که به توحید نگرستم، سال‌ها در آن وادی به قدم افهام دویدم تا مرغی گشتم، چشم او از یگانگی، پر او از همیشگی، در هوای چه‌گونگی می‌پریدم. چون از مخلوقات غایب گشتم، گفتم: به خالق رسیدم. پس، سر از وادی ربوبیت برآوردم؛ کاسه‌یی بیاشامیدم که هرگز تا ابد از تشنگیِ ذکر او سیراب نشدم. پس، سی‌هزار سال در فضای وحدانیت او پریدم و سی‌هزار سال دیگر در الوهیت پریدم و سی‌هزار سال دیگر در فردانیت. پس، چهارهزار بادیه دیدم. پس، چندان در آن بی‌نهایتی برفتم که گفتم: بالای این درجه هرگز کس نرسیده است و برتر از آن مقام نیست؛ چون نیک نگه کردم، سر خود برکف پای یک نبی دیدم؛ پس معلومم شد که نهایت حال اولیا بدایت حال انبیاست، نهایت انبیا را غایت نیست.(۱۷۷: ۲۰۶-۲۰۵)**

### ۳.۴.۱.۴.۲ بُعد تأویلی

بُعد تأویلیِ زبان عرفان، به تأویل متون نوشتاری محدود نمی‌ماند، بلکه تأویل متون گفتاری را نیز در بر می‌گیرد و از آن مهم‌تر، شامل تأویل واقعیات و وقایع طبیعی، مدنی و تاریخی هم می‌شود. اگر بتوان از همه این موارد، به متن تعبیر کرد، آن‌ها را باید بر دو دسته دانست: متون قدسی و متون غیرقدسی، و عرفا به تأویل هر دو دسته‌ی این متون توجّه نشان داده‌اند. متن شمردن همه‌چیز اندیشه‌یی‌ست که در باورهای تأویل‌گرایان

مسلمان، به‌ویژه صوفیه و اسماعیلیه و اخوان‌الصّفا جایگاهی بنیادین دارد، چنان که *عین‌القضات* می‌نویسد:

**خدای - تعالی - کاتبی‌ست و همه عالم مکتوب اوست.(۱۸۶: ۲۰۵/۱)**

و:

**هرچه در وجود است، تصنیف خداست.(همان: ۴۰۳/۱)**

و:

**همه عالم خطّ اوست و تصنیف اوست، لا بل خود اوست.(همان: ۳۳/۲)**

و شبستری می‌گوید:

**به نزد آن که چشمش بر تجلّی‌ست  همه عالم کتاب حق - تعالی‌ست**

**(۹۱:۱۴۴)**

به‌هرحال، بُعد تأویلیِ زبان عرفان، گسترنده‌ی پهنه‌ی تداعی‌های جدید در این زبان است و واردکننده‌ی متون غیرقدسی به عرصه‌ی متون قدسی. در این میان، از کتب مقدّس گرفته تا احوال و اقوال انبیا و اولیا و از مواد و اصطلاحات علوم تا گفتار و کردار مردم کوچه و بازار و از حروف الفبا تا اسامیِ خاص و از رفتار جانوران تا مهره‌های شطرنج، همه و همه به عرصه‌ی تأویلات عرفانی وارد شده‌اند.

دکتر **شفیعی کدکنی** در مقاله‌یی با عنوان «دستورزبان عرفان یا عرفان دستورزبان» به معرّفیِ دو نویسنده‌ی عارف می‌پردازد که طیِ رسالاتی جداگانه موادّ و اصطلاحات علم‌های صرف و نحو را تأویل عرفانی کرده‌اند و در پایان، اشاراتی نیز به تأویل عرفانیِ مواد و اصطلاحات علم فقه و همچنین تأویل عرفانیِ مهره‌های شطرنج از سوی دیگر نویسندگان عارف دارد[۱].

---

۱) ن.ک: (۱۵۰: ۴۲۷ـ۴۴۷).

بد نیست برای تأویل عرفانیِ گفتار و کردار مردم کوچه و بازار، این حکایت از «تذکرةالاولیا» را نمونه بیاوریم که:

**نقل است که جنازه‌یی می‌بردند. یکی از پس می‌رفت و می‌گفت: آه من فِراقِ الوَلَدِ[1]. شبلی، طپانچه بر سر زدن گرفت و می‌گفت: آه مِن فِراق الأحَد[2].(۱۷۴: ۱۶۸/۲-۱۶۷)**

یا این حکایت از «اسرارالتّوحید» را که:

**بر در خانقاه، طوّافی آواز می‌داد که: کما و همه نعمتی! شیخ گفت: از آن مرد عاقل بشنوی و کار بندی! کم آیید و همه شمایید!(۲۵۷: ۶۲/۱)**

یا این حکایت از «مناقب‌العارفین» را که:

**همچنان روزی [مولانا] در میان بازار قونیه می‌رفت. مگر ترکی پوستین روباه به دست گرفته، مَزاد می‌کرد که، دل کو، دل کو؟ و به‌جد می‌گفت. حضرت مولانا نعره‌زنان به چرخ درآمده، دل کو، دل کو می‌گفت و سماع‌کنان تا به مدرسه‌ی مبارک روانه شد[3].(۲۷: ۳۵۶/۱)**

و برای تأویل اسامیِ خاص، این حکایت از «طبقات‌الصّوفیه» را که:

**وقتی خضر(ع) فرا وی [: ابوبکر کتّانی] گفت: یا ابابکر! همه مردمان مرا می‌شناسند و من ایشان را نمی‌شناسم ـ که خضر با وی استاخ بود. وی گفت: چون در مسجد صنعا بودم به یمن، بر عبدالرّزاق حدیث می‌خواندند و در گوشه‌ی مسجد جوانی بود، سر در گریبان فروبرده؛ فرازشدم، گفتم: بر عبدالرّزّاق حدیث می‌خوانند و تو ایدر نشسته‌ای؟ چرا فَرانَشی از او بشنوی؟ مرا گفت: من ایدر از رزّاق می‌شنوم، تو مرا با عبدالرّزّاق می‌خوانی؟ گفتم: ار راست می‌گویی، من کی‌ام؟ گفت: خضر و سر به گریبان فروبرد.(۳۴: ۴۳۹)**

یا این حکایت از همان کتاب را که:

---

۱) آه از فراق فرزند.

۲) آه از فرق [معبود] یگانه.

۳) در این نمونه، مولوی با شنیدن نام دل به معنای مجازیِ جرأت، معنای مجازیِ محبوب را از آن درمی‌یابد.

**آن چیست؟ آن که بوعبدالله مولی می‌گفت؟ کودکان در پس وی درمی‌آمدند و می‌گفتند: بوعبدالله مولی. می‌گفت: ای دوست! بوعبدالله، خودْ بگذار، مولی می‌گوی!(همان: ۵۵۶)**

یا این حکایت از «اسرارالتّوحید» را که:

**چون شیخ ما، ابوسعید، به ولایت کوروی رسید، جمع به دیهی رسیدند، خواستند که آن‌جا منزل کنند. شیخ ما گفت: این دیه را چه گویند؟ گفتند: کلف. شیخ گفت: نبایدا به دیهی دیگر رسیدند. شیخ ما گفت: این دیه را چه گویند؟ گفتند: دربند. شیخ گفت: بند نبایدا به دیهی دیگر رسیدند. شیخ گفت: این دیه را چه گویند؟ گفتند: خدا شاد. شیخ ما گفت: خدا شاد بایدا شاد باید بود! آن جا منزل‌کردند. خانقاهی بود؛ حالی خادم پیش‌آمد و استقبال کرد، چنان که رسم باشد، و خدمت به‌جای‌آورد و حالی، گوسفندان بکشت و گفت: تا چیزی سازند، دیر باشد، بگفت تا حالی، جگربندها قلیه کردند و پیش شیخ آورد. شیخ گفت: اوّل‌قدم، جگر می‌باید خورد! خادم گفت: بقاباد شیخ را، که پارگکی دل در کرده‌ام! شیخ را خوش آمد و گفت: چون دل در باشد، خوش باشد، بوسعید، خودْ دلی می‌جوید. آن روز آن‌جا بودند و دیگر روز از آن‌جا برفتند تا به نیشابور.(۲۵۷: ۱۴۵/۱)**

و برای تأویل عرفانیِ رفتار جانوران، این حکایت از «تذکرةالاولیا» را که:

**نقل است که، یک بار [شبلی] چند شبانروز در زیر درختی رقص می‌کرد و می‌گفت: هو، هو! گفتند: این چه حالت است؟ گفت: این فاخته بر این درخت می‌گوید: کوکو، من نیز موافقت او را می‌گویم: هو، هو! و چنین گویند: تا شبلی خاموش نشد، فاخته خاموش نشد.(۱۷۴: ۱۶۳/۱)**

یا این حکایت از «مناقب‌العارفین» را که:

**روزی خدمت چلبی شمس‌الدّین ولد مدرّس از یکی شکایت کرد که، فلان دانشمند به من گفت که پوستت بکنم. حضرت مولانا فرمود که، زهی مرد که اوست! و ما شب‌وروز در حسرت آنیم که پوست را بکنیم و از زحمت پوست برهیم تا به رحمت دوست برسیم. زنهار تا بیاید و از پوستمان خلاص دهد! چون این خبر به گوش دانشمند رسید، غلطان‌غلطان به حضرت مولانا بیامد و**

**به عشق تمام مرید شد و فرجی پوشیده، در باطن خود فرجی و مخرجی بیافت و از سلک اولیا گشت.(۲۷: ۵۲۵/۱)**

یا این حکایت از همان کتاب را که:

**همچنان در آن روزها در مدرسه‌ی مبارک خود سیر می‌فرمود و نعره‌ها می‌زد و آه‌های عظیم می‌کرد. مگر در خانه گربه‌یی بود، پیش آمد و به زاریِ تمام، بانگ می‌زد و فریاد می‌کرد. حضرت مولانا تبسّم فرموده، گفت: می‌دانید که این گربه‌ی مسکین چه می‌گوید؟ گفتند: نی. گفت: می‌گوید که شما را به مبارکی، در این ایّام، عزیمت مُلکِ بالاست و به وطن اصلی می‌روید، و من بیچاره چه خواهم کردن؟ تمامت یاران فریادکنان بیهوش گشتند.(۲۷: ۵۸۰/۲)**

در نمونه‌های بالا، عارف با اندک بهانه‌یی برای یادآوریِ خاطره‌ی تجربه‌های خود، به این کار همّت می‌گمارد. در این نمونه‌ها تمایل عرفا را برای گذر از سطح متن و روشن کردن اعماق آن در پرتو نور تجربه‌های خویش، می‌بینیم. البته تا این‌جا از ساحت تداعی‌های ایهامی فراتر نرفته‌اند. بااین‌حال، دامنه‌ی تأویل عرفانی تا ساحت تداعی‌های تشبیهی هم قابل گسترش است و نمونه‌های زیر در این باره گویا می‌نمایند:

**وی [: رابعه] را گفتند: از کجا می‌آیی؟ گفت: از آن جهان. گفتند: کجا خواهی رفت؟ گفت: بدان جهان. گفتند: بدین جهان چه می‌کنی؟ گفت: افسوس می‌دارم. گفتند: چه‌گونه؟ گفت: نان این جهان می‌خورم و کار آن جهان می‌کنم. گفتند: شیرین‌زبانی، رباطبانی را شایی. گفت: من، خودْ رباطبانم؛ هرچه اندرون من است، بیرون نیارم و هرچه بیرون من است، در اندرون نگذارم؛ اگر کس در آید و برود، با من کار ندارد؛ من دل نگاه‌می‌دارم، نه گِل.(۱۷۴: ۶۷/۱ـ۶۶)**

در این نمونه، *رابعه عدویه* با شنیدن واژه‌ی رباطبانی، به یاد رباطبانیِ دل می‌افتد.

**مردی به نزدیک سهل بن عبدالله [تُستری] شد و گفت: دزد اندر سرای من آمد و کالا ببرد. گفت: شکر کن! اگر دزد در دل تو شدی - و آن شیطان است - و درستیِ ایمان تو ببردی، تو چه توانستی کرد؟(۱۷۲: ۲۶۵)**

در این نمونه، واژه‌ی دزد، برای *سهل بن عبداللّه تُستری* یادآور دزد دل است که شیطان باشد.

**شبی شمعی پیش او [: یحیی بن معاذ رازی] نهاده بودند. بادی درآمد و شمع را بنشاند. یحیی در گریستن آمد. گفتند: چرا می‌گریی؟ هم این ساعت بازگیریم. گفت: از این نمی‌گریم، از آن می‌گریم که شمع‌های ایمان و چراغ‌های توحید در سینه‌های ما افروخته‌اند، می‌ترسم که نباید که از مهبّ بی‌نیازی بادی درآید همچنین و آن همه را فرونشاند.(۱۷۴: ۱/۳۰۰)**

در این نمونه، شنیدن نام شمع، *یحیی بن معاد رازی* را به یاد شمع ایمان و چراغ توحید می‌اندازد.

**در حکایت آورده‌اند که، مردی بود، پسری داشت و آن پسر را نیک دوست داشتی، چنان که شب او را در بستر با خود خوابانیدی. شبی بیقرار بود و خوابش نمی‌برد. پدر گفت: سبب بیخوابی چیست؟ گفت: فردا روز پنجشنبه است، روز عَرْض بُوَد بر معلّم؛ آنچه در هفته آموخته‌ام، فردا بر استاد عَرْض باید کرد؛ خوف من از آن است. آن مرد، زیرک بود، چون این کلمه بشنید، در وی کار کرد، به صحن سرای بیرون آمد و نوحه و زاری می‌کرد و خاک بر سر می‌کرد و می‌گفت: من بدین خوف، سزاوارترم از این کودک، که مرا روز عَرْض در پیش است؛ و از جمله عُبّاد و اوتاد گشت.(۱۳۴: ۵۶۸)**

در این نمونه، شنیدن نام معلّم و روز عَرْض، خدا و روز جزا را به ذهن شنونده می‌رساند.

**روزی حضرت مولانا به کنار جویی نشسته بود و سنگی بزرگ در میان آب پیدا بود، فرمود که، یاران! عجبا! این سنگ سخت، کی گِل شود؟ گفتند: مگر بعد از مرور ادوار و کرور اطوار. فرمود که، بلی، این گِل شود، امّا دل‌های سنگین را سال‌ها بگذرد که مبدّل نشود و همچنان در آن سنگی می‌رود تا می‌رود.(فلاکی: ۱/۴۸۰)**

در این نمونه، دیدن سنگ، دل‌های سنگین را به ذهن *مولوی* متبادر می‌سازد.

البته تداعی‌های تأویلی، در نزد عرفا از ساحت تداعی‌های تشبیهی نیز درمی‌گذرد و تا ساحت تداعی‌های مَجازی هم پیش می‌رود:

**و روایت کردند از پیغامبر - علیه السّلام - که گفت: هر که تن خویش را بشناخت، خدای خویش را بشناخت؛ و علما گفتند اندر تفسیر این خبر:**
**بعضی گفتند: هر که تن خویش را بشناخت به نیستی، خدای خویش را بشناخت به هستی.**
**و بعضی گفتند: هر که تن خود را بشناخت به مُحدَثی، خدای خود را بشناخت به قدیمی.**
**و بعضی گفتند: هر که تن خود را بشناخت به درویشی، خدای خود را بشناخت به توانگری.**
**و بعضی گفتند: هر که تن خود را بشناخت به ضعیفی، خدای خود را بشناخت به قوی‌ای.**
**و بعضی گفتند: هر که تن خود را بشناخت به عاجزی، خدای خود را بشناخت به قادری.**
**و بعضی گفتند: هر که تن خود را بشناخت به فنا، خدای خود را بشناخت به بقا.**
**و بعضی گفتند: هر که تن خود را بشناخت به جفا، خدای خود را بشناخت به وفا.**
**و بعضی گفتند: هر که تن خود را بشناخت به خطا، خدای خود را بشناخت به عطا.(۹۸: ۱۵-۱۴)**

به‌طورکلّی، تأویل عرفانی از ساحات تداعی‌های قاعده‌مند بیرون نیست و هیچ‌جا ندیده‌ایم که یک عارف، در بیرون این ساحات به جست‌وجوی معنای چیزی بپردازد و بااین‌وصف، ایراد *احمد کسروی* که می‌گوید، تأویلات قرآنیِ صوفیه بی‌قاعده است[1]، درست به نظر نمی‌رسد.

افزون‌براین، تأویلات عرفانی، از جهت متن تأویلی، قابل دسته‌بندی به مواردی‌ست، مانند:

---

۱) ن. ک: (۲۲۶: ۳۳).

- تأویل قرآن.
- تأویل اعمال.
- تأویل حدیث.
- تأویل محاورات.
- تأویل عبادات.
- تأویل منامات.
- تأویل اذکار.
- تأویل واقعات.
- تأویل حروف.
- تأویل حیوانات.
- تأویل اعداد.
- تأویل نباتات.
- تأویل اشکال هندسی.
- تأویل جمادات.
- تأویل اسامیِ خاص.
- تأویل اجرام و صُوَر فلکی.
- تأویل مواد و اصطلاحات علوم.
- تأویل آلات.
- تأویل قصص و حکایات.
- تأویل البسه.

مجویری در نمونه‌ی زیر به تأویل عرفانیِ اجزای مرقّعه می‌پردازد:

**و بهترین اشارت اندر مرقّعه آن است که:**
**- قَبّ مرقّعه از صبر باشد.**
**- و دوآستین مرقّعه از خوف و رجا.**
**- و دوتیریز از قبض و بسط.**
**- و کمر از خلاف نفس.**
**- و گریبان از صحّت یقین.**
**- و فراویز از اخلاص.**
**و از این نیکوتر آن که:**
**- قبّ از فنای مؤانست.**
**- و دوآستین از حفظ و عصمت.**
**- و دوتیریز از فقر و صفوت.**
**- و کمر از اقامت اندر مشاهدت.**
**- و گریبان از امن اندر حضرت.**
**- و فراویز از قرار اندر محلّ وصلت.**
**چون باطن را چنین مرقّعه ساختی، ظاهر را نیز یکی بیاید ساخت!(۲۸۲: ۳۰۵)**

در نمونه‌ی زیر، تأویل عرفانیِ این اجزا را همراه با برخی لوزم دیگر صوفیه می‌یابیم:

**و بزرگان گفته‌اند:**

**- معنیِ مرقّع آن است که مَزَّ و وَقَعَ؛ برفت و بیفتاد؛ یعنی هرکه از میان مرقّع بیرون آمد، چنان افتد که هرگز برنخیزد؛**

**- و مرقّع، حمایل توحید است که در گردن افکند.**

**- و جَبب مرقّع، مقام راز است و پناه خلق؛ یعنی هرکه با من راز گوید، آشکارا نکنم و هرکه از من پناه خواهد، او را پناه دهم، اگرچه کافر باشد.**

**- و بدان که آستین مرقّع، سِلاح است؛ یعنی با دشمن می‌روم.**

**- و دامن مرقّع، ستر است که بر برادر مسلمان می‌پوشم.**

**- و کلاه، تاج کرامت است که بر سر نهاده‌ام و تکبّر و تطاول از سر بیفکنده‌ام.**

**- و دستار، دستور امان است که جهود و ترسا و جمله خلق، از من ایمن شده‌اند.**

**- و میان‌بند، کمر بندگی‌ست که بر میان بستم.**

**- و وِطا، وِطای رحمت است که بازافکندم که بر همه خلق، رحمت و شفقت نمایم.**

**- سجّاده، بساط قرب است که بازگستردم و پای حرمت و خدمت بر آن نهادم.**

**- و عصا، قضیب غربت است و انیس وحدت و دفع مضرّت است.**

**- رکوه و ابریق، منبع عشق است و مشرب شوق.**

**- و کیف، خزانه‌ی اسرار است و خانه‌ی نیکویی و صندوق علم و حال.**

**- و پای‌اوزار، آلت رفتن به حضرت است و سفرکردن در طاعت و گریختن از هرچه مادون خداست.**

**- پاتاوه، نگه‌داشت جوارح و زندان هوی و پاکیِ تن و جامه است.**

**- ترازوی نماز، مقیاس است که دوست و دشمن را بدان وزن کنم و معیار دل است و طیّار سِرّ است.**

**- و معنیِ خرقه‌دریدن، آن است که هرچه اغیار است، همه بدریدم.**

**- و نصیب فراگرفتن، معنی آن است که اگر از برادری عیبی در وجود آید، بر دیده‌ی خود اندازم تا عیب او نبینم.(۲۶۳: ۳۱-۳۰)**[1]

---

۱) نیز ن.ک. (۳۷: ۳۴-۳۳).

در نمونه‌ی زیر نیز با تأویل عرفانیِ لوازم سماع مواجهیم:

**و هر حرکتی و سکونی که می‌رود در سماع، اشارت است به معنی‌یی:**
**- دایره‌ی دف، اشارت است به دایره‌ی اکوان.**
**- و پوستی که بر دف مرکّب است، اشارت است به وجود مطلق.**
**- و ضربی که بر دف وارد می‌شود، اشارت است به ورود واردات الهی که از باطن بطون، بر وجود مطلق وارد می‌شود.**
**- و جَلاجِل خمسه، اشارت است به مراتب ملکیت و مراتب ولایت و مراتب انسانیت و مراتب روحیت که به واسطه‌ی این مراتب، حیات حق - تعالی - و علم وی به کائنات می‌رسد.**
**- و نَفْس مُغَنّی، اشارت است به حق - تعالی - که به واسطه‌ی خطاب وی جان‌های مشتاقان در حرکت آید.**
**- و نی، اشارت است به ذات انسانی که حیات حق - تعالی - در باطن نی انسانی نافذ می‌شود.**
**- و آن نُه سوراخ او، اشارت است به مراتب قلب، و آن صدر و فؤاد و رَوع و جَنان و خَلَد و مهجه و حسّاسه و شغاف و ضمیر است و حیات الهی در هر یکی از این مراتب به وجهی پیدا می‌آید.(۱۶۷: ۱۰-۹)**

در نمونه‌ی زیر هم، اختصاراً از زبان ***مولوی***، تأویل عرفانیِ اجزای رَباب آمده است:

**فرمود که، رباب را شش خانه ساختند، چه از قدیم‌العهد رباب عرب چهار بود و فرمود: شش گوشه‌ی رباب، شارح سِرّ شش گوشه‌ی عالم است و الف تار رباب، مبیّن تألّف ارواح است به الف اللّه.(۲۷: ۸۸/۱)**

گاه این‌گونه تأویل‌ها تا حدّ ساخت‌شکنی یا به قول ***ابن‌عربی معافری*** «قلب التّأویل»(۲۴۳: ۳۵۷) پیش می‌رود. برای نمونه شیخ ***حسن بلغاری***، از مشایخ صوفیه‌ی قرن هفتم، طیّ یک نامه به ***علاءالدّوله سمنانی***، در تأویل واقعه‌یی می‌نویسد:

**وقتی در شهر شیراز، بر دکان حلوایی نشسته بودم. طبق عسل نهاده بود.**

مگسان بیامدند، بعضی بر کنار طبق نشسته و بعضی در میان طبق. حلوایی بادزن بجنبانید. آنها که بر کنار طبق بودند، بپریدند و آنها که در میان طبق بودند، خواستند که پرواز کنند، پای‌های ایشان به عسل فرورفته بود، پرهای ایشان نیز به عسل فرورفت، همه هلاک شدند. مرا وقت خوش شد. حلوایی، مرد اهل بود، گفت: ای عزیز! ما این حلوای صورت از تو دریغ نداریم؛ از این حلوای معنوی که بر تو حل شده، از ما دریغ مدار! گفتم: همه دنیا را و تنعّم دنیا را و قانعان و حریصان دنیا را بر این طبق تو بر من عرض کردند؛ مرا در باطن چنین گفتند که این طبق را دنیا دان و این عسل را تنعّم دنیا و این مگسان را طالبان دنیا؛ آنها که بر کنار طبق نشستند، قانعان بودند و آنها که در میان نشستند، حریصان و حریصان پنداشتند که [اگر] در میان نشینند، بیشتر خورند، ندانستند که الرِّزقُ مَقْسومٌ[1]؛ چون عزرائیل مروحةالرّحیل[2] بجنباند، آنها که بر کنارند، خوشی خوردند و خوشی رفتند فی مَقْعَدِ صَدقٍ عِندَ مَلیکٍ مُقتَدِر(۵۵/۵۴) و آنها که در میان نشستند، چندان که بجنبند، فروتر خواهند رفت.(۱۳۵: ۵۸ـ۳۵۷)

و *علاءالدّوله سمنانی* هم، طیّ نامه‌یی، در پاسخ می‌نویسد:

مَثَلِ مثال حلوایی و طبق عسل و مگسان، همانا که ایشان را در بدایت بوده است، از آن که مبتدی را در اوّل، أرای مَنهیاتش کنند در همه صورت‌ها تا از آن مجتنب می‌شود، امّا این بیچاره را چنان نمودند که بر دکان احسان، خوان کرم گسترده است و طبق افضال در میان نهاده و مگسان که سالکانند و در مقام طیران، بدان دکان رسیده‌اند و به سبب اشارت لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا(۶۹/۲۹) جرأت نموده‌اند و بر آن طبق نشسته و حلوایی تقدیر، مروحه‌ی تجلّیات جلال و جمال در دست گرفته، آنها که به تنعّمات ماتشتهی الانفس و تلذّ الاعین(۷۱/۴۳) قانع شده بودند و بر کناره‌ی طبق نشسته. چون دست تقدیر مروحه‌ی تجلّیات لطف و قهر جنبانیدن گرفت، کم بضاعتان که طاقت تجرّع جام مالامال باده‌ی جلال نداشتند، از قصور عقل، همه از کرانه‌ی قدح به ذوقی که به جان ایشان رسید، قناعت کردند و به قصری از

---

۱) روزی، قسمت‌شده است.

۲) بادبزن مرگ.

**قصور بهشت بازپریدند و همچون خفّاش از مطالعه‌ی نور خورشید محروم ماندند، رباعیه:**

**قومی به‌گزاف در غرور افتادند**
**واندر طلب حور و قصور افتادند**
**معلوم شود چو پرده‌ها بردارند**
**کز روی تو دورِ دورِ دور افتادند**

**امّا آن دیگران که در میان نشسته بودند، عاشقان جانباز بودند که پروانه‌صفت، دفع اثنینیت وجود را بدل شمع احدیت ساختند و خانه‌ی وجود، جهت سلطان تجلّیات الوهیت واپرداختند تا از تجلّیات صفات و ذات جلالی و جمالی بهره‌مند شوند، خود را در میان انداختند، امّا چون هنوز از هستی خود چیزی داشتند، چون از مروحه‌ی تقدیر بر ایشان وزید، خواستند تا بپرند، ندایی شنودند که، آمدن به دست شما بود، امّا رفتن به شما نیست، آواز برآوردند که، رباعیه:**

**اوّل دل را راه غمت سهل نبود**
**گفتا برسم به منزل وصل تو زود**
**گامی دو سه رفت راه را دریا دید**
**چون پای ز پس کشید، موجش بربود**

**و در عسل فضل ایزد فانی شدند.(همان: ۳۶۱ـ۳۶۰)**

*علاءالدوّله* در ابتدای نامه‌ی خود، تفاوت حال خواننده را منشأ تفاوت فهم می‌داند و این دیدگاه، از تمایلات اصلیِ هرمنوتیک قرن بیستم است، چنان که در باره‌ی آن نوشته‌اند:

**متن، تنها در فراشد خواندن است که کاملاً تحقّق می‌یابد؛ فراشدی که در آن جهان متن و جهان خواننده به هم می‌رسند و در هم ادغام می‌شوند.(۲۷۱: ۱۴)**

باری، جدول زیر تأویلات دوگانه‌ی بالا را از این واقعه‌ی یگانه، پیش روی ما می‌گذارد:

| مورد | تأویل شیخ حسن بلغاری | تأویل علاءالدّوله سمنانی |
|---|---|---|
| دکان | ـ | احسان |
| طبق | دنیا | خوان کرم / طبق افضال |
| عسل | تنعم دنیا | فضل ایزدی |
| مگسان | طالبان دنیا | سالکان |
| آنها که بر کنار طبق نشستند | قانعان | آنها که به تنعّمات ما تشتهی الانفس و تلذّ الاعین قانع بودند. / کم‌بضاعتان که طاقت تجرّع جام مالامال باده‌ی جلال نداشتند و از قصور عقل، همه از کرانه‌ی قدح به ذوقی که به جان ایشان برسید، قناعت کردند. |
| آنها که در میان نشستند | حریصان که پنداشتند اگر در میان نشینند، بیشتر خورند؛ ندانستند که الرّزق مقسوم. | عاشقان جانباز که پروانه‌صفت دفع اثنینیت وجود را بدل شمع احدیت ساختند و خانه‌ی وجود جهت سلطان تجلیّات الوهیت واپرداختند تا از تجلیات صفات و ذات جلالی و جمالی بهره‌مند شوند. |
| حلوایی | عزرائیل | تقدیر |
| بادزن | مروحةالرحیل (مرگ) | مروحه‌ی تجلّیات جلال و جمال / مروحه‌ی تجلّیات لطف و قهر |
| بپریدن | خوشی خوردن و خوشی رفتن فی مقعد صدقٍ عندَ مَلیکٍ مقتدر | به قصری از قصور بهشت باز پریدن |
| به عسل فرو رفتن | فرو رفتن | فانی شدن |

امّا تأویل عرفانیِ قرآن مجید، ماجرای مفصّل‌تری دارد. *ابونصر سرّاج* در «اللّمع» بخش‌هایی با عناوین «کتاب اهل الصّفوة فی الفهم و الاتّباع لکتاب

الله -عزّوجل» و «کتاب المستنبطات» می‌آورد و ضمن آنها به ذکر تأویلات عرفا از آیات این کتاب مقدّس می‌پردازد[۱]. خواجه *عبدالله انصاری* از عرفای قدر اوّل چندی مانند *شقیق بلخی* و *ابوالعبّاس بن عطا* نام می‌برد که حرف‌هایی در این باره داشته‌اند(۳۴: ۸۶و۳۵۷). دکتر *شفیعی کدکنی* پیشینه‌ی تأویل را در عرفان اسلامی به تأویل حروف مقطّعه‌ی قرآن طیّ قرن اوّل هجری می‌رساند و از این تأویلات تا تفاسیر خالص عرفانیِ سراسر قرآن، مانند عرایس‌البیان *روزبهان بقلی* و تفسیر تأویلات *عبدالرّزاق کاشانی* را، «چشم‌اندازهای هرمنوتیک موجود در فرهنگ ما» می‌شمارد(۱۵۰: ۴۲۷).

به‌هرحال، از این رهگذر، در تاریخ اندیشه‌ورزی‌های مسلمانان، دست‌کم رویکردهای تأویلیِ زیر را شاهدیم:

- رویکرد فقهی و کلامی: در دو شاخه‌ی اصول‌گرا و شرایط‌گرا که شاخه‌ی اصول‌گرا، خودْ دو زیرشاخه‌ی نقل‌گرا و عقل‌گرا دارد.
- رویکرد عرفانی: غایت‌گرای[۲] فردیِ معطوف به معرفت.
- رویکرد امامیه: غایت‌گرای اجتماعیِ معطوف به ولایت.
- رویکرد اسماعیلیه: غایت‌گرای اجتماعیِ معطوف به قدرت.
- رویکرد اخوان‌الصّفا: غایت‌گرای فردیِ معطوف به حکمت.

برای حسن ختام این قسمت، پای تأویلات حروفیِ عرفا را پیش می‌کشیم. این تأویلات در چهار دسته می‌گنجند:

- تأویل حروف مقطّعه‌ی قرآن.

---

۱) ن.ک: (۱۳۱: ۱۲۹ـ۱۰۵و۱۶۵ـ۱۴۷).

۲) مولوی این رویکرد را چنین معرفی می‌کند:

حق بُوَد تأویل کآن گرمت کند — پر امید و چست و باشرمت کند
ور کند سستت حقیقت این بدان — هست تبدیل و نه تأویل استّ آن

(۳۱: ۵/۶: ۲۵۳)

- تأویل حروف کلمات قرآن.
- تأویل حروف کلمات دیگر.
- تأویل حروف، به طور مجزّا.

*نویا* ریشه‌ی تأویلات حروفی را با عنوان «جفر» در تفسیر منسوب به امام **جعفر صادق** (ع) می‌جوید[1] و نظر او باید به بخش‌هایی از تفسیر مذکور باشد، مانند:

**بسم: ثلاثة احرف: باء و سین و میم؛ فالباء: باب النبوّة، و السّین: سرّ النبوّة الّذی اسرّ النّبی به الی خواصّ امّته، و المیم: مملکة الدّین الّذی یعمّ الابیض و الاسود.(۱۳۳: ۳۱/۱)**

و:

**لانّ الحمد: حاء و میم و دال؛ فالحاء من الوحدانیّة، و المیم من المُلک، و الدّال من الدّیمومیّة.(همان: ۳۲/۱)**

که ضمن آنها برای هر حرف قرآن، بر پایه‌ی تجزیه و تداعیِ آوایی - معنایی، یک کلمه‌ی متناسب که آن حرف را در آغاز یا میان یا پایان خود دارد، آورده شده است. همچنین در «مصباح الشّریعة» منسوب به آن امام می‌خوانیم:

**و حروف العبد ثلاثة: ع، ب، د؛ فالعین علمه باللّه و الباء بونه عن سواه و الدّال دنوّه من اللّه - تعالی - بلا کیف و لا حجاب.(۱۶۳: ۸)**

به‌هرحال، اگر انتساب این کتاب‌ها به امام **صادق** (ع) نیز صحیح نباشد، روایات دیگری پیدا می‌کنیم که آن امام، در آنها به تأویل حروف مقطّعه‌ی قرآن با همین روش پرداخته‌اند، چنان که بر اساس یکی از این روایات، الف در «الم» ناظر به شش صفت از صفات الهی‌ست: ابتدا، استوا، انفراد، اتصال خلق با خداوند، انقطاع خداوند از غیر و الفت(۹۱: ۱۲۴-۱۲۳). بااین حال،

---

۱) ن.ک: (۲۷۰: ۱۳۸-۱۳۶).

این رفتار تأویلی را، پیش از آن امام هم می‌یابیم و روایات *ابن‌عبّاس* در این باره معروف است[۱]:

**الر: ابن‌عبّاس، ترجمان قرآن ـ رضی الله عنه ـ می‌گوید: معنی‌اش آن است که: «أنا الله أعلم و أری»؛ من آن خدایم که می‌بینم کردار شما و می‌دانم ضمایر و اسرار شما.(۱۶۶: ۷)**

روایاتی از این دست، روحیه‌ی تأویل‌گرای صوفیه را برای پرداختن با این روش، نه تنها به حروف مقطّعه‌ی قرآن، بلکه به حروف کلمات قرآن و کلمات دیگر و حتّی خود حروف، آماده کرده است:

**شیخ‌الاسلام گفت که حسین ترمذی گوید که با ابوبکر ورّاق می‌رفتم در راه، بر یک سوی ردای وی حرف خا دیدم و بر دیگر سوی، میم، پرسیدم که این چیست؟ گفت: آن را نوشته‌ام تا هرگه خا بینم، اخلاصم یاد آید و که میم بینم، مروّتم یاد آید.(۳۴: ۳۲۰)**

در این‌جا برای نمونه گوشه‌هایی از این کوشش را بازمی‌نماییم[۲]، امّا پیش‌تر بگوییم که این‌گونه تأویلات در آثار *ابن‌عربی* به اوج می‌رسد، ولی پیش از وی در آثار اسماعیلیه، به همین‌گونه تأویلات حتّی برای اعداد برمی‌خوریم و همین رفتارها بود که از جنبش‌های حروفیه[۳] و نقطویه سربرآورد.

### الف) تأویل حروف مقطّعه‌ی قرآن

**حم: حمَ ما هُوَ کائِنٌ؛ آنچه بودنی بود، حکم کرده شد؛ و بعضی گفته‌اند: حا، اشارت به حلم است و میم، به مُلک.(۱۳۴: ۵۴۸)**

**و [الم:] گفته‌اند: الف، اشارت که، أنا، لام، لی، میم، منّی.**

---

۱) در این باره، ن.ک: (۹۱: ۱۲۵ـ۱۲۲).

۲) برای آگاهی از پیشینه‌ی تأویل حروف و اعداد و حتّی اشکال هندسی، ن.ک: (۲۳۳: ۱۳۱-۱۲۵؛ ۱۶۲: ۶۵۶-۶۳۷؛ ۷۶: ۹۱-۸۰).

۳) در باره‌ی حروفیه، ن.ک: (۱۵۷: ۲۳۰-۱۶۹).

انا: منم که خداوندم، رهی را مهرپیوندم؛ نورنام و نورپیغام؛ دل‌ها را رَوح و ریحانم، جان‌ها را انس و آرامم.
لی: هر چه بود و هست و خواهد بود، همه مِلک و مُلک من، محکوم تکلیف و مقهور تصریف من، غالب در آن امر من، نافذ در آن مشیّت من، بودِ آن به داشتِ من، حفظ آن به عون من.
منّی: هر چه آمد، از قدرت من آمد، هر چه رفت، از علم من رفت، هر چه بود، از حکم من بود.(۲۵۴: ۵۳/۱)

## ب) تأویل حروف کلمات قرآن

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم: الباء: بهاءالله، و السّین: سناءالله، و المیم: مُلک‌الله. از روی اشارت بر مذاق خداوندان معرفت، باء بسم‌الله اشارت دارد به بهاء احدیّت و سین، به سناء صمدیّت و میم، به مُلک الهیّت .... الباء: برّه باولیائه و السّین: سرّه مع اصفیائه و المیم: مَنّه علی اهل ولائه؛ باء: برّ او بر بندگان او، سین: سِرّ او با دوستان او، میم: منّت او بر مشتاقان او.(همان: ۲۷/۱ـ۲۶)

خداوندان معرفت و جوانمردان طریقت گفتند: معنی باء بسم‌الله آن است که: بی فَافْرَحُوا و بی فَتَرَوَّحُوا[1].(همان: ۴۱۵/۲)

## ج) تأویل حروف کلمات دیگر

ابوبکر ورّاق را از زهد پرسیدند، گفت: سه حرف است: زا و ها و دال؛ زا، ترک زینت است و ها، ترک هواست و دال، ترک دنیا.(۱۷۰: ۴۴)

و از ابوالقاسم حکیم پرسیدند که نماز چیست؟ گفت: نماز چهار حرف است: نون از نصرت است، میم از مملکت است، الف از الفت است، زا از زیادت است؛ هرکه نماز کند، او این چیز است و هرکه نکند، از این چهار بی‌نصیب باشد.(۹۸: ۴۷)

اسرار عشق در حروف عشق مضمر است: عین و شین، عشق بُوَد و قاف، اشارت به قلب است. چون دل نه عاشق بُوَد، معلّق بود، چون عاشق بُوَد،

---

۱) به من شادی جویید و به من آسایش گیرید.

آشنایی باید؛ بدایتش دیده بُوَد و دیدن. عین اشارت بدوست در ابتدای حروف عشق، پس، شراب مالامال شوق خوردن گیرد، و شین اشارت بدوست، پس، از خود بمیرد و بدو زنده گردد، قاف اشارت قایم بدوست. و اندر ترکیب این حروف اسرار بسیار است و این قدر در تنبیه کفایت است.(۱۹۱: ۸۰)

عقل سه حرف است: عین است، یعنی عرّف الحق من الباطل[۱]، قاف است، یعنی قبّل الحق[۲]، لام است، یعنی لزّم الخَیر[۳].(۲۵۴: ۴۴۲/۱)

## د) تأویل حروف به طور مجزّا[۴]

و علی‌الحقیقه این هو، خاص‌ترین همه نام‌هاست. هو یک حرف است و آن، ها است و این واو برای قرار نَفَس است، و دلیل بر آن که یک حرف است، که چون تثنیه کنی، هُما گویی، نه هوما؛ پس، این نام فردی‌ست دلیل بر فردی. ای جوانمرد! همه اسامی و صفات که رود، از سر زفان رود، مگر هو که از میان جان رود؛ اسمی‌ست که زفان را با او کار نیست. هر اسم که بر زفان برانی، لب بجنبانی، امّا هو کلمه‌یی‌ست که زفان و لب را که وکیل و دَروان دلند، با او کار نیست؛ از سر زفان برنیاید، از میان جان و قعر دل و صمیم سینه برآید.(۱۳۴: ۳)

افتتاح قرآن به با بُوَد. هرچند که در تهجّی، اوّل الف است، پس با، زیرا که الف ایستاده است و با افتاده، بنمودند که افتاده تمام‌تر از ایستاده است؛ افتاده را بردارند و ایستاده را بیندازند. هرچند که الف سرمایه نداشت و با سرمایه داشت از نقطه، ولیکن الف از غیر بی‌نصیب بُوَد و از خود بانصیب و نصیب غیر با تو آن نکند که نصیب تو با تو کند.
حروف بیست و هشت است؛ اوّل الف و آخر یا؛ و آن که گوید بیست و نه

---

۱) حق را از باطل بشناس.
۲) حق را بپذیر.
۳) با نیکی همراه باش.
۴) این‌گونه تأویل، معمولاً با توجّه به مخارج یا شکل حروف، یعنی لفظ یا خط آنها صورت می‌گیرد و نوعی آواشناسی یا معنی‌شناسی پدید می‌آورد که در وجه کلّی‌تر شایان نامگذاری به زبانشناسی عرفانی‌ست.

**است، خطاست، زیرا که لام‌الف مرکّب است و یکتا نیست و مرکّبان را در میان یکتاآن و مجرّدان آوردن شرط نیست. آن الف در اوّل، منتصب‌قامتی مستوی‌قدّی‌ست و آن یا در آخر، ملتوی‌قامتی‌ست و منعطف‌قدّی. آن الف منتصب چیست؟ مبتدیِ راه و آن یای منعطف چیست؟ منتهیِ راه‌رفته‌ی هستی‌به‌باددادە.**

**حروف بیست‌وهشت است و منازل قمر بیست‌وهشت است.(۱۳۴: ۳۳۵)**

**پیر طریقت و جمال اهل حقیقت، شیخ‌الاسلام انصاری سخنی نغز گفته در کشف اسرار الف و پرده‌ی غموض از آن برگرفته، گفت: الف امام حروف است، در میان حروف معروف است؛ الف به دیگر حروف پیوند ندارد، دیگر حروف به الف پیوند دارد؛ الف از همه حروف بی‌نیاز است، همه حروف را به الف نیاز است؛ الف راست است، اوّل یکی و آخر یکی، یکرنگ و سخن‌ها رنگارنگ؛ الف علّت شناخت، از راستی، علّت نپذیرفت تا آن‌جا که او جای گرفت، هیچ حرف جای نگرفت.**

**مقام هر حرفی در لوح پیداست، در حقیقت جمع، در نظاره جداست؛ در هر مقامی از مقامات، یکی نازل؛ همه یکی‌اند، دوگانگی باطل.(۲۵۴: ۵۴/۱)**

**یا، ندای کالبد است و ای، ندای دل و ها، ندای جان.(همان: ۴۷۹/۱)**

**هو دو حرف است: ها و واو، و مخرجِ ها، آخر حلق است و مخرج واو، اوّل حلق، اشارت می‌کند که، درآمد این حروف به اوّل از اوست و بازگشت آن در آخر به اوست.(همان: ۲۴/۲ـ۲۳)**

در پایان، تذکّر دو نکته ضروری‌ست:

اوّلاً بُعد تأویلیِ زبان عرفان، از جهت ساخت، در رده‌ی جانشین‌سازیِ معنایی می‌گنجد؛ معنای معمول یک متن کنار می‌رود تا به جای آن، معنایی دیگر متناسب با تجربه‌ی عرفانی بنشیند.

ثانیاً این بُعد، درواقع پشتیبان بُعد تبیینیِ این زبان است، بدین‌گونه که سمبولیسم عرفانی را خوراک می‌دهد و به گسترش دامنه‌ی رمزهای عرفانی یاری می‌رساند.

### ۳.۴.۱.۵. چهار سطح زبان عرفان

برخورد تبیینی عرفا با موضوع تجربه‌ی عرفانی، پدیدآورنده‌ی چهار سطح زبانی‌ست که عبارتند از سطح تناقضی یا شطحی، سطح محاکاتی یا رمزی، سطح استدلالی یا عقلی و سطح استنادی یا نقلی.

#### ۳.۴.۱.۵.۱. سطح تناقضی یا شطحی

در این سطح، به اجتماع نقیضین برمی‌خوریم و البته مهم‌ترین بخش آن را همان شطحیاتی تشکیل می‌دهد که عرفا گفته‌اند. پاره‌یی از سخنان ***بایزید*** و ***حلّاج*** و ***شبلی*** و ***خرقانی*** و ***ابوسعید*** و ***عین‌القضات*** نمونه‌های برتر چنین سطحی را در زبان عرفان پیش روی ما می‌گذارند و آثار ***حلّاج***، به‌ویژه کتاب «طواسین» و همچنین آثار ***عین‌القضات*** سرشار از این‌گونه سخنان است. ***روزبهان بقلی*** در «شرح شطحیات» به گردآوری و گزارش بسیاری از آنها می‌پردازد و نشان می‌دهد که شطح‌پردازی سابقه‌یی اصیل و قدیم دارد. خواجه ***عبدالله انصاری*** شطح‌پردازی را در طبقه‌ی ثانیِ صوفیه بیشتر می‌داند:

> **در قدیم، طریق تصوّف تنگ‌تر بوده است و بسط نشده بود، که روزگار نازک‌تر بود و در سخن صاین‌تر بودند، که ایشان در معاملت می‌کوشیدند، نه در بسیاریِ مقال و سخن، که متمکّنان بودند، لیکن در آخرتر، در متأخّران، ولایات ظاهرتر گشت و سخن و دعوی عریض‌تر، که مغلوب‌تر بودند، بی‌طاقت گشتند و مضطر در سُکر و قلق و غلیان، آنچه یافتند، به سخن ظاهر کردند؛ وغستن[1] این طریق، در طبقه‌ی ثانی بیشتر بود.(۳۴: ۶)**

به‌طورکلّی، «تناقض‌پردازی» و «شطح‌پردازی» با زیرمجموعه‌هایشان، جنبه‌های اصلیِ سطح تناقضی یا شطحیِ زبان عرفان را به رخ می‌کشند.

---

۱) آشکار ساختن.

### ۳.۴.۱.۵.۲. سطح محاکاتی یا رمزی

در این سطح با انواع صُوَر خیال مواجه می‌شویم و البته عرفا، خودْ آنها را «رمز» نامیده‌اند، منتهی منظور آنان از رمز، یک نوع کاربرد خاص صُوَر خیال بوده است، نه نوعی مخصوص از آنها و شرح این نکته بماند برای بعد.

پیش‌تر بگوییم که محاکات یعنی حکایت کردن یک چیز از چیزی دیگر و این امر، ممکن است پنداری یا پدیداری باشد و وجه پنداریِ آن در تخیّلات شاعرانه و وجه پدیداریِ آن در رؤیا روی می‌دهد و همین وجه است که عرفا آن را رمز خوانده‌اند و زبان نبوّت و ولایت و وحی و الهام و کشف و شهود و به‌طورکلّی، زبان دین و عرفان را بر پایه‌ی آن استوار شمرده‌اند.

مسئله‌ی همانندیِ محاکات‌های دینی و عرفانی با رؤیا مورد تأیید همه متفکّران الهی، اعم از عارف و غیرعارف قرار گرفته است. *فارابی* چهار مرتبه برای کسانی که به این محاکات‌ها دست می‌یابند، متذکّر می‌شود:

- مرتبه‌ی اوّل: به وسیله‌ی قوّه‌ی متخیّله، از ناحیه‌ی عقل فعّال، با دیدن جزئیاتِ اکنون و آینده یا محاکیات آنها یا محاکیات معقولات مفارقه یا موجودات شریف دیگر در بیداری. این مرتبه کامل‌ترین مراتب و خاص انبیاست.
- مرتبه‌ی دوم: همانند مرتبه‌ی پیشین، امّا برخی در بیداری و بعضی در خواب.
- مرتبه‌ی سوم: باز، همانند مرتبه‌ی پیشین، ولی از راه تخیّل و بدون کاربرد چشم.
- مرتبه‌ی چهارم: همچنان، همانند مرتبه‌ی پیشین، منتهی تنها در خواب.

و سپس اضافه می‌کند:

> **البته گفتارهای این‌گونه افراد که به واسطه‌ی آن، مشاهدات خود را تعبیر می‌کنند، از نوع گفتارهای محاکی و رموز و الغاز و ابدالات و تشبیهات بُوَد.(۱۹۷: ۲۴۸-۲۴۷)**

*ابن‌سینا* نیز از سوانح نَفْس در حال خواب و بیداری چنین پرده می‌گشاید:

**چون گرفتاری‌های حسّی کم شد و کم‌ترین گرفت‌وبندها بازماند، دور نیست نَفْس را گشایش‌هایی باشد که از بند تخیّل به جانب قدس رها گردد و سپس تصویری غیبی در آن نقش بیندد و به عالَم تخیّل راه یابد و در حسّ مشترک نقش بیندد.(۲۴۸: ۴۷۷/۲)**

و آن‌گاه به ذکر گونه‌های سه‌گانه‌ی آن می‌پردازد:

- گاه ضعیف است و اثری از آن بر جای نمی‌ماند.
- گاه قوی‌تر است و خیال را به حرکت درمی‌آورد، منتهی خیال در این حال، از تصریح خالی‌ست و تنها محاکیات را ضبط می‌کند و این محاکیات، اگر در خواب باشد، نیاز به تعبیر و چنانچه در بیداری باشد، نیاز به تأویل دارد.
- گاه بسیار قوی‌ست و نقش در خیال، ارتسامی روشن می‌یابد، چنان که نیاز به تعبیر یا تأویل نخواهد داشت.(۲۴۸: ۴۸۱ـ۴۸۲)

همچنین در رساله‌ی «یزدان‌شناخت» آمده است:

**امّا متخیّله در حالت خواب هم بر کار باشد و عادت و جبلّت او محاکات است و ترکیب و تفصیل صورت‌ها از یکدیگر بر یکدیگر. پس چون نَفْس سخت قوی بُوَد و التفات نکند خواب را، حاجت نبود به تعبیر، همچنان که خواهد بود، نَفْس ببیند، و اگر نَفْس ضعیف بُوَد، به کار او درمانَد و آن چیز که دیده بُوَد، متخیّله آن را به چیزی دیگر مانند کند، چنان که کار و عادت اوست، که او شیطان بزرگ است، تا بس آن خواب را تعبیری حاجت باشد. پس نفوس انبیا به سبب قوای فطری که در ایشان است و شدت اتّصال بدان عالم، آنچه دیگران در خواب بینند، ایشان در بیداری بتوانند دیدن و دانستن و مغیبات هم از این جاست.(۱۸۴: ۱۰۰ـ۹۹)**

باری، فحوای مطالب بالا، اجمالاً چیزی نیست جز «اتّصال نفس ناطقه‌ی انسانی به مبادیِ عالیه و ارتسام صُوَر از آنها در نفس انسانی»(۲۱۹: ۹۱). این سازوکار در نظر *محمّد غزّالی* «استحالت» نام دارد؛ چیزی که *عین‌القضات* نیز

از آن به عنوان «حیله‌ی تمثّل» سخن می‌گوید(۱۸۱: ۱۲۴) و می‌نویسد:

**تمثّل شناختن نه اندک کاری‌ست؛ معظم اسرار الهی، دانستن تمثّل است و بینا شدن بدان. دریغا! فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیّاً(۱۷/۱۹) جوابی تمام است. تمثّل جبریل خود را از آن عالم روحانیت در جامه‌ی بشریت، به طریق تمثّل به مریم نمود و او جبریل را مردی بر صورت آدمی دید و وقت بودی که صحابه‌ی مصطفی جبریل را بر صورت اعرابی دیدندی و وقت بودی که جبریل خود را به مصطفی در صورت دِحْیه‌ی کَلْبی نمودی؛ اگر جبریل است، روحانی باشد، اعرابی در کسوت بشریت دیدن صورت چون بندد؟ و اگر جبریل نیست، که را دیدند؟ تمثّل خشک و نیک می‌دان! ای دوست! این خبر را نیز گوش می‌دار که خواص امّت را آگاه می‌کند، گفت: اِیّاکُمْ و النَّظَرَ اِلی المُرْدِ فَاِنَّ لَهُمْ لَوناً کَلَونِ الله[1]، و جای دیگر گفت: رَأَیْتُ رِبّی لَیْلَةَ المِعْراجِ عَلیٰ صورَةِ شابٍّ أمْرَدٍ قَطَطٍ[2]؛ این نیز هم در عالَم تمثّل می‌جوی!(همان: ۲۹۴ـ۲۹۳)**

خلاصه، سطح محاکاتی یا رمزیِ زبان عرفان، بر اثر دست دادن این فرایندها در اندیشه و زبان عارف، به بار می‌نشیند و حاصل آن چیزی‌ست که *محمّد غزالی*، آن را نمودگار می‌نامد:

**معنیِ آن جهان را در این جهان مثالی نیابند، ولکن این نمودگاری اندک است.(۱۹۳: ۱۰۶/۱)**

و *عین‌القضات* هم، آن را یادگار می‌خواند:

**تو چه دانی ای عزیز که این شاهد کدام است و زلف شاهد چیست؟ خدّ و خال کدام است؟ مرد رونده را مقام‌ها و معانی‌هاست که چون آن را در صورت جسمانیت عرض کنی و بدان خیال انس گیری و یادگار کنی، جز در کسوت حروف و عبارات شاهد و خدّ و خال و زلف نمی‌توان گفت.(۱۸۱: ۲۹)**

به باور *نسفی*، چنین سازوکاری، تعبیه کردن لآلیِ معانی در صدف‌های صورت است:

---

۱) بپرهیزید از نگاه به امردان که آنان را رنگی چونان رنگ خداست.

۲) در شب معراج پروردگارم را به صورت یک جوانِ امرد مجعّدموی دیدم.

**اکنون بدان که انبیا و اولیا، درّ و لآلیِ معانی را در صدف‌های صورت تعبیه کرده‌اند و می‌کنند و با خلق می‌گویند تا به طفیل صدف صورت، درّ و لآلیِ معانی را قبول کنند، باشد روزی جوهری شوند و باخبر گردند و درّ و لآلیِ معانی را در صدف‌های صورت بشناسند و از آن برخوردار شوند و اگر ایشان جوهری نشوند، باشد به دست جوهری افتد و دُر را در صدف‌ها بشناسد و از آن برخوردار شود.(۲۶۷: ۱۰)**

«سوانح» و برخی آثار دیگر *احمد غزالی*، بخش‌هایی از آثار فارسیِ *عین‌القضات*، به‌ویژه «تمهیدات»، بیشتر آثار فارسیِ *شیخ‌اشراق*، «عبهرالعاشقین» *روزبهان بقلی*، «لمعات» *عراقی*، «لوایح» *جامی*، بخش‌هایی از احوال و اقوال بزرگان صوفیه در سرگذشت‌نامه‌های آنان و همه شعر عرفانی، دربردارنده‌ی سطح محاکاتی یا رمزیِ زبان عرفان هستند و چنان که گذشت، «تصویرپردازی» و «رمزپردازی» دو جنبه‌ی مهمّ این سطح را تشکیل می‌دهند. ناگفته نماند که یکی از مصادیق مهم چنین سطحی، داستان عرفانی در قالب حکایات است و بااین‌وصف، «داستان‌پردازی» را هم باید بر این دو جنبه افزود.

### ۳.۴.۱.۵.۳. سطح استدلالی یا عقلی

در این سطح، انواع و اقسام رفتارهای عقلانی با دستاوردهای تجربه‌ی عرفانی به چشم می‌خورد و کتب و رسالات مربوط به عرفان فلسفیِ *ابن‌عربی* مهم‌ترین محمل‌های آن را پیش روی ما می‌گذارند. بی‌گمان نقش اصلیِ این سطح، یعنی تدوین «عرفان نظری»، نیاز به غور جدّی در دو سویه‌ی عرفان و فلسفه و ایجاد اعتدال میان ذوق و عقل داشته است و کار او از این بابت، واقعاً بی‌نظیر می‌نماید. بااین‌حال، پیش از وی، *محمّد غزالی*، *احمد غزالی*، *عین‌القضات*، *شیخ‌اشراق* و حتّی برخی فیلسوفان مشّایی شرق، مانند *فارابی* و *ابن‌سینا* نیز در این راستا کم‌وبیش گام‌هایی برداشته بوده‌اند و بخش‌هایی از آثار آنان هم جزو همین سطح است.

ناگفته نماند که «تعریف‌پردازی» و «تقسیم‌پردازی»، مصادیق سطح استدلالی را در آثار عرفای مکتب بغداد و مکتب خراسان به رخ می‌کشند.

در زمینه‌ی «تعریف‌پردازی»، تعاریف عرفا از اصطلاحات کلیدیِ عرفانی جای توجّه دارد و بیشتر این تعاریف در همان قرن‌های اوّل تکوین و تدوین تصوّف پا می‌گیرند[1]. بااین‌حال، «تقسیم‌پردازی»، از ویژگی‌های ذهنی - زبانیِ تصوّف قرن‌های بعدی‌ست و ظاهراً روش بیان فصّالان کرّامی(۱۵۲: ۸۸-۸۳) بر ظهور و بروز آن، به‌ویژه در سخنان عرفای مکتب خراسان مؤثّر بوده است:

**و [ابوالحسن خرقانی] گفت: حق را پنج آب است، از آن پنج آب، سه خردمندان دوست دارند و یکی عارفان دوست دارند و یکی حق دوست دارد، امّا آن که خردمندان دوست دارند، آب حیات است و آب کوثر است و آب بهشت است و آن که عارفان دوست دارند، آب محبّت است و آن که حق دوست دارد، آب چشم گناهکاران است.(۱۴۹: ۲۵۹-۲۵۸)**

### ۳.۴.۱.۵.۴. سطح استنادی یا نقلی

در این سطح، تبویب مطالب عرفانی و همچنین استناد به احوال و اقوال متقدّمان عرفا، اصل قرار می‌گیرد و ازاین‌رو، اوّلاً با سطح استدلالی نیز بی ارتباط نیست و ثانیاً بیشتر جنبه‌ی تألیفی دارد.

«کشف‌المحجوب» از مهم‌ترین آثار عرفانیِ فارسی‌ست که چنین سطحی در آن بر سطوح دیگر غلبه نشان می‌دهد و «ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه» هم در رده‌ی این‌گونه آثار می‌گنجد.

بعضی مباحث این کتاب‌ها به بحث‌های جدلی مربوط است، چنان که ضمن «کشف‌المحجوب» بابی وجود دارد با عنوان «فی فَرْق فِرَقهم و مذاهبهم و آیاتهم و مقاماتهم و حکایاتهم» که طیّ آن، دیدگاه‌های عرفای

---

۱) از جمله در باره‌ی تعریف خود اصطلاح تصوّف، ن.ک: (۲۳: ۲۳-۲۲).

بزرگ در باره مسائل متعارض عرفانی آمده است[۱] و بیشتر آثار کلاسیک صوفیه، کم‌وبیش به همین راه رفته‌اند.

اصلْ قرار دادن سطح استنادی، نویسنده‌ی عارف را در تمسّک به تخیّل آفرینشگر محتاط می‌سازد. **نسفی**، اعتراف دارد که «کشف‌الحقایق» را بدین روش نوشته است:

**این بیچاره در این کتاب کشف‌الحقایق درّ معانی را بی صدف صورت خواهد آورد و سخن مرموز و در لباس نخواهد گفتن، از جهت آن که این‌ها نه سخن من است، سخن دیگران است که گفته می‌شود.(۲۶۷: ۱۰)**

بااین‌حال، مهم‌ترین محمل این سطح، سرگذشت‌نامه‌های بزرگان صوفیه است که هم از جهت «حسب‌حال‌پردازی» و هم از جهت «استنادپردازی» بدان مربوط می‌شوند و در دو دسته‌ی سرگذشت‌نامه‌های جمعی، با عناوینی مانند «طبقات» و «تذکره» و سرگذشت‌نامه‌های فردی، با عناوینی مانند «مقامات» و «مناقب» و «سیره» می‌گنجند[۲].

خواجه ***عبدالله انصاری***، ***جُنید*** را نخستین کسی می‌شمارد که به سطح استنادی زبان عرفان توجّه کرد:

**اوّل کسی اید[۳] که این علم را ترتیب نهاد و بسط کرد و کتب ساخت در این باب.(۳۴: ۱۹۷)[۴]**

و این امر، طبیعی می‌نماید، چون جُنید سرآمد تصوّف صَحوی بوده‌است و به این‌گونه رفتارهای عالمانه، معروف.

افزون بر «تبویب‌پردازی»، «استنادپردازی» و «حسب‌حال‌پردازی»،

---

۱) ن. ک: (۲۸۲: ۳۴۱-۲۱۸).

۲) در باره‌ی سرگذشت‌نامه‌های صوفیه، ن. ک: (۱۶۴: ۱/۷۶-۶۱؛ ۱۵۲: ۹۳-۸۴).

۳) است.

۴) نیز ن. ک: (۳۴: ۱۲-۱۱).

«استشهادپردازی» نیز از جنبه‌های این سطح را در این زبان تشکیل می‌دهد و عرفا همواره کوشیده‌اند تا برای مطالبشان شواهدی از قرآن و حدیث و سخنان بزرگان دین و عرفان بیاورند. «شرح‌پردازی» هم از دیگر جنبه‌های چنین سطحی‌ست و در باره‌ی هیچ اثری به اندازه‌ی آثار عرفانی شرح نمی‌یابیم. ضمناً اصطلاحنامه‌های عرفانی، بخش بزرگی از کوشش عرفا را برای «شرح‌پردازی» بازمی‌تابند.

### ۶.۱.۴.۳. پشتوانه‌های دسته‌بندی

دسته‌بندیِ بُعد تبیینیِ زبان عرفان به چهار سطح تناقضی، محاکاتی، استدلالی و استنادی، پشتوانه‌هایی نیز در آرای عرفا و عرفان‌پژوهان دارد، چنان‌که در یک جا از «طبقات‌الصّوفیه»، سطوحِ استنادی، استدلالی، محاکاتی و تناقضی، به‌ترتیب با عناوینِ عبارت، بیان، اشارت و کشف مورد تصریح قرار گرفته‌اند:

> **گویندگان حق، ترجمانِ غیبند به چهار زبان: عبارت و بیان و اشارت و کشف. علم چهار، زبان چهار. عبارت، شریعت راست و بیان، حکمت راست و اشارت، حقیقت راست و کشف، محبّت راست.**(۳۴: ۲۰۰ـ۱۹۹)

در جای دیگری از آن هم، سطوح استنادی، محاکاتی و تناقضی، به‌ترتیب، با عناوین زبان خبر، زبان اشارت و زبان تحقیق مورد اشاره قرار گرفته‌اند:

> **گفت که: زبان محقّقان سه است: زبان خبر به شرط سماع و زبان اشارت به شرط انقطاع و زبان تحقیق به شرط اجتماع.**(همان: ۳۳۹)

*محمّد غزالی*، سطوح استنادی، استدلالی و محاکاتی را به‌ترتیب، علمی، قیاسی و مثالی یا علم و قیاس و مثال نامیده است:

> **هرچه از این معنی در عبارت توان آورد، علمی باشد و قیاسی و مثالی، و حقیقت آن، جز آن کس را معلوم نبُوَد که بدان رسید باشد؛ آنگاه هرکسی را قدمگاه خویش معلوم بُوَد، اگر در دیگری تصرّف کند، به قیاس قدمگاه خویش کند و هرچه به قیاس باشد، از ورق علم بود، نه از ورق ذوق.**(۱۹۳: ۴۹۲/۱)

***روزبهان بقلی*** هم، سطح استنادی را زبان صحو، سطح استدلالی را زبان تمکین و سطوح محاکاتی و تناقضی را زبان سُکر خوانده است:

**ایشان را در این سه مرتبت، سه زبان است: یکی زبان صحو، بدان علوم معارف گویند و یکی زبان تمکین و بدان علوم توحید گویند و یکی زبان سکر و بدان رمز و اشارت و شطحیات گویند.(۴۵: ۵۶-۵۵)**

البته پیش‌تر در تفسیر منسوب به امام ***جعفر صادق***(ع) نیز، از چهار سطح زبانی برای قرآن سخن می‌رود که چه‌بسا بتوان آنها را هم با سطوح چهارگانه‌ی بالا مطابقت داد:

**حُکِیَ عَنْ جعفر بن محمّد انّه قال: کتاب الله علی اربعة اشیاء: العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقائق؛ فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللّطائف للاولیاء و الحقائق للانبیاء(۱۳۳: ۲۱/۱)[1]؛ حکایت شد از جعفر بن محمّد (ع) که فرمود: کتاب خدا بر چهار چیز استوار است: عبارت و اشارت و لطایف و حقایق؛ عبارت برای عوام است و اشارت برای خواص و لطایف برای اولیا و حقایق برای انبیا.**

دکتر ***پورنامداریان*** طیّ یک بحث مفصّل، از دو شیوه‌ی برخورد با موضوع معرفت، یکی «به طور ارادی و به قصد تحقیق و شناخت» و دیگری «به طور غیرارادی و ناگهانی و ضمن تجربه‌های باطنی» سخن می‌گوید(۶۱: ۵۱-۴۵) و همچنین در قطعه نثری از «عبهرالعاشقین» ***روزبهان بقلی*** دو دسته واژگان را تشخیص می‌دهد: یک دسته واژگانی مانند «رجا، خوف، عشق، دل، عقل، علم، انس، توحید، جان، خلیقت، حقیقت» که مدلول آنها امور معقول است و دسته‌ی دیگر واژگانی مانند «ربیع، شتا، شمس، برج حمل، جهان، شکوفه‌های نوروز، بلبلان، اغصان گل، زمزمه، هوا، کاروانیان، بیابان» که مدلول آنها امور محسوس است(همان: ۵۴-۵۱). او سرانجام نتیجه می‌گیرد که:

---

۱) نیز ن ک: (۲۷: ۴۰۹/۱).

**۱ ـ وقتی برخورد با موضوع، ارادی و به قصد تحقیق و شناخت است و انگیزه‌ی بیان آن، تفهیم و اثبات و انتقال معنی به دیگران، نویسنده فقط به کلمات گروه اوّل اهمّیت می‌دهد و آنچه از دلیل علمی و نقلی ذکر می‌کند، برای اثبات مفهومی‌ست که این کلمات خمیرمایه‌ی اصلی‌اش را فراهم می‌آورند.**
**۲ ـ وقتی برخورد با موضوع، برخوردی عاطفی و بنابراین شخصی و غیرارادی‌ست و انگیزه‌ی بیان آن، نمودن جنبه‌هایی از احساس و معنی بدان طریق که نویسنده، خود شخصاً از طریق تجربه‌ی روحی دریافته است، سخن، هم حاویِ کلمات گروه اوّل است و هم حاویِ کلمات گروه دوم، همان‌طور که در سخن روزبهان می‌بینیم و قبلاً نیز به نمونه‌های دیگر اشاره کردیم.**
**۳ ـ مرحله‌ی سوم از نظر برخورد با موضوع، مثل مرحله‌ی دوم است، امّا موقع بیان و انگیزه‌ی آن متفاوت است. در این مرحله، آن کس که معرفتی بیرون از تجربه‌ی حسی را در عین عدم هشیاریِ عادّی دریافته است، یا در همان حالت بی‌هوشی بیان می‌کند و یا چون به خویش می‌آید، می‌کوشد آن تجربه‌ی روحی را همان‌گونه که اتّفاق افتاده یا احساس کرده است، در نظر آورد و در قالب بیان، تثبیت و بازآفرینی کند. بیان تجربه در هر دو صورت خالی از قصد انتقال به همگان است. درواقع اگر در مرحله‌ی اوّل، مخاطب، او، یعنی همه خوانندگان است، در مرحله‌ی دوم، مخاطب، من است، یعنی آن کسی که تجربه و بیان کرده است. در این‌جا اشاره به معنی ضرورتی ندارد، بلکه مهم، ساختن و پرداختن آیینه‌یی‌ست که گوینده هرگاه در آن می‌نگرد، تصویر من خود و تجربه‌ی خویش را در یکی از احوال روحانیِ خود تماشا می‌کند. دیگران هم اگر در مقابل این آیینه قرار بگیرند، من خویش و تجربه‌ی انعکاس یافته‌ی خود در این آیینه را مشاهده می‌کنند و نه من نویسنده یا گوینده را. آنچه در حالت بی‌خویشی از معرفت و تجربه‌ی روحی بیان می‌شود، نمونه‌اش شطحیات صوفیانه است.**(همان: ۵۵ـ۵۴)

با آنچه گذشت، منظور دکتر پورنامداریان از مرحله‌ی اوّل، باید مرحله‌یی باشد که در آن دو سطح استنادی و استدلالی زبان عرفان ظاهر می‌شود و منظور وی از مرحله‌های دوم و سوم نیز، مراحلی که در آنها دو سطح محاکاتی و تناقضی این زبان، البته با درجات مختلفی که دارند، به ظهور می‌رسند. دکتر

*پورنامداریان*، طیّ یادداشت‌های افزوده بر چاپ دوم کتاب «رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی»، مرحله‌ی سوم را بیشتر توضیح می‌دهد:

**در مرحله‌ی سوم، درواقع شخص در جوّ عاطفیِ خاصی، در مسیر تجربه‌یی روحانی قرار می‌گیرد که با فقدان استعداد درک عالم محسوسات و رهایی موقت از من تجربی آغاز می‌شود. در این حال، ممکن است:**
**الف) بی اختیار شخص، سخنانی بر لبان وی جاری شود که صوفیه به آن شطحیات می‌گویند.**
**ب) شخص همانند رؤیا، صُوَری را در طیّ یک واقعه مشاهده می‌کند که نه مکان وقوعش در عالم محسوسات است و نه عضو ادراک آن چشم سَر، و چون به عالم هشیاری و شرایط آگاهی بازمی‌گردد، واقعه‌ی خود را بدون دخل و تصرّفی حکایت می‌کند.**
**ج) حقایقی بر وی کشف شود و حالتی به او دست دهد که بسیار لذّتبخش و گرامی‌ست و شخص چون به خویش می‌آید، برای حفظ و یادآوریِ آن، در قالب مثال و یا تمثیلی آن را تجسّم بخشد تا چون بدان می‌نگرد، این مثال، آن حال را برای او تداعی و تکرار کند.**
**به هر حال بیان تجربه چه از روی قصد و اختیار و چه از روی اضطرار، خالی از قصد انتقال به مخاطب است.(همان: ۴۹۰)**

جا دارد از دو سطح استنادی و استدلالی با یکدیگر، به سطح علمی و از دو سطح محاکاتی و تناقضی با هم، به سطح ذوقی تعبیر کنیم و این تعابیر از سخن *محمّد غزالی* هم برمی‌آید، که:

**هرچه به قیاس باشد، از ورق علم بود، نه از ورق ذوق.(۱۹۳: ۴۹۲/۱)**

ناگفته نماند که انتزاع این سطوح چهارگانه، تنها در ذهن متصوّر است، اگرنه بیشتر متون عرفانی کم‌وبیش ترکیبی از آنها را دربردارند.

بی‌جا نیست به این نکته نیز اشاره‌یی داشته باشیم که هرکدام از سطوح چهارگانه‌ی بالا پدیدآورنده‌ی اصطلاحاتی در زبان عرفان بوده است و این اصطلاحات هم، به‌طورکلّی سه دسته اصطلاح را تشکیل می‌دهند:

- اصطلاحات کلاسیک: مربوط به سطح‌های استنادی و تناقضی، مانند حضور و غیاب و فنا و بقا.
- اصطلاحات سمبولیک: مربوط به سطح محاکاتی، مانند خطّ و خال و شراب و شاهد.
- اصطلاحات مکتب ابن‌عربی: مربوط به سطح‌های استدلالی و تناقضی، مانند وحدت و کثرت و تعیّن و تجلّی.

### ۳.۴.۱.۷. تأکید مؤکّد

اکنون هنگام آن است تا باز، این پرسش را متذکّر شویم که بیان‌ناپذیریِ تجربه‌های عرفانی از چه راهی با بیان این تجربه‌ها پیوند می‌خورد؟

پیش از آن‌که پاسخی به این پرسش بدهیم، اجمالاً چند فرض را در این باره مطرح می‌کنیم. این فرض‌ها، پاسخ‌هایی‌ست که گروهی از عرفان‌پژوهان به چنین پرسشی داده‌اند:

#### الف) فرض اشتباه

بر پایه‌ی این فرض، اظهار بیان‌ناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی، یک اشتباه میان متناقض‌نماییِ این‌گونه تجربه و بیان‌ناپذیریِ آن بیش نیست[۱].

#### ب) فرض خدعه

بر پایه‌ی این فرض، اظهار بیان‌ناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی، خدعه‌یی‌ست دهشت‌آور برای ممانعت از تحلیل دقیق این‌گونه تجربه[۲].

#### ج) فرض احساس عاطفی

بر پایه‌ی این فرض، اظهار بیان‌ناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی، ناشی از

---

۱) در این باره، ن.ک: (۱۸: ۳۱۹-۳۱۷).

۲) در این باره، ن.ک: (۵۳: ۱۷۶؛ ۲۰۵: ۴۰۴-۴۰۳).

احساسات عاطفیِ چندی‌ست که در برخورد با موضوع، کُل یا بیان این‌گونه تجربه به عارف دست می‌دهد، مانند:

- احساس والایی.
- احساس شکوهمندی.
- احساس رازآمیزی.
- احساس ارزشمندی.
- احساس دشواری.[1]

**د) فرض نقش منطقی**

بر پایه‌ی این فرض، اظهار بیان‌ناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی، حاکی از نقش‌های منطقیِ چندی‌ست که این امر در باره‌ی موضوع، کل یا بیان این‌گونه تجربه به ایفای آنها می‌پردازد، مانند:

- نقش توصیه‌ای.
- نقش حفاظتی.
- نقش تقویتی.
- نقش نهیی.
- نقش توصیفی.[2]

به‌هرحال، برخی از این فرض‌ها در باره‌ی بیان‌ناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی واقعی‌اند، امّا بعضی دیگر از آنها نمی‌توانند در این باره واقعی باشند. برای نمونه، این‌همه عارف، گاه حتّی بدون کم‌ترین وابستگی، ممکن نیست یک‌جا مرتکب اشتباه یا خدعه شوند، ولی ممکن است بخواهند احساس یا نقشی را با اظهار بیان‌ناپذیریِ این‌گونه تجربه ابراز

---

۱) در باره‌ی این موارد، ن. ک: (۱۸: ۳۱۶؛ ۵۳: ۱۷۷ و ۱۸۵-۱۸۴؛ ۲۰۵: ۳۸۵-۳۸۴، ۳۸۶-۳۸۵ و ۳۹۵-۳۹۳).

۲) در باره‌ی این موارد، ن. ک: (۵۳: ۱۷۷ و ۱۸۷-۱۷۷؛ ۲۰۵: ۳۸۵ و ۳۸۶).

کنند. از این گذشته، بعید به نظر می‌رسد آنان برای گفتن یک حرف ساده، مانند رازآمیزیِ تجربه‌هایشان یا نهی از بیان این تجربه‌ها، تا این اندازه مطلب را پیچ‌وتاب داده باشند؛ ضمن این که بارها همین حرف‌ها را بدون این‌همه پیچ‌وتاب گفته‌اند. پس، باید به دنبال پاسخی دیگر بود تا سِرّ کار را دریافت و پاسخ ما چنین است:

اوّلاً از میان دو بُعد زبان عرفان، بُعد تأویلی به‌هیچ‌وجه مصداق بیان تجربه‌ی عرفانی نیست، زیرا این بُعد به‌طورکلّی، یک نوع تطبیق است، نه نوعی بیان. بااین‌حال، این کار، هم آسان‌تر پیش می‌رود و هم کم‌هزینه‌تر، چون تا اندازه‌یی رنگ صورتگرایانه می‌گیرد و از این جهت، با پسند ظاهریان و قشریان همسویی بیشتری دارد.

ثانیاً از میان چهار سطح بُعد تبیینیِ زبان عرفان، دو سطح استنادی و استدلالی، چندان از واقعیّت این‌گونه تجربه به دورند که نمی‌توان بر آنها نام بیان نهاد؛ به‌ویژه که عرفان اصیل نه با نقل دمسازی دارد و نه با عقل، بلکه از ذوق برمی‌خیزد و به عبارت روشن‌تر، نه بر پایه‌ی علم که بر پایه‌ی عمل استوار است. ***علاءالدّوله سمنانی*** در این باره می‌نویسد:

**در این گفتن فایده‌یی نیست، که این راه، راه رفتن است، نه راه گفتن.(۱۳۵: ۴۲۰)**

خلاصه، آنچه در این دو سطح می‌بینیم، موکول به مرحله‌ی تعبیرِ تعبیر است که دست‌کم دو منزل از حقیقت فاصله دارد.

ثالثاً در این میان، سطح محاکاتی، بیان تجربه‌ی عرفانی با زبان گزاره‌های تصویری‌ست که قاعدتاً باید تعبیر نزدیکتر این‌گونه تجربه را به دست دهند، امّا باز، این تعبیر، خواه پدیداری باشد، خواه پنداری، نه به طور صریح، که به طور غیرصریح و از طریق «تصویر» پیش می‌رود و بنابراین، با ذات تجربه‌ی عرفانی تفاوت دارد و تنها عوارض این‌گونه تجربه را به نمایش می‌گذارد.

همچنین، سطح تناقضی، با تجربه‌ی عرفانی رابطه‌ی بسیار نزدیکتری می‌یابد و می‌کوشد تا برای بیان این‌گونه تجربه، گزاره‌های تقریری را به کار بگیرد، ولی این سطح نیز سرانجام از محدوده‌ی فاهمه‌ی انسانی درنمی‌گذرد و این‌جاست که آن هم، به تناقض‌های تعبیری دچار می‌آید و شکل غیرمنطقی می‌پذیرد.

در حکایت زیر، **حلّاج** یکی از تجربه‌هایش را، ابتدا با زبان شطح و بعد، با زبان رمز متذکّر می‌شود و سرانجام بر آن می‌رود که این دو روش بیان، حقیقت آن تجربه را به‌درستی بیان نمی‌کنند:

**پرسید: تصوّف چیست؟ گفت: چون محو شدی، به جایی می‌رسی که محو و اثبات نماند. گفت: عبارت کن از این سخن ما را! گفت: طوامس و روامس لاهوتی‌ست. گفتند: بیان کن، که ما زبان قوم ندانیم! گفت: این را عبارت نیست.(۴۵: ۴۱۶)**

این در حالی‌ست که اساساً بیان‌ناپذیریِ نَفْس تجربه‌ی عرفانی به قوّت خود باقی‌ست و همه این کوشش‌ها برای بیان خاطره‌ی این‌گونه تجربه صورت می‌گیرد.

بدین‌گونه ویژگیِ بیان‌ناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی با وجود استفاده‌ی عرفا از این امکانات، همچنان برقرار خواهد بود و این‌جاست که می‌توان گفت کاربرد اصطلاح «بیان» برای زبان عرفان یک کاربرد مَجازی‌ست؛ یعنی آنچه چنین امکاناتی درباره‌ی تجربه‌ی عرفانی پیش روی ما گذاشته‌اند، بیان حقیقیِ این‌گونه تجربه، نه‌تنها در باره‌ی نَفْس آن، بلکه حتّی در باره‌ی خاطره‌ی آن نیست، چه، تجربه‌ی عرفانی، ذاتاً بیان‌ناپذیر است، امّا از آن‌جاکه عرفا به دلایل گوناگون، خویش را ناچار دیده‌اند تا توصیفاتی هرچند کم‌رنگ از یافته‌هایشان با امکانات موجود فهم بشری به دست دهند، آنها را همچون وسایل دم‌دست برای این منظور به کار برده‌اند و چنان که **هجویری** می‌نویسد:

**اعلام خواستند و نشان از آن معنی که عبارت از آن منقطع شود.(۲۸۲: ۶۶)**

و این‌جاست که این توصیفات، خواه‌وناخواه، بیان عوارض این‌گونه تجربه از کار درمی‌آیند، نه بیان ذات آن. به قول *عین‌القضات*:

**از همه چیزها شرح توان کردن تا به لبّ رسند، چون به لب رسیدند، چه شاید گفت؟ و از لب جز خاصیتی نتوان نمود.(۱۸۱: ۴۳)**

آنچه نهایتاً باید گفت این که تجربه‌ی عرفانی واقعاً بیان‌ناپذیر است، ولی مسئله‌ی بیان آن در همه ابعاد و سطوح، مسئله‌ی به دست دادن دورنمایی‌ست از این‌گونه تجربه. به باور ***مولوی***، غرض این بیان، به طلب واداشتن است نه به مطلوب رساندن و «اگر چنین بودی، به چندین مجاهده و فنای خود حاجت نبودی»(۲۵۲: ۱۹۳). همچنین به باور *علاءالدّوله سمنانی*:

**مقصود اهل‌الله از شرح این نوع معانی، تنبیهی و تشویقی بوده است.(۱۳۵: ۴۲۰)**

### ۳.۴.۱.۸. ترجیح مرجّح

بااین‌همه، عرفا از میان این سطوح چهارگانه، سطح محاکاتی را برای بیان تجربه‌ی عرفانی ترجیح داده‌اند و این است قید استثنایی که گفتیم اظهار بیان‌ناپذیریِ این‌گونه تجربه را، بدان مقیّد ساخته‌اند. البته آنان برای بیان این ترجیح، بیشتر از اصطلاح رمز سود جسته‌اند:

**و آن که یافت دارد و علم یافت دارد، او چون روح است، مِلک اوست، دارد و به آن زید، امّا به آن، ادراک ندارد که عبارت کند و زبان ندارد که سخنی گوید از آن به عبارت و کیفیت، مگر به رمز و اشارت.(۳۴: ۱۶۸ـ۱۶۷)**

**جز به رمزی، معرفت خدا حرام است شرح کردن.(۱۸۱: ۶۰)**

**و از عشق نیز بیان نتوان کرد، جز به رمزی و مثالی که از عشق گفته شود.(همان: ۱۲۵)**

ضمناً رمز در این‌جا به معنای همه صُوَر خیال است، با این وجه امتیاز که ارتباط دوسویه‌ی آنها، فراروانی و پدیداری باشد و ازاین‌رو، گاه اصطلاحات تشبیه، تمثیل، مثال و استعاره را جای آن می‌گذارند:

**و نصیب خلق از معرفت این طایفه جز تشبیهی و تمثیلی نباشد.(همان: ۴۳-۴۲)**

**از آن عجایب، حدیث جز به مثال نتوان گفت.(۱۸۶: ۱۰۳/۲)**

**الفاظ و عباراتی که در محاورت اهل صورت در مقاصد مَجازی مشهور باشد، استعاره کنند.(۷۳: ۵۲۸)**

باری، گرایش عرفا به رمزپردازی، ریشه در کارآیی‌های ویژه‌ی رمز دارد و مهم‌ترین آنها این است که متناقض‌نمایی‌های مفهومی را بدون عبور دادنشان از منطق عادی، پیش چشم خیال مخاطب قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، خاصیت آینگیِ رمز باعث می‌شود تا مفاهیم ظاهراً متناقض را، همچنان که هستند، مشاهده کنیم. به باور ما، این ویژگی از آن‌جا نشأت می‌گیرد که رمز پدیده‌یی پارادوکسیکال و خودْ حامل پاره‌یی تناقض‌ها در درون خویش است؛ تناقض‌هایی که همه به خصلت متناقض «گفتن و پوشیدن» یا چنان که *نویا* می‌نویسد: «القای معانی بدون گفتن آنها»(۲۷۰: ۵) بازمی‌گردند. عرفا این خصلت را با تعابیری مانند «زبان بی‌زبانی»، «زبان حال»، «سخن سربسته» و حتّی «مغلطه» و «غلط‌انداز» مطرح ساخته‌اند[1] و گاه بدان نام استعاریِ «نعل وارْگون» نیز داده‌اند، چنان که *محمّد دارابی* می‌نویسد:

**بدان که ارباب کشف‌وشهود به جهت آن که مخدّرات روحانی و مقدّسات بارگاه سبحانی از دیده‌ی نااهلان مستور ماند، نعل وارْگون زده، به عبارات و اصطلاحات مصطلح بین خودشان بیان نموده‌اند.(۱۰۳: ۱۷)**

---

۱) ن.ک: (۴۳: ۶۴-۵۴، ۸۵-۷۷ و ۱۴۱-۱۲۷).

کاربرد مترادف پرده برای رمز در این سخن *عین‌القضات*، شاهد صحّت این مدّعاست:

**جز در پرده‌یی و رمزی نتوان گفت.**(۱۸۱: ۴۲)

کاربرد نام «منطق‌الطّیر» برای زبان عرفان[۱] هم، به این نکته اشاره دارد[۲]. *عطّار* در پایان منظومه‌ی معروفش می‌گوید:

**من زفان و نطق مرغان سربه‌سر — با تو گفتم فهم کن ای بی‌خبر**
**در میان عاشقان مرغان درند — کز قفص پیش از اجل برمی‌پرند**
**جمله را شرح و بیانی دیگر است — زآن که مرغان را زفانی دیگر است**
**پیش سیمرغ آن کسی اکسیر ساخت — کو زفان این همه مرغان شناخت**

(۱۷۶: ۲۵۰)

همو *ابوسعید ابوالخیر* را «سلیمان سخن در منطق‌الطّیر»(۱۷۵: ۹۱) می‌داند و بی‌گمان در این باره مواردی مانند این حکایت را مطمح نظر داشته است که یک نفر از قول پیری می‌پرسد: «آثار را محو بود؟» یا «محو آثار ممکن است؟» و *ابوسعید* پاسخ می‌دهد: «عین می‌نماند، اثر کجا ماند؟». آن فرد سر در پیش می‌افکند که: «مفهومم نشد». *ابوسعید* می‌افزاید: «این در بیان دانشمندی نیاید؛ این بیت یاد گیر و با وی بگوی، بیت:

جسمم همه اشک گشت و چشمم بگریست
در عشق تو بی جسم همی‌باید زیست
از من اثری نماند، این عشق از چیست
چون من همه معشوقه شدم، عاشق کیست. (۲۵۷: ۹۱/۱ـ۹۰)

---

۱) ن.ک: (همان: ۴۶،۵۴).

۲) در این باره، ن.ک: (۲۴۹: ۲۹-۲۸). علینقی منزوی می‌نویسد: «امروز نیز در اصطلاح بازاری به زبان مرغی حرف زدن، همین معنی را می‌رساند، یعنی سخن را طوری گفتن که اوّلاً: کسانی که باید آن را بفهمند، بفهمند، ثانیاً: کسانی که نباید آن را بفهمند، نفهمند»(همان: ۲۹).

«بیان دانشمندی» در این حکایت، تعبیری‌ست از زبان علم و *ابوسعید* به‌زیبایی آشکار می‌سازد که زبان عرفان، برخلاف زبان علم، ناچار از «پوشیده گویی»ست. *احمد غزالی* در پایان «رسالة‌الطّیور» می‌نویسد:

**هرکه را حوصله‌ی فهم این سخن‌ها و نُکَت‌ها نباشد، گو: عهد را تازه کن و به طور مرغان آی و بر آشیان مرغان مُقام کن و آسایش روحیان طلب کن تا سلیمان‌صفت گردی، زبان مرغان بیاموزی، که، «عُلِّمنا مَنطِقَ الطَّیر»(۱۶/۲۷)، که زبان مرغان، مرغان دانند!(۱۹۵: ۷۹)**

ناگفته نماند که یک مصداق مهمّ پوشیده گوییِ این زبان، «در ضمن حکایت» گفتن است و این بیت *مولوی* نیز بدان اشاره دارد:

**گفتمش پوشیده خوشتر سرّ یار　　خود تو در ضمن حکایت گوش داد**

(۱۳۵/۱: ۲۵۳)

و بدین‌دلیل، *اسماعیل بن محمّد مستملی بخاری* هم می‌نویسد:

**تتبّع حکایات کردم تا رموز و اشارات ایشان فهم کردم، که رموز و اشارات در حکایات پدید آید.(۱۱۸/۱: ۲۴۰)**

در ادامه، به معرّفیِ تناقض‌های ذاتیِ رمز می‌پردازیم تا به نکات بالا پی ببریم:

**الف) راستینگی/پنداریِنگی**

عوام معمولاً صورت رمز را به جای معنای آن می‌گیرند. *باربور* ضمن اشاره به ضرورت کاربرد مدل در علم و دین، از احتمال اصالت دادن به مدل و یکسان شمردن آن با واقعیّت پرده برمی‌دارد و می‌نویسد: «ظاهریان و قشریان، بیشتر در این ورطه می‌افتند»(۳۸: ۲۵۶). *عین‌القضات* با آگاهی از این مشکل، تأکید می‌ورزد که اصطلاحات عرفانی برای معانیِ دیگری وضع شده‌اند و چه‌بسا کسانی در برخورد با ظاهر آنها باطن قضیه را نبینند و به گمراهی بیفتند(۱۸۳: ۸۸). *مولوی* این نکته را چنین تقریر می‌کند:

وآن که آن معنی دراین صورت بدید　　صورت از معنی قریب است و بعید
در دلالت همچو آبند و درخت　　چون به ماهیت روی دورند سخت

(۲۵۳: ۱/۲۶۴۱-۲۶۴۰)

و:

گر بگوید زآن بلغزد پای تو　　ور نگوید هیچ از آن ای وای تو
ور بگوید در مثال صورتی　　بر همان صورت بچفسی ای فتی

(همان: ۳/۱۲۷۹-۱۲۷۸)

او برای جلوگیری از این اشتباه، فرق جالب‌توجّهی میان «مِثْل» و «مثال» می‌گذارد:

هرچه گویم، مثال است، مِثْل نیست. مثال دیگر است و مثل دیگر. حق - تعالی - نور خویشتن را به مصباح تشبیه کرده است جهت مثال و وجود اولیا را به زجاجه؛ این، جهت مثال است؛ نور او در کون و مکان نگنجد، در زجاجه کی گنجد؟ مشارق انوار حق - جلّ جلاله - در دل کی گنجد؟ الّا چون طالب آن باشی، آن را در دل یابی، نه از روی ظرفیت که آن نور در آن‌جاست، بلکه آن را از آن‌جا یابی، همچنان که نقش خود در آینه یابی و مع‌هذا نقش تو در آینه نیست، الّا چون در آینه نظر کنی خود را ببینی... و مثال به مثْل نمانَد، همچنان که عارف گشاد و خوشی و بسط را نام بهار کرده است و قبض و غم را خزان می‌گوید؛ چه مانَد خوشی به بهار یا غم به خزان از روی صورت؟ الّا این مثال است که بی این، عقل، آن معنی را تصوّر و ادراک نتوان کردن.(۲۵۲: ۱۶۷-۱۶۵)

وی در «مثنوی» نیز از این تفاوت سخن می‌گوید:

نیست مِثْلِ آن، مثال است این سخن　　قاصر از معنیِ نو حرف کهن

(۲۵۳: ۳/۱۱۵۵)

و این‌جاست که هشدار می‌دهد:

چون صفیری بشنوی از مرغ حق　　ظاهرش را یادگیری چون سبق

وآنگـــهی از خـــود قـیاساتی کـــنی | مـــر خـیال مـحض را ذاتـی کـنی
اصـــطلاحاتی‌ست مـــرا بـــدال را | کـــه نـــباشد زآن خـبر اقـوال را

(همان: ۳۴۰۹/۱ـ۳۴۰۷)

این هشدار را در ابیات زیر از شمس مغربی هم، به طور مفصّل می‌یابیم:

پس ار بـــینی در ایـــن دیـوان اشـعار | خـــرابـــات و خـرابـاتی و خـمّار
بت و زنّـــار و تـــسبیح و چـــلیپا | مـــغ و تـــرسا و گـبر و دیـر مـینا
شـراب و شـاهد و شـمع و شـبستان | خـــروش بـــربط و آواز مـــستان
مـــی و مـیخانه و رنـد خـرابـات | حـریف و سـاقی و نـرد و مـناجات
نـــوای ارغـــنون و نـــاله‌ی نـــی | صـــبوح و مـجلس و جـام پـیاپی
خُـــم و جـام و سـبو و مـی‌فروشی | حـــریفی کـــردن انـدر بـاده‌نوشی
ز مـــسجد ســـوی مـیخانه دویـدن | در آن‌جـــا مـــدّتی چـــند آرمـیدن
گـــرو کـردن بـه بـاده خـویشتن را | نـهادن بـر سـر مـی جـان و تـن را
گـــل و گـــلزار و سـرو و بـاغ و لاله | حـــدیث شـبنم و بـــاران و ژاله
خـــط و خـال و قـد و بـالا و ابـرو | عـذار و عـارض و رخـسار و گـیسو
لب و دنـدان و چشم شـوخ سرمست | ســـر و پـا و مـیان و پـنجه و دست
مشـــو زنـــهار از آن گـــفتار در تـاب | بـــرو مـــقصود از گـــفتار دریـاب
مـــپیچ انـــدر ســـروپای عـــبارت | اگـــر بـــینی ز اربـــاب اشـــارت
نـــظر را نـــغز کـن تـا نـغز بـینی | گـذر از پـوست کـن تـا مـغز بینی
نـــظر گـــر بـــرنداری از ظـواهـر | کـــجا گـــردی ز اربـــاب ســرایـر
چـو هـریک را از ایـن الفـاظ جانی‌ست | بـه زیـر هـریکی پـنهان جـهانی‌ست
تـو جـانش را طـلب از جـسم بگـذر | مـــعنی‌جوی بـاش از اسـم بگـذر
فـــرونگذار چـــیزی از دقـــایق | کـــه تـا بـاشی ز اصـحاب حـقایق

(۵۲:۱۵۳)

**ب) آشکارگی /نهفتگی**

*روزبهان بقلی* در تعریف رمز می‌نویسد:

**معنیِ باطن است مخزون تحت کلام ظاهر.(۴۵: ۵۶۱)**

این دووجهی بودن سبب می‌شود تا رمز، هم پرده بدرد و هم پرده بزند، هم به یاد بیاورد و هم از یاد ببرد. به نوشته‌ی *هجویری*:

**مراد وضع عبارات دو چیز باشد: یکی حسن تفهیم و تسهیل غوامض را تا به فهم مرید نزدیک‌تر باشد و دیگر کتمان سِر را از کسانی که اهل آن علم نباشند.(۲۸۲: ۴۷۹)**

و:

**آن را که خواهند بازنمایند و از آن که خواهند بپوشانند.(همان: ۴۸۰)**

این‌جاست که به نقش رمز پی می‌بریم؛ رمز کارکرد درون‌گروهی دارد و بر پایه‌ی «همکنشیِ فرد با گروه» استوار است(۳۸: ۲۵۲). به نوشته‌ی *ابن‌خلدون*:

**صوفیان دارای آدابی مخصوص و اصطلاحاتی خاص در محاوره می‌باشند که در میان خود ایشان متداول است.(۴: ۹۲۷/۲)**

در همین‌جا با یک دیدگاه ویتگنشتاینی مواجهیم؛ رمز، بازی‌یی‌ست زبانی که آن را «خداوندان آن دریاوند»(۳۴: ۱۶۸) و «بدان ظفر نیایند الّا اهل او»(۴۵: ۵۶۱). به نوشته‌ی یکی از معاصران:

**رمز از آنِ کسی‌ست که به دستش می‌آورد.(۱۰۵: ۳)**

خلاصه، تنها شرکت در این بازیِ زبانی، فهم قواعد آن را از پی می‌آورد. به نوشته‌ی *عین‌القضات*:

**چون تو حکایت الفاظ دیگران کنی، تو را از آن چه؟ خود در میان باید نهاد.(۱۸۶: ۱۹۱/۱)**

*شیخ‌اشراق* نیز در این باره می‌نویسد:

**خود بیند آنچه بیند و باید دیدن؛ از آن چیزها که در نظر وی آرند، حکایت نتوان کرد الّا که به ذوق خود توان دانستن.(۱۳۷: ۲۴۹)**

این هم سخنی از نسفی در همین باره:

**کسی که نه در این کار بُوَد، این سخن هرگز فهم نکند.(۲۶۸: ۱۳۹)**

**ج) بیمایگی /پرمایگی**

رمز یک نمایش است؛ یعنی چیزی را نمی‌گوید، بلکه آن را می‌نماید. به عبارت دیگر، پیش از آن که ماهیت زبانی داشته باشد، ماهیت نمایشی دارد و ازاین‌رو، معمولاً با رؤیا مقایسه می‌شود و ازهمین‌رو، *اریک فروم* آن را تنها زبان بین‌المللی نژاد انسان نامیده است(۲۰۴: ۷).

به‌هرحال، از این چشم‌انداز، رمز، یک پدیده‌ی تأویل‌پذیر است و دیدگاه تأویل‌گرایانه درباره‌ی زبان دین، با همین واقعیّت سروکار دارد. *ناصر خسرو* به عنوان متکلّمی اسماعیلی بر آن می‌رود که:

**شریعت ناطق، همه رمز و اشارت و مثل است.(۲۶۱: ۱۸۰)**

و اسماعیلیه، «هم بر این قیاس، همه ارکان شریعت و رسوم اسلام را تأویل کردند(۸۲: ۲۳۸/۳).

ناگفته نماند که تأویل همواره بر دو پایه استوار است: یکی ابهام متن و دیگری فهم مخاطب.

میزان ابهام متن، به میزان رهاییِ آن از بند قراین بستگی دارد. بد نیست در این‌جا به این دیدگاه *اخوان‌الصّفا* اشاره‌یی داشته باشیم که همه گزاره‌ها را محتمل صدق و کذب می‌دانند و آنها را بر دو دسته می‌شمارند: گزاره‌هایی که صدق یا کذب آنها آشکار است و گزاره‌هایی که صدق یا کذبشان پنهان است. *اخوان‌الصّفا* دسته‌ی یکم را گزاره‌های غیرقابل‌تأویل و دسته‌ی دوم را گزاره‌های قابل‌تأویل می‌خوانند. به باور آنان، تنها گزاره‌های محصور،

یعنی گزاره‌های دارای سور غیرقابل‌تأویلند (۱۴: ۴۱۶/۱). سور در اصطلاح منطقیان برابر است با قید در اصطلاح نحویان و قرینه در اصطلاح بلاغیان. بدین‌گونه متن تأویل‌پذیر در فلسفه‌ی *اخوان‌الصفا* نیز متنی‌ست که از بند قراین رها باشد و ابهام متن، یعنی همین.

ابهام متن، سرانجام سرنخ خود را به دست فهم مخاطب می‌سپارد، منتهی فهم مخاطب ثابت نیست و بدین‌دلیل، مسئله‌ی استواریِ تأویل بر پایه‌ی آن پیش می‌آید. در هرمنوتیک مدرن هم، حال خواننده اساس تأویل را تشکیل می‌دهد، نه نیّت مؤلف.

**تأویل گونه‌یی درگیریِ خواننده در آفرینش معناست و ازاین‌رو، هرگونه تأویل، تأویل شخصی‌ست.** (۱۳: ۶۲۲/۲)

مسئله‌ی واگذاری به خواننده در متون عرفانی شدّت بیشتری دارد و البته عموماً اختیاری نیست، بلکه اجباری‌ست، چه، مؤلّف یک متن عرفانی، غالباً به همان اندازه از آن سر درمی‌آورد که خواننده‌ی آن. به نوشته‌ی *عین‌القضات*:

**گوینده نمی‌داند که چه می‌گوید، شنونده چه داند که چه می‌شنود؟** (۱۸۲: ۱۵)

این، از آن روست که آن مؤلف: «عنان قلم به دست تصرّف غیب می‌سپارد» (۲۶۵: ۲۶) و از ناخودآگاه خویش پرده می‌گشاید و این‌جا، جایی‌ست که آگاهیِ او و جز وی به یک اندازه در آن کارآیی می‌یابد:

**نویسنده چون در حال نوشتن به آخرت بُوَد که، و قَلْبُهُ بَیْنَ یَدَیِ اللّهِ[1]، و در حال مطالعه در دنیا بُوَد، چندان فهم کند که دیگران. وقتی کسی شرابی از قدحی نوش کرد و مست وقت گشت، اگر بعد، آن قدح را بر وی عرضه کنند، چه گویی؟ هیچ مستی کند؟ حاشا و کلّا!** (۱۸۶: ۲۶۴/۱)

این اصل در بینش هرمنوتیکیِ عرفای ما جایگاه استواری دارد، چنان که عبادی می‌نویسد:

---

۱) و دل او در میان دو دست خداست.

**اتّفاق در ماهیت چیزی بعد از اطّلاع بتواند بود بر حقیقت او که محدود بُوَد یا موصوف، امّا صفت کمال هرکس را بر حقیقت او اطّلاع حاصل نشود، الّا چنان که او بُوَد، بر قدر نظر خود مطّلع گردد و در حدّ فهم خود عبارت کند از آن چیز.(۱۷۰: ۲۹)**

مطلب را با این سخن از *عین‌القضات* به پایان می‌رسانیم که:

**پس چون گویی عالم و قادر، از آن علم و قدرت چیزی فهم کنی و هرچه در فهم تو آید، آن علم و قدرت تو بُوَد و اگر فهم نکنی، پس چه اثبات کنی؟(۱۸۶: ۱۹۳/۱)**

### ۳.٤.۲. تقریر مبانی

در مباحث پیشین گفتیم که:

اوّلاً زبان عرفان دو بعد دارد: تبیینی و تأویلی.

ثانیاً بعد تبیینی این زبان نیز، چهار سطح دارد: تناقضی، محاکاتی، استدلالی و استنادی.

ثالثاً تنها دو سطح تناقضی و محاکاتی، می‌توانند تا اندازه‌یی مصداق بیان تجربه‌ی عرفانی حساب شوند؛ هرچند از این میان، سطح تناقضی، بیان غیرمنطقی و سطح محاکاتی، بیان غیرصریح این‌گونه تجربه را در بر گرفته‌اند و آنها را هم نباید بیان حقیقیِ آن تلقّی کرد.

مبحث حاضر با این مقدّمات، به طرح اجمالیِ نظریات گوناگون در باب دو سطح اصلیِ بُعد تبیینیِ زبان عرفان، یعنی سطح تناقضی و سطح محاکاتی و همچنین بُعد تأویلیِ این زبان اختصاص می‌یابد؛ نظریاتی که مبانیِ ظهور و بروز چنین زبانی را پیش روی ما می‌گذارند. البته یک بخش از این نظریات نیز، نظریاتی‌ست که با همه این ابعاد و سطوح نسبت مساوی داشته‌اند و آنها را هم تحت عنوان «مبانیِ عمومی» خواهیم آورد.

### ۳.۴.۲.۱. بُعد تبیینی

#### ۳.۴.۲.۱.۱. سطح تناقضی

##### ۳.۴.۲.۱.۱.۱. نظریه‌ی نفی و اثبات

بر پایه‌ی این نظریه که از آنِ *ابوبکر کلابادی*ست، عارف در سلوک عرفانی، مراحل مختلفی را پشت سر می‌گذارد و راهیابی او به هر مرحله، حالی برای وی پدید می‌آورد که چه‌بسا نافیِ حال مرحله‌ی پیشین باشد. پس، دوسویه‌ی متناقض شطح، حاکی از سیر عارف در دو مرحله‌ی متفاوت این سلوک است که *کلابادی* تعبیر «مقام» را برای آنها به کار می‌برد:

> **و مَعَ کُلِّ مَقام اِثباتٌ و نَفْیٌ و لَیسَ کُلُّ ما نُفِیَ فی مَقام کانَ مَنفیاً فیما قَبْلَه ولا کلُّ ما اُثْبِتَ فیهِ کانَ مُثْبَتاً فیما دُونَه(۲۲۷: ۸۸)؛ و با هر مقامی، اثباتی و نفیی‌ست و نه هرچه در یک مقام نفی شد، در مقام پیشین نیز نفی‌شده است و نه هرچه در آن مقام اثبات شد، در مقام دیگر هم اثبات‌شده باشد.**

*پل نویا* دیدگاه *کلابادی* را چنین باز می‌گوید:

> **آنچه اکنون حقیقت آن نفی می‌شود، در مقام قبلی حقیقت آن نفی نمی‌شد؛ همچنان که آنچه اکنون حقیقت آن اثبات می‌شود، در مقام بعدی، دیگر حقیقت آن اثبات نخواهد شد.(۲۷۰: ۱۵)**

کلام آخر را در این باره از زبان *علاءالدّوله سمنانی* می‌آوریم:

> **اگر گویند که دو نقیض از یکی صادر شود، هم از قبیل محالات است، گوییم: اگر در یک محل و در یک حال صادر شود، محال باشد، امّا اگر در محال مختلفه (و) آنات مختلفه صادر شود، محال نباشد.(۱۳۵: ۱۹۰)**

##### ۳.۴.۲.۱.۱.۲. نظریه‌ی سُکر

بر پایه‌ی این نظریه، شطحیات عرفا نتیجه‌ی حال خاصی‌ست که به آنان دست می‌دهد و این حال در اصطلاح ایشان، سُکر نام دارد. سُکر، به معنای لغویِ مستی، در برابر صَحو، به معنای لغویِ هشیاری، اصطلاحاً

حالی‌ست که در آن، عقل عارف موقّتاً معطّل می‌ماند و دیگر هیچ از خود درنمی‌یابد، مگر آن‌گاه که دوباره به خویش برگردد:

**سُکر، مستیِ روح است از طراوت مشاهده و شراب محبّت و طیب خطاب و انوار قِدَم.(۴۵: ۵۵۲)**

***ابوالحسن دیلمی*** عشق را غایت محبّت می‌داند و سُکر را نتیجه‌ی گذر از حدّ عشق می‌شمارد(۱۰۹: ۲۴). این حال، احیاناً گفتار یا کرداری را از پی می‌آورد که با اعتقادات یا اعمال شرعی متناقضند:

**اگر کسی از ایشان در میان سُکری غالب، حدیثی راند، جز سبحانی و اناالحق نگوید، و هر که بینا بُوَد، جز این نگوید که عزیز ابن اللّه و عیسی ابن اللّه[1]. مصطفی - صلعم - از این حدیث چنین خبر دهد که، من رآنی فقدرأی الحق[2].(۱۸۶: ۳۵۹/۱)**

***عبادی*** در این باره می‌نویسد:

**و باشد که غلبه‌ی شُرب حاصل آید تا به حدّ سکر رسد که از آن واردات غیبی که در مطارح دل افتد، به زفان عبارت کنند. مستان که شُرب بر ایشان غلبه کند، اظهار اسرار کنند و هتک آن طلبند، که سبب آن باشد که ظهور معنی بر قوّت دل ترجیح گیرد، عقل طاقت تحمّل ندارد، پرده‌ی سکوت منخرق شود، چنان که حالت حسین بن منصور بود، که آن کلمات دلیل سُکر بود، که افشای سرّ دل خویش کرد.(۱۶۹: ۲۰۵-۲۰۴)**

باری، در تاریخ تصوّف، دو جریان می‌شناسیم که هرکدام به یکی از دو راه سُکر یا صَحو رفته است و سرآمدان آنها، حلّاج و جُنید بوده‌اند که:

**نشان سُکر، در حرکت حسین پدید بود و اثر صحو و افاقت، در حرکت جُنید ظاهر بود، که آنچه معنی بود، جُنید می‌داشت، امّا در افاقت بود، اجازت نمی‌داد که عبارت اصحاب سُکر و جنون عشق به گوش اغیار رسد.(همان: ۲۰۵)**

---

۱) عزیز پسر خداست و عیسی پسر خداست.

۲) هر که مرا دید، حق را دیده است.

عرفا معمولاً اهل سُکر را نسبت به اهل صَحو، ناقص می‌دانند و ازاین‌رو، آنان را شایسته‌ی رهبری نمی‌شمارند. *ابن‌خفیف* به شاگردانش چنین توصیه‌یی داشته است:

**از جمله‌ی مشایخ به پنج کسی اقتدا کنید: یکی حارث محاسبی و ابوالقاسم جُنید و ابومحمّد رُوَیْم و ابوالعباس عطا و عَمرو بن عثمان، از بهر آن که ایشان جمع کرده بودند میان علم و حقیقت، و دیگر مشایخ، ارباب حال بودند و صاحب مقامات و مکاشفات و در هنگام استغراق، گاه‌گاهی از ایشان سخنی چند صادر شده است که به میزان شرع، راست نیست، چون بازِ خود می‌آمدند، از آن سخنان تویت می‌کردند و بازمی‌گردیدند و استغفار واجب می‌دیدند.(۱۱۰: ۳۸-۳۷)**

### ۳.۴.۲.۱.۱.۳. نظریه‌ی ضعف قوا

بر پایه‌ی این نظریه، عامل شطح‌گویی عرفا، ضعف قوای روانیِ آنان در مواجهه با حال عرفانی‌ست. به نوشته‌ی *عبادی*:

**بدان که احوال روندگان در خوردن شراب معنی متفاوت است؛ بعضی سریع‌النَّفیرند که به اندک ادراک در ولوله‌ی مشغله و اضطراب آیند و بعضی غالب‌السَّکونند که به هر چیز متقلقل نشوند؛ امّا اصحاب اضطراب بر مثال آبگینه‌اند، زود نور پذیرند و زود شکسته شوند، و امّا اصحاب‌السَّکون بر مثال آینه‌اند، همان نور که آبگینه پذیرد، بپذیرد و زیادت و نیکوتر، امّا زود نشکند و پایدار بماند.(۱۶۹: ۲۰۴)**

*نسفی* در این باره می‌نویسد:

**ای درویش! بعضی از سالکان و مخلصان ضعیف باشند و صبر و تحمّل بار اسرار نتوانند کرد؛ چنان که جویی که خرد[1] و باریک باشد و ناگاه سیل و آب[2] بسیار در وی آید، تحمّل نتواند آورد و از سر بیرون رود، آن‌گاه نه جوی مانَد و**

---

۱. متن: خورد.
۲. متن: آبد.

**نه آب به جایگاهی می‌رسد، که همچنین ضعیفان باشند که ناگاه واردی به ایشان فرود آید و تحمّل آن نتوانند کرد و سخنی به‌ناجایگاه از ایشان ظاهر شود و از آن سخن شنوندگان را فایده نباشد، بلکه نقصان باشد و گویندگان را زیان دارد، و حال او به گدایی مانَد که ناگاه گنجی بیابد و گدا چون گنج یافت، البته نهان نتواند داشت، از جهت آن که قوّت و استعداد آن ندارد، گنج از دست او برود و سر او هم در سر گنج رود، و باز بعضی رودخانه‌ها و آبگیرها و دریاها باشد که هر چند سیل و آب بسیار در ایشان آید، پیدا نیاید و همه را تحمّل کند و هر چند درّ و لآلیِ بسیار که در قعر دریا بود، هر کس را بدان اطّلاع نیفتد، همچنین بعضی کسان صبور باشند، اگرچه به صورت ضعیف و نزارند، امّا به معنی قوی و کبار که به هر بادی در هوا نشوند و به هر آبی غرقه نگردند و اگر خواهند که به اختیار درّ و لآلیِ معانی را از بحر باطن خود ظاهر کنند، بی صدف صورت ظاهر نکنند تا نظر نامحرمان بر آن نیاید.(۲۶۷: ۱۰-۹)**

و:

**هر که تا بدان‌جا که بروند و آنچه بینند، چون بازِ قالب آیند، جمله یاد ایشان باشد و آنچه دیده باشند، حکایت کنند، اگر در صحو باشند؛ یعنی چون از عروج بازآیند، بعضی در صحو باشند و بعضی در سکر، از جهت آن که قدح‌های مالامال از شراب طهور درکشیده باشند و ساقیِ ایشان پروردگار ایشان بوده باشد؛ به این سبب بعضی که ضعیف‌ترند، ظاهر خود را نگاه نتوانند داشت و مستی کنند و ظاهر شریعت را فروگذارند و بعضی کس قوی‌تر باشند، ظاهر خود نگاه بتوانند داشت و اگرچه مست باشند، مستی نکنند و ظاهر شریعت را نگاه دارند.(همان: ۸۵)**

### ۳.۴.۲.۱.۲. سطح محاکاتی

#### ۳.۴.۲.۱.۲.۱. نظریه‌ی معقول و محسوس

بر پایه‌ی این نظریه، امور معقول، تنها از راه مثال محسوس، قابل فهم خواهند بود و این واقعیّت، عامل اصلیِ کاربرد صُوَر خیال در زبان عرفان است. به گفته‌ی *مولوی*:

**چیزهایی که آن نامعقول نماید، چون آن سخن را مثال گویند، معقول گردد و چون معقول گردد، محسوس شود؛ همچنان که بگویی که چون یکی چشم به هم می‌نهد، چیزهای عجیب می‌بیند و صُوَر و اَشکال محسوس مشاهده می‌کند و چون چشم می‌گشاید، هیچ نمی‌بیند، این را کسی معقول نداند و باور نکند، الّا چون مثال بگویی معلوم شود و این چون باشد؟ همچون کسی در خواب صدهزار چیز می‌بیند که در بیداری از آن ممکن نیست که یک چیز ببیند و چون مهندسی که در باطن، خانه تصوّر کرد و عرض و طول و شکل آن را، کسی را این معقول ننماید، الّا چون صورت آن را بر کاغذ نگارد، ظاهر شود و چون معیّن کند کیفیت آن را، معقول گردد و بعد از آن، چون معقول شود، خانه بنا گردد.(۲۵۲: ۱۶۶)**

### ۳.۴.۲.۱.۲.۲. نظریه‌ی اظهار و کتمان

بر پایه‌ی این نظریه، کاربرد رمز در زبان عرفان، دو عامل همزمان داشته است: اظهار معانیِ بلند عرفانی نزد آشنایان و کتمان این معانی نزد بیگانگان:

**مراد وضع عبارات دو چیز باشد: یکی حسن تفهیم و تسهیل غوامض را تا به فهم مرید نزدیک‌تر باشد و دیگر کتمان سِر را از کسانی که اهل آن علم نباشند... این طایفه را نیز الفاظ موضوع است مر کمون و ظهور سخن خود را تا اندر طریقت خود بدان تصرّف کنند و آن را که خواهند بازنماید و از آن که خواهند، بپوشانند.(۲۸۲: ۴۷۹)**

قشیری در این باره می‌نویسد:

**همه‌کس محرم اسرار حقیقت و واقف احوال اهل طریقت نیستند؛ پس، از برای ستر آن اسرار و اخفای آن احوال، الفاظ و عباراتی که در محاورت اهل صورت در مقاصد مَجازی مستعمل و مشهور باشد، استعاره کنند تا جمال آن معانی از دیده‌ی بیگانگان دور مانَد و از نظر نامحرمان مستور.(۱۷۲: ۱۲۸)**

به نوشته‌ی شارح «التّعرّف»:

**انفاس خویش را بر رموز و اشارات نهادند تا اگر با اهل سخن گویند، نااهل نداند.(۲۴۰: ۱۱۶/۱)**

### ۳.۴.۲.۱.۲.۳. نظریه‌ی دفع ضرر

بر پایه‌ی این نظریه، هر روش بیان دیگری جز رمز، با شطح‌گویی و ضررهای احتمالی مواجه است. *ابن‌عربی*، پس از وصف منازل عرفان به ذکر اوصاف اهل این منازل می‌پردازد و در باره اهل منزل رموز می‌نویسد:

**«لَهُمُ النَّجاةُ مِنَ الاِعْتِراضِ»(۷: ۱۱۴/۳).**

به نوشته‌ی نسفی:

**هر دانایی که درّ معانی را بی صدف‌های صورت ظاهر گردانید، زحمات بسیار به وی رسید.(۲۶۷: ۱۰)**

*پل نویا* در این باره می‌نویسد:

**تجربه‌ی عرفانی را نمی‌توان به جماعتی از صاحبان ایمان با مشرب‌های متعدّد انتقال داد، بی آن که سوء تفاهم‌هایی به وجود آورد و درنتیجه دیر یا زود به نزاع‌های عقیدتی منجر شود.(۲۷۰: ۱۷)**

### ۳.۴.۲.۱.۲.۴. نظریه‌ی غیرت

بر پایه‌ی این نظریه، غیرت عارف اجازه نمی‌دهد تا اسرار الهی بی‌پرده به بازار سخن درآید و بدین‌دلیل، کاربرد صُوَر خیال برای زبان عرفان یک ضرورت اخلاقی نیز هست. ***کلابادی*** روایتی در باره‌ی ***ابوالعبّاس بن عطا*** می‌آورد که کسی از او می‌پرسد، چرا شما با واژگان ناآشنا سخن می‌گویید؟ و وی پاسخ می‌دهد:

**این کار را نکردیم جز به خاطر غیرتی که برای آن داشتیم و عزّتی که برای ما داشت تا جز گروه ما آن [شراب] را ننوشد.(۲۲۷: ۸۹-۸۸)**

به نوشته‌ی *نجم دایه*:

**امّا این مخدّره‌ی غیب را پیش از این، هیچ مشّاطه‌یی از انبیا و اولیا نقاب از رخسار برنینداخته‌اند و همواره او را در قباب غیرت و استار غبطت متواری**

**داشته‌اند تا دیده‌ی نامحرمان اغیار بر کمال جمال او نیفتد و چشم‌زده‌ی هر اهل و نااهل نگردد.(۲۶۵: ۱۱۹-۱۱۸)**

### ۳.۴.۲.۱.۲.۵. نظریه‌ی زبان خاص

بر پایه‌ی این نظریه، هر علم، اصطلاحات خاص خود را دارد و عرفان هم از رمزها به عنوان اصطلاحات مخصوص خویش سود می‌جوید:

**بدان - اسعدک اللّه - که مر اهل هر صنعتی را و ارباب هر معاملتی را با یکدیگر اندر جریان اسرار خود عبارات است و کلمات که بجز ایشان معنیِ آن ندانند.(۲۸۲: ۴۸۹)**

*عین‌القضات* در رساله‌ی «شکوی‌الغریب» بر این نکته تصریح می‌ورزد[1] و *مولوی* در مواضع گوناگون «مثنوی»، همین نکته را خاطرنشان می‌سازد، از جمله آن‌جا که می‌گوید:

**هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام — هر کسی را اصطلاحی داده‌ام...**
**هندوان را اصطلاح هند مدح — سندیان را اصطلاح سند مدح**

**(۲۵۳: ۱۷۵۳/۲ و ۱۷۵۷)**

### ۳.۴.۲.۱.۲.۶. نظریه‌ی زبان عام

بر پایه‌ی این نظریه، کاربرد صُوَر خیال در زبان عرفان، تن دادن به زبانی‌ست که برای عموم قابل فهم باشد:

**سخن انبیا و اولیا بر عادت محاورات خلق است و جماعتی این ندانستند.**
**(۱۸۶: ۵۸/۱)**

به قول شبستری:

**به محسوسات خاص از بهر عام است — چه داند عام کاین معنی کدام است**

**(۱۴۴: ۱۱۲)**

---

۱) ن.ک: (۱۸۵: ۴۶-۴۴ و ۵۶-۵۵).

عرفا این امر را دأب ادیان می‌دانند:

**ای فرزند! بدان که مصطفی - صلّی اللّه علیه و سلّم - مشاهدات غیبی را که عینِ اوست، در قوالب عبارت آورده، جهت ساکنان ظلمت‌آباد عالم محسوس بیان می‌فرماید تا از این صورت، راه بدان معنی برند و این نوع ارشاد، سنّت الهی‌ست، چنان که در خواب که برادر مرگ است، به حکم اللّه یتوفّی الأنفس حین موتها و الّتی لم‌تمت فی منامها فیمسک الّتی قضی علیها الموت و یرسل الأخری(۴۲/۳۹)، معانیِ معقوله را در لباس صُوَر محسوسه پوشانیده، به شخص شهّادی می‌نماید و در حافظه‌ی او نگاه می‌دارد تا چون بیدار شود، آن حال بر معبّر عرضه کند تا معبّر از آن صورت، معنیِ غیبی دریافته، جهت او تعبیر کند و او را بر حقیقت حال آن اطّلاع دهد.(۱۳۵: ۱۷۸)**

به‌هرحال، *نیکلسون* بر آن است که:

**بیشتر صوفیان مشهور قرون وسطی زندگی روحانی داشتند، رؤیای خداوند را در سر می‌پروراندند و با خدا سرخوش بودند؛ هنگامی که غریزه‌ی بشری، آنان را وامی‌داشت که رؤیاهایشان را تعبیر کنند، زبان انسان‌ها را به کار می‌بردند.(۲۷۲: ۱۴۷)**

*محمّد غزالی* و *عین‌القضات* در این باره سخنان مستدل‌تری دارند. به نوشته‌ی *غزالی*:

**معاذاللّه که پادشاهی وی چون پادشاهی آدمی بود بر تن خویش، تا صفات وی چون علم و قدرت، چون صفات آدمی بود، بلکه این همه نمودگار است تا همانا چیزی از جمال حضرت الهیت بر قدر عجز بشریت، آدمی را حاصل آید و مثال این نمودگاری، چنان است که اگر کودکی ما را پرسد که، لذّت ریاست و سلطنت و مملکت داشتن چه‌گونه لذّتی است؟ با وی گوییم: همچون لذّت چوگان‌زدن و گوی‌بازیدن، که جز این لذّت نداند و هر چه وی را نبُوَد، به قیاس آن تواند شناخت که وی را باشد، و معلوم است که لذّت سلطنت با لذّت چوگان‌زدن هیچ مناسبت ندارد، ولکن درجمله، نام لذّت و شادی به هر دو افتد، پس در نام، از وجهی حملی برابر باشد، بدین سبب این نمودگار، معرفت کودکان را شاید؛ آنگاه این نمودگار و این مثال‌ها همچنین می‌دان!(۱۹۳: ۱/۶۳-۶۲)**

و به نوشته‌ی *عین‌القضات*:

**و قرآن بر قدر افهام خلق و اصطلاح خلق آمده است. نبینی که چون در میان خلق، زمین را ارض خوانند و شب را لیل و روز را نهار، در قرآن ذکر این مسمّیات هم بدین اسامی کرد و آن‌جا که قدر جلال ازل است، این اسامی نتواند بود، ولیکن و ما ارسلنا من رسول الّا بلسان قومه(۴/۱۴)، و همچنین چون در میان خلق، فعل را با قدرت و ارادت حوالت کنند، او نیز در حق خویشتن گفت: انّه علی کلّ شیٍ قدیر(۶/۲۲؛ ۳۹/۴۱؛ ۳۳/۴۶).(۱۸۶: ۱۵۲/۱-۱۵۱)**

باری، تفاوت نظریه‌ی زبان عام با نظریه‌ی زبان خاص این است که در اوّلی، زبان عرفان یک زبان تخصّصی مانند زبان انواع علوم و فنون و بنابراین، دور از دسترس فهم عامّه‌ی مردم تلقّی می‌شود، حال آن که دومی، این زبان را زبانی معطوف به رعایت حدود فهم عامّه‌ی مردم تلقّی می‌کند و البته نظریه‌ی اظهار و کتمان، قابلیت جمع میان این دو نظریه را دارد.

### ۳.۴.۲.۱.۲.۷. نظریه‌ی جذب

بر پایه‌ی این نظریه، کاربرد صُوَر خیال در زبان عرفان، جذب هرچه بیشتر مخاطبان این زبان را از پی می‌آورد. *عین‌القضات* در این باره می‌نویسد:

**هر چیزی که او را در اوقات بسیار بر یک شکل و بر یک حالت بینند، از دیدن وقت‌وقت آن، او را ملالت آید[1]، امّا چون هر لحظه و یا هر روزی در جمالی زیادت و شکلی افزون‌تر بیند، عشق زیادت شود و ارادت دیدن مشتاق، زیادت‌تر.(۱۸۱: ۱۲۴)**

و *شمس تبریزی* در همین باره می‌گوید:

**چون سخنِ راست را متلوّن کنی...، اغلب رقّت آید و ذوق آید و حالت آید.(۶۳: ۱۲۴)**

---

۱) متن: از دیدن آن وقت او را وقت ملامت آید.

**۳.۴.۲.۱.۲.۸. نظریه‌ی ضرورت بیان**

بر پایه‌ی این نظریه، کاربرد صُوَر خیال در زبان عرفان یک ضرورت معطوف به ذات بیان‌ناپذیر تجربه‌ی عرفانی‌ست(۲۷۰: ۱۷) و چنان که **هجویری** می‌نویسد:

**درجمله، اولیا به محلّی برسند که محل نمانَد و درجه و مقامات فانی گردد و عبارت از آن معنی منقطع، چنان که نه شُرب ماند و نه ذوق و نه قَمع و نه قهر و نه صَحو و نه محو، آنگاه ایشان نامی طلبند ضرورتی تا بر آن معنی برنهند[1] که اندر تحت اسم نیاید و مستعمل‌صفت نگردد، آنگاه هرکسی نامی را که معظم‌تر باشد به نزدیک ایشان، بر آن معنی برنهند[2].(۲۸۲: ۶۶-۶۵)**

**محمّد غزالی** در این باره چنین استدلالی دارد:

**آدمی را ممکن نیست که به چیزی ایمان آرد که وی را جنس آن نباشد، که هرچه وی را نمودگارِ آن نَبُوَد، خودْ وی را صورت آن مفهوم نشود و برای این است که هیچ کس، حقیقت الهیّت به کمال نشناسد، الّا اللّه - تعالی.(۱۹۳: ۳۵/۱)**

**عطّار** نیز در همین باره می‌گوید:

**عجز از آن همشیره شد با معرفت — کو نه در شرح آید و نه در صفت**
**قسم خلق از وی خیالی بیش نیست — زو خبر دادن محالی بیش نیست**

**(۱۷۶: ۱۰)**

**شبستری** هم از این نکته چنین پرده می‌گشاید:

**معانی چون کند این‌جا تنزّل — ضرورت باشد آن را از تمثّل**

**(۱۴۴: ۱۰۷)**

به نوشته‌ی **نیکلسون**:

**صوفیه به این جهت این سبک را انتخاب کردند که امکان نداشت بتوانند از راهی دیگر تجربیات عرفانیِ خودشان را بیان کنند.(۲۷۲: ۱۳۱)**

---

۱) متن: برسند. در «کشف‌المحجوب» مصحّح دکتر عابدی نیز «بوشند»(۲۸۳: ۸۰) آمده است.
۲) ن. ک: یادداشت پیشین.

### ۳.۴.۲.۲. بُعد تأویلی

#### ۳.۴.۲.۲.۱. نظریه‌ی ظاهر و باطن

بر پایه‌ی این نظریه، هر ظاهر، باطنی دارد و از آن‌جا که این باطن در دسترس نیست، تنها با تأویل آن ظاهر، دستیابی بدان میسّر خواهد بود. البته اصل چنین نظریه‌یی در باره‌ی تأویل قرآن مجید ارائه شده است و عرفا، معمولاً آن را به حدیث نبویِ «انّ للقرآنِ ظهراً و بطناً و لِبطنِهِ بَطناً الی سَبْعَةِ اَبْطُنٍ»(۲۰۲: ۸۳) مستند می‌کنند. **مولوی** در این باره می‌گوید:

**حرف قرآن را بدان که ظاهری‌ست — زیر ظاهر باطنی بس قاهری‌ست**
**زیر آن باطن یکی بطن سوم — که دراو گردد خردها جمله گم**
**بطن چارم از نُبی خود کس ندید — جز خدای بی‌نظیر بی‌ندید**
**تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین — دیو آدم را نبیند جز که طین**
**ظاهر قرآن چو شخص آدمی‌ست — که نقوشش ظاهر و جانش خفی‌ست**
**مرد را صد سال عمّ و خال او — یک سر مویی نبیند حال او**

(۲۵۳: ۴۲۴۹/۳ـ۴۲۴۴)

همو زبان عرفان را نیز دارای واژگان رمزی و لذا نیازمند تأویل می‌داند:

**الله الله چون که عارف گفت می — پیش عارف کی بود معدوم شی**
**فهم تو چون باده‌ی شیطان بود — کی تو را وهم میِ رحمان بود**

(همان: ۶۵۸/۶ـ۶۵۷)

البته عرفا، نظریه‌ی ظاهر و باطن را از «کتاب تدوین» به «کتاب تکوین» هم گسترش داده‌اند:

**به نزد آن که چشمش بر تجلّی‌ست — همه عالم کتاب حق - تعالی - ست**

(۹۱: ۱۴۴)

و این‌جاست که در کار آنان، هم تأویل قرآن راه یافته است و هم تأویل جهان.

### ۳.۴.۲.۲.۲. نظریه‌ی تلاقی

بر پایه‌ی این نظریه، تأویل، نتیجه‌ی تلاقیِ نَفْس خواننده با نَفْس مؤلّف است در عرصه‌ی متن. *پل نویا* کاربرد چنین نظریه‌یی را در تفاسیر قرآن تا قرن چهارم هجری بازمی‌کاود و ریشه‌ی آن را به امام *جعفر صادق* (ع) می‌رساند. او در این باره، این تعبیر مورد علاقه‌ی حکیم *ترمذی* را یادآور می‌شود که:

**معنی، از تلاقی نور باطن با نصّ مقدّس قرآن حاصل می‌شود.(۲۷۰: ۱۸۰)**

و می‌افزاید:

**از این تلاقیِ تجربه و نص، درعین‌حال، زبانی پدیدمی‌آید که همان زبان عرفانی‌ست.(همان)**

وی همچنین در مقدّمه‌یی بر «تفسیر ابن‌عطا» به عنوان بخشی از مندرجات «حقائق‌التّفسیر» *ابوعبدالرّحمن سُلَمی* می‌نویسد:

**میان باطن خواننده‌ی قرآن و باطن نصّ قرآن، مناسبتی هست که به یمن آن، تأویل روحانیِ صوفیان دست می‌دهد؛ خواننده‌ی قرآن و نصّ قرآن، مرآت یکدیگر می‌شوند؛ یکی، دیگری را بازمی‌نماید، در عین آن که خود بازنموده می‌شود. عارف، در قرآن چیزی را می‌خواند که تجربه‌ی روحانیِ خود او به وی می‌گوید.(۱۳۳: ۷۱/۱)**

و در پایان به این نتیجه می‌رسد که:

**تفسیر قرآن در نظر صوفی، تأویل تجربه‌ی روحانی است.(همان)**

به‌هرحال، تفاوت نظریه‌ی تلاقی با نظریه‌ی ظاهر و باطن این است که نظریه‌ی ظاهر و باطن، رابطه میان لفظ و معنی را یک رابطه‌ی متوازی می‌داند، امّا نظریه‌ی تلاقی، این رابطه را رابطه‌یی متقاطع می‌شمارد. به عبارت دیگر، نظریه‌ی اوّل، مبتنی بر فرورفتن در متن است، ولی نظریه‌ی دوم، مبتنی بر فرارفتن از آن.

ناگفته نماند که منسجم‌ترین طرح نظریه‌ی تلاقی را در آثار *عین‌القضات* پیدا می‌کنیم با دو تقریر:

بر پایه‌ی تقریر اوّل، لفظ که وجود مُلکی دارد، نمی‌تواند حامل بار معنی باشد، زیرا این بار، ملکوتی‌ست و حامل ملکوتی می‌خواهد و این حامل نیز، چیزی جز دل نیست. پس، فهم معنای متن، بسته به این است که دل خواننده چه اندازه از آن می‌فهمد و این تازه اوّل راه است، چون دل باید برای این منظور آماده باشد و این‌جاست که معنای متن، در آن نمودن می‌گیرد(۱۸۶: ۲۴۳/۱-۲۳۸).

همچنین بر پایه‌ی تقریر دوم، همه اسرار قرآن، می‌تواند از یک حرف این کتاب مقدّس به دست آید و البته برای این منظور باید در اوج همدلی با آن قرار داشت.(۱۸۱: ۳۴۸-۳۴۷) به عبارت دیگر، معانیِ قرآن در حجاب‌هایی پوشیده است و کنار زدن آنها پلّه‌پلّه پیش می‌رود و از آیه به کلمه و از کلمه به حروف و از حروف به نقطه و از نقطه به محو می‌رسد و آن‌گاه دریافت بی‌واسطه دست می‌دهد.(۱۸۶: ۹۸/۲-۹۷) در این جا *عین‌القضات* تصریح می‌ورزد که:

> **خلق جهان، مصحف را از سواد مصحف خوانند، من بیاض مصحف خوانم.(۹۹/۲)**

پس، نظریه‌ی تلاقی، کشف روحانی را به جای فهم عقلانی می‌نشاند و با این کار، ساحت هرمنوتیک عرفانی را از ساحت هرمنوتیک غیرعرفانی جدا می‌سازد.

### ۳.۴.۲.۳. مبانیِ عمومی

#### ۳.۴.۲.۳.۱. نظریه‌ی وضع اوّل

بر پایه‌ی این نظریه، معانیِ عرفانیِ رمزها، معانیِ حقیقیِ آنها با وضع اوّل را تشکیل می‌دهد و معانیِ دیگر، چیزی جز معانیِ مَجازیِ آنها با وضع‌های بعدی نیست[1]. این نظریه از یک سو، به کار توجیه بُعد تأویلیِ

---

۱) ن.ک: (۱۹۴: ۵۳-۵۰؛ ۱۸۱: ۲۵۶-۲۵۵).

زبان عرفان می‌آید و از سوی دیگر به کار توجیه سطح محاکاتیِ این زبان. **شبستری** از کارآییِ اوّل، چنین پرده می‌گشاید:

**نـباشد اهـل مـعنی را مـعوّل ز هر چیزی مگر بر وضع اوّل**

**(۱۲۱:۱۴۴)**

و:

**بـه نـزد مـن خـود الفـاظ مأوّل بـدان مـعنی فـتاد از وضـع اوّل**

**(همان: ۱۱۴)**

همچنین **جامی** در باره‌ی کارآیی اخیر می‌نویسد:

**و قال بعضهم: اگر سائلی گوید که اطلاق صورت بر اللّه - تعالی - چه‌گونه توان کرد، جواب گوییم که به قول اهل‌ظاهر، به‌مَجاز باشد، نه به‌حقیقت، کـه نزد ایشان اطلاق اسم صورت بر محسوسات، حقیقت باشد و بر مـعقولات، مَجاز، امّا نزد این طایفه، چون عالَم، به جمیع اجزائه الرّوحانیة و الجسمانیة و الجوهریة و العرضیة[1]، صورت حضرت الهیه است تفصیلاً، و انسان کـامل، صورت اوست جمعاً، پس اضافتِ صورت به حق، حقیقت بود و به ماسوای او مَجاز.(۷۴: ۹۵)**

### ۳.۴.۲.۳.۲. نظریه‌ی تجلّی

بر پایه‌ی این نظریه، وجود هر چیز در جهان، تجلّیِ صفتی از صفات خداست و بااین‌وصف، نام یک چیز، می‌تواند رمز آن صفت باشد و قابل تأویل به چنان صفتی و البته در این باره نباید تناسب‌ها را نادیده گرفت. این‌جاست که ***روزبهان بقلی***، رمز را «التباس به نور تجلّی»(۴۵: ۸۰) می‌شمارد و **شبستری** می‌گوید:

**تـجلّی گـه جـمال و گـه جـلال است رخ و زلف آن مـعانی را مـثال است**

**صفات حق - تعالی - لطف و قهراست رخ و زلف بـتان را زآن دو بـهراست**

**(۱۱۴:۱۴۴)**

---

۱) با همه اجزای روحانی و جسمانی و جوهری و عرضی‌اش.

ناگفته نماند که چنین نظریه‌یی با نظریه‌ی کلّی‌تر وحدت وجود پیوند دارد و ضمناً از رهگذر آن، نظریه‌های فرعیِ دیگری مانند نظریه‌ی کثرت اسامی و وحدت مسمّی[1] پدید آمده است. به قول **جامی**:

**گه باده و گاه جام خوانیم تو را — گه دانه و گاه دام خوانیم تو را**
**جز نام تو بر لوح جهان باقی نیست — آیا به کدام نام خوانیم تو را**

**(۷۲: ۸۱۰)**

### ۳.۴.۲.۳.۳. نظریه‌ی توازیِ عوالِم

بر پایه‌ی این نظریه، جهان دو سطح دارد: غیب یا مُلک و شهادت یا ملکوت، و هرچیز در عالم شهادت، نمودار چیزی‌ست در عالم غیب و این امر، رمزگرایی و تأویل‌گراییِ عرفانی را از پی می‌آورد. به قول **شبستری**:

**هر آن چیزی که در عالم عیان است — چو عکسِ آفتاب آن جهان است**

**(۱۴۴: ۱۱۴)**

**محمّد غزالی** در این باره می‌نویسد:

**رحمت الهی، عالم شهادت را به موازنه‌ی عالم ملکوت قرار داد؛ پس چیزی در این عالم نیست، مگر این که مثال برای چیزی از آن عالم باشد.(۱۹۴: ۷۷)**

### ۳.۴.۲.۳.۴. نظریه‌ی عالَم کبیر و عالَم صغیر

بر پایه‌ی این نظریه، جهان، عالم کبیر یا اکبر است و انسان، عالم صغیر یا اصغر، و هرچیز در جهان، نمودار کوچکی در انسان دارد و این‌جاست که چه‌بسا نام بردن از یکی، به منزله‌ی نام بردن از دیگری باشد و رمز و تأویل پدید آورد. دکتر **زرّین‌کوب** ریشه‌ی چنین نظریه‌یی را به منابع یونانی و از آن‌جا به منابع ایرانی یا بابلی می‌رساند(۱۲۲: ۱/۵۴۸-۵۴۵) و می‌نویسد:

---

۱) در باره‌ی این نظریه، ن. ک: (۱۸۶: ۱/۳۷۰؛ ۱۸۱: ۲۶۳ و ۳۳۹).

**کسانی مانند اخوان‌الصّفا و اسماعیلیه، آن را مبنای نظریه‌های اعتقادی و تعلیمیِ خویش در باب امامت ساخته‌اند.(همان: ۵۴۹/۱)**

به‌هرحال، ماحصل آن از زبان شبستری، این‌گونه است:

**جهان انسان شد و انسان جهانی ازاین پاکیزه‌تر نبود بیانی**

**(۸۹:۱۴۴)**

نسفی در این باره می‌نویسد:

**بدان که عالم صغیر، نسخه و نمودار عالم کبیر است و هرچیز که در عالم کبیر هست، در عالم صغیر هم هست؛ پس هرچیز که در عالم کبیر اثبات کنند، باید که نمودار آن در عالم کبیر باشد تا آن سخن راست بود. ای درویش! هیچ دلیلی بر مراتب عالم کبیر، بهتر و روشن‌تر از تطبیق کردن میان مراتب عالم کبیر و عالم صغیر نیست؛ هر مرتبه‌ای که در عالم کبیر اثبات کنند و مطابق مراتب عالم صغیر باشد، راست بُوَد و اگر مطابق نباشد، راست نبُوَد.(۲۶۸: ۱۹۶)**

همو نمونه‌یی از این مطابقت را چنین به دست می‌دهد:

**نطفه، چون در رحم افتاد، نمودار جوهر اوّل است، چون چهار طبقه شد، نمودار عناصر و طبایع است و چون اعضا پیدا آمدند، اعضای بیرون چون سر و دست و شکم و فرج و پای، نمودار هفت اقلیمند و اعضای اندرونی چون شش و دماغ و گرده و دل و مراره و جگر و سپرز، نمودار هفت آسمانند. (همان: ۱۸۸)**

ناگفته نماند که کارآییِ نظریه‌ی عالم کبیر و عالم صغیر در باب زبان عرفان، بیشتر به توجیه کاربرد اوصاف انسان برای خدا بازمی‌گردد که یک مسئله‌ی کلامی‌ست. از دیدگاه *عین‌القضات*:

**او را جز به وی تشبیه نیست و اگر به جز وی تشبیه کنند، آن، محض تشبیه بُوَد و اگر او را جز از او طلب کنی، تعطیل بُوَد، که در عالَم عموم، او را به او توان یافت و هرچه آدمی آن را یابد، آدمی بُوَد، نه او، ولیکن ماخَلَقَ شَیْئاً أَشْبَهُ بِهِ مِنْ آدَم و خَلَقَ آدَمَ عَلیٰ صورَتِهِ[1] عذر می‌خواهد، و اگر نه سمع و بصر و**

---

۱) چیزی شبیه‌تر از آدم به خود نیافرید و آدم را به صورت خویش آفرید.

**قدرت و ارادت و علم آدم بودی، هرگز این صفات و لا القدر القلیل[1] ادراک نبودی آدمی را.(۱۸۶: ۱۴۹/۱-۱۴۸)**

### ۳.۴.۲.۳.۵. نظریه‌ی عالَم مثال

بر پایه‌ی این نظریه، همه ابعاد و سطوح زبان عرفان، در عالَم مثال که برزخ میان دو عالَمِ معنی و مادّه است، شکل می‌گیرد. معرّفیِ مفصّل چنین نظریه‌یی را که از امّهات نظریات عرفانی - فلسفی در باب روش‌شناسیِ عرفان است، به فصل بعدی وامی‌گذاریم.

---

۱) و نه به اندازه‌ی کم.

# فصل دوم:
# عرفان و ادبیات

# ۱

# عرفان، علل اربعه و ادبیات

با یک نگاه زودگذر، پیوند تاریخیِ استواری میان عرفان و ادبیات می‌بینیم. آشکارترین گواه این پیوند، رویش شاخه‌ی پربار شعر عرفانی بر تنه‌ی درخت ادبیات اسلامی و به‌ویژه ایرانی‌ست[1]. به‌راستی اگر این پیوند تاریخی میان عرفان و ادبیات از پیوند ماهوی میان این دو پدیده برنمی‌خاست، هیچ‌گاه شاهکارهای ادبیات عرفانیِ ما جامه‌ی هستی می‌پوشیدند؟ در گفتار حاضر اجمالاً به این پرسش، پاسخ می‌گوییم. این گفتار بر آن است تا نشان دهد که عرفان و ادبیات یگانگی‌ها و بیگانگی‌هایی دارند، امّا یگانگی‌های این دو پدیده به اندازه‌یی‌ست که آنها را در یک رده می‌گنجاند؛ هر کدام کفه‌یی از ترازوی برخورد هنریِ انسان را می‌سازد؛ ترازویی که هدف آن ایجاد تعادل میان شناخت ما از خدا و شناخت ما از جهان است.

---

۱) در این باره، ن.ک: (۲۰۸: ۳۲-۱۷).

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

## ۱.۱. یگانگی‌ها

زبان، ملموس‌ترین پایگاه عرفان است و عارف، از طریق آن می‌تواند با دیگران ارتباط برقرار سازد. این پدیده، با ادبیات نیز همین نسبت را دارد و عرفان و ادبیات از رهگذر آن، به یک نقطه‌ی اشتراک عام می‌رسند. البته زبان را در این‌جا باید به معنای زبان‌شناختیِ آن گرفت و از این چشم‌انداز، آثار عرفانی و آثار ادبی، دروهله‌ی اوّل، آثاری زبانی‌اند؛ یعنی زبان، «علّت مادّی» آنها را تشکیل می‌دهد.

این دو دسته آثار، از جهت «علّت فاعلی» و «علّت صوری» هم، در یک مسیر پیش می‌روند؛ هر دو به تجربه‌های ذوقی، رنگ تخیّل می‌زنند. *زکی مبارک* از این واقعیّت، چنین پرده می‌گشاید:

> **زندگیِ صوفیه بر پایه‌ی ذوق استوار است و ذوق، اساس برتری در هنرهاست؛ پس، صوفی، الحق مردی‌ست دارای ذوق بسیار که در هرچه می‌نگرد و می‌خواند و می‌شنود، معانی را می‌جوید و ازاین‌رو، صوفیه آگاه‌ترین مردم در باره‌ی شعر نیکو و به‌ویژه اشعار تغزّلی بوده‌اند.(۲۳۴: ۲۸۹/۱)**

*محمّد غزالی* نیز، در «مشکاة‌الانوار» طیّ یک مقایسه‌ی نسبتاً مفصّل بر آن می‌رود که ذوق شناخت اوزان، نمونه‌یی هرچند کم‌رنگ از احوال انبیا و اولیا را به دست می‌دهد[1] و در «کیمیای سعادت»، همین نکته را به نحوی دیگر بیان می‌دارد:

> **و عجب مدار که انبیا و اولیا را صفتی باشد که دیگران را از آن، هیچ خبر نبُوَد و ایشان را از آن، لذّت‌های شریف و حالت‌ها باشد، که می‌بینی کسی را که وی را ذوق شعر نباشد، بدان سبب، لذّت وزن سماع نیابد و اگر کسی خواهد که لذّت آن تفهیم کند، نتواند، که وی از جنس آن خبر ندارد.(۱۹۳: ۳۶/۱)**

البته *غزالی* و *مبارک*، ضمن مطالب بالا، از تمسّک عرفا به تخیّل شعری، چیزی نگفته‌اند، ولی *ابن‌سینا* در این باره می‌نویسد:

> **صوفیه در این که با زبان خیال‌انگیز شاعرانه سخن بگویند، حریص بوده‌اند. (و)**

---

۱) ن. ک: (۱۹۴: ۹۹-۹۸).

**از آن، چه برای خود و چه برای غیر خویش، به تخیّل بسنده نموده‌اند.(۵: ۲۱۳)**

بدین‌گونه، عرفان با شعر قرابت‌های بارزی می‌یابد، تا جایی که تعریف این دو مقوله هم، تقریباً شبیه می‌شود. نویسنده‌ی «نقدالنّثر» در وجه تسمیه‌ی «شاعر» می‌نویسد:

**و همانا او را شاعر می‌گویند، چون از معانیِ قول و درستیِ وصف، چیزهایی درمی‌یابد که دیگری درنمی‌یابد.(۲۱۵: ۷۷)**

همچنین *ابن‌عربی* از گروهی به نام «اقطاب عیسوی» سخن می‌گوید که ادراک بلاغیِ قدرتمندی دارند و وجوه اعجاز قرآن را می‌دانند، امّا آن را آموزش ندیده‌اند، بلکه برای این منظور، موهبت الهی شامل حالشان بوده است و حتّی بی آن که عرب باشند، عربی صحبت می‌کنند(۷: ۳۸۴/۳). این جاست که *جاحظ* از زبان *ابن‌هانی* می‌آورد:

**از کمال اسباب شعر است که شاعر، عرب بادیه‌نشین و صوفیِ فراخوانده به سوی خدا باشد.(۶۸: ۶۵)**

به‌هرحال، یگانگی‌های ماهویِ عرفان و ادبیات، چندان است که **لانگه**[1]، مابعدالطّبیعه را «شکل موجهّی از شعر»(۲۸: ۲۰۹) می‌داند و این دیدگاه، همانند دیدگاه دکتر *شفیعیِ کدکنی*ست که تصوّف را «تلقّیِ هنری از الهیات» و «برخورد هنری با مذهب»(۱۵۰: ۴۴۷-۴۴۴) می‌شمارد.

## ۱.۲. بیگانگی‌ها

بااین‌حال، نمی‌توان عرفان و ادبیات را، به‌تمامه یکی شمرد، زیرا همه آثار عرفانی در حدّ اصالتشان، ادبی هستند، ولی همه آثار ادبی، عرفانی نیستند و این نکته نشان می‌دهد که عرفان باید چیزی فراتر از ادبیات باشد. این واقعیّت، ما را بر آن می‌دارد تا به جست‌وجوی بیگانگی‌هایی میان این دو پدیده

1) Lange.

بپردازیم و نتیجه‌یی که از این جست‌وجو می‌گیریم، چنین خواهد بود:

**الف) از جهت علّت مادّی**

زبان آثار عرفانی، یک زبان طبیعی‌ست، همچون گلی که در باغی می‌روید و زبان آثار ادبی، در مقایسه با آن، زبانی‌ست مصنوعی، همچون گلی که بر پرده‌یی نقش می‌بندد. به نوشته‌ی **قشیری**:

**حقایق ایشان مجموع نیست به تکلّف یا آورده به نوعی از تصرّف، بلکه معنی‌هاست که خدای - سبحانه و تعالی - دل قوم را خزینه‌ی آن کرده است.(۱۷۲: ۸۷)**

این بیگانگی از آن‌جا ناشی می‌شود که عارف، به دنبال آرایش لفظ نمی‌رود، چون بر این باور است که:

**سخن را چون بسیار آرایش می‌کنند، مقصود فراموش می‌شود.(۲۵۲: ۸۵)**

دغدغه‌ی اصلیِ عارف، گزارش معناست[1] که با آرایش لفظ، تناقض دارد:

**ناطقی یا حرف ببند یا غرض — کی شود یک‌دم محیط دو عرض**
**گر به معنی رفت شد غافل ز حرف — پیش و پس یک دم نبیند هیچ طرف**

**(۱۴۸۳-۱۴۸۴/۱: ۲۵۳)**

باری، به گفته‌ی خواجه *عبدالله انصاری*:

**از این قوم، دل فصیح است نه زبان.(۳۴: ۳۲۶)**

این‌جاست که عرفای شاعر، عموماً ساحت خود را از شاعری بری دانسته‌اند و این کار خویش را تابع تن دادن به برخی ضرورت‌ها شمرده‌اند. **عطّار** می‌گوید:

**گر دمی در راه او بر کارمی — کی چنین مستغرق اشعارمی**

**(۱۷۶: ۲۵۲)**

و بااین حال، می‌افزاید:

---

۱) در این باره، ن ک: (۱۰۴: ۱۳۱-۱۱۹).

**چون ندیدم در جهان محرم کسی　　هم به شعر خود فروگفتم بسی**

**(همان)**

*مولوی* نیز شاعریِ خود را به دلجویی از یاران خویش نسبت می‌دهد و می‌گوید: «اگرنه، من از کجا و شعر از کجا؟ واللّه که من از شعر بیزارم و در پیش من از این بتر چیزی نیست!»(۲۵۲: ۷۴).

این نکته در باره‌ی داستان‌پردازی عرفا هم صادق است، چنان که *بهاء ولد*، پدر مولوی، به مجلس سلطان *علاءالدّین* می‌رود و پس از اندک زمانی، سلطان می‌اندیشد که: «مولانا کلمات و معارف می‌فرمود تا حاضران مستفید می‌گشتند!» و *بهاء ولد*، با فراست، این اندیشه را درمی‌یابد و می‌گوید: «ای مَلِک جهان! تو را گفتند که سلطان‌العلما می‌آید، نگفتند که فصّالی می‌رسد تا جهت مَلِک، فصلی ترکیب کند»(۲۷: ۳۰/۱). ضمناً فصّال، کسی بوده است که به زبان‌بازی و قصّه‌پردازی برای خواص یا عوام می‌پرداخته است[1].

گفتنی‌ست که شاعران عارف، به‌ویژه در مکتب خراسان، معمولاً از ارتباط با دربارها برکنار بوده‌اند و این واقعیّت دلیلی‌ست بر پرهیز آنان از ورود به عرصه‌های حرفه‌یِ شعر، چنان که *عطّار* می‌گوید:

**شکر ایزد را که درباری نی‌ام　　بسته‌ی هر ناسزاواری نی‌ام**

**(۱۷۶: ۲۵۳)**

همین واقعیّت، دست‌کم در شعر فارسی، نخستین رویکردهای مردمگرایانه‌ی پیش از مشروطه را به رخ می‌کشد. بااین‌حال، شعر عرفانی، بر اثر معناگراییِ افراطی، از غُموض سر برآورده است و این امر، خواه‌وناخواه آن را جزو شعر حرفه‌یی قرار می‌دهد. *زکی مبارک* در این باره می‌نویسد:

---

۱) در این باره، ن. ک: (۲۸۵: ۸۹-۸۷).

**روش صوفیه در غُموض معروف است، تا جایی که صدای آن به میدان‌های نقد ادبی نیز رسیده است.(۲۳۴: ۶۰)**

و بعد، با نقل اقوالی از *ثعالبی* و *صفدی* که کاربرد اصطلاحات معقّد صوفیه و اجتماع نقیضین را در شعر *متنبّی* و *ابن‌فارض*، محلّ ایراد دانسته‌اند (۲۳۴: ۶۲/۱-۶۱)، بر آن می‌رود که وضوح یا غموض، به جای خویش نیکوست و این ایرادها نیز، هرچه هست، نشان از جنبش ادبیِ صوفیه و حضور آن در عرصه‌های نقد دارد(همان: ۶۴/۱).

البته از این چشم‌انداز، فعّالیت خود عرفا در زمینه‌ی نقد شعر هم، قابل پیگیری‌ست، تا جایی که می‌توان به وجود رویکردی در نقد ادبی و تصحیح متون با نام «نقد عرفانی» و «تصحیح انتقادیِ عرفانی» اذعان داشت. برای نمونه قوّالی پیش *ابوسهل صُعلوکی* و *ابوالقاسم نصرآبادی* می‌خواند:

**جَعَلْت تَتَزُّهی نَظَری اِلَیکا**

و میان دو عارف، بر سر این مسئله که بهتر است «جَعَلْتَ» به نصب «تا» قرائت شود یا «جَعَلْتُ» به رفع «تا»، بحث درمی‌گیرد و *صُعلوکی*، با این توجیه که «عین‌جمع تمام‌تر بُوَد»، مورد اوّل را می‌پسندد و *نصرآبادی* را مُجاب می‌سازد(۱۷۲: ۱۰۴) و در آثار عرفانی، نقدها و تصحیح‌هایی از این دست فراوان است، چنان که *احمد غزالی* با نقل بیت:

**أنا مَن أهویٰ و مَن أهویٰ أنا**
**نَحنُ روحان حَلَلْنا بَدَنا**

می‌نویسد: «دور افتاد در مصراع دوم که، نحن روحان حللنا بدنا، قَدم از یکی در دُوی نهاده است؛ اوّل‌مصراع، قریب‌تر است» و همچنین با نقل بیت:

**مرتد گردم گر تو ز من برگردی**
**ای جان جهان تو کفر و ایمان منی**

می‌نویسد: «مگر بایست گفتن: بی‌جان گردم گر تو ز من برگردی، ولیکن چون گفتار شاعران بود، در نظم و قافیه مانْد!»(۱۹۱: ۸-۷). اینک روایاتی دیگر در این باره از *ابوسعید ابوالخیر*:

**وقتی قوّال در پیش شیخ ما، این بیت می‌خواند:**

**شمن گشتم نگاری را که دیدار پری دارد**
**نبوّت را همی سازد نه کار سرسری دارد**

**شیخ ما گفت: معاذاللّه! چنین نباید گفت، چنین باید گفت:**

**نبودت را همی‌سازد نه کار سرسری دارد**

**و یک روز، قوّال، پیش شیخ ما این بیت می‌خواند:**

**نه همرهی تو مرا راه خویش گیر و برو**
**تـو را سـلامت بـاد و مـرا نگـوساری**

**شیخ ما گفت: چنین نباید گفت، چنین باید گفت:**

**تو را سلامت باد و مـرا سـبکباری**

**شیخ ما گفت: امشب ابراهیم می‌خوانده است:**

**من بودم و او و او و من اینتْ خوشی**

**شیخ گفت: اینچنین سه - چهار تن بُوَد، این ناخوشی بُوَد؛ اینچنین باید گفت:**

**من بودم او و او من و اینْت خوشی.**

(۳۳۰/۱:۲۵۷)

### ب) از جهت علّت فاعلی

عرفان و ادبیات، هر دو از مسیر ذوق پیش می‌روند، امّا ذوق عرفانی، بیشتر با تأثّرات درونی پا می‌گیرد و ذوق ادبی، بیشتر با تأثّرات بیرونی. به عبارت دیگر، عارف در کار خود، عموماً انگیزش آنسویی دارد، ولی شاعر یا نویسنده، در کار خویش، معمولاً انگیزش اینسویی. ***مولوی*** از این نکته چنین پرده می‌گشاید:

**از غـم و شـادی نـباشد جـوش مـا — بـا خـیال و وهـم نـبود هـوش مـا**
**حـالتی دیگـر بـود کآن نـادر است — تو مشو منکر که حق بس قادر است**

(۱۸۰۳-۱۸۰۴/۱:۲۵۳)

اگر بخواهیم برای این بیگانگی شاهدی بیاوریم، باید به عشق عارفانه و عشق شاعرانه اشاره کنیم. *احمد غزالی* در این باره می‌نویسد:

**این‌جا سرّی بزرگ است که عشق این حدیث، از درون بیرون آید و عشق خلق، از بیرون در درون رود، امّا پیداست که تا کجا تواند رفت.(۱۹۱: ۵۸)**

همو در جای دیگر می‌نویسد:

**گرفتاریِ عاشقان[1] دیگر است و گفتار شاعران دیگر؛ حدّ ایشان بیش از نظم و قافیه نیست.(همان: ۸)**

البته عرفا برای این منظور، به همان اصطلاحاتی چنگ می‌زنند که شعرا، و چه‌بسا این امر، از خلط شعر عرفانی با شعر تغزّلی سربرمی‌آورد. *نیکلسون* بر آن است که:

**در بعضی موارد، مثلاً غزلیات حافظ، شاید مبهم بودن شعر، نقش یک هدف هنرمندانه را ایفا می‌کند، امّا حتّی در مواردی که شاعر، عمدتاً خواننده را میان زمین و آسمان نگاه نمی‌دارد، به‌آسانی می‌توان یک غزل روحانی را با یک ترانه‌ی مستانه یا یک قطعه‌ی موسیقیِ عاشقانه اشتباه کرد.(۲۷۲: ۱۳۰)**

*دوبروین*[2] نیز به این نکته اشاره دارد و آن را برخاسته از سه عامل می‌شمارد:

- نامعلوم بودن شرح‌حال گویندگان اشعار عرفانی.
- بی مقدّمه و مؤخّره بودن ساخت این‌گونه اشعار.
- ابهام ذاتیِ معنی در آنها.(۴۴: ۸۰-۷۹)

بااین‌حال، در این‌جا هم، تفاوت نوع ذوق، از راه خود ذوق، قابل تشخیص است، مگر برای کسی که اصلاً اهل آن نباشد.

### ج) از جهت علّت صوری

صُوَر خیال در زبان عرفان، بیشتر پدیداری‌ست و در زبان ادبیات، بیشتر

---

۱) در «سوانح» مصحح احمد مجاهد، «گفتار عاشقان»(۱۹۵: ۱۱۰) آمده است که درست‌تر می‌نماید.

۲) J. T. F. de Bruijn.

پنداری. به عبارت دیگر، زبان عرفان، مبتنی بر بینش پیش می‌رود و زبان ادبیات، مبتنی بر آفرینش. بینش عرفانی، همان چیزی‌ست که عرفا برای آن، تعبیر شهود را به‌کار برده‌اند. با این که مسئله‌ی شهود، در هنر نیز مطرح است(۲۲۴: ۵۳وبعد)، شهود هنری طرح کم‌رنگی از شهود عرفانی می‌نماید و ازاین‌رو، *مولوی* می‌گوید:

**شاهنامه یا کلیله پیش تو — همچنان باشد که قرآن از غُتو**

**فرق آنگه باشد از حقّ و مَجاز — که کند کحل عنایت چشم باز**

**(۲۵۳: ۳۴۶۳-۳۴۶۴/۴)**

به نوشته‌ی دکتر *پورنامداریان*:

**بسیاری از آثار نظم و نثر صوفیانه که مملو از تصویرهای شاعرانه است، نباید از نظر صورخیال با همان دیدی نگریسته شود که مثلاً قصاید عنصری و فرخی و منوچهری یا نثرهای فنّی و متکلّفانه مرزبان‌نامه و مقامات حمیدی و منشآت خاقانی نگریسته می‌شود.(۶۱: ۴۸)**

این نکته، در مقایسه میان شعر الهامیِ *مولوی* و شعر ساختگیِ شاعران، مورد اشاره‌ی دکتر *زرّین‌کوب* هم بوده است[1]. همچنین *زکی مبارک* در این باره بر آن می‌رود که:

**صوفیه ادبیاتی برتر و سرتر از ادبیات بُحتری و متنبّی و ابوالعلا داشته‌اند.(۲۳۴: ۲۹/۱)**

البته این امر، نسبی‌ست و بدین‌دلیل می‌توان پای «سبکشناسیِ عرفانی» را به میان کشید و از اصالت یا عدم اصالت تخیّلات عارفانه سخن گفت. *مولوی* در این باره می‌گوید:

**سخن ما همه نقد است و سخن‌های دیگران نقل است و این نقل، فرع نقد است؛ نقد همچون پای آدمی‌ست و نقل[2] همچنان است که قالب چوبین به شکل قدم آدمی؛ اکنون آن قدم چوبینت را از این قدم اصلی دزدیده‌اند و اندازه‌ی آن از این**

---

۱) ن.ک: (۱۲۲: ۲۷۵/۱-۲۷۴).

۲) متن: نقد.

**گرفته‌اند؛ اگر در عالم پای نبودی، ایشان این قالب را از کجا شناختندی؛ پس بعضی سخن‌ها نقد است و بعضی نقل است و به همدیگر می‌مانند، ممیزی می‌باید که نقد را از نقل بشناسد و تمییز، ایمان است و کفر، بی‌تمییزی‌ست.(۲۵۲: ۱۴۶)**

### د) از جهت علّت غایی

مهم‌ترین بیگانگی میان عرفان و ادبیات، در علّت غاییِ این دو پدیده نهفته است. **زکی مبارک** این علّت را برای عرفان، یک علّت روان‌شناختی - تربیتی می‌داند:

**خلاصه‌ی سخن این که کتاب‌های صوفیان، خیالات و صُوَر و تمایری در نهایت استواری و زیبایی ارائه می‌کنند و بر زیباییِ ادبیات صوفیانه می‌افزاید، این که با روان‌شناسی پیوسته است و این که غایتی والا دارد که همان نشاندن اخلاق شریف در نفس مردان باشد.(۲۳۴: ۹۴/۱)**

و برای ادبیات نیز، طبعاً باید علّتی زیبایی‌شناختی باشد. بااین‌حال، واقعیّت به چیزی فراتر از این اشاره دارد: عرفان وحدت‌گراست، امّا ادبیات، کثرت‌گرا. چنانچه می‌گفتیم باطن‌گرا و ظاهرگرا یا معناگرا و صورت‌گرا، چندان دقیق نگفته بودیم، چون ممکن است ادبیات هم، باطن‌گرا و معناگرا باشد، ولی این امور برای آن از حدّ کثرات فراتر نمی‌رود. به عبارت روشن‌تر، شعاع نظر عرفان، خداشناسی‌ست، امّا شعاع نظرادبیات، جهان‌شناسی؛ یعنی عرفان می‌خواهد از حدّ جهان بگذرد و به خدای جهان برسد، ولی ادبیات در حدّ جهان باقی می‌ماند و با همنشین‌سازی و جانشین‌سازیِ اجزای آن، جهان‌های تازه‌یی می‌آفریند. البته موارد بین‌بین، همیشه وجود دارد و «ادبیات عرفانی» زاده‌ی این وضعیت است.

۲

# عرفان، عالم مثال و ادبیات[۱]

معمولاً با نظریه‌ی «عالم مثال»، به مثابه‌ی یک نظریهٔ عرفانی - فلسفی یا حِکْمی برخورد می‌شود، امّا آیا می‌توان با این نظریه به مثابه‌ی یک نظریه‌ی ادبی برخورد کرد؟ بررسیِ دقیق چنین نظریه‌یی، این پرسش را با پاسخ مثبت مواجه می‌سازد. گفتار حاضر به این کار اختصاص یافته‌است. در این گفتار می‌کوشیم تا نشان دهیم که نظریه‌ی عالم مثال، افزون بر کارآیی‌های سنّتی، در مبحث جدید «زبان دین» از مباحث فلسفه‌ی دین نیز کارآیی دارد و ازاین‌رو، باید به مثابه‌ی یک نظریه‌ی ادبی هم مورد توجّه قرار گیرد، زیرا سازوکار زبان دین با سازوکار زبان ادبیات، از بیشتر جهات یکی‌ست[۲].

ناگفته نماند که نظریه‌ی عالم مثال، یک نظریه‌ی هستی‌شناختی‌ست، ولی هستی‌شناسی به عنوان موضوع اصلیِ حکمت، سه مبحثِ خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی را در بر می‌گیرد و این نظریه می‌تواند در همه

---

۱) چاپ شده در: فرهنگ (ویژه‌ی ادبیات)، سال ۱۹، شماره‌ی ۱ و ۲، صص ۳۴۳-۳۲۱، با عنوان «عالم مثال و ادبیات».

۲) در این باره، ن. ک: (۲۸۷: ۲۳۴-۱۹۷؛ ۲۰۱: ۳۷۷-۳۷۶).

این مباحث کارآیی داشته باشد. افزون بر این، نباید کارآییِ چنین نظریه‌یی را در مباحث اصلیِ کلام، یعنی توحید، نبوّت و معاد از یاد برد، چون این مباحث بازتاب دینیِ همان مباحث پیشین است.

بااین‌حال، نظریه‌ی عالم مثال، اساساً یک نظریه‌ی عرفانی‌ست، چه، استدلال در این نظریه، کاربرد مابعدشهودی دارد و بدین دلیل، از میان فلاسفه و کلامیان، تنها فلاسفه و کلامیان عرفان‌گرا به چنین نظریه‌یی پرداخته‌اند؛ ضمن این که کارآیی‌های امروزین آن در فلسفه‌ی دین، روان‌شناسی، فلسفه‌ی ذهن و ادبیات‌شناسی، حایز اهمّیت می‌نماید.

## ۲.۱. عالم مثال و تعریف آن

عالم مثال، عالمی‌ست میان عالم معنی و عالم مادّه[۱]؛ عالمی که سیر ظهوریِ معنی به مادّه و سیر بُطونیِ مادّه به معنی، لامحاله از مسیر آن می‌گذرد[۲]؛ دو سیری که آنها را به‌ترتیب، سیر نزولی و سیر صعودی نامیده‌اند[۳]. این دو سیر، معمولاً به شکل یک دایره رسم می‌شود که در مبدأ وجود، قوس نزول را پشت سر می‌گذارد و در معاد وجود، قوس صعود را[۴]. پس، این عالم، حایل میان عالم معنی و عالم مادّه است، تا جایی که می‌توان آن را «برزخ» خواند، زیرا چنان که در معنای لغویِ این واژه نوشته‌اند: «هوَ الحائِلُ بَینَ الشَّیئَین»(۲۱۲: ۳۶)؛ حایلی‌ست میان دو چیز. شاه نعمة‌الله ولی ضمن معرّفی عالم مثال با عنوان «عالم تجلّی»، در باره‌ی آن می‌نویسد:

---

۱) جامی در تعریف عالم مثال می‌نویسد: «مَرتَبَةٌ بَینَ عالَمِ الأَرواحِ وَ عالَمِ الأَجسام»(۷۴: ۱۵۵)؛ مرتبه‌یی‌ست میان عالَم ارواح و عالَم اجسام.

۲) ن.ک. (۶۱: ۲۲۱-۲۰۶).

۳) ن.ک. (۷: ۳۶۴).

۴) ن.ک. (۷۲: ۵۷-۵۶) و در این باره، ن.ک: (۲۸۴: ۱۲۳/۱-۱۲۱).

**عالم تجلّی، برزخی‌ست میان غیب و شهادت و در این عالم تنزّل کند معانیِ مجرّده در صُوَر حسّیه، زیرا که نسبتی دارد با صُوَر حسّیه و نسبتی با معانیِ مجرّده.(۲۷۵: ۵/۱)**

براین‌اساس، عالَم مثال باید جامع صفات مشترک دو عالَم معنی و مادّه و مانع صفات مفترق این دو عالم باشد[۱]. در یک کلام، این عالم، عالم صورت است و با دو عالَم دیگر، به‌طورکلّی سه عالَم فراهم می‌آورد: عالَم معنی، عالَم صورت و عالَم مادّه، و البته رابطه‌ی این عوالم با یکدیگر، به قول حکما «ذات مراتب تشکیک» است، اگرنه همه آنها یک حقیقت را حمل می‌کنند.

در عالَم مثال، تنها چیزهایی وجود دارد که آنها را «صورت» می‌نامند و بر پایه‌ی ذات متحرّک این عالَم، از آنها به «صُوَر معلّقه» تعبیر می‌شود(۱۳۸: ۲۳۱/۲-۲۳۰). چنین عالَمی را عالَم خیال نیز خوانده‌اند، چون صُوَر موجود در آن، از جنس همان صُوَری‌ست که در گنجینه‌ی خیال آدمی می‌بینیم و این‌جاست که از این صُوَر به صُوَر خیالی هم تعبیر می‌کنند. نمونه‌ی چنین صُوَری در عالَم مادّه، صُوَر منعکس در آیینه و آب و چشم و خواب است. *ابن‌عربی* اساساً صُوَر منعکس در آیینه را از جنس صُوَر برزخی می‌انگارد (۷: ۶۲/۳).

## ۲.۲. عالم مثال و تکوین آن

طرح اصلیِ عالم مثال، بیشتر در دو جا یافتنی‌ست: در فلسفه‌ی عرفانیِ *شیخ‌اشراق*[۲] و در عرفان فلسفیِ *ابن‌عربی*[۳]. *سهروردی* این طرح را بر «قاعده‌ی

---

۱) جامی در این باره می‌نویسد: «کُلّما هُوَ بَرزَخٌ بَینَ الشَّیئَینِ لابُدَّ أَنْ یَکونَ غَیرَهُما، بَلْ لَهُ جَهَتانِ یُشبِهُ بِکُلٍّ مِنْهُما ما یُناسِبُ عالَمَه.»(۷۴: ۵۵)؛ هرچه برزخی میان دو چیز است، ناچار جز آن دو خواهد بود، بل دو وجه دارد که به تناسب هر عالم، با آن همانند خواهد بود.

۲) ن.ک: (۱۳۸: ۲۴۲/۲-۲۱۱).

۳) دیدگاه‌های ابن‌عربی راجع به عالم مثال، در آثار او، به‌ویژه «الفتوحات‌المکّیه» و «فصوص‌الحکم» پراکنده است، اما گردآوریِ آنها را در کتاب «الخیال، عالم البرزخ و المثال...» محمود محمود الغراب می‌یابیم.

امکان اشرف» بنا می‌نهد[۱] و در باره‌ی آن می‌نویسد:

**از قواعد اشراقی این است که هرگاه ممکن اخس به وجود آمد، لازم است تا ممکن اشرف، موجود بوده باشد.**[۲]

خلاصه، روح، یکسره به جسم نمی‌پیوندد، بلکه برای این کار، یک مرحله‌ی میانجی را نیز پشت سر می‌گذارد که هم روحانی باشد و هم جسمانی؛ چنان که از فکر خانه تا بنای آن، نقشه، به عنوان مرحله‌ی میانجی مطرح است.

پیش از این دو جا، طرح کم‌رنگ عالم مثال را در آثار کلامیان عرفان‌گرایی مانند ***محمّد غزالی*** و عرفای کلام‌گرایی مانند ***عین‌القضات*** نیز می‌یابیم؛ ضمن این که نمی‌توان نقش فیلسوفان الهیِ شرق، مانند ***فارابی*** و ***ابن‌سینا*** را هم در طرح اوّلیه‌ی این عالم از یاد برد[۳]. ***فارابی*** با همه شهرتی که به مشّایی‌گری دارد، در «کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین» می‌کوشد تا ارسطو را موافق مُثُل افلاطون نشان دهد و برای این منظور دلایلی نیز می‌آورد(۱۹۸: ۱۰۹-۱۰۵). همین طرح‌ها از سوی پیروان ***شیخ‌اشراق*** و ***ابن‌عربی***، به‌ویژه در حوزه‌ی حکمت شیعی، گسترش بیشتری هم می‌پذیرد[۴].

بی‌گمان برخی مصالح عالم مثال، در بیرون حوزه‌ی حکمت اسلامی نیز پیدا می‌شود و حکمت یونانی و به‌خصوص حکمت خسروانی از این جهت نمونه‌های روشنی پیش روی ما می‌گذارد. بااین‌حال، آن مصالح، کم‌وبیش از اصل این عالم جدایی دارد، چنان که تفاوت‌های زیر میان عالم مُثُل و عالم مثال قابل استنباط است[۵]:

---

۱) در این باره، ن. ک: (۲: ۴۳۲-۴۱۹).

۲) عین جمله‌ی سهروردی چنین است: «من القواعد الاشراقیة أنّ الممکن الأخسّ اذا وجد فیلزم أن یکون الممکن الأشرف قد وجد»(۱۳۸: ۱۵۲/۲).

۳) در این باره، ن. ک: (۱۷۱: ۱۳۷-۱۰۲).

۴) در این باره، ن. ک: (۲۲۱: ۲۰۴-۲۰۲؛ ۳۰: ۲۱۲-۱۹۲).

۵) در این باره، ن. ک: (۲۸۴: ۱۷۷/۱؛ ۲: ۴۱۴-۴۱۳).

- عالم مُثُل، یک عالم عقلانی بر زمینه‌ی عقل کلّی‌ست، امّا عالم مثال، عالمی‌ست نفسانی بر زمینه‌ی نَفْس کلّی. ضمناً عقل کلّی، ساحت علم الهی را تشکیل می‌دهد، ولی نَفْس کلّی، ساحت اراده‌ی الهی را.
- عالَم مُثُل، ثابت است و عالَم مثال، متحرّک، چه، سکون، به عقل بازمی‌گردد و حرکت، به نَفْس[۱] و ازاین‌رو، محتوای عالَم مُثُل را «اعیان ثابته[۲]» نامیده‌اند و محتوای عالَم مثال را «صُوَر معلّقه[۳]».[۴]

ردّپای عالَم مثال را در سخنان پیامبر گرامیِ اسلام(ص) و ائمّه‌ی اهل‌بیت(ع) هم پیدا می‌کنیم[۵]. پس، این عالَم باید یک عالم اسلامی باشد و این واقعیّت، از سیر تکوین چنین عالمی برمی‌آید؛ سیری که بازسازیِ آن، به‌اقرب‌احتمال چنین خواهد بود:

- قول به وجود دو عالَم غیب و شهادت یا ملکوت و مُلْک، بر پایه‌ی استنباطات قرآنی[۶].
- انشقاق عالَم ملکوت به دو شِقّ ملکوت اعلی و ملکوت اسفل[۷].
- ورود عالَم جبروت در جمع این عوالم[۸] و بحث از جایگاه آن[۹] و

---

۱) ابن‌عربی در این باره می‌نویسد: العقل مستفید من الحق - تعالی، مفید للنّفس و النّفس مستفیدة من العقل و عنها یکون الفعل.(۷: ۹۱/۲)

۲) ن.ک: (۷: ۴۰۹/۱۴ و ۵۱۹؛ ۱۵۹: ۱۴۱).

۳) ن.ک: (۱۳۸: ۲۳۱/۲-۲۳۰).

۴) شیخ‌اشراق در باره‌ی تفاوت میان مُثُل افلاطونی و صُوَر معلّقه می‌نویسد: «و این صُوَر معلّقه عبارت از همان مُثُل افلاطونی نیَوَد، زیرا مُثُل افلاطونی نوری می‌باشند و در جهان انوار عقلیه ثابتند، ولکن اینها صُوَری می‌باشند معلّق در عالم اشباح که پاره‌یی از آنها ظلمانی و پاره‌یی مستنیرند»(۱۳۹: ۳۷۵).

۵) در این باره، ن.ک: (۶۱: ۲۰۶).

۶) ن.ک: (۲۶۵: ۱۱۷-۱۱۶).

۷) ن.ک: (۱۸۱: ۶۱).

۸) ن.ک: (۱۸۶: ۲۸۰/۱).

۹) عین‌القضات می‌نویسد: «ابوحامد غزالی، در اصطلاح خویش، جبروت را زیر ملکوت می‌نهد و

←

سرانجام، استقرار آن به جای ملکوت اعلی[۱].

- استقرار عالَم وحدت در ورای این عوالم[۲] و تسمیه‌ی آن به عالَم لاهوت[۳].

- استقرار عالَم مثال در بین این عوالم و معرّفیِ آن با عنوان عالَم برزخ و انطباق آن بر عالَم جبروت[۴] و سپس، عالَم ملکوت[۵].

- تهیه‌ی نقشه‌ی جغرافیاییِ عالَم مثال و معرّفیِ این عالَم با عنوان اقلیم هشتم در برابر هفت اقلیم جغرافیای بطلمیوسی و ترسیم حدود و ثغور آن[۶].

- انشقاق عالَم مُلْک و استقرار عالَم ناسوت در مرتبه‌ی آخِر و معرّفیِ این عوالم با عنوان مراتب کلّیه یا حضرات خَمس[۷].

- انشقاق مرتبه‌ی اوّل به غیب اوّل و غیب ثانی و افزایش تعداد مراتب کلّیه از پنج تا شش و معرّفیِ این عوالم با عنوان حضرات سِت[۸].

---

→

ابوطالب مکّی، جبروت را بالای ملکوت می‌نهد و هذا هو الحق، و آن اصطلاح محض است و جبروت، عبارت است از معانی که به ذات متّصل است(۱۸۶: ۱۳۸/۱).

۱) ن.ک: (۱۸۱: ۱۴۳؛ ۱۳۸: ۲۷۰/۲؛ ۱۳۷: ۶۵؛ ۲۶۸: ۱۹۶-۱۹۵).

۲) ن.ک: (۱۸۶: ۱۷۴/۱).

۳) ن.ک: (۱۸۱: ۳۸۰).

۴) ن.ک: (۱۸۹: ۱۳).

۵) ن.ک: (۲۲۱: ۲۱و۲۷).

۶) هنری کربن کتاب «ارض ملکوت» را برای معرّفیِ هرچه‌بیشتر همین اقلیم هشتم نوشته است. در این اقلیم شهرهای جابلقا (جابلق) و جابلسا (جابرسا، جابرص) و هورقلیا وجود دارد(۱۳۸: ۲۵۴/۲). به نوشته‌ی کربن، محمّد بن جریر طبری برخی از قدیم‌ترین اطّلاعات را در باره‌ی دو شهر جابلقا و جابلسا گردآورده است(۲۲۱: ۱۵۰). لاهیجی در «مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز»، ذیل بیت:

بیا بنما که جابلقا کدام است  جهان و شهر جابلسا کدام است

(۱۴۴: ۹۰)

توضیحات مُمَتِّعی راجع به این دو شهر می‌دهد(۲۳۰: ۱۱۷-۱۱۶). همچنین در این باره، ن.ک: (۳۱: ۱۴۳-۱۴۱).

۷) ن.ک: (۲۳۰: ۱۱۴).

۸) ن.ک: (۷۴: ۳۸-۳۷).

البته این سیر، یک سیر تاریخی نیست و چه‌بسا در زمان واحد، مرحله‌های مختلف یا در زمان‌های متفاوت، مرحله‌ی واحدی از آن را ببینیم و شاید بدین‌گونه کامل شود که بگوییم، سه عالَمِ معنی، صورت و مادّه یا به تعبیر عرفا، اسما، صفات و افعال یا به تعبیر فلاسفه، عقل، نفس و طبع یا به تعبیر حکما، جبروت، ملکوت و مُلْک داریم، امّا هر یک، از جهت خصوصیات ممیّز خود، میان درجه‌ی یک تا صفر تاب می‌خورد و بنابراین، به دو قسمِ کُنه و وجه قابل تقسیم خواهد بود. اگر این طرح درست باشد، عوالم ششگانه‌ی کُنه عالَم معنی، وجه آن، کُنه عالَم صورت، وجه آن، کُنه عالَم مادّه و وجه آن پدیدمی‌آید که هرکدام نامی به خویش می‌گیرد. همچنین، در ورای همه این عوالم، عالَم وحدت یا لاهوت، باز، با دو قسمِ کُنه و وجه نهفته‌است. در این میان، وجه هر عالَم با کُنه عالَم بعدی تداخل می‌یابد و این امر است که از آن به «برزخ» تعبیر می‌کنند.

براین‌اساس، به وجود سه برزخ میان عالَم وحدت و عالَم معنی، عالَم معنی و عالَم صورت و عالَم صورت و عالَم مادّه پی می‌بریم و این وضعیت، چهار عالَم اصلی و سه برزخ و جمعاً هفت عالَم را برای ما آشکار می‌سازد. افزون‌براین، در منتهی‌الیه عالَم مادّه، انسان به چشم می‌خورد که آن را عالَم ناسوت خوانده‌اند و مجمع جمیع عوالم قبلی‌ست و چنانچه برای حدِّوسط این عالَم و آن عوالم نیز برزخی در نظر بگیریم که همان انسان کامل باشد، به وجود پنج عالَم اصلی و چهار برزخ و جمعاً نُه عالَم پی‌می‌بریم، ولی برزخ واقعی، جز حدِّوسط عوالم اصلی، یعنی عالَم صورت نیست، دارای دو قسمِ کُنه و وجه. این‌جاست که در نامگذاریِ آن اختلاف نظر پیش می‌آید و طبعاً تعبیر *ابن‌عربی* از آن به «مجمع‌البحرین» (۱۸۹: ۱۳) هم تعبیر درستی‌ست. ضمناً کارگزار یا به قول

عضو ادراکیِ[1] عالَم صورت، «خیال فعّال»(۲۲۱: ۲۶-۲۵) نام دارد. بـه‌هرحـال، این عوالم، عالَم‌هایی عینی‌اند که رابطه میان خدا و انسان و برعکس را در فضایی بی‌انتها تحقّق می‌بخشند.

در این‌جا یادآوری دو نکته لازم می‌نماید:

اوّلاً: به باور ما عالَم مُثُل، کُنه عالَم مثال و عالَم مثال، وجه عالَم مُثُل را تشکیل می‌دهد و این باور می‌تواند حـلّال مشکـلات مـوجود در بـاره‌ی کیفیت ارتباط این دو عالَم باشد و لذا قاعدتاً باید عالَم مُثُل را همان عـالَم جبروت یا ملکوت اعلی خواند و عـالَم مـثال را هـمان عـالَم مـلکوت یـا ملکوت اسفل.

ثانیاً: به‌طورکلّی نظریه‌ی عالَم مثال، به هفت شیوه‌ی نگرش بازمی‌گردد:

- نگرش باطنی که بر پایه‌ی آن، هر چیز دارای دو سطح است: یکی سطح ظاهر و دیگری سطح باطن و البته چه بسا چیزهایی از بطون متعدّد بهره می‌برند.
- نگرش مرتبه‌ای که بر پایه‌ی آن، سطح ظاهر هر چیز، مرتبه‌ی وجودیِ فروتر آن است و سطح باطن هر چیز، مرتبه‌ی وجودیِ فراتر آن و این امر، به ایجاد مراتب اَخَسّ و اشرف در سطوح یک چیز می‌انجامد.
- نگرش قَوامی که بر پایه‌ی آن، قوام سطح اَخَسّ هر چیز به سطح اشرف آن است.
- نگرش واسطه‌ای که بر پایه‌ی آن، تبدیل مناسبات سطح اشرف هر چیز به مناسبات سطح اَخَسّ آن یا برعکس، در سطحی مجزّا صورت می‌گیرد که حکم واسطه برای این دو سطح را دارد.
- نگرش وحدانی که بر پایه‌ی آن، در سیر به سوی مراتب باطن هر چیز، لامحاله از اصل واحد آن سربرمی‌آوریم.

---

۱) ن.ک: (۶۱: ۲۰۶، ۲۲۳: ۴۲ و ۵۶).

- نگرش مظهری که بر پایه‌ی آن، هر چیز، مظهر اصل واحد آن است.
- نگرش شهودی که بر پایه‌ی آن، ادراک این موارد، جز از طریق شهود باطنی پیش نخواهد رفت.

## ۲.۳. عالم مثال و خصوصیات آن

عالَم مثال چه خصوصیاتی دارد؟ از آنچه در باره‌ی این عالَم گفته‌اند، خصوصیات زیر برای آن به دست می‌آید:

### الف) میانجی‌گری

چنان که گذشت، عالَم مثال، حایل میان عالَم معنی و عالَم مادّه، یعنی از یک‌سو جامع صفات مشترک این دو عالَم و از سوی دیگر مانع صفات مفترق آنهاست. نقش اصلیِ این عالم، چیزی جز میانجی‌گری برای دو عالم معنی و مادّه نیست. در این جا با یک عالَم متناقض مواجهیم؛ عالمی که هم معنوی و هم مادّی‌ست. خلاصه، چنین عالَمی، عالَم صورت است و صُوَر موجودات، محتوای آن را تشکیل می‌دهند.

### ب) نمودگاری

عالَم مثال، عالَم نمایش است، زیرا در این عالَم، معنی، لباس صورت بر خود می‌پوشد و از این راه، به نمایش دادن خویش می‌پردازد. این خصوصیت را همزبان با **محمّد غزالی**، «نمودگاری»(۱۹۳: ۳۵/۱) می‌نامیم. *ابن‌عربی* برخی نمایش‌های مثالی را چنین یادآور می‌شود:

- علم به صورت شیر، عسل، شراب و مروارید.
- اسلام به صورت گنبد و ستون.
- قرآن به صورت روغن و عسل.
- دین به صورت بند.
- حق به صورت انسان و نور.(۷: ۴۱۹/۴-۴۱۸)

- *عین‌القضات* نیز ضمن «تمثّل» خواندن این نمایش‌ها که یک اصطلاح قرآنی‌ست (۱۷/۱۹)، می‌نویسد:

**اوّل‌چیزی که سالک را از عالَم آخرت معلوم کنند، احوال گور باشد؛ اوّل تمثّل که بیند، گور باشد، مثلاً چون مار و کژدم و سگ و آتش که وعده کرده‌اند اهل عذاب را، در گور به تمثّل به وی نمایند؛ این نیز، هم در باطن مرد باشد که از او باشد، لاجرم پیوسته با او باشد. دریغا! چه می‌شنوی؟(۱۸۱: ۲۸۹-۲۸۸)**

و خلاصه:

**بنای وجود آخرت بر تمثّل است.(همان: ۲۹۳)**

- *مولوی* هم در این باره می‌گوید:

**در مهندس بین خیال خانه‌یی — در دلش چون در زمینی دانه‌یی**
**آن خیال از اندرون آید برون — چون زمین که زاید از تخم درون**
**هر خیالی کو کند در دل وطن — روز محشر صورتی خواهد شدن**
**چون خیال آن مهندس در ضمیر — چون نبات اندر زمین دانه‌گیر**

**(۱۷۹۱-۱۷۹۵/۵: ۲۵۳)**

ناگفته نماند که از این خصوصیت، دو ویژگیِ فرعی به بار می‌آید: یکی «شهودپذیری» و دیگری «تأویل‌پذیری». شهودپذیریِ صُوَر عالَم مثال، برخلاف مشاهده‌پذیری تعیّنات عالَم مادّه، دیداری نیست، بلکه پدیداری‌ست و ازاین‌رو، خواه‌وناخواه تأویل‌پذیر نیز هست، چون مشهودات پدیداری، همواره مقول به ظنّ و بنابراین، تأویل‌پذیرند، نه مانند مشهودات دیداری، مقول به یقین و لذا تأویل‌ناپذیر.

### ج) آفرینشوری

عالَم مثال، به دلیل واسطه قرار گرفتن برای خالقیت الهی، ابتدا مَحمِل صُوَر بدیع صنع بوده است؛ صُوَری که هیچ الگویی جز در علم الهی

نداشته‌اند، امّا هنگامی که این عالَم را از چشم‌انداز خلّاقیت‌های انسانی، مانند خلّاقیت هنری بنگریم، تنها مَخْمِلی برای صُوَر عالَم مادّه خواهد بود با تمام احتمالات ابداع در این صُوَر. به‌عبارت‌دیگر، نخست خدا آفرید و سپس آدمی از روی همان آفریده‌های نخستین می‌آفریند. پس، اوّلاً هر آفرینشی، خواه الهی و خواه انسانی، جز با گذر از چنین عالمی به انجام نمی‌رسد و ثانیاً آفرینش انسانی هم، نسخه‌بدلی برای آفرینش الهی بیش نیست. خلاصه، نظریه‌ی عالَم مثال، به تعبیر **هنری کربن**[1]، «فلسفه‌ی خیال خلّاق»(۲۲۲: ۱۰۳) را پیش روی ما می‌گذارد.

از این چشم‌انداز، موجودات عالَم مثال، کلّاً یا جزئاً صُوَر همین موجودات عالَم مادّه‌اند؛ یعنی برای نمونه، هم می‌توانند صورت یک اسب یا پرنده باشند و هم صورت یک اسبِ پرنده، ولی قاعدتاً نباید صورت چیزی باشند که در عالَم مادّه وجود ندارد. نمایش صفات ذمیمه به صورت «سگ» و «خوک» و «مار نُه‌سَر» در خواب یا مرگ[2] از این فرایند برمی‌خیزد. در این‌جا، هم با یک نوع آفرینش معنایی مواجهیم که سگ یا خوک به معنای صفات ذمیمه نموده شده است و هم با نوعی آفرینش صوری که مار به صورت نُه‌سر. خلاصه، صُوَر موجودات، در عالَم مثال، به دو طریق دستخوش آفرینشوری قرار می‌گیرند:

- جانشینی از معانی.
- همنشینی با صور.

### د) گردآوری

عالَم مثال، بر پایه‌ی مناسبات خاص خود استوار است و از احکام

---

1) Henry Corbin.

۲) در این باره، ن.ک: (۱۹۳: ۱/۲۳-۲۲و۹۵).

مخصوص خویش پیروی می‌کند. *ابن‌عربی* نیز به این نکته اشاره دارد[۱]. ازاین‌رو، در عالَم مثال، چه‌بسا چیزهایی امکان گردآمدن با هم می‌یابند که در عالَم مادّه این امکان را نمی‌یابند، زیرا آن عالَم، دروهله‌اوّل، حایل میان دو عالَم معنی و مادّه و بنابراین، دارای اساسی متناقض است و لذا راهیابی هرگونه تناقض، مانند جای گرفتن بزرگ در کوچک، به آن ممکن خواهد بود.

**ه) دگردیسی**

ذات نفسانیِ عالَم مثال باعث می‌شود تا این عالَم، عالَم حرکت باشد و هیچ‌کدام از صُوَر خیال آن بر یک حال باقی نمانَد. به قولی: «ماهیت خیال، تبدّل در هر حال و ظهور در هر صورت است»(۱۵: ۱۰۲) و از این خصوصیت به «خلق جدید» و «تجدّد امثال» تعبیر می‌کنند[۲]. به قول شبستری:

**همیشه خلق در خلق جدید است — اگرچه مدّت عمرش مدید است**
**همیشه فیض و فضل حق - تعالی — بود از شأن خود اندر تجلّی**
**ازآن جانب بود ایجاد و تکمیل — وزاین جانب بود هر لحظه تبدیل**

(۱۴۴: ۱۱۲)

ضمناً چنین خصوصیتی، ویژگیِ تأویل‌پذیریِ صُوَر مثالی را مضاعف می‌سازد.

**و) شگفت‌انگیزی**

عالَم مثال، عالَم نمودگاری و گردآوری‌ست و از این دو خصوصیت، خصوصیت شگفت‌انگیزی به‌بارمی‌آید. همچنین این عالَم، عالَم دگردیسی‌ست و این خصوصیت نیز به آن، شگفت‌انگیزیِ بیشتری می‌بخشد، چون حرکت طبعاً شگفت‌انگیز است، به‌ویژه که مسیرهای نامشخّصی داشته باشد. خلاصه، شگفت‌انگیزیِ عالَم مثال از سه عاملِ تمثّل، تناقض

---

۱) در این باره، ن.ک: (۸: ۱۵۵-۱۵۴).
۲) در باره‌ی این تعابیر، ن.ک: (۲۲۳: ۳۱۰-۳۰۱).

و تلوّن مایه‌می‌گیرد و هر یک از این عوامل هم، یکی از مفاهیم «ابـداع» را به رخ می‌کشد.

## ۲.۴. عالم مثال و تقسیمات آن

*شیخ‌اشراق*، صُوَر معلّق عالَم مثال را بر دو قسمِ نورانی، یعنی نزدیک به مراتب عالی این عالَم، و ظلمانی، یعنی نزدیک به مراتب سافل چنین عالمی می‌داند(۱۳۸: ۲/۲۳۳-۲۳۲) و با این دیدگاه، نخستین تـقسیم را از آن بـه دست می‌دهد، امّا تقسیم اساسی‌تر، کار *ابن‌عربی*ست که عالَم مثال را به‌طور کلّی، بر دو قسمِ مطلق و مقیّد می‌شمارد[۱]. این دیدگاه از آن جهت اهمّیت دارد کـه برای انسان، رابطه‌ی نزدیک‌تری با این عالَم در نظر می‌گیرد، زیرا تاکـنون چنین عالمی جز یک عالَم عینی شناخته نمی‌شد، ولی از این پس می‌توانیم آن را یک عالَم ذهنی نیز بشناسیم[۲]. چون طبق این تقسیم، عـالَم مـثال، بـر زمینه‌ی نفس کلّی، با نام عالَم مثال مطلق، نمونه‌ی کوچکی هم بر زمینه‌ی نفس جزئی، با نام عالَم مثال مقیّد پیدا می‌کند و بدین‌دلیل، یک سرش باید در فضای بازی باشد که نفس کلّیِ جهانی‌ست و سر دیگـرش، در فـضای بسته‌یی که نفس جزئیِ انسانی.

## ۲.۵. عالم مثال و انسان

چنان کـه گـذشت، نـظریه‌ی عـالَم مـثال، از چشـم‌انـداز کـارآیـی‌های انسان‌شناختیِ آن، کمتر مورد دقّت قرار گرفته‌است. البته گفته‌اند که آدمی، چه پیش از زاد، در سیر نزولیِ خود و چه پس از مرگ، در سـیر صـعودیِ خویش، مسیر دایره‌وار بـرزخ را پشت سـر مـی‌گذارد[۳]. امّـا چـه گـونگیِ

---

۱) در این باره، ن.ک: (۷۴: ۵۶؛ ۲۲۱: ۲۱).

۲) ن.ک: (۲۲۱: ۲۱-۲۰).

۳) ن.ک: (۷۴: ۵۷-۵۶).

رابطه‌ی انسان با این عالَم، میان زاد او و مرگ وی، چندان روشن نیست و تقسیم چنین عالمی به دو قسمِ مطلق و مقیّد، برای تصوّر این رابطه به کار می‌آید. بااین‌حال، دو شاهدِ عام و خاص می‌شناسیم که برای تصدیق چنین رابطه‌یی نیز کارآیی دارند: یکی رؤیا و دیگری رؤیت.

طرّاحان عالَم مثال، این عالَم را با «وحی» نبوی و «کشف» وَلَوی ربط داده‌اند. *ابن‌عربی* در باره‌ی چنین عالمی می‌نویسد:

**و هِیَ نَشْأَةُ الرُّسُلِ و الأَنبیاءِ و أَهلِ العنایةِ مِنَ الأَولیاء(۷: ۴۱۴/۴)؛ آن [عالم] خاستگاه رسولان و انبیا و اهل عنایت از اولیاست.**

و *هنری کربن* هم آن را «سرزمین وحی‌ها و الهام‌ها»(۲۲۱: ۴۰) می‌خواند.

وحی و کشف، در یک تخصیص معنایی، «رؤیت» نامیده می‌شوند[1] و این فرایند، از دیدگاه اهل‌نظر، مانند فرایند رؤیاست، با این تفاوت که رؤیا در خواب روی می‌دهد و رؤیت در بیداری. به نوشته‌ی *محمّد غزالی*:

**آنچه دیگران را در خواب باشد، ایشان را در در بیداری بُوَد که عالم محسوسات، ایشان را از مشاهدت کارهای آن جهانی حجاب نکند.(۱۹۳: ۹۸/۱)**

حال، در این دو فرایند چه می‌گذرد که آنها را با یکدیگر سنجیده‌اند؟ پاسخ این پرسش مفصّل است، ولی اجمالاً از دیدگاه *ابن‌سینا* این فرایندها پیامد ادراکی یا افاضیِ اتّصال میان نفس جزئی و نفس کلّی یا برعکس، در اثر انگیزش‌های جسمانی یا روحانی‌ست. ضمناً مُدرَکات یا مُفاضات این اتّصال، مشهوداتی خواهد بود که یا به گونه‌ی صریح نمایان می‌شود، مانند دیدن عین واقعه‌یی که قرار است بعداً اتّفاق بیفتد، یا به گونه‌ی غیرصریح، مانند دیدن صُوَری بدل از معانی. مورد اخیر، اگر رؤیا، یعنی در خواب باشد، نیاز به تعبیر دارد و چنانچه رؤیت، یعنی در بیداری، نیاز به تأویل(۲۴۸: ۴۸۲/۲-۴۸۰). برای نمونه *سنائی* در تعبیر خواب می‌گوید:

---

۱) در باره‌ی بحث‌های کلامی پیرامون رؤیت، ن.ک: (۲۰۵: ۸۴-۲۹).

آتشِ تیزتابْ خشمْ بُوَد　　چشمه‌ی آبْ نورِ چشم بُوَد

(۱۳۶: ۱۲۰)

یعنی تعبیر آتش سوزان، خشم است و تعبیر چشمه‌ی آب، نور چشم.

در این‌جا تذکّر نکاتی لازم به نظر می‌رسد:

- عرفا اصطلاح «شهود» را معادل اصطلاح رؤیت قرار داده‌اند.
- شهود به کاربرد حسّ بینایی محدود نمی‌ماند و در یک تعمیم معنایی، کاربرد حواس دیگر را نیز در بر می‌گیرد[۱]، منتهی همه این موارد، جنبه‌ی نیمه‌مجرّد و به عبارت دیگر، جنبه‌ی خیالی پیدا می‌کنند.
- شهود ممکن است با شنیدن کلام به انجام برسد؛ یعنی تنها رویدادی نیست، بلکه چه‌بسا گفتمانی هم باشد.
- محتوای شهود، امکان دارد در بیرون تجسّم بپذیرد[۲].

نکات بالا از مطلب زیر به‌خوبی برمی‌آید:

**عقول و نفوس فلکیه، صُوَر علمیه‌ی اشیاست؛ و اغلب آن است که انسان در بیداری مشغول محسوسات است و متوجّه به عوالم علویه‌ی مجرّده نمی‌تواند باشد، لیکن صفای ذهنی اگر کسی دارد، در وقت توجّه، آن صُوَر را در نَفْس ناطقه و در حسّ مشترک خود می‌یابد؛ و گاه متصرّفه در آن صُوَر تصرّف می‌کند و گاه نه، و اوّل، محتاج به تعبیر است و ثانی، چنان که مرئی شده، واقع می‌شود؛ و بعضی کاملان هستند که قوّت انقطاع ایشان از بدن به مرتبه‌یی‌ست که آنچه مردم در خواب می‌بینند، ایشان در بیداری می‌بینند؛ و گاه یکی از عقول یا نفوس فلکیه متمثّل می‌شود به صورت بشریه و با ایشان سخن می‌گوید، یا از خود یا از خدا، و آن مجرّد که متمثّل شده، فرشته است و سخنی که از خدا گوید، کلام خداست و آن کامل که مجرّد، نزد او متمثّل شده، نبی‌ست و نَفْس ناطقه‌ی نبی، در تنزّه و تقدّس به مرتبه‌یی می‌رسد که مشابه عقول و نفوس فلکیه می‌شود و او را تأثیر و تصرّف عظیم در عالَم می‌باشد و**

---

۱) در این باره، ن. ک: (۲۴۲: ۴۱/۳).

۲) در این باره، ن. ک: (۸۹: ۱۵۲-۱۳۵).

**خوارق عادات از او صادر می‌گردد؛ و شأن اولیا در الهام و خوارق عادات که به کرامات مسمّی شده، مثل شأن انبیاست در وحی و خوارق عادات که به معجزات موسوم گشته؛ و استمداد همّت از انبیا و اولیا مفید فواید عظیم است، خواه در حال حیات ایشان و خواه در حال ممات ایشان، چه، نفوس این طایفه، صاحب تأثیرات و تسخیر کواکب از این وادی‌ست و حاصل آن، استمداد و استغاثه است از نفوس سماویه.(۲۵۵: ۱۱۰-۱۰۹)**

## ۲.۶. عالم مثال و خیال

واژه‌ی خیال، در متون حِکْمی به دو معنای اصلی کاربرد دارد: یکی خیال کلّی و دیگری خیال جزئی. کلّی بودن خیال، به مفهوم وجود و فعّالیت آن در سطح نفس کلّی‌ست و جزئی بودن خیال، به مفهوم وجود و فعّالیت آن در سطح نفس جزئی. ضمناً هریک از این دو معنی، خودْ چهار معنای فرعی را در بر می‌گیرد: اوّل، صُوَر خیال، دوم، محلّ این صُوَر در سطح نفس کلّی یا جزئی، سوم، نیروی خیال با کارکرد حفظ و ذکر چنین صُوَری و چهارم، نیروی تخیّل با کارکرد تجزیه و ترکیب آنها برای ایجاد صُوَر جدید. دو مورد اخیر، بیانگر همان فرقی هستند که *کالریج*[1] نیز میان خیال و تخیّل می‌گذارد و بر پایه‌ی آن، اوّلی فرایندی‌ست مبتنی بر تداعی، امّا دومی فرایندی مبتنی بر خلّاقیت(۴۱: ۶۲-۶۱). *ریچاردز*[2] هم شش مفهوم برای تخیّل متذکّر می‌شود که همه، ذیل همین دو مورد می‌گنجند[3].

عالَم مثال، با خیال به همه این معانی، در ارتباط است و ازاین‌رو، هم صُوَر این عالَم را صُوَر خیال خوانده‌اند، هم خود چنین عالمی را عالَم خیال و هم کارگزار آن را خیال فعّال.

---

1) S.T.Coleridge.

2) I.E. Richards.

۳) ن.ک: (۱۲۱: ۲۱۴-۲۱۱).

ناگفته نماند که ابن‌عربی از خیال کلّی به خیال منفصل و از خیال جزئی به خیال متّصل تعبیر می‌کند(۷۴: ۵۶). خیال منفصل، همان نیروی خیال است با حضور و عمل در سطح نفس کلّی یا عالَم مثال مطلق، ولی خیال متّصل، باز، همان نیروی خیال است با حضور و عمل در سطح نفس جزئی یا عالَم مثال مقیّد.

خلاصه، خیال به عنوان یک نیروی کلّی یا جزئی، چه در عالَم مثال مطلق و چه در عالَم مثال مقیّد، صُوَر را یا از عالَم مادّه فراهم می‌آورد بی تغییری، یا از این عالَم فراهم می‌آورد با تغییر[۱]، و آنها را چونان لباسی بر تن معانی می‌پوشاند و بدین‌گونه: «آنچه را صورتی دارد، می‌پذیرد و آنچه را صورتی ندارد، صورت می‌بخشد»(۷: ۲۹۸/۴).

## ۲.۷. عالم مثال و واقعیّت

از دیدگاه نظریه‌پردازان عالَم مثال، این عالَم چندان واقعی‌ست که می‌توان آن را یک اقلیم جغرافیایی دانست، امّا این دیدگاه نباید به معنای مادّیت عالَم مثال شمرده شود. در این جا با همان تناقضی مواجهیم که مبنای این عالَم را تشکیل می‌دهد: واقعیّت خیال[۲]. براین‌اساس، عالَم مثال، یک عالَم واقعی‌ست، ولی این واقعیّت، نه مادّیِ صرف و نه حتّی معنویِ صرف، بلکه نیمه‌مادّی و نیمه‌معنوی و به تعبیر *ابن‌عربی* «لاموجود و لامعدوم و لامعلوم و لامجهول و لامنفی و لامثبت»(۷: ۴۰۸/۴) است. زیرا مبنای خیالی دارد[۳]. بنابراین، خیالی بودن صُوَر مثالی نیز به معنای غیرواقعی بودن این صُوَر نیست، بلکه به معنای ممکن بودن چنین صُوَری‌ست، چون جز باگذر از این عالَم، هیچ موجود معنوی به عالَم مادّه

---

۱) در این باره، ن. ک: (۷: ۶۳/۳).

۲) در این باره، ن. ک: (۲۲۱: ۱۰۱).

۳) در این باره، ن. ک: (۷: ۴۰۸/۴).

و هیچ موجود مادّی هم به عالَم معنی راه پیدا نمی‌کند. شاه ***نعمة‌الله ولی*** در این باره می‌نویسد:

**از اثر برزخ است که معقول، محسوس شود و محسوس، معقول.(۲۷۵: ۵/۱)**

دریک‌کلام، عالَم مثال، عالَم امکان است و لذا قاعدتاً باید گسترده‌تر از همه عوالم دیگر باشد[۱].

## ۸. ۲. عالم مثال و زبان

زبان عادی، زبان وضعی ـ ارجاعی‌ست؛ یعنی با دلالت وضعی به چیزهایی در عین یا ذهن ارجاع می‌دهد، امّا برای این که بتواند در باره‌ی موجودات عالَم مثال به کار برود، باید زبان مثالی ـ شهودی باشد. حال، منظور از زبان مثالی ـ شهودی چیست؟ گاه می‌گوییم نور و منظورمان این است که مخاطب، با دلالت وضعیِ این واژه به مصداق یا مفهومی ارجاع یابد: نور خورشید، نور چراغ و ...، ولی گاه می‌گوییم نور و منظورمان این است که مخاطب، با دلالت مثالیِ این واژه، به شهود چیزی دیگر در ورای عین یا ذهن برسد و زبان مثالی ـ شهودی یعنی همین. این، همان زبانی‌ست که به تعبیر ***ابن‌عربی*** از جمع بین رؤیت و کلام(۷: ۴۵۹/۲) پدید می‌آید.

زبان مثالی ـ شهودی را از منظرهای مختلف به وصف‌های متفاوتی می‌شناسیم، چنان که مفسّران، وصف متشابه، بلاغیان، وصف مَجازی، عرفا، وصف رمزی و حکما، وصف محاکاتی را برای آن به کار برده‌اند.

پس، زبانِ عالَم مثال، زبانی‌ست محاکاتی که ***محمّد غزالی*** آن را چنین به وصف درمی‌آورد:

**کسانی که از خود و از محسوسات خود غایب شوند و به خود فروشوند و به**

---

۱) در این باره، ن.ک: (۷: ۲۹۸/۴؛ ۲۵۳: ۳۰۹۶/۱-۳۰۹۵؛ ۲۵۲: ۱۹۴-۱۹۳).

**ذکر خدای - تعالی - مشغول و مستغرق شوند...، احوال آخرت، ایشان را به ذوقِ مشاهدت، بیاشد...، آنگاه چون با خویشتن آیند و به عالَم محسوسات افتند، بیشتر آن باشد که از آن، چیزی بر یاد وی نمانده بُوَد، ولکن اثری از آن با وی بمانده باشد... و اگر خزانه‌ی خیال، آن چیز را محاکاتی کرده باشد، به مثالی بُوَد که این مثال، بهتر در حفظ بمانده باشد که از آن خبر بازدهد، چنان که رسول - صلّی اللّه علیه و آله و سلّم - در نماز دست فرایاخت و گفت: خوشه‌ی انگور از بهشت به من عرضه کردند، خواستم تا بدین جهان آرم، و گمان مبر که حقیقتی که خوشه‌ی انگور محاکات آن کرده باشد، بدین جهان توان آوردن، بلکه این خود محال بُوَد و اگر ممکن بودی، بیاوردی، ولکن کشف افتاده بود به مشاهده.(۱۹۳: ۹۲/۱)**

## ۲.۹. عالم مثال و ادبیات

عالَم مثال، عالَم بدلکاری و خلّاقیت است و در ادبیات نیز، چیزی جز این نمی‌بینیم. به عبارت دیگر، معانیِ ادبی هم، مانند معانیِ دینی و عرفانی، برای خروج از خفا، ضرورتاً به صُوَر مثالی تمسّک می‌جویند، زیرا تنها این صُوَر می‌توانند وظیفه اظهار معانیِ نفسانی را بر عهده بگیرند. پس، هر اثر ادبی، قاعدتاً باید پرده‌یی از نمایش‌های مثالی باشد.

*ابن‌عربی* در شرح دیوان «ترجمان‌الاشواق» خود، اشارات متعدّدی به مثالی بودن صُوَر خیال اشعار خویش دارد، امّا در فتوحات، تعبیر دقیق‌تری از رابطه‌ی شعر با عالَم مثال به دست می‌دهد، چنان که افلاک را شامل هفت فلک می‌داند و هر فلک را جایگاه یک پیامبر خاص و حامل علمی مخصوص می‌شمارد. از این دیدگاه، فلک سوم جایگاه حضرت یوسف (ع) و حامل علم تعبیر خواب است که به صُوَر مثالی مربوط می‌شود و همین فلک است که شعرا از آن مدد می‌گیرند[1]. بااین‌وصف، نظریه‌پردازان عالَم مثال، دست‌کم به طور جنبی، جایگاهی برای شعر در این نظریه تعیین کرده‌اند.

---

۱) ن. ک: (۸۹: ۱۳۱-۱۲۵).

به‌هرحال، از این چشم‌انداز، مسئله‌ی ادبیات دروهله‌ی‌اوّل، مسئله‌ی اقسام وجود است. توضیح این که، حکما وجود را دارای چهار قسمِ عینی، ذهنی، لفظی و کتبی دانسته‌اند[1]. از این میان، دو قسم وجودِ عینی و ذهنی، دو روی یک سکّه‌اند و دو قسم وجودِ لفظی و کتبی، دو روی سکّه‌یی دیگر. پس، درکل به دو قسم وجود راه می‌بریم که قسم اوّل را وجود جهانی می‌نامیم و قسم دوم را وجود زبانی، ولی قسم اخیر، خودْ دو قسم وجودِ وضعی و مثالی را در بر می‌گیرد. بارزترین مصداق وجود وضعی، زبان است و بارزترین مصداق وجود مثالی، ادبیات.

با آنچه گذشت، اجمالاً در مثالی بودن آثار ادبی تردیدی باقی‌نمی‌ماند، منتهی برای تفصیل قضیه بهتر است به دنبال خصوصیات عالَم مثال در ادبیات بگردیم تا ببینیم از این رهگذر چه به دست می‌آوریم:

بی‌گمان خصوصیت میانجی‌گری برای ادبیات یک خصوصیت ذاتی‌ست، چون اساساً «ادبیت» چیزی جز تغییر کارکرد زبان از وضعی ـ ارجاعی به مثالی ـ شهودی نیست و این امر، با ورود آن به برزخ میان معانی عاطفی و موادّ زبانی تحقّق می‌یابد. در این جا کالبد دنیاییِ واژگان از بین می‌رود و تنها کالبد برزخیِ آنها باقی می‌ماند؛ یعنی صُوَرِ لفظی و کتبی و مصداقی و مفهومی‌اشان با همه قابلیت‌ها و ظرفیت‌هایی که برای ابداع دارند. دیدگاه فرمالیست‌ها در باره‌ی «آشنایی زدایی» و «هنجار گریزی» به این خصوصیت بازمی‌گردد[2]. درعین‌حال، علی‌رغم آنچه آنان گفته‌اند، شعر، نه رستاخیز واژگان، که برزخ واژگان است، چه، ماهیت صوری دارد و صورت پدیده‌یی‌ست برزخی.

امّا خصوصیت نمودگاری، با دو ویژگیِ فرعیِ شهودپذیری و تأویل‌پذیری،

---

۱) ن. ک: (۲۶۸: ۳۲).

۲) در باره‌ی این دو مفهوم فرمالیستی، ن. ک: (۱۴۶: ۳۸-۳؛ ۳۶: ۱۲-۴؛ ۱۶۵: ۶۳-۴۲).

چیزی‌ست که امروزه، ادبیات را بدان می‌شناسند و همه ساخت‌ها و شکل‌های ادبی، مظاهر این خصوصیت هستند. بحث فلسفیِ **سارتر**[1] از کاربرد کلمه به عنوان شیء در شعر[2] و بحث زبان‌شناختیِ **یاکوبسن**[3] از خود-ارجاعیِ پیام در کارکرد شعریِ زبان[4]، ویژگیِ شهودپذیریِ ادبیات را بازمی‌تابد. همچنین نظریه‌های هرمنوتیکیِ مدرن و پست مدرن[5]، از ویژگیِ تأویل‌پذیریِ ادبیات پرده برمی‌دارند.

و امّا خصوصیت آفرینشوریِ ادبیات، در تعریف آن به خلّاقیت مورد تأکید قرار گرفته است، چنان که **فیلیپ سیدنی**[6] می‌نویسد:

> **شاعر تقلید نمی‌کند، بلکه می‌آفریند؛ خواننده است که از آنچه شاعر می‌آفریند، تقلید می‌کند.**(۱۰۸: ۱۱۲)

خصوصیت گردآوری را نیز به واضح‌ترین شکل در ادبیات می‌یابیم و کاربرد انواع ناسازواره‌ها[7] در آن، از همین خصوصیت برمی‌خیزد.

خصوصیت دگردیسی ادبیات هم با سیّالیت معنی در آثار اصیل ادبی به ظهور می‌رسد، چنان‌که برای نمونه، یک رمز در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، معانیِ متفاوتی می‌پذیرد و بسته به تغییر شرایط، تغییر معنی می‌دهد.

سرانجام، شگفت‌انگیزی از خصوصیات بارز ادبیات است. این خصوصیت در این‌جا نیز از سه عاملِ تمثّل، تناقض و تلوّن مایه‌می‌گیرد و تفصیل این عوامل هم بر عهده‌ی زیبایی‌شناسیِ ادبی‌ست.

---

1) Jean-Paul Sartre.

۲) ن.ک: (۱۲۵: ۲۱-۲۰).

3) Roman Jakobson.

۴) ن.ک: (۲۰۰: ۸۱).

۵) در این باره، ن.ک: (۱۰: ۲۷۹-۹).

6) Filip Sidney.

۷) در باره‌ی ناسازواره‌ها با تصاویر پارادوکسی، ن.ک: (۱۴۶: ۳۸-۳۷؛ ۱۴۸: ۶۰-۵۴).

ضمناً بر اساس کمّ و کیف کاربرد صُوَر مثالی در آثار ادبی، می‌توان از وجود مکتب‌های ادبیِ رئالیسم[1]، سوررئالیسم[2] و مانند آنها سخن گفت، منتهی همه این مکتب‌ها جنبه‌ی روشی دارند، اگرنه ادبیات در نگرش، بر پایه‌ی ایدئالیسم[3] استوار است؛ یعنی به جهانی دیگر در ورای این جهان می‌اندیشد.

پس، یک بخش نظریه‌ی عالَم مثال، به توجیه دریافت‌های خارج از دایره‌ی ذهن آدمی بازمی‌گردد که در روشن‌بینی‌های باطنی روی می‌دهد، منتهی بخش دیگر این نظریه نیز باید به توجیه دریافت‌هایی بازگردد که از دایره‌ی ذهن آدمی خارج نیست و به‌ویژه در تخیّلات شاعرانه اتّفاق می‌افتد. به نوشته‌ی **جامی**:

**این شهود ممکن است در عالَم مثال مطلق باشد و ممکن است در [عالَم] مثال مقیّد.**[4]

و بی‌تردید منظور از شهود در عالَم مثال مقیّد، همان تخیّلات شاعرانه است.

خلاصه، عالَم مثال، همچنان که با وحی نبوی و کشف وَلَوی، یعنی زبان دین و زبان عرفان ربط دارد، با «شعور ادبی»، یعنی زبان ادبیات هم ربط دارد و

**پیش و پسی بست صف کبریا　　پس شعرا آمد و پیش انبیا**

**(۴۱/۲/۱: ۲۶۹)**

یعنی همین.

---

1) Realism.

2) Surrealism.

3) Idealism.

۴) عین عبارت جامی چنین است: «ذلکَ الشُّهودُ یُمکِنُ أن یَکونَ فی عالَمِ المِثالِ المُطلَقِ و یُمکِنُ أن یَکونَ فی المِثالِ المُقَیَّد» (۷۴: ۵۶).

بـاری، مسئله‌ی پیوند میان ادبیات و عـالَم مـثال گسترده‌تر از آن چیزی‌ست که در این‌جا اشاره‌وار آوردیم و بی‌گمان نـظریه‌ی عـالَم مـثال می‌تواند به صورت یک نظریه‌ی ادبی نیز درآید، منتهی مـرحـله‌ی بـعدیِ تحقیق در باره‌ی این مسئله باید به روش استقرائی پیش بـرود. ایـن کـار بدان‌جا می‌کشد که برای نمونه، حتّی وزن شعر را نوعی تمثّل معانیِ عاطفی با موادّ زبانی می‌گیریم و این، تازه اوّل راه است. ضمناً بـرای پـیشبرد ایـن تحقیق، با برخی موانع مواجهیم که عمده‌ترین آنها کمبود منابع در باره‌ی چنین مسئله‌یی‌ست، زیرا نظریه‌پردازان عالَم مثال در دو شاخه‌ی فلسفه‌ی عرفانیِ *شیخ‌اشراق* و عرفان فلسفیِ *ابن‌عربی*، بیشتر به وجوه خداشناختی و جهان‌شناختی چنین نظریه‌یی پرداخته‌اند و کمتر به وجوه انسـان‌شناختی آن روی خوش نشان داده‌اند، چون کار اصلیِ آنان در ایـن بـاره، بـحث از وحی الهی و عوالم وجود بوده است. بااین‌حال، چنین تحقیقی هر قدر هم مشکل باشد، باز، به نتایج شورانگیز آن می‌ارزد.

# بررسی

# فصل یکم:
# سطح تناقضی

# ۱ پارادوکس[۱]

## ۱.۱. شناخت

پارادوکس عبارت است از همسازیِ دو سویه‌ی ناهمخوان[۲]، چنان که سنائی می‌گوید:

**خنده گریند عاشقان از تو　　گریه خندند عارفان از تو**

(۱۵۲ :۱۳۶)

و در این نمونه، تعابیر خنده گریستن و گریه خندیدن، پارادوکس است.

البته وجود پارادوکس، دو شرط اساسی دارد:

- جمع آمدن دو سویه‌ی آن در یک چیز.
- متناقض بودن این دو سویه.

---

۱) paradox. اگر بخواهیم پای یک معادل شسته و رُفته‌ی فارسی را برای این اصطلاح پیش بکشیم، این معادل می‌تواند در وجه وصفی، «ناسازواره» و در وجه اسمی، «ناسازوارگی» باشد. اما امروزه بیشتر معادل‌های «متناقض‌نما» و «متناقض‌نمایی» را برای آن به کار می‌برند.

۲) برای آگاهی از تعریف پارادوکس در ادبیات، ر. ک: (۵۴، ۶۲، ۲۴۶: ۱۸۱-۱۷۷).

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

ضمناً «متناقض» به دو چیز می‌گوییم که میان آنها تضاد یا تقابل برقرار باشد؛ تضاد مانند بینا و نابینا و تقابل مانند حسّ بینایی و حسّ شنوایی.

به‌هرحال، پارادوکس از جهت نوع دوسویه‌ی آن، بر چهار قسم است:

- پارادوکس زبانی.
- پارادوکس منطقی.
- پارادوکس خیالی.
- پارادوکس روانی.

پارادوکس زبانی، پارادوکسی‌ست که در آن، یک عنصر زبانی، به نقض عنصر زبانیِ دیگر می‌پردازد:

**روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست**

**منّت خاک درت بر بصری نیست که نیست**

(۵۱:۹۰)

در این نمونه، فعل «نیست» اوّل، به نقض فعل «نیست» دوم پرداخته است.

پارادوکس منطقی نیز، پارادوکسی‌ست که در آن، یک بخش قضیه‌یی از سوی بخش دیگر آن قضیه نقض می‌شود، مانند این که کسی اشتباهاً بگوید: «یک روز، شب بود ...».

افزون‌براین، گونه‌یی پارادوکس در منطق شهرت دارد که غرض آن، به غلط افکندن است و پارادوکس *اپیمنیدس*[1]، نمونه‌ی گویایی در این باره پیش روی ما می‌گذارد:

«این جمله دروغ است». آیا «این جمله...» دروغ است؟ اگر دروغ باشد، پس «...دروغ...» نیست و چنانچه «...دروغ...» نباشد، پس دروغ است.[2]

---

1) Epimenides.

۲) ن. ک: (۱۵۹: ۱۵۸-۱۵۷).

پارادوکس خیالی هم، پارادوکسی‌ست که در صُوَر خیال روی می‌دهد و به تعبیر دکتر **شفیعی‌کدکنی** «تصویرهای پارادوکسی»[۱] پدید می‌آورد:

**اگرت سلطنت فقر ببخشند ای دل　　کمترین ملک تو از ماه بود تا ماهی**

(۳۴۷:۹۰)

در این نمونه، «سلطنت» و نقیض آن، یعنی «فقر»، با یکدیگر ترکیب یافته‌اند و یک اضافه‌ی تشبیهیِ پارادوکسیکال ایجاد کرده‌اند[۲].

سرانجام، پارادوکس روانی، پارادوکسی‌ست که در آن، دو عنصر روانی و عموماً عاطفیِ متناقض، مانند خواستن و نخواستن با هم گرد می‌آیند:

**شبلی - رحمة الله علیه - گفت: آن خواهم که نخواهم. شیخ ابوالحسن خرقانی گفته است: آن هم خواستی.(۲۵۶: ۱۳۴)**

پارادوکس از جهت فاصله‌ی دوسویه‌ی آن نیز بر دو قسم است:

- پارادوکس نزدیک.
- پارادکس دور.

پارادوکس نزدیک، پارادوکسی‌ست که دوسویه‌ی آن نزدیک به یکدیگر، در یک اسناد یا ترکیب، بیایند، امّا پارادوکس دور، پارادوکسی‌ست که دو سویه‌ی آن، دور از هم، در دو اسناد مختلف یا حتّی در دو کلام متفاوت بیایند. نمونه‌هایی که تا این‌جا گذشت، پارادوکس نزدیک بود، ولی نمونه‌ی پارادوکس دور، دو عبارت قرآنیِ «لیس کمثله شیء» و «و هو السّمیع البصیر»(۴۲/۱۱) در دو اسناد مجزّا از یکدیگر و معطوف به هم است که *ابن‌عربی* آن را یادآور می‌شود و می‌گوید، این دو عبارت، از یک سو به نفی

---

۱) ن. ک: (۱۴۶: ۳۸-۳۷؛ ۱۴۸: ۶۰-۵۴).

۲) این ترکیب ممکن است اضافه‌ی توضیحی دانسته شود، امّا چون یکی بودن سلطنت با فقر، حقیقی نیست، همان اضافه‌ی تشبیهی‌ست، از نوع تشبیه یک چیز به ضدّ خودش.

تشبیه و از سوی دیگر به نفی تنزیه پرداخته‌اند تا ما با جمع آنها راه میانه را برگزینیم(۷: ۳۲۴/۴).

به‌هرحال، پارادوکس مطمح نظر ما، هرقسم پارادوکس نزدیک است که در «سخن» بیاید و قابلیت توجیه بلاغی را داشته باشد. البته «توجیه بلاغی» مفهوم وسیعی‌ست که توجیه زبانی، توجیه منطقی، توجیه خیالی، توجیه روانی و مانند آنها را در بر می‌گیرد. بااین‌حال، منظور از آن در این‌جا توجیه عرفانی‌ست.

ناگفته نماند که نویسنده‌ی «نقدالنثر» هم وجود دو گونه پارادوکس را یادآوری می‌کند: یکی «مناقضه» و آن پاردوکسی‌ست که از هیچ راهی توجیه‌پذیر نباشد و دیگری «خلاف» و آن پارادوکسی‌ست که از راه شروط نافیِ تناقض، توجیه‌پذیر باشد(۲۱۵: ۱۲۵-۱۲۴).

## ۱.۲. ساخت

ساخت پارادوکس بر پایه‌ی اجتماع نقیضین استوار است، امّا معیار سنجش این ساخت، چیزی جز قواعد منطق ارسطویی نیست. بااین‌حال، مبادیِ این منطق از جاهای دیگر فراهم می‌آید. برای نمونه، اگر یک انسان بگوید: «من درختم»، منطق ارسطویی به یاریِ معرفت علمی درمی‌یابد که این گفته تناقض دارد، ولی چنانچه انسانی بگوید: «اناالحق»، دیگر معرفت علمی برای این دریافت کارساز نخواهد بود، بلکه معرفت دینی به این منطق یاری می‌رساند تا تناقض آن را دریابد، زیرا بدون یاریِ معرفت علمی یا معرفت دینی، این دو گفته، از جهت ساخت زبانی، با این که انسانی بگوید: «من انسانم»، تفاوتی ندارد. پس، اساساً منطق‌های دیگرند که به منطق ارسطویی قوام می‌بخشند. حال، سرنخ این قضایا را بگیریم تا برسیم به منطق عرفان و در این منطق، پارادوکس «سلطنت فقر» چنین توجیه‌پذ

را برمی‌تابد و ازاین‌رو، دیگر تناقض ندارد و این نکته در باره‌ی همه پارادکس‌های عرفانی به نحوی صادق است:

**آن غنایی که مشایخ مر آن را فضل نهند بر فقر، مرادشان نه آن بُوَد که عوام مر آن را غنا خوانند، که این غنا زیادت نِعَم بُوَد و آن، یافت مُنعِم؛ پس، یافت وصلت چیزی دیگر بُوَد و یافت غفلت چیزی دیگر. شیخ ابوسعید - رح - گوید: الفقر هُوَ الغنی باللّه و مراد از این، کشف ابدی باشد به مشاهدت حق.(۲۸۲: ۲۶-۲۵)**

و:

**آن راکه نامش از حق فقیر است، اگرچه امیر است، فقیر است. هلاک گشت آن که پندارد که وی نه اسیر است، اگرچه جایگاهش تخت و سریر است، ازیراک اغنیا صاحب صدقه بُوَند و فقرا صاحب صدق، و هرگز صدق چون صدقه نباشد.(همان: ۲۷)**

و:

**یحیی معاذ رازی گفتی - رحمة اللّه علیه: حُجّتی حاجتی و عُدّتی فاقتی؛ حجّت من حاجت من است و سرمایه‌ی من فاقت من است.(۱۳۴: ۹۰)**

## ۱.۳. زمینه

تعبیر مسائل بغرنج الهیاتی، خواه‌وناخواه تناقض به بار می‌آورد و این امر، حتّی کوشش‌های عقلی برای این منظور را تحت‌الشّعاع قرار می‌دهد، چنان که نظریه‌ی «کلام نَفْسی»[1] *اشاعره* بر پایه‌ی وحدت‌بخشی به دو اندیشه‌ی متناقض حدوث قرآن و قِدَم آن استوار است که *مولوی* از آن چنین تعبیری دارد:

**گرچه قرآن از لب پیغمبر است　　هر که گوید حق نگفت او کافر است**

**(۲۳/۴: ۲۵۳)**

۱) در این باره، ن. ک: (۲۵۱: ۸۷).

همچنین نظریه‌ی «کسب[1]» آنان، بر پایه‌ی وحدت‌بخشی به دو اندیشه‌ی متناقض جبر و اختیار استوار است که باز، مولوی از آن، چنین تعبیری دارد:

**خَلق حق افعال ما را موجِد است　　فعل ما آثار خَلق ایزد است**

(۱۴۸۲/۱:۲۵۳)

طبعاً این قضیه در کوشش‌های ذوقی برای چنین منظوری، شدیدتر به چشم می‌خورد و وجود پارادوکس‌های بسیار در زبان عرفان گویای این واقعیّت است. چنین واقعیّتی به کوشش برای تعبیر صریح تجربه‌ی عرفانی بازمی‌گردد؛ یعنی این‌گونه تجربه در برخورد با تعبیر صریح، خواه‌وناخواه پارادوکسیکال از کار درمی‌آید، چه، موضوع آن جامع اضداد است. برای نمونه *شیخ‌اشراق* در «مونس‌العشّاق» برای وصف دروازه‌بان شهرستان جان این تعابیر را به کار می‌برد: «پیوسته سیاحت کند و از جای خود نجنبد»، «فصاحتی دارد، امّا گنگ است» و «بس دیرینه است، امّا هنوز سال ندیده است؛ کهن است، امّا سستی در وی راه نیافته است»(۲۵۹: ۱۵۱و۱۵۲).

## ۱.۴. پیشینه

ردّپای پارادوکس در هرجا که کوششی برای تعبیر تجربه‌های ماورایی صورت بگیرد، یافتنی‌ست. ازاین‌رو، متونی که تعبیر این تجربه‌ها را در بر دارند، عرصه‌های واقعیِ ظهور و بروز پارادوکس خواهند بود و ازهمین‌رو، در آیات و روایات به پاردوکس‌های فراوانی برمی‌خوریم. از جمله پارادوکس‌های قرآنی، پارادوکس «هو الأوّل و الآخر و الظّاهر و الباطن»(۳/۵۷) است که در آن برای مبتدای «هو»، خبر «اوّل» و نقیض آن، یعنی «آخر» و همچنین خبر «ظاهر» و نقیض آن، یعنی «باطن» را می‌بینیم و این پارادوکس، به متون عرفانی نیز راه جسته است:

---

۱) در این باره، ن. ک: (۱۹۶: ۱۴۹).

**او کشف در کشف است؛ ظاهر در باطن، باطن در ظاهر، آخر در اوّل و اوّل در آخر.** (۴۶: ۱۲۷)

در قرآن مجید پارادوکس‌های بیشتری مانند «ولاتحسبنّ الّذین قتلوا فی سبیل اللّه أمواتاً بل أحیاء عند ربّهم یرزقون»(۱۶۹/۳) هم می‌یابیم که باز به زبان عرفان راه جسته‌اند، چنان که در باره‌ی *احمد خضرویه* می‌خوانیم:

**کسی گفت: مرا وصیّتی بکن! گفت: بمیران نَفْس را تا زنده گردانندش!** (۲۹۴/۱:۱۷۴)

همچنین *قشیری* می‌نویسد:

**ابوسعید خرّاز گوید: روزی اندر مکّه به باب بنی‌شیبه بگذشتم، جوانی را دیدم سخت نیکوروی مرده؛ اندر وی نگریستم، تبسّم کرد در روی من و مرا گفت: یا باسعید! دانستم که محبّان زنده باشند همیشه، اگرچه بمیرند، از سرایی به دیگرسرای شوند.** (۱۷۲: ۵۳۸-۵۳۷)

در متون روایی نیز از این دست پارادوکس‌ها به‌وفور پیدا می‌کنیم. *روزبهان بقلی* سخن پارادوکسیکال زیر را به امام علی (ع) نسبت می‌دهد:

**او دوری نزدیک است و نزدیکی دور.** (۴۵: ۷۳)

همچنین، این سخن را به *ابوبکر* نسبت می‌دهد که:

**العَجْزُ عَنْ دَرْکِ الإدْراکِ إدراکٌ.** (همان: ۶۶)

البته *مجویری* همین سخن را در قالب یک بیت شعر، به فردی ناشناس نسبت می‌دهد و بااین‌وصف، بعید است از *ابوبکر* باشد:

**باید که چندانی بدانی که بدانی که، ندانی و این، آن معنی بُوَد که بنده، جز علم بندگی نتواند دانست و بندگی حجاب اعظم است از خداوندی؛ یکی اندر این معنی گوید، شعر:**

**العَجْزُ عَنْ دَرْکِ الإدْراکِ إدْراکٌ**
**والوَقْفُ عَنْ طُرَقِ الأخبارِ إشْراکٌ**

(۲۱: ۱۸۲)

به‌هرحال، زبان عرفان، در وهلهٔ اوّل، زبان پاردوکس‌هاست. برای نمونه حسن بصری از رابعه عدویه می‌پرسد: «ای رابعه! این به چه یافتی؟» و رابعه می‌گوید: «به آن که همه یافت‌ها گم کردم در او». حسن می‌پرسد: «او را چون دانی؟» و رابعه می‌گوید: «یا حسن! چون تو دانی؛ ما بیچون دانیم» (۱۷۴: ۶۶/۱).

بایزید و حلّاج سرآمدان پارادوکس‌گویی در عرفان اسلامی بوده‌اند، چنان که بایزید گفته است:

**روشن‌تر از خاموشی چراغی ندیدم و سخن بِهْ از بی‌سخنی نشنیدم.(۱۷۴: ۱۷۴/۱)**

دکتر شفیعی‌کدکنی با نقل جملهٔ اوّل این قول، بر پیشگامیِ بایزید در پارادوکس‌گویی تأکید می‌ورزد(۱۴۷: ۵۷).

## ۱.۵.گونه‌ها

در بخش‌های پیشین، برخی تقسیمات پارادوکس معرّفی شد، امّا پارادوکس، از جهت جنس دوسویه‌ی آن نیز بر دو قسم است:

- پارادوکس گفتاری یا قولی.
- پارادوکس کرداری یا فعلی.

همه نمونه‌هایی که تا این‌جا آوردیم، پارادوکس گفتاری بود، ولی پارادوکس کرداری را ذیل عنوان «خلاف‌آمد» در مبحثی جداگانه مورد بحث قرار خواهیم داد.

به‌هرحال، پارادوکس گفتاری، پارادوکسی‌ست که هر دو سویه‌ی آن در درون سخن وجود داشته باشد. برای نمونه، بایزید می‌گوید:

**ای‌بسا کس که به ما نزدیک است و از ما دور است و ای‌بسا کس که از ما دور است و به ما نزدیک است!(۱۷۴: ۱۷۱/۱)**

همچنین پارادوکس کرداری، پارادوکسی‌ست که یک سویه‌ی آن در

درون سخن وجود داشته باشد و سویه‌ی دیگر آن از بیرون سخن به دست آید. برای نمونه ***ابوالحسن خرقانی*** می‌گوید:

**مرا کس ندید جز ابویزید اندکی.(۲۵۶: ۱۴۳)**

حال آن که ***بایزید***، حدود دویست سال پیش از ***خرقانی*** می‌زیسته است[1] و ما مجبوریم این گفته را با اطّلاعات بیرونی مقایسه کنیم تا به پارادوکس بودن آن پی ببریم.

البته پارادوکس گفتاری هم، خودْ از جهت ساخت زبانی بر دو قسم است:

- پارادوکس اسنادی.
- پارادوکس ترکیبی.

پارادوکس اسنادی از اسناد زبانیِ یک نقیض به نقیض دیگر پدید می‌آید و پارادوکس ترکیبی، از ترکیب زبانی (اضافی یا وصفیِ) دو نقیض با یکدیگر. برای نمونه، این سخن ***بایزید*** در پاسخ پرسش «راه به حق چه‌گونه است؟»، یک پارادوکس اسنادی‌ست:

**تو از راه برخیز که به حق رسیدی.(۱۷۴: ۱۶۸/۱)**

امّا ترکیب‌های «فانیِ باقی»، «باقیِ فانی»، «مرده‌ی زنده» و «زنده‌ی مرده» در این سخن ***بایزید***، پارادوکس‌هایی ترکیبی‌اند:

**او فانی‌یی بُوَد باقی و باقی‌یی بُوَد فانی و مرده‌یی بُوَد زنده و زنده‌یی بُوَد مرده.(همان: ۱۶۹/۱ یا ۱۶۸؟)**

## ۱.۶. نمونه‌ها

اکنون به ذکر نمونه‌هایی برای دو گونه‌ی پارادوکس گفتاری از نثر عرفانیِ فارسی می‌پردازیم.

---

۱) در این باره، ن.ک: (۲۵۶: ۱۴۱)

## ۱.۶.۱. پارادوکس اسنادی

[بایزید] هم از این قبیل در شطح سخن گفت که من در میدان نیستی رفتم؛ چند سال در نیستی می‌پریدم تا از نیستی در نیستی، نیستِ نیست شدم؛ آنگاه ضایع شدم و از ضایعی در ضایعی ضایع شدم؛ آنگاه در توحید نگریدم، بعد از آن که از خود و کون نیست شدم.(۴۵: ۸۳)

شبلی گوید - رح: حقیقة المعرفة العجز عن المعرفة؛ حقیقت معرفت عجز است از معرفت چیزی، که از حقیقت بر بنده جز عجز اندر آن نشان نکند.(۲۸۲: ۳۵۴)

رُوَیْم را پرسیدند از توبه. گفت: توبه کردن از توبه.(۱۷۲: ۱۴۲)

ابوالعبّاس سیّاری در شطح گوید که حقیقت معرفت از معارف بیرون آمدن است.(۴۵: ۳۱۵)

دماغ طالب محلّ دیدار شود از غلبه‌ی خیال تا بی دیده، بیننده گردد و بی گوش، شنونده.(۲۸۲: ۳۱)

و آن که حاضر است، غایب است.(همان: ۳۲۲)

چون در وصال، انفصال بُوَد، انفصال، عین وصال بُوَد؛ پس، انفصال از خود عین اتّصال بُوَد. این‌جا قوت، بی‌قوتی بُوَد و یافت، نایافت و نصیب، بی‌نصیبی.(۱۹۱: ۱۴-۱۳)

او مرغْ خود است و آشیانْ خود است، ذاتْ خود است و صفاتْ خود است، پرْ خود است و بالْ خود است، هوا خود است و پروازْ خود است، صیّادْ خود است و شکارْ خود است، قبله خود است و مستقبلْ خود است، طالبْ خود است و مطلوبْ خود است، اوّلْ خود است و آخرْ خود است، سلطانْ خود است و رعیّتْ خود است، صمصامْ خود است و نیامْ خود است؛ او هم باغ است و هم درخت، هم شاخ است و هم ثمره، هم آشیان است و هم مرغ.(همان: ۳۴)

محب، سرگردان و غریب از این روی است که دلش را بر هیچ آفریده آشنایی نیست و در هیچ مَقامش نزول و وقفت نیست؛ گرچه در وطن است، مسافر است.(۱۹۵: ۸)

ای عزیز من! به دوام ذکر مشغول باش، که همه سعادت‌ها آن‌جا یافته‌اند انبیا و اولیا - علیهم‌السّلام - تا تو نیز گم‌کردن را وازیابی، پس گم‌کرده را وازیابی.(همان: ۲۶۰)

این‌جا دانایی در نادانی گم شود؛ این‌جا دل جز بی‌دلان را نَبُوَد.(۱۸۶: ۲۱۵/۲)

تا از خود بنگریزی، به خود درنرسی.(۱۸۱: ۲۶-۲۵)

تا فقیر نشوی، غنی نباشی و تا فانی نشوی، باقی نباشی.(همان: ۲۶)

دریغا! روح، هم داخل است و هم خارج، او نیز هم داخل باشد با عالم و هم خارج، و روح، هم داخل نیست و نه خارج، او نیز با عالم نه داخل باشد و نه خارج. دریغا! فهم کن که چه گفته می‌شود! روح با قالب متّصل نیست و منفصل نیز هم نیست، خدای - تعالی - با عالم متّصل نیست و منفصل نیز نیست.(همان: ۱۵۸)

در این مقام تا غایب نشوی، حاضر نباشی و تا حاضر نباشی، غایب نشوی.(همان: ۳۲۷)

قرب مخلوقات به یکدیگر جز به مَجاز نتواند بود، چه، بُعد در این قرب، گُنج دارد.(۲۱: ۴۸)

با همه، بی همه، بی همه، با همه؛ از همه دور، به هم نزدیک. ای در میان دل و جان و از دل و جان پنهان! وای نور دیدگان و دیده از تو بی نشان! ای اصل دل و دل از تو بی‌حاصل! ای نزدیک نه متّصل و دور نه منفصل!(همان: ۶۹)

## ۱.۶.۲. پارادوکس ترکیبی

جُنید گفت: ما فارغانِ مشغولیم و رُوَیْم مشغولِ فارغ است.(۲۸۳: ۱۷۰)

گفتند: عارف که باشد؟ [یحیی بن معاذ رازی] گفت: هستِ نیست نَبُوَد.(۱۷۴: ۳۰۸/۱)

در نگارخانه‌ی دوستی، رنگی‌ست از بی‌رنگی که جز والهان از بی‌چشمی نبینند.(۲۵۴: ۵۲/۱)

روی، چون رویِ بی‌رویی نیست.(۱۹۵: ۲۳۸)

صد هزار جان این مدّعی فدای آن شخصی باد که چه پرده‌دری کرده است و چه نشان داده است راهِ بی‌راهی را.(۱۸۱: ۳۵۰)

منتظر زمان بی‌زمان شده، عاشق مباشرت جان هر جان گشته.(۴۵: ۱۷)

۲

# حسّامیزی

## ۲.۱. شناخت

حسّامیزی، یک نوع پارادوکس گفتاری‌ست که در آن وابسته‌های حواس پنجگانه به همسازی می‌رسند. البته از دو سویه‌ی حسّامیزی، یا هردو حسّی‌اند یا اوّلی عقلی‌ست و دومی حسّی. برای نمونه در ترکیب «سکوت سبز[۱]»، هم سکوت و هم سبز، حسّی‌اند، امّا در ترکیب «بخت سیاه[۲]»، بخت، عقلی‌ست و سیاه حسّی. ترکیب «عقل سرخ» که نام یکی از تمثیل‌های رمزیِ **شیخ‌اشراق** است[۳]، نمونه‌ی جالبی از حسّامیزی نوع دوم به دست می‌دهد و ترکیب «طعم وقت» در سخن ***ابوسعید***[۴] و ترکیب «بویِ

---

۱) و مثل واژه‌ی پاکی، سکوت سبز چمنزار را چرا می‌کرد.
(۱۲۷: ۳۰۵)

۲) صائب از بخت سیاه خود ندارم شکوه‌یی — هر چه با من می‌کند آن خال هندو می‌کند
(۱۶۲: ۱۲۵۸/۳)

۳) ن.ک: (۱۳۷: ۲۳۹-۲۲۵).

۴) ن.ک: (۲۵۷: ۳۶/۱).

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

فرعونی» در سخن **مولوی**[1] نیز، از همین نوع حسّامیزی‌ست. همچنین رنگ‌های مرگ در نمونه‌ی زیر:

**اندر حکایت همی‌آید که، حاتم [اصم] گفت: هرکه اندر این مذهب آید، چهار گونه مرگش بیاید چشید: موت‌الابیض[2] و آن گرسنگی‌ست، و موت‌الاسود[3] و آن احتمال بُوَد و بار کشیدن خلق، و موت‌الاحمر[4] و آن عمل بُوَد و مخالفت هوی، و موت‌الاخضر[5] و آن مرقّع داشتن، یعنی جامه‌ی پاره‌پاره برهم‌دوخته.(۱۷۲: ۴۳)**

## ۲.۲. ساخت

ساخت حسّامیزی هم بر پایه‌ی اجتماع نقیضین استوار است، ولی در محدوده‌ی وابسته‌های حواس پنجگانه، یعنی یا یکی از دو نقیض، وابسته به یک حس و دیگری وابسته به حسّ دیگر است یا یکی از دو نقیض وابسته به یک حسّ است و دیگری امری عقلی.

## ۲.۳. زمینه

وقتی عارف به تجرید روحی می‌رسد، از کثرت حواسّ ظاهر می‌رهد و آب ادراکات همه آنها را در یک جوی می‌ریزد، چه، اساساً ماهیت نَفْس چیزی جز وحدت نیست و کثرت قوا و افعال آن بر اثر تعدّد اعضا و جوارح رخ می‌نماید. **مولوی** در این باره می‌گوید:

**پس بدانی چون که رستی از بدن — گوش و بینی چشم می‌داند شدن**
**راست گفته‌است آن شه شیرین‌زفان — چشم گردد مو به موی عارفان**

**(۲۴۰۰-۲۴۰۱/۴ :۲۵۳)**

---

۱) ن.ک: (۲۷: ۱/۴۳۷).
۲) مرگ سفید.
۳) مرگ سیاه.
۴) مرگ سرخ.
۵) مرگ سبز.

به عبارت دیگر، حسّامیزی، حاصل حالی‌ست که بدان نام «جمع» داده‌اند؛ یعنی وقتی عارف از «تفرقه»ی حواس می‌رهد، هر حسّ او کارکردهای حسّ دیگر وی را پذیرا خواهد بود. ***شمس‌الدین محمّد بردسیری کرمانی*** در این باره می‌گوید:

**از تفرقه چون شدی سوی جمع　　سمع تو بصر شود بصر سمع**

(۱۵:۴۲)

***ابن‌عربی***، این حال را برای حواس، عارضی می‌داند و کامل‌ترین نوع آن را دیدن به وسیله همه حواس پنجگانه و شنیدن به وسیله‌ی همه این حواس و بوییدن به وسیله‌ی همه آنها می‌شمارد(۷: ۳۴۳/۳).

## ۲.۴. پیشینه

حسّامیزیِ عقلی - حسّی ریشه در زبان قرآن دارد و به آیاتی از این کتاب مقدّس بازمی‌گردد که در آنها فعل متعدّیِ چشیدن با مفعول عذاب یا رحمت کاربرد یافته است:

- کفرتم بعد ایمانکم فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون.(۱۰۶/۳)
- و اذا أذقنا النّاس رحمة من بعد ضرّاء مسّتهم اذا لهم مکر فی آیاتنا.(۲۱/۱۰)

این نوع حسّامیزی در سخنان عرفای نخستین نیز به کار رفته است:

**بشر حافی گوید: هر که خواهد که طعم آزادی بچشد، بگو سِر پاک گردان با خدای خویش.(۱۷۲: ۳۴۴)**

## ۲.۵. گونه‌ها

حسّامیزی دروهله‌ی اوّل، یا حسّی - حسّی‌ست یا عقلی - حسّی و پیش‌تر در این باره سخن رفت.

این شگرد، دروهله‌ی بعد، مانند هر پارادوکس دیگر، یا اسنادی خواهد بود یا ترکیبی.

چنین شگردی، از جهت نوع حسّ به‌کاررفته در آن هم امکان تقسیم دارد. بیشترین حسّامیزی‌ها در زبان عرفان، از جهت تقسیم نخست، عقلی - حسی، از جهت تقسیم دوم، ترکیبی و از جهت تقسیم سوم، چشایی‌ست.

## ۲.۶. نمونه‌ها

اینک نمونه‌های حسّامیزی از جهت سه تقسیم بالا، در نثر عرفانیِ فارسی:

### ۲.۶.۱. حسّامیزی اسنادی

#### ۲.۶.۱.۱. عقلی - چشایی

**این‌جا بود که سَرباختن و سَریافتن یک طعم داشت.(۱۸۶: ۲۱۵/۲)**

#### ۲.۶.۱.۲. عقلی - بینایی

**طمع دو روی دارد: یک رویش سپید است و یک روی سیاه؛ آن روی که در کرم دارد، سپید است و آن روی که در استحقاق دارد یا تهمت استحقاق، سیاه است. (۱۹۱: ۹۵)**

### ۲.۶.۲. حسّامیزی ترکیبی

#### ۲.۶.۲.۱. عقلی - چشایی

**[یوسف بن حسین رازی] به جُنید نامه نبشت که، خدای، تو را طعم نَفْس مچشاناد، که اگر این، تو را بچشاند، پس از آن هیچیز نبینی!(۱۷۲: ۶۱)**

**طعم نُصْح حق‌گویان در کام هواپرستان تلخ است.(۱۹۵: ۱۸۸)**

**دریغا! کاشکی، باری، اگر عشقِ او را طعم ندانی[1]، عشق مخلوقات را از نهاد خود حقّی بگذارده بودی‌ای.(۱۸۶: ۳۶۶/۱)**

**عاشقان، بعد از انقطاع عشق و نقل از مقام عشق، حلاوت عشق، درنهایت یاد آورند.(۴۶: ۲۱)**

---

۱) متن: بدانی.

حلاوت ایمان آن نباشد که بیاید و برود.(۶۳: ۸۲)

## ۲.۲.۶.۲. عقلی - بویایی

شیخ ما [: ابوسعید] گفت: سیّد این طایفه، جُنید، گوید که بویِ توحید نشنوی و او را سویِ تو حقّی بُوَد که تو آن حق را ادا نکرده باشی.(۲۵۷: ۲۴۹/۱)

شیخ ما [: ابوسعید] گفت: داعیه‌ی ما از حق سؤال کرد که، این معنی چند مانده است؟ جواب آمد که، بویِ این معنی صد سال در میان خلق بمانَد، بعد از آن، نه بویْ مانَد، نه اثر.(۲۵۷: ۳۴۱/۱)

[مولوی گفت:] از قرآن، بویِ خدا می‌آید و از حدیث، بویِ مصطفی می‌آید و از کلام ما، بویِ ما می‌آید.(۲۷: ۴۵۸/۱)

## ۲.۲.۶.۳. عقلی - بینایی

هرچه فرا کسی دهی، آن را رنگی یا بویی یا طعمی یا از این چیزها باید! کار او را رنگ اخلاص باید تا از تو قبول کند و با اخلاص، حرمت باید! اگر این نباشد، عبادت همه عابدان بیاری که رنگ اخلاص و بوی حرمت ندارد، همه باد است.(۶۹: ۹۰/۱)

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

۳

# خلاف آمد[1]

## ۳.۱. شناخت

خلاف‌آمد، همان پاردوکس کرداری‌ست؛ یعنی پارادوکسی که یک سویه‌ی آن در درون سخن وجود داشته باشد و سویه‌ی دیگر آن از بیرون سخن به دست آید:

**بسی خلق آمدند برای نماز جنازه و [شبلی] به آخر بود، بدانست که حال چیست، گفت: عجبا کارا! جماعتی مردگان آمده‌اند تا بر زنده‌یی نماز کنند.**(۱۷۴: ۱۸۱/۲)

در این نمونه، خلاف‌آمد، آن‌جاست که شبلی، زندگان را مردگان می‌خواند و مرده را زنده.

---

۱) این اصطلاح تلخیصی‌ست از تعبیر «خلاف‌آمد عادت» که در شعر نظامی و حافظ به کار رفته است. نظامی می‌گوید:

هر چه خلاف‌آمد عادت بود　　قافله‌سالار سعادت بود

(۲۶۹: ۱۰۸/۱)

و حافظ می‌گوید:

در خلاف‌آمد عادت بطلب کام که من　　کسب جمعیّت از آن زلف پریشان کردم.

(۹۰: ۲۱۷)

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

خلاف‌آمد ماهیتاً کردار است، امّا از دو جهت با سخن سروکار می‌یابد: یکی از جهت ظهور آن در حکایات عرفانی به صورت «گفتمان» و دیگری از جهت بروز آن در این حکایات به صورت «رویداد». براین‌پایه، خلاف‌آمد، شکل روایی پارادوکس است، تا جایی که می‌توان آن را «پارادوکس روایی» نامید.

به‌هرحال، نمونه‌یی که از قول شبلی نقل شد، خلاف‌آمد گفتمان بود، ولی رفتارهای صوفیانه، به‌ویژه رفتارهای ملامتی، نمونه‌های جالبی از خلاف‌آمد رویداد را پیش روی ما می‌گذارند:

**گویند: ابراهیم اعرج، امام جامع شیراز بود؛ روزی با جماعتی نماز کرد، به خاطرش بگذشت که تو امام جامع شیرازی، هر دو دست بر زمین فرونهاد و پای در هوا کرد و در صف اوّل به هر دو دست برفت. مردمان بخندیدند. بعد از آن امامت نکرد.(۴۵: ۳۳۱)**

بدین‌گونه، خلاف‌آمد، چیزی جز تناقض فعل با عرف نیست؛ خواه آن فعل، یک گفتمان باشد و خواه یک رویداد.

## ۳.۲. ساخت

ساخت خلاف‌آمد نیز مانند هر پارادوکس دیگر بر پایه‌ی اجتماع نقیضین استوار است، امّا در این نوع پارادوکس، یک نقیض در درون سخن وجود دارد و نقیض دیگر از بیرون سخن به دست می‌آید.

البته در خلاف‌آمد، نقیض بیرونی، ممکن است با سخن همراه شود تا مخاطب در فهم آن اشتباه نکند، منتهی این امر، ضروری نیست:

**و [ابوالحسن خرقانی] گفت: هرکسی ماهی در دریا گیرد، این جوانمردان بر خشک گیرند و دیگران کشت بر خشک کنند، این طایفه بر دریا کنند.(۱۷۴: ۲/۱۴۸)**

**و [ابوالحسن خرقانی] گفت: خون همه جانوران، سرخ بُوَد و خون عاشقان، کبود.(۱۴۹: ۲۸۵)**

## ۳.۳. زمینه

عرفان را باید مکتب خلاف‌آمد خواند، زیرا عرفان نظری با خلاف‌آمد در دید سروکار دارد و عرفان عملی هم، چیزی جز خلاف‌آمد در رفتار نیست. *احمد غزالی* از این واقعیّت چنین پرده می‌گشاید:

**این جا حقایق به‌عکس گردد.(۱۹۱: ۴۲)**

و *شمس تبریزی* چنین:

**کار ما به‌عکس همه خلق باشد؛ هرچه ایشان قبول کنند، ما رد کنیم و هرچه ایشان رد کنند، ما قبول کنیم.(۶۳: ۳۸۸)**

اندیشه‌ی آشنایی‌زدایی، یک اندیشه‌ی بنیادین عرفانی‌ست. قرن‌ها پیش از آن که **ویکتور اشکلوفسکی**[1]، از سرآمدان فرمالیست‌های روس، این اندیشه را به عنوان نظریه‌یی ادبی مطرح سازد[2]، *عین‌القضات* تأکید می‌ورزد که شگفت‌زدگی انسان، نه از ندیدن پدیده‌ها، که از ندانستن آنهاست، چون:

**در جبلّت آدمی مُرَکّب است که هر کاری راکه وجهش نداند، عجبش آید.(۱۸۶: ۵/۱)**

و چه‌بسا پدیده‌هایی که بر اثر عادت، عجیب نمی‌نمایند، ولی هنگامی که حجاب عادت را پس بزنیم، آنها را عجیب می‌بینیم(۱۸۶: ۵/۱-۴). پیش از *عین‌القضات*، *محمّد غزالی* نوشته است:

**هر چه بسیار شنوده آید، آگاهی فرا دل ندهد در بیشتر احوال.(۱۹۳: ۴۹۳/۱)**

و:

**هر چه تازه است، اثر آن پیش بُوَد.(همان)**

پیش از این هردو، **مجویری** در این باره چنین داد سخن داده است:

---

1) Viktor.V.Chklovski.

۲) ن.ک: (۶۷: ۱۰۵-۸۱).

**نفس آدمی معتاد است و با عادات مر آن را الفتی بُوَد و چون وی را عادت شد، چون طبیعتی شود و چون طبع شد، حجاب گردد.(۲۸۲: ۵۸)**

## ۳.۴. پیشینه

گرایش به خلاف‌آمد در انسان منشأ روانی دارد. طبعاً برای انسان‌های اوّلیه، همه چیز غیرعادی و شگفت‌انگیز بوده است و همین امر می‌تواند علّت بیرونیِ وجود این منشأ حساب شود. بااین‌حال، نمونه‌های خلاف‌آمد را بیش از هرجا باید در سرگذشت انسان‌های الهی ملاحظه کرد و قصص انبیا نمونه‌های بارزی از آن به دست می‌دهند. بارزترین این نمونه‌ها را در وصف معجزات می‌یابیم: سخن گفتن حضرت سلیمان (ع) با جانوران، تندرست بیرون آمدن حضرت ابراهیم (ع) از آتش و مانند آنها. بی‌دلیل نیست که نوشته‌اند:

**هرگونه فراطبیعت‌باوری، ذاتاً بر مفهوم معجزه تکیه دارد.(۱۱۶: ۱۵۷)**

به‌هرحال، قرآن مجید منبع این‌گونه کارهاست، چنان که ***مولوی*** می‌گوید:

**جمله قرآن هست در قطع سبب　　عزّ درویش و هلاک بولهب**

**(۲۵۳: ۳/۲۵۲۰)**

و این «قطع سبب» چیزی نیست جز خرق عادت که با رفع رابطه میان علّت‌ها و معلول‌ها پیش می‌آید.

در تاریخ اسلام، افزون بر معجزات انبیا کارهای خارق‌العاده‌یی نیز به اولیا منسوب است. ***مجویری*** پیشینه‌ی این کارها را در احوال ***آصف بن برخیا***، ***مریم***، ***زکریا*** و اصحاب کهف می‌جوید[1]. عرفا چنین کارهایی را با عنوان کرامت به ولایت بازمی‌گردانند و امتیاز آن را از معجزه، مقرون نبودن آن به دعوت می‌دانند[2]. ***مجویری*** در تعریف کرامت می‌نویسد:

---

۱) ن.ک: (۲۸۲: ۲۹۲-۲۹۱).

۲) ن.ک: (۱۷۲: ۶۲۵).

**و آن فعلی بُوَد ناقض عادت اندر حال بقای تکلیف[1].(۲۸۲: ۲۷۶)**

در باره‌ی کرامات اولیا، بجز نظریه‌های موافقانه، سه دسته نظریه وجود دارد: نظریه‌های مخالفانه، نظریه‌های محقّقانه و نظریه‌های منتقدانه. نظریه‌های دسته‌ی اوّل، این کرامات را به جعل و کذب[2] یا شعبده و سِحر[3]، نظریه‌های دسته‌ی دوم، چنین کراماتی را به عوامل طبیعی[4] و نظریه‌های دسته‌ی سوم، آنها را به سرریز ذاتاً کم‌ارزشِ قدرت‌های روحانیِ ناشی از سیر و سلوک نسبت می‌دهند[5].

باری، حکایات کرامات اولیا بیشترین نمونه‌های خلاف‌آمد را در زبان عرفان پیش روی ما می‌گذارد و به نوشته‌ی **نیکلسون**:

**کار تقریباً بی‌پایانی خواهد بود اگر بخواهیم درجات مختلف کراماتی را که به زندگانیِ عرفای مسلمان نسبت می‌دهند، بشماریم و نمونه بدهیم.(۲۷۲: ۱۷۱)[6]**

بااین‌حال، خود عرفا در نوشته‌های خویش، پاره‌یی از این درجات را برشمرده‌اند، چنان که **هجویری** می‌نویسد:

**و روا بُوَد که این کرامت، به معنیِ استجابت دعوات بُوَد به حصول امور موهوم اندر زمان تکلیف و روا بُوَد که قطع بسیاری از مسافت بُوَد اندر ساعتی و روا بُوَد که پدید آمدن طعامی بُوَد از جایگاهی نابیوس و روا بُوَد که اشراف بُوَد اندر اندیشه‌های خلایق و مانند این.(۲۸۲: ۲۹۲)**

---

۱) در «ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه» نیز آمده است: «و لابد کرامت فعلی بُوَد ناقض عادت اندر ایّام تکلیف».(۱۷۲: ۶۲۳)

۲) ن.ک: (۳: ۲۷۲-۲۶۵؛ ۲۲۶: ۵۸-۴۹).

۳) ن.ک: (۹۴: ۸۳؛ ۱۱۰: ۵۴، ۷۳، ۹۷ و ۱۰۰-۹۹).

۴) ن.ک: (۶: ۲۰۷؛ ۲۷۲: ۱۷۱).

۵) خواجه عبدالله انصاری در این باره می‌گوید: «حقیقت، نه کرامات است؛ ورای آن چیزی‌ست: آن، زُهّاد و اَبدال را خوش آید. صوفی و عارف، خودْ از کرامات به است؛ وی کراماتِ کرامات است» (۳۴: ۴۷۲).

۶) نیز ن.ک: (۱۶۱: ۳۵۴-۳۴۶).

و *قشیری* نیز می‌نویسد:

**پس این کرامات، باشد که اجابت دعایی بُوَد و بُوَد که طعامی پدید آید به وقت فاقت بی آن که سببی بُوَد ظاهر یا به وقت تشنگی، آب پدیدار آید یا مسافتی دور بُوَد، آسان گردانند بُریدن آن به مدّتی نزدیک یا از دشمنی برهد یا از هاتفی آوازی یا خطابی شنود یا آنچه بدین مانَد از چیزها که نقض عادت بُوَد.(۱۷۲: ۶۳۰)**

و *عزّالدّین محمود کاشانی* هم می‌نویسد:

**و اجماع کردند بر جواز کرامات اولیا در عهد رسول - علیه الصّلوة و السّلام - و بعد از عهد او، مانند خوارق عادات و تقلیب اعیان و اطّلاع بر ضمایر و سماع هواتف و اجابت دعوات و طیّ زمان و مکان.(۲۱۹: ۴۳)**

همچنین یک بخش از این نمونه‌ها در این زبان مربوط به حکایات ریاضات صوفیان است و بخش دیگر، مربوط به حکایات حالات ملامتیان که *هجویری* سرآمد آنان را *حمدون قصار* می‌شمارد[1].

به‌طورکلّی خلاف‌آمد، عمل اصلیِ همه حکایات عرفانی را می‌سازد و تأثیر این حکایات در وهله‌ی اوّل، مرهون اعجابی‌ست که از رهگذر وجود آن روی می‌دهد و چه‌بسا این امر، موجبات گرایش دیگران را به عرفان فراهم آورده باشد، چنان که درباره‌ی *ابوبکر طمستانی* نوشته‌اند:

**چون جماعتی از دزدان دید که خمر می‌خورند و به طنابیر مشغول بودند، برفت و آن‌جا بنشست و آن سماع بشنید. دزدان از وقت خوش او برکت یافتند و جمله تایب گشتند.(۴۵: ۳۳۰)**

پس، ظهور خلاف‌آمد در زبان عرفان همزمان با بروز حکایات عرفانی اتّفاق افتاده است و این‌جاست که دنیای تذکرةالاولیا را به عنوان یکی از منابع این حکایات، «دنیای شگفتی‌ها و ناممکن‌ها»(۱۲: ۷) خوانده‌اند.

---

۱) ن. ک: (۲۸۲: ۷۴-۷۳).

## ۳.۵.گونه‌ها

چنان که گذشت، خلاف‌آمد بر دو قسم است:

- خلاف‌آمد گفتمان.
- خلاف‌آمد رویداد.

خلاف‌آمد گفتمان، خلاف‌آمدی‌ست که به فعل سخنگویی بازمی‌گردد. برای نمونه در باره‌ی *بایزید* آورده‌اند:

**گفتند: عمر تو چند است؟ گفت: چهار سال. گفتند: چه‌گونه؟ گفت: هفتاد سال بود تا در حُجُب دنیا بودم، امّا چهار سال است تا او را می‌بینم، چنان که مپرس، و روزگار حجاب از عمر نباشد.(۱۷۴: ۱/۱۶۹)**

در این نمونه، *بایزید*، عمر خود را در هفتادسالگی، چهار سال می‌انگارد و این کار، خلاف‌آمد گفتمان است و توجیهی دارد که بر راست بودن بنیان آن گواهی می‌دهد: «چهار سال است تا او را می‌بینم، چنان که مپرس، و روزگار حجاب از عمر نباشد!».

همچنین خلاف‌آمد رویداد، خلاف‌آمدی‌ست که به افعال دیگر بازمی‌گردد:

**و گویند: ابن‌عطا یک روز پای دراز کرد در میان جماعت خویش و گفت: ترک ادب در میان اهل ادب، به ادب بُوَد.(۱۷۲: ۴۸۳)**

این نمونه، در «تذکرة‌الاولیا» چنین گزارش شده است:

**نقل است که، یک بار پیش اصحاب پای دراز کرد و گفت: ترک ادب میان اهل ادب، ادب است.(۱۷۴: ۲/۷۲)**

خلاف‌آمد رویداد در این نمونه، پا دراز کردن *ابن‌عطا*ست.

البته خلاف‌آمد گفتمان نیز، خود بر دو قسم اسنادی و ترکیبی‌ست و قسم ترکیبیِ آن هم، امکان دارد اضافی یا وصفی باشد و در این‌جا دیگر نیازی به تعریف آنها نیست. ضمناً خلاف‌آمد گفتمان به دو شکلِ «نقیضه»[۱]

---

۱) منظور از نقیضه در این‌جا، نقیضه‌ی جدّی‌ست. در باره‌ی نقیضه‌های طنزآمیز عرفا، ن.ک: (۲۱۱: ۴۶-۴۵).

و «طردوعکس» بیشترین کاربردها را در سخنان عرفا یافته است.

نقیضه‌پردازی در زبان عرفان از اهمّیت زیادی برخوردار است:

**یکی گفت: فلان کس جان می‌کَنَد. [حسن بصری] گفت: چنین مگوی، که او هفتاد سال بود تا جان می‌کند! اکنون از جان کندن باز خواهد رست، تا به کجا خواهد رسید!(همان: ۳۸/۱)**

همین امر به اتّهام بالادست‌گویی مورد انتقاد *احمد کسروی* قرار می‌گیرد[1] و بی‌گمان این انتقاد از ناآگاهی نسبت به روش بیان عرفا برخاسته است:

**شیخ صدرالدّین [قونوی] گفت: و مِنَ الماءِ کُلَّ شَیءٍ حَی[2]. حضرت مولانا فرمود: بَل و مِنَ اللّهِ کُلُّ شیءٍ حَی.(۲۷: ۲۳۹/۱)**

همچنین طردوعکس، از شیوه‌های سخن‌پردازیِ عارفانه‌ست و البته در این زبان، کاملاً طبیعی پیش می‌رود و به همان روش بیان نقیضی بازمی‌گردد:

**[بایزید] گفت: مدّتی گِرد خانه طواف می‌کردم؛ چون به حق رسیدم، خانه را دیدم که گِرد من طواف می‌کرد.(۱۷۴: ۱۶۱/۱)**

**استاد بوعلی دقّاق گفت: ... تو را چنان معلوم گشته است که، تو را از روزی چاره نیست و بوعلی چنین می‌گوید که روزی را از تو چاره نیست.(۱۳۴: ۲۶۸)**

**[ابوالحسن خرقانی] گفت: گاه من بوالحسن اویم، گاه او بوالحسن من است.(۱۷۴: ۲۲۶/۲)**

**[ابوالحسن خرقانی گفت:] ای‌بسیار کسانی بر پشت زمین زنده می‌دانیم و ایشان مردگانند و ای‌بسیار کسانی که در شکم زمین مرده می‌دانیم و ایشان زندگانند!(۲۵۶: ۱۱۶)**

**هرچیز را جویند، پس یابند، وی را یابند، پس جویند.(۳۴: ۱۷۷)**

**گفته‌اند که عاشق چون در خود بنگرد، معشوق را بیند و چون در معشوق نگرد، خود را بیند.(۱۸۲: ۳)**

---

۱) ن.ک. (۲۲۶: ۴۲-۴۱).

۲) در قرآن مجید آمده است: «و جَعَلنا مِن الماءِ کلّ شیءٍ حَی»(۳۰/۲۱).

**نه به خودْ او را یافتند، به او خود را یافتند.(۱۳۴: ۵۷۸)**

جامی در «نفحات‌الانس» به این نکته توجّه داشته است و بخشی از طردوعکس‌های عرفانی را چنین می‌آورد:

**و هم وی [خواجه عبدالله انصاری] گفته: روزگاری او را می‌جستم، خود را می‌یافتم، اکنون خود را می‌جویم، او را می‌یابم. چون بیابی، برهی، چون برهی، بیابی. کدام بیش بُوَد؟ او داند. چون او پیدا شود، تو نباشی، چون تو نباشی، او پیدا شود. کدام بیش بُوَد؟ او داند.**

**بایزید گوید: به او نپیوستم تا از خود نگستم و از خود نگستم تا به او نپیوستم. کدام بیش بُوَد؟ او داند.**

**شیخ ابوعلی سیاه گوید که ماوراءالنّهریان می‌گویند: تا نرهی، نیابی و عراقیان می‌گویند: تا نیابی، نرهی؛ هردو یکی‌ست؛ خواه سبوی بر سنگ و خواه سنگ بر سبوی، لیکن من با عراقیانم که سبق از او نیکوتر است.(۷۵: ۷۴)**

## ۳.۶. نمونه‌ها

اینک نمونه‌هایی از دو گونه خلاف‌آمدِ گفتمان و رویداد به کار رفته در نثر عرفانیِ فارسی:

### ۳.۶.۱. خلاف‌آمد گفتمان

**یک روز رابعه مردی را دید که می‌گفت: وا اندوها! گفت: چنین گوی که وای از بی‌اندوهیا، که اگر اندوهگن بودی، زهره‌ت نبودی که نفس زدتی!(۱۷۴: ۶۸/۱)**

**بویزید بسطامی گفت: اگر خداوند - عزّوجل - در آن جهان گوید مرا که آرزویی کن، من آن خواهم که، دستوری دهد تا به دوزخ اندرآیم و این نَفْس را عقوبت کنم، که در دنیا از او بسی پیچیدم و رنجیدم!(۲۵۴: ۲۵۸/۳)**

**نقل است که شبلی گفت: اگر حق - تعالی - مرا به قیامت مخیّر کند میان بهشت و دوزخ، من دوزخ اختیار کنم، از آن که بهشت مراد من است و دوزخ مراد دوست. هرکه اختیار خود بر اختیار دوست بگزیند، نشان محبت نباشد.(۱۷۴: ۱۲/۲)**

شبلی گوید - قدّس اللّه روحه: اگر همه دنیا لقمه‌یی کنند و در دهان کودکی شیرخواره نهند، مرا بر وی رحمت آید، که هنوز گرسنه مانده است.(همان: ۴۴۰)

بوسلیمان دارانی گوید: قَدم ما، در رضا به جایی رسیده است که اگر در عرصات قیامت، خلق را ندا آید که به دوزخ روید، همه به کُرْهْ روند، ما به اختیار، همه به پای روند، ما به سر؛ گر گویند: این چه حالت است، گوییم: آری، اگر به مراد ما نیست، باری، از مراد دوست خالی نیست.(۱۳۴: ۴۹۱-۴۹۰)

واسطی گوید: خلق عالم بدو همی‌شوند و عارفان از او همی‌آیند.(۲۵۴: ۴۱۰/۳)

رُوَیْم را پرسیدند از توبه. گفت: توبه کردن از توبه.(۱۷۲: ۱۴۲)

شیخ‌الاسلام گفت که او با جوینده‌ی خود همراه است و دست جوینده‌ی خود گرفته، در طلب خود می‌تازاند.(۳۴: ۲۵)

پیر طریقت از این‌جا گفت: الهی! گر کسی تو را به جُستن یافت، من به گریختن یافتم؛ گر کسی تو را به ذکر کردن یافت، من تو را به فراموش کردن یافتم.(۲۵۴: ۱۲۲/۳)

پیر طریقت گفت: ... همگان بر زندگانی عاشقند و مرگ بر ایشان دشخوار، عارف به مرگ محتاج است بر امید دیدار.(همان: ۷۳۳/۳)

چنان که همه بندها آن‌جا گشاده شود، اعنی در آزادگیِ فقر، همه گشادها این‌جا بند شود، اعنی در بندگیِ عشق.(۱۹۱: ۷۲)

امّا بدایتِ نهایتِ عشق آن بُوَد که عاشق، معشوق را فراموش کند.(۱۸۶: ۳۰۰/۱)

ای دوست! عالم عشق طُرفه‌عالمی‌ست؛ با دشمنان دوست بودن جز در عالم عشق هرگز نبُوَد.(همان: ۳۱/۲)

تو از بلا چه خبر داری؟ باش تا جایی رسی که بلای خدا را به جان بخری! مگر شبلی از این‌جا گفت: بارخدایا! همه‌کس تو را از بهر لطف و راحت می‌جویند و من تو را از بهر بلا می‌جویم.(۱۸۱: ۲۴۳)

گفته‌اند که عاشق چون در خود نگرد، معشوق را بیند و چون در معشوق نگرد، خود را بیند.(۱۸۲: ۳)

واندوها از بی‌اندوهی! واحسرتا از بی‌حسرتی!(۱۳۴: ۴۲۲)

**بسیار باشد که گناه، سبب رسیدن به رضای حق بود.(همان: ۵۴۶)**

**مولانا فرمود که خواجه‌ی فقیه احمد - رحمة الله علیه - پیوسته گفتی که چهل سال تمام، لیلاً و نهاراً مجاهدت بی‌حد کردم و ریاضت بسیار کشیدم تا مگر علّت دانشمندی از من برود و از آن حجاب بیرون آیم؛ می‌بینم که هنوز اثری باقی‌ست و چندان که لوح دل ساده‌تر، قربت بیشتر؛ همانا که لوح محفوظ از لوح حافظ علاست.(۲۷: ۴۱۳/۱)**

بی‌جا نیست در ادامه، دو خلاف‌آمد گفتمان ترکیبیِ «حجابِ نور» و «نورِ سیاه» را که اوّلی ترکیب اضافی و دومی ترکیب وصفی‌ست، با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار دهیم.

### ۳.۶.۱.۱. حجاب نور

در این جا به ترکیب «حجاب نور» کار داریم، نه به واژه‌های «حجاب» و «نور» که جزو اصطلاحات رمزیِ زبان عرفانند. خلاف‌آمد این ترکیب از آن روست که در آن، نور به عنوان جنس حجاب مطرح می‌شود، یعنی حجابی از جنس نور، حال آن که حجاب مانع دید است و نور باعث آن و این دو نمی‌توانند از یک جنس باشند، مگر با توجیهات ذوقی.

ریشه‌ی این خلاف‌آمد به برخی احادیث می‌رسد که در «احادیث مثنوی» *بدیع‌الزّمان فروزانفر* ذیل بیت:

**زآن که هفصد پرده دارد نور حق　　پرده‌های نور دان چندین طبق**

**(۲۵۳: ۸۲۱/۲)**

گرد آمده‌اند[1].

گویا *بایزید* نخستین کسی باشد که با ترکیب «هزار حجاب از نور» چنین خلاف‌آمدی را به کار برده است:

---

۱) ن.ک: (۲۰۲: ۵۱ـ۵۰).

**چون به جان مصطفی - علیه‌السّلام - رسید، آن‌جا صدهزار دریای آتشین دید بی‌نهایت و هزار حجاب از نور.(۱۷۴: ۱۷۵/۱)**

البته شمار این حجاب‌هارا هفتاد و دو نیز ذکر کرده‌اند و **شمس تبریزی** هم عقیده‌ی دیگری دارد:

**آنچه گفته‌اند: هفتاد و دو حجاب است از نور، مغلطه است، حُجُب نور را نهایت نیست.(۶۳: ۱۱۸)**

بر این پایه، **سنائی** می‌گوید:

**صدهزارت حجاب در راه است  همّتت قاصر است و کوتاه است**

**(۱۳۶: ۱۱۰)**

و **عطّار** می‌گوید:

**صدهزارت پرده دارد بیشتر  هم ز نور و هم ز ظلمت پیش در**

**(۱۷۶: ۴۰)**

به‌طورکلّی حجاب نور، هر مرحله از مراحل سلوک روحانی‌ست که توقّف سالک در آن، مانع صعود او به مراحل بالاتر باشد. بدین‌گونه، این مراحل از یک جهت مثبتند و از جهت دیگر منفی؛ یعنی از یک جهت نورند و از جهت دیگر حجاب. طبعاً این نکته باید درباره‌ی توحید نیز صادق باشد، چنان که **شبلی** می‌گوید:

**التّوحید حجاب الموحّد عن جمال الاحدیّة؛ توحید حجاب موحّد بُوَد از جمال احدیّت حق.(۲۸۲: ۳۶۶)**

صاحب «تبصرةالعوام» در باره‌ی عقاید فرقه‌ی نوریه می‌نویسد:

**فرقت سوم از صوفیان که ایشان را نوریه خوانند، و این نوریه گویند: حجاب دو است: یکی نوری، دوم ناری؛ آنچه نوری بُوَد، مشغول بُوَد به اکتساب صفات خوب چون توکّل و شوق و تسلیم و مراقبت و انس و وجد و حالت، و امّا آنچه ناری بُوَد، به افعال شیطانی چون فسق و فجور و حرص و شهوت و امثال آن: چنان که شیطان ناری‌ست، فعل او این چیزها بُوَد و این شخص همان فعل‌ها کند.(۹۲: ۱۳۰)**

*عین‌القضات* حجاب‌های نور را برای مراتب مختلف انسانی، متفاوت می‌داند:

**از مصطفی - علیه‌السّلام - بشنو که می‌گوید: انَّ لِلّهِ سبعینَ اَلفَ حجابٍ من نورٍ و ظُلمةٍ لَو کَشَفَها لأَحْرَقَتْ سُبُحاتُ وَجْهِهِ کُلَّ مَنْ أدْرَکَهُ بَصَرُهُ[1]! این حجاب‌ها از نور و ظلمت خواص را باشد، امّا خواصِ خواص را حجاب‌های نور، صفت‌های خدا باشد و عوام را جز از این حجاب‌ها باشد؛ هزار حجاب باشد، بعضی ظلمانی و بعضی نورانی؛ ظلمانی چون شهوت و غضب و حقد و حسد و بخل و کبر و حبّ مال و جاه و ریا و حرص و غفلت الی سایر الاخلاق الذّمیمه و حجاب‌های نورانی چون نماز و روزه و صدقه و تسبیح و اذکار الی سایر الاخلاق الحمیده.(۱۸۱: ۱۰۲)**

وی *جبرائیل* را هم از امکان برخورد با این حجاب‌ها برکنار نمی‌شمارد:

**این نشنیده‌ای که، رسول الله - علیه‌السّلام - جبریل را پرسید که، هَلْ رأیت ربّی؟ ای جبرئیل! خدای را - تبارک و تعالی - دیدی؟ جبرئیل گفت: بَیْنی و بَیْنَهُ سَبْعونَ حِجاباً مِنْ نُورٍ لَوْ دَنَوْتُ واحِداً لَاحْتَرَقْتُ؛ گفت: میان من که جبرئیلم و میان لقاء الله، هفتاد حجاب باشد از نور، اگر یکی از این حجاب‌های نور مرا نماید، سوخته شوم.(همان: ۱۰۴ـ۱۰۳)**

*مولوی* در باره چنین حجاب‌هایی می‌نویسد:

**پس، آنچه می‌گویند: هفتصد پرده است از ظلمت و هفتصد از نور، هرچه عالم خیال است، پرده‌ی ظلمت است و هرچه عالم حقایق است، پرده‌های نور است، امّا میان پرده‌های ظلمت که خیال است، هیچ فرق نتوان کردن و در نظر آوردن از غایت لطف، با وجود چنین فرق شگرف و ژرف، در حقایق نیز نتوان آن فهم کردن.(۲۵۲: ۳۲۸)**

### ۳.۶.۱.۲. نور سیاه

این خلاف‌آمد، نخستین‌بار در یک رباعی از *ابوالحسن بستی*[2] به کار رفت

---

۱) خدای را هفتادهزار حجاب است از نور و ظلمت که اگر آنها را آشکار سازد، سُبُحات وجه او هر کس را چشمش به وی افتاده باشد، می‌سوزاند.

۲) در باره‌ی زندگی و آثار او، ن. ک: (۵۶: ۱۳۵).

و سپس دستمایه‌ی بازی‌های زبانیِ عرفای دیگر، به‌ویژه *عین‌القضات* قرار گرفت. از این رباعی صورت‌های گوناگونی به دست ما رسیده است:

در «سوانح» مصحّح **هلموت ریتر**[1]، آن را بی‌ذکر نام گوینده بدین صورت می‌بینیم:

**دیدیم نهاد گیتی و اصل جهان — وز علّت و عال برگذشتیم آسان**
**وآن نور سیه ز لانقط برتر دان — زآن نیز گذشتیم نه این ماند و نه آن**

(۱۹۱: ۳۷)

امّا در «سوانح» مصحّح *احمد آتش*، آن را باز، بی ذکر نام گوینده بدین صورت می‌یابیم:

**دیدم نهان گیتی و اصل جهان — وز علّت و معلول گذشتیم آسان**
**آن نور سیه ز لانقط برتر دان — زآن نیز گذشتیم، نه این ماند، نه آن**

(۱۹۵: ۱۳۰)

این رباعی در «تمهیدات» مصحّح *عفیف عسیران* نیز دو بار با ذکر نام گوینده آمده است و هر دو بار به یک صورت:

**دیدیم نهان گیتی و اهل دو جهان — وز علّت و عار برگذشتیم آسان**
**آن نور سیه ز لانقط برتر دان — زآن نیز بگذشتیم، نه این ماند و نه آن**

(۱۸۱: ۱۱۹ و ۲۴۹ـ۲۴۸)

در این مورد، منحول بودن مصراع اوّل از جهت وزن، کاملاً مشخص است، مگر این که «نهان گیتی» را «نهانْ، گیتی» یا «نهانْ گیتی» بخوانیم.

همچنین در «نامه‌های عین‌القضات همدانی»، باز، با ذکر نام گوینده، بدین صورت آمده است:

**دیدیم نهان گیتی و اصل جهان — وز علّت و عال برگذشتیم آسان**

---

(1) Hellmut Ritter.

**وآن نـــور ســـیه بـــلانقط بـــرتر ازآن  زآن نیز گذشتیم، نـه ایـن مـاند و نـه آن**

(۲۵۵/۲ :۱۸۶)

همین‌طور **میبدی** در تفسیر «کشف‌الاسرار و عدّةالابرار» این رباعی را، دو بار بی ذکر نام گوینده، به صورت زیر آورده است، با این تفاوت که ضبط دوم آن به جای «وز علّت و عار»، «از علّت و عار» دارد:

**دیـدیم نـهان گیتی و اصـل جـهان  وز عـلّت و عـار بـرگذشتیم آسـان**
**آن نـــور ســیه ز لانـقط بـــرتردان  زآن نیز گذشتیم نه این ماند و نـه آن**

(۵۸/۲ :۱۱۵/۱ :۲۵۴)

و امّا «مرصادالعباد» مصحّح *محمّدامین ریاحی* هم آن را به این صـورت آورده است و البته در آن‌جا نام گوینده، *احمد غزالی* ذکر می‌شود:

**دیـدیم نـهان گیتی و اصـل جـهان  وز عـلّت و عـار بـرگذشتیم آسـان**
**آن نـــور ســیه ز لانـقط بـــرتر دان  زآن نیز گذشتیم، نه این ماند و نه آن**

(۳۰۸ :۲۶۵)

در «نفحات‌الانس» جامی نیز، این رباعی با ذکر نام گوینده بدین صورت آمده است:

**دیـدیم نـهان گیتی و اصـل جـهان  وز عـلّت و عـار بـرگذشتیم آسـان**
**آن نـــور ســیه ز لانـقط بـــرتر دان  زآن نیز گذشتیم، نه این ماند و نه آن**

(۴۱۷ :۷۵)

سرانجام، یک جنگ خطّی با عنوان «مجمع‌الشّعراء»، به شماره‌ی ۲۴۴۸ موجود در کتابخانه‌ی مرکزیِ دانشگاه تهران، صفحه‌ی ۹ هم، آن را با ذکر نام گوینده به این صورت آورده است که در مواضعی مغلوط می‌نماید:

**دیـدیم نـهاد گـیتی آبـاد جـهان  وز عـلّت و عـار بـرگذشتیم آسـان**
**آن نـــور ســیه ز لانـقطه برتر دان  زآن نیز گذشتیم، نه این ماند و نه آن**

(۱۲۸ :۸)

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

با تأمّل در صورت‌های گوناگون این رباعی، شاید بتوان صورت زیر را به عنوان صحیح‌ترین صورت برای آن تصوّر و تصدیق کرد:

**دیدیم نهاد گیتی و اصل جهان — وز علّت و عال برگذشتیم آسان**
**آن نور سیه ز لانقط برتر دان — زآن نیز گذشتیم، نه این ماند و نه آن**

در این‌جا «علّت» به معنای شر و «عال[1]» به معنای منشأ شرّ است که باورهای ایرانی در باره‌ی اهریمن را فرا یاد می‌آورد. ضمناً «لانقط» باید سرحدّ مرحله‌ی فنا باشد که جای رفع کثرات و رسیدن به وحدت است و *عین‌القضات* آن را «بیرون نقطه‌ی لا»(۱۸۱: ۳۴۸) می‌نامد و در سمبولیسم صوفی، آن را «خال» خوانده‌اند:

**نقطه‌ی وحدت را به خال نسبت داده‌اند تا از دیده‌ی کوته‌نظران که به حسب فطرت اصلی مستعدّ قبول آن معانی نبوده‌اند، پنهان باشد.**(۲۳۰: ۳۰)

و:

**خال اشارت به نقطه‌ی وحدت است من حیث الخفاء که مبدأ و منتهای کثرات است.**(همان: ۴۶۶)

امّا «نور سیه» یا «نور سیاه» یعنی چه؟ به‌طورکلّی از آنچه عرفای ما درباره‌ی آن گفته‌اند، سه معنی برمی‌آید:

**الف) صفات جلال آمیخته با صفات جمال**

***احمد غزالی*** درباره‌ی این معنی می‌نویسد:

**کمال جمال، موجب درد است در کمال دولت عشق، زیراکه کمال او به شرط شایستگیِ معشوقی‌ست و همان کمال، محل حرمان است. آن که شنیده‌ای بلسنو[2] را دردی‌ست، در سخن خرقانی - قدّس الله روحه - معنایش این**

---

۱) با جست‌وجو در فرهنگ‌ها، موردی برای کاربرد «عالّ»، به عنوان اسم فاعل از مصدر «علّت» دیده نشد. امّا سراینده‌ی رباعی، برخلاف استعمال، به این کاربرد نظر داشته است که البته برخلاف قیاس نیست و نمونه‌هایی مانند «ضارّ»، اسم فاعل از مصدر «ضرر»، دارد.

۲) به گویش محلّی یعنی ابوالحسن.

**است، ولیکن ممزوج بود. این شربت صرف داده‌اند. الجبّار المتکبّر را مزاج، الرّؤوف الرّحیم الودود بالمرصاد است. در ممزوجی حجاب عظمت برخیزد، و به مرگ، خود کمال حجاب در حقّ سالکان آن به‌یکبارگی، چنان که هرگز وازو در راه نیاید. و حدیث نور سیاه اشارتی دارد از این معنی، ولیکن همه به‌این و آن نتوان بست؛ حقایقی دیگر هم دارد، و سیکشفه الوقت ان شاء الله.(۱۹۵: ۲۴۴)**

چنان که می‌بینیم، این سخنان تلگرافی‌ست و ازاین‌رو، معنای آن را به‌آسانی درنمی‌یابیم، ولی ظاهراً منظور او از «ممزوج»، صفات جلال آمیخته با صفات جمال است، یعنی صفاتی که ظاهرشان جلال و قهر باشد و باطنشان جمال و لطف، و همچنین منظور وی از «شربت صرف»، صفات جمال بدون آمیختگی با صفات جلال است، و نور سیاه، تنها به معنای اوّل کاربرد دارد. *عین‌القضات* این دو معنی را چنین بازمی‌گوید:

**کمال قبض ابدی از مشاهده‌ی عظمت خیزد و نور سیاه این‌جا پیدا گردد، و کمال درد ابدی از مشاهده‌ی ارادت ازل خیزد، و گاه‌گاه این دو صفت اضداد، آن کمال قبض و درد ابدی اقتضا کند.(۱۸۶: ۳۲۳/۱)**

*عین‌القضات*، همچنین بر آن است که گاه نور سیاه را در پرده‌ی نهنگ سفید به سالک می‌نمایند و این‌جا برخی را سَموم قهر بزنند و بعضی را درد فراگیرد:

**گاه نور سیاه به صورت نهنگ سفید بر سالک عرض کنند. چه می‌شنوی؟ مرتدّ است که از دیده‌ی دیگران حکایت می‌کند. گاه می‌برند تا بدان مقام و آن مقامی‌ست که چون آدمی از آن‌جا درگذرد، به خدا رسد، و گویند: بس کس که بدین مقام رسد و او را سَموم قهر بزند؛ مسکین عاشق که این‌جا یک نقطه‌ی درد گردد!(۱۸۸: ۲۵۵/۳)**

در این مطلب، منظور از نور سیاه، همان صفات جلال آمیخته با صفات جمال است و منظور از نهنگ سفید، برعکس، صفات جمال آمیخته با صفات جلال، یعنی صفاتی که ظاهرشان جمال و لطف باشد و باطنشان

جلال و قهر. *عین‌القضات* در جای دیگر با کاربرد تعبیر «نهنگ قهر» به همین نکته اشاره دارد(۱۸۶: ۴۰۴/۲).

توصیف *نجم رازی*، صاحب «مرصادالعباد» می‌تواند بحث درباره‌ی این معنای «نور سیاه» را پایان بخشد:

**گاه بُوَد که نور صفات جلال، ظلمانیِ صِرف بُوَد و عقل چه‌گونه فهم کند نور ظلمانی، که عقل، الجمع بین الضّدّین محال شناسد.(۲۶۵: ۳۰۸-۳۰۷)**

و:

**امّا صفات جلال، چون در مقام فناءالفنا، صولت هیبت الوهیت و سطوت عظمت دیمومیت آشکارا کند، نوری سیاه مغنی مبقی محیی مشاهَد شود که شکست طلسم اعظم و رفع رسوم مبهم از طلوع او پیدا گردد.(همان: ۳۰۸)**

و همین معناست که عرفا برای آن رمز «زلف شاهد» را به کار برده‌اند[1]:

**خدّ و خال این شاهد شنیدی؛ زلف و چشم و ابروی این شاهد دانی که کدام است؟ دریغا! مگر که نور سیاه بر تو، بالای عرش عرضه نکرده‌اند؟ آن نور ابلیس است که از آن به زلف این شاهد عبارت کرده‌اند و نسبت با نور الهی ظلمت خوانند، واگرنه نور است.(۱۸۱: ۱۹ـ۱۱۸)**

### ب) نور ابلیس

*عین‌القضات* در باره‌ی این معنی می‌نویسد: «ثنویان آن جا بمانده‌اند»(۱۸۶: ۹۱/۱). گویا نخستین‌بار *حسن بصری* این تعبیر را مورد استفاده قرار داده است:

**در این مقام، ابلیس را بدانی و ببینی که ابلیس کیست. ای دوست! فریاد از دست حسن بصری که این مقام را شرح چه‌گونه می‌دهد: انّ نورَ إبلیس مِن نارٍ**

---

۱) علینقی منزوی واژه‌ی عربیِ «وفره» را در نقل ابوعیسی ورّاق از قول هشام بن سالم جوالیقی که، خدا دارای وفره‌یی سیاه به گونه‌ی نوری سیاه است، تصحیف واژه‌ی پهلویِ «فره» می‌انگارد(۱۸۸: ۲۳۸/۳). بااین‌حال، این واژه باید معادلی برای واژه‌ی فارسیِ «زلف» باشد. مترجم کتاب «مقالات الاسلامیین» ابوالحسن اشعری، سخن ابوعیسی را چنین ترجمه می‌کند: «ابوعیسی ورّاق حکایت کرده که هشام بن سالم می‌پنداشت، خدا را گیسوانی تیره‌رنگ است، مانند پرتوی که به سیاهی می‌زند»(۲۰: ۲۴).

**العِزّةِ لقوله - تعالی: خَلَقْتَنی مِنْ نار[1] (۷/۱۲). پس از این گفت: وَلَوْ أظْهَرَ نورَهُ لِلْخَلْقِ لَعُبِدَ إلٰهاً؛ گفت: اگر ابلیس نور خود را به خلق نماید، همه او را به معبودی و خدایی بپرستند. چه گویی؟ یعنی که او را به خدایی می‌پرستند. نمی‌پرستند؟ در غلطی. از این آیت بشنو! أ فَرأیتَ مَنِ اتّخَذَ إلٰهَهُ هَواه(۲۳/۴۵)؛ چون نور ابلیس از نور عزّت باشد، چنین تواند بود.(۱۸۱: ۲۱۱)**

بی‌گمان باورهای ایرانی درباره‌ی اهورامزدا و اهریمن بیشترین تأثیر را بر این استفاده گذاشته است. به نوشته‌ی *عین‌القضات*:

**چون سالک به ولادت ثانی رسد، حُجُب ملکوتی بماند میان او و میان خدا - عزّوجل؛ پس، یک‌یک برخاستن گیرد و آخرین حجاب، نوری سیاه است که ثنویان آن‌جا بمانده‌اند و یزدان و اهریمن گفتند. اگر خلیل صفت بودندی، سیاهیِ آن نور وا ایشان نمودی که آن نه مقصد است.(۱۸۶: ۹۱/۱ـ۹۰)**

همو از این نور چنین تعبیری دارد:

**دانی که آن نور سیاه چیست؟ وَ کانَ مِنَ الْکافِرین(۷۴/۳۸) خلعت او آمده است؛ شمشیر فَبِعِزَّتِکَ لَأغوِیَنَّهُم أجمَعین(۸۲/۳۸) کشیده است؛ پاسبان عزّت آمده است؛ دربان حضرت أعوذُ بالله من الشّیطان الرّجیم شده است.(۱۸۱: ۱۱۹)**

به‌هرحال، در اندیشه‌ی ایرانی اهریمن از آن جهت که منشأ است، نور است و از آن جهت که شر، سیاه. بااین‌حال، *عین‌القضات* می‌کوشد تا از راه عطف *ابوجهل* به ابلیس و ایجاد تقابل میان نور سیاه آنان و نور محمّد (ص) ثنویت آن را به سیاق توحیدی برگرداند:

**هرگز شنیده‌ای که نور سیاه ابلیس و ابوجهل ،از سر تا قَدَم با نور احمد چه می‌گوید؟(همان: ۱۸۸)**

وی این نور سیاه را به سایه‌ی محمّد (ص) نسبت می‌دهد:

**دریغا! مگر نور سیاه را بیرون از نقطه‌ی لا ندیده‌ای تا بدانی که سایه‌ی محمّد چه باشد؟(همان: ۲۴۸)**

---

۱) نور ابلیس از آتش عزّت است، به دلیل فرموده‌ی خداوند که، مرا از آتش خلق کردی.

و البته چنان که در روایات خوانده‌ایم، پیامبر (ص) سایه‌یی نداشته است و این امر شکاف میان **محمّد** (ص) و ابلیس را می‌سازد. این شکاف در سخن زیر برجستگی بیشتری می‌یابد:

**مگر والشّمس و ضحیها و القمر اذا تلیها و النّهار اذا جلیها و اللّیل اذا یغشیها(۴/۹۱-۱) همین معنی دارد. دانی که این آفتاب چیست؟ نور محمّدی باشد که از مشرق ازلی بیرون می‌آید و ماهتاب دانی که کدام است؟ نور سیاه عزازیلی[۱] که از مغرب ابدی بیرون رود.(همان: ۱۲۶)**

*عین‌القضات* سرانجام، مثلّث توحیدیِ الله، **محمّد** (ص) و ابلیس را در پیوند با جهان، طیّ یک طرح فلسفی چنین بر صفحه‌ی اندیشه رقم می‌زند[۲]:

**حاصل این سخن آن باشد که، الله، جوهر باشد و نور، عَرَض و جوهر هرگز بی عَرَض نبود و نباشد. پس، این سماوات و ارض، خودْ به رمز گفته‌ام که دو نور او باشد، که اصل آسمان و زمین و حقیقت ایشان، این دو نور است: یکی نور محمّد و یکی نور ابلیس.(همان: ۲۵۸)**

در پایان، توصیف نور ابلیس را با تعبیر «نور شیطان» به روایت *علاءالدّوله سمنانی* می‌آوریم:

**پس باید دانست که نور شیطان، در بدایت که تجلّی کند، چوم لُعبتی باشد از آتشی بدرنگ و پرده‌ی او بر زمین بیند و همه بساط به رنگ سرخ تیر[۳] گردد؛ نُقَطی چون خون سیاه بر روی آن سرخی ظاهر شده و دل از دیدن آن منغّص شود و ذکر به دشواری تواند گفت و همه اعضایش متألّم گردد، چنان که گویی او را کوفته‌اند.(۱۳۵: ۳۰۸)**

### ج) کفر آخر

این کفر، درواقع مستلزم گذشتن از نور سیاه و رسیدن به خداست:

---

۱) متن: عزرائیلی. عزازیلی: منسوب به عزازیل که نام دیگر ابلیس است.
۲) برای آگاهی بیشتر در این باره، ن.ک: (۱۶۸: ۷۳-۷۱).
۳) متن: نیز.

**شیخ ما یک روز نماز می‌کرد و به وقت نیّت گفت: کافر شدم و زنّار بر خود بستم، الله اکبر؛ چون از نماز فارغ شد، گفت: ای محمّد[1]! تو هنوز به میانه‌ی عبودیت نرسیده‌ای و به پرده‌ی آن نور سیاه که، پرده‌دار فبعزّتک لاغوینّهم اجمعین(۸۲/۳۸)، تو را راه نداده‌اند؛ باش تا دهندت!**

**بی دیده ره قلندری نتوان رفت**
**دزدیده به کوی مدبری نتوان رفت**
**کفر اندر خود قاعده‌ی ایمان است**
**آسان آسان به کافری نتوان رفت**

**از کفر نمی‌دانم که چه فهم می‌کنی؟ کفرها بسیار است، زیرا که منزل‌های سالک بسیار است. کفر و ایمان هر ساعت رونده را شرط و لازم باشد.**
**(۱۸۱: ۴۹ـ۴۸)**

ناگفته نماند که *عین‌القضات* کفر را بر سه قسمِ اول، ثانی و ثالث می‌داند(۱۸۶: ۴۷۹/۱) و در باره‌ی کفر ثالث می‌نویسد: «این‌جا هر کسی را راه نیست»(همان: ۳۵۴/۱). **لاهیجی** بر آن است که «فقر» و «فنا» در این مقام دست می‌دهد:

**هرکو نه بدین مقام جا کرد — دعویِ قلندری خطا کرد**
**این فقر حقیقی است الحق — این‌جاست سواد وجه مطلق**
**شمشیر فنا در این نیام است — آن نور سیه در این مقام است**
**طاووس تو پر بریزد این‌جا — سرچشمه‌ی کفر خیزد این‌جا**

**(۸۴: ۲۳۰)**

البته او به دو تجربه‌ی شخصیِ مشاهده‌ی نور سیاه نیز تصریح دارد که در یکی از آنها می‌نویسد:

**دیدم که تمامت عالم نور سیاه فروگرفته، چنان که همه اشیا به رنگ آن نورند.(همان: ۱۹۳)**

---

۱) خطاب گوینده به خودش است.

و یکی دیگر را هم ضمن شرح این ابیات «گلشن راز» می‌آورد(همان: ۸۴):

**چو مُبصَر در نظر[1] نزدیک گردد — بصر زادراک او تاریک گردد**
**سیاهی گر بدانی نور ذات است — به تاریکی درون آب حیات است**
**سیه جز قابض نور بصر نیست — نظر بگذار کاین جای نظر نیست**

(۸۸:۱۴۴)

وی در شرح بیت آخر این ابیات، نام نور مخلوط به ظلمت را «ضیا» می‌شمارد، با این توجیه که:

**نور محض و ظلمت محض، مرئی نمی‌شوند و آنچه مرئی می‌گردد، نور مخلوط به ظلمت است که مسمّا به ضیاست.(۲۳۰: ۸۵)**

باری، از مجموع مطالب بالا چنین نتیجه می‌گیریم که نور سیاه، به لحاظ منشأ خدایی، عبارت است از صفات جلال آمیخته با صفات جمال و به لحاظ منشأ جهانی، عبارت است از نور ابلیس و به لحاظ منشأ انسانی، عبارت است از کفر آخر. *عین‌القضات* این سه معنی را در یک بیت گرد آورده است:

**آن نور سیه ز کان قهر و خشم است — سرچشمه‌ی کفر و مسکن شیطان است**

(۲۷۰:۱۸۱)[2]

### ۳.۶.۲. خلاف‌آمد رویداد

رفتارهای کرامتی، ریاضتی و ملامتیِ عرفا، بیشترین شمار خلاف‌آمدها را در زبان عرفان تشکیل می‌دهند و خلاف‌آمد رویداد یعنی همین رفتارها. البته هرکدام از این رفتارها قابل تحلیل به موارد ریزتری‌ست. برای نمونه این کار در باره‌ی رفتارهای کرامتی، مواردی مانند موارد زیر را پیش روی ما می‌گذارد:

---

۱) در «مفاتیح الاعجاز»، به جای «در نظر»، «با بصر» آمده است که درست‌تر می‌نماید و «گلشن راز» چاپ صابر کرمانی(۱۴۳: ۲۱) نیز همین ضبط را نشان می‌دهد.

۲) برای آگاهی بیشتر در باره‌ی «نور سیاه» و پاره‌یی منابع دیگر مربوط به آن، ن.ک: (۵۶: ۶۲-۶۰).

- طیّ‌الارض.
- طیّ‌اللّسان[1].
- پریدن در هوا.
- رفتن بر آب.
- غلبه بر وحوش.
- مؤانست با وحوش.
- به کار گرفتن وحوش.
- سوار شدن بر شیر.
- کمک یافتن از سوی ماهیان دریا.
- میراندن وحوش با ذکر یا اراده.
- سالم بیرون آمدن از میان گزندگان یا درندگان.
- سالم بیرون آمدن از میان آتش.
- برداشتن آهن تفته با دست.
- خاموش کردن چراغ با اراده.
- دگرگون ساختن چیزها مانند زر ساختن خاک.
- حرکت دادن اشیا، از جمله کوه، با حرکت یا صحبت یا اراده.
- به دست آوردن خوراکی از غیب یا از اشیای غیرخورکیِ طبیعی.
- آگاه شدن از حلال و حرام خوراکی‌ها.
- آب پدید آوردن در بیابان خشک.
- روشن کردن چراغ و مانند آن بدون وجود آتش.
- اشراف بر ضمایر.[2]

---

۱) یعنی خواندن متون بلند، به‌ویژه قرآن مجید، در زمان اندک.

۲) این کرامت، از پرکاربردترین کرامات ابوسعید ابوالخیر بوده است. در این باره، ن.ک: (۲۵۷: ۱/۱۸۹-۵۷).

- پیشگویی.
- شنیدن اخبار غیبی.
- دیدن امور غیبی.
- حل شدن مشکلات مادّی و معنوی از غیب.
- رفتن به خواب افراد.
- آگاه شدن از حال افراد غایب یا مسافر.
- روشن گردن اطراف با نور درون.
- اجابت شدن دعا.
- مسلمان کردن غیرمسلمان.
- خواندن یا نوشتن با وجود امّی بودن.
- عربی حرف زدن با وجود عربی ندانستن.
- شفا دادن بیماران
- ضربه زدن به دشمن از راه دور.
- معلّق نگاه‌داشتن شخص در حال سقوط.
- شفاعت مردگان نزد خدا.
- حضور به طور همزمان در چند جا.
- گسترش دادن کالبد تا حدّ یک اتاق.
- دیدار با درگذشتگان.
- حاضر شدن در اوج آسمان یا در قعر دریا.
- زنده کردن انسان یا حیوان مرده.
- مردن با اراده‌ی خود.
- آگاه بودن از زمان مرگ خویش.
- نامرئی ساختن خود یا چیزهای دیگر.
- غیب شدن مرده در گور.

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

- حرکت و صحبت کردن مرده.
- قرآن خواندن مرده.
- تازه ماندن جسد مرده در گور با گذشت سالیان.
- تنبیه و تأدیب منکران به انحای گوناگون.

اینک یک نمونه در این باره:

**در هفته، عمّی را وفات رسید. غسّال وی را بر تخته خوابانید، خواست تا وی را استنجا کند. عمّی خود برخاست و استنجا کرد. غسّال از هوش برفت. عمّی گفت: اگر با کسی بگویی، با تو خصمی کنم.(۲۵۶: ۱۳۴)**

در این‌جا به ذکر سه نمونه‌ی خلاف‌آمد رویداد دیگر از نثر عرفانیِ فارسی می‌پردازیم:

**چندان عشق قوّت گرفت و شور غالب گشت که [شبلی] برفت و خویشتن را در دجله انداخت. دجله موجی برآورد و او را بر کنار افکند. بعد از آن خویشتن را در آتش افکند. آتش در او عمل نکرد. جایی که شیران گرسنه بودند، خویشتن را در پیش ایشان انداخت. همه از وی رمیدند. خویشتن از سر کوهی فروگردانید. باد او را برگرفت و بر زمین نشاند. شبلی را بی‌قراری یکی به هزار شد، فریاد برآورد: وَیْلٌ لِمَنْ لایُقْبِلُهُ الماءُ و لا النّارُ و لا السِّباعُ و لا الجِبالُ[1]! هاتفی آواز داد که، مَنْ کانَ مَقْبولَ الحَقِّ لایُقْبِلُهُ غَیْرُهُ[2]. (۱۷۴: ۱۶۳/۲-۱۶۲)**

**شیخ‌الاسلام گفت که ابوالظفر ترمذی و استاد وی، محمّد حامد و استاد وی، بویکر ورّاق ترمذی، مگس از خود بازنمی‌کردند.(۳۴: ۶۱۱)**

**شیخ‌الاسلام گفت که پدر من گفت که امیرچه سفال‌فروش، کزدم از دکان برداشتی و به باره بردی و آن‌جا بگذاشتی.(همان)**

---

۱) وای بر کسی که نه آب اورا می‌پذیرد، نه آتش، نه درندگان و نه کوه‌ها.

۲) آن که پذیرفته‌ی حق باشد، کسی جز او، وی را نمی‌پذیرد.

۴

# تجرید

## ۴.۱. شناخت

تجرید، یک نوع پارادکس روانی -کرداری‌ست که در آن، «فرامن» عارف از «من» او جدا می‌شود. بایزید گفته است:

**از بایزیدی بیرون آمدم، چون مار از پوست؛ پس نگه کردم، عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم، که در عالم توحید، همه یکی توان بود.(۱۷۴: ۱/۱۶۰)**

این حال، برای یک شخص، دو شخصیت پدید می‌آورد و تنها، هنگامی جنبه‌ی زبانی می‌یابد که عارف، آن را گزارش کند:

**همچنین حکایت شیخ ابوالحسن خرقانی - رضع - که گفت: ما را از ما بستدند و جمله اوراد بر ما برفت؛ چون ما را با ما دادند، هنوز موی ریش ما از وضوتر بود. (۲۱: ۷۹)**

در چنین حالی، برای عارف امکان به انجام رساندن پاره‌یی کارهای خارج از جسم فراهم می‌آید:

**رفته گردد بی قَدم، دیده یابد بی بصر، تصرّف سماع یابد بی سمع، نطقی یابد بی لسان؛ این را وله خوانند.(۱۹۵: ۵۴)**

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

از چشم‌انداز ادبی، تجرید، عامل اصلیِ ورود زبان عرفان به حوزه‌ی یک نوع سوررئالیسم است. در این جا با سوررئالیسمی طبیعی مواجهیم که شایستگیِ نام «سوررئالیسم عرفانی» را دارد[۱]:

**همچنین دیدم که اللّه، مزه‌ی جمله خوبان در من و اجزای من خورانید؛ گویی جمله اجزای من در اجزای ایشان اندرآمیخت و شیر از هر جزو من روان شد... و اللّه را دیدم که صدهزار ریاحین و گل و گلستان و سمن زرد و سپید و یاسمن پدید آورد و اجزای مرا گلزار گردانید و آن‌گاه آن‌همه را اللّه بیفشارد و گلاب گردانید و از بوی خوش وی، حوران بهشت آفرید و اجزای مرا با ایشان درسرشت؛ اکنون حقیقت نگاه کردم، همه صورت‌های خوب، صورت میوه‌ی اللّه است.(۴۷: ۲/۱-۱)**

## ۴.۲. ساخت

ساخت تجرید، همانند هر پارادوکس دیگر، بر پایه‌ی اجتماع نقیضین استوار است:

**[بایزید گفت:] گفتم: بار خدایا!... تو بی من مرا باشی، به از آن که من بی تو خود را باشم.(۱۷۴: ۱۷۳/۱)**

در روایتی از «سیرت ابن‌خفیف»، ***ابوالحسن بندار***، ***بایزید*** را با گفتن این سخن که «من از پوست خود به در آمدم، چنان که مار از پوست خود به در آید»، کافر می‌داند و ***ابن‌خفیف***، با شنیدن این سخن بر ***ابوالحسن بندار*** خشم می‌گیرد(۱۱۰: ۳۱). این روایت بیانگر آن نکته است که صوفیه از جنبه‌ی تناقض‌آمیز تجرید، آگاهی داشته‌اند و حتّی آن را منجر به شطح می‌شمرده‌اند،

---

۱) برای آگاهی از سوررئالیسم مولوی، ن.ک: (۱۹۹: ۲۵۵-۲۳۴) و از سوررئالیسم نفّری و ابن‌عربی، ن.ک: (۱۵: ۲۸۵-۵۹)؛ با این حال، هنوز جای یک پژوهش گسترده در این باره خالی‌ست. یکی از بارزترین نشانه‌های سوررئالیسم عرفانی، همان «گردش آزاد متکلّم و مخاطب» است که دکتر پورنامداریان آن را همراه با پاره‌یی از مسائل دیگر «ساخت‌شکنیِ متن» در شعر مولوی مورد بحث قرار می‌دهد. در این باره، ن.ک: (۶۲: ۳۶۷-۱۰۵).

چنان که *روزبهان بقلی*، ضمن «شرح شطحیات» در باره عباراتی مانند «من بی من و ما بی ما» می‌نویسد: «در محو انائیت افتادند و از انائیت حق خبر دادند» (۴۵: ۶۱۵).

## ۴.۳. زمینه

باور به وجود من برتر یا «فرامن»، بنیاد اندیشگیِ تجرید را در نزد عرفا تشکیل می‌دهد:

**منِ تو برتر از جان و تن آمد  که این هردو ز اجزای من آمد**

(۹۵: ۱۴۴)

آنان معمولاً «فرامن» را متعلّق قلب و «من» را متعلّق قالب به حساب می‌آورند. براین‌پایه، قلب شخصیتی جداگانه دارد که می‌تواند از قالب منفک شود و پیوند میان قلب و قالب به وسیله‌ی یک واسطه صورت می‌گیرد که خدا آن را در وجود آدمی تعبیه کرده است و ظاهراً همین واسطه، جداییِ موقّت قلب از قالب را در مواقع مقتضی میسّر می‌سازد:

**در قالب تو، چون تویی تعبیه کرده‌اند و تو به‌حقیقت، آن لطیفه که حامل قالب تو آمده است، نتوانی یافت و چون بدان لطیفه رسی، بدانی که، اذا تمّ الفقر فهو اللّه چه باشد. دریغا! هرگز ندانسته‌ای که قلب لطیفه است و از عالم علوی‌ست و قالب کثیف است و از عالم سفلی‌ست؛ خودْ هیچ الفت و مناسبت میان ایشان نبود و نباشد؛ واسطه و رابطه‌یی میان دل و قالب برگماشتند که، انّ اللّه یحول بین المرء و قلبه، تا ترجمان قلب و قالب باشد تا آنچه نصیب دل باشد، دل با آن لطیفه بگوید و آن لطیفه با قالب بگوید.** (۱۸۱: ۱۴۳ـ۱۴۲)

به‌هرحال، تجرید، نخستین گام رسیدن به سطح عالیِ عرفان است و همین گام تا وحدت عارف با خدا پیش می‌رود:

**حکیم گوید: یقین دان که تو او نباشی، ولیکن چون تو در میان نباشی، تو اویی.** (۱۸۲: ۴۹)

## ۴.۴. پیشینه

نخستین نمونه‌های تجرید را از سخنان *بایزید* و *حلّاج* به دست می‌آوریم. *بایزید* گفته است:

**زبان من زبان توحید است و روان من روان تجرید.(۱۷۴: ۱۷۴/۱)**

بااین‌حال، اغلب عرفای قدر اوّل، کم‌وبیش، تجربه‌ی عملیِ آن را داشته‌اند و معراجنامه‌ی معروف *بایزید* نمونه عالیِ این تجربه را به رخ می‌کشد و البته هفتاد و دو معراج به او نسبت داده‌اند[۱] که اغراق‌آمیز می‌نماید.

همچنین تمثیل‌های رمزی معمولاً با چنین تجربه‌یی همراهند. برای نمونه *علاءالدّوله سمنانی* در آغاز یکی از آنها می‌نویسد:

**بدان ای عزیز که روز پنجشنبه نوزدهم خلوت، دل این بیچاره در سیر بود، چاشتگاهی به راهی رسید فسیح... .(۱۳۵: ۱۲۸)**

و در پایان آن می‌نویسد:

**چون به سرمنزل خود رسید، روز جمعه بود بین‌الظّهرین؛ هم درحال، این بیچاره غایب شد. اخی شرف‌الدّین سعدالله را دیدم که با من می‌گوید: غمخوارگی ذکر بهتر از این می‌باید کرد! با عالم شهادت آمدم، دانستم که در این یک روز و نیم به سبب سیر در این راه، تقصیر در ذکر افتاده است و آن پسندیده‌ی اهل‌غیب نیفتاده؛ از آن مستغفر شدم.(همان: ۱۴۲)**

پیش از همه این نمونه‌ها، نمونه‌های کهنی مانند «ارداویرافنامه» در فرهنگ ایرانی شایان یادآوری‌ست[۲] و پای این‌گونه آثار مکاشفه‌ای[۳] به عصر جدید نیز کشیده می‌شود، چنان که تأثیر آنها را در «کمدیِ الهی» *دانته* هم پیدا می‌کنیم. اینک یک نمونه‌ی کوتاه از *ابوالحسن خرقانی*:

---

۱) ن. ک: (۱۶۶: ۹۸).

۲) ن. ک: (۱۸۸: ۱۶۸/۳).

۳) Apocalyptic. در باره‌ی این‌گونه آثار، ن. ک: (۱۱۲: ۱۶۹-۱۲۷).

**و گفت: خداوند ما را قَدمی داد که به یک قَدم از عرش تا به ثریٰ شدیم و از ثریٰ به عرش بازآمدیم، پس بدانستیم که هیچ‌جای نرفته‌ایم. خداوند ندا کرد که، من بنده آن کس را که چنین بُوَد؛ او کجا رسیده باشد؟ من نیز گفتم: درازا سفرا که ماییم و کوتاها سفرا که ماییم! چند همی‌گردم از پس خویش؟(۱۷۴: ۲/۲۱۲)**

در نمونه‌ی عجیب دیگری از *عین‌القضات* ناگهان طیّ «زبدةالحقایق» حالی به نویسنده دست می‌دهد و می‌نویسد:

**اَبْقَی الکاتبُ بلا هو؛ نویسنده بدون نویسنده باقی ماند.**

و بعد پرنده می‌شود و با امر سلطان به بارگاه او پرواز می‌کند و اسراری را فرامی‌گیرد و با اجازه‌ی وی باز می‌گردد(۱۸۷: ۸۶-۸۵).

## ۴.۵. گونه‌ها

تجرید از جهتی بر دو گونه است: تجرید خود، مانند همه نمونه‌های پیشین، و تجرید دیگری، مانند این نمونه:

**تو با تویی ای نگار زآن باطربی　　تو بی تو چه دانی که شبی چون باشد**

(۷۱:۱۹۱)

تجرید از جهتی دیگر، باز، بر دو گونه است: تجرید ضمیری، مانند همه نمونه‌های پیشین، و تجرید اسمی، مانند این نمونه:

**بایزید گفت که سی سال است تا بایزید می‌جویم.(۱۷۴: ۲/۷۲)**

## ۴.۶. نمونه‌ها

اکنون به ذکر نمونه‌هایی از تجرید در نثر عرفانیِ فارسی می‌پردازیم و البته چنان‌که خواهیم دید، گاه تجرید ضمیری و اسمی، در یک نمونه گرد می‌آیند:

**[بایزید گفت:] خودیِ خود بی زحمت وجود من، به من نمود.(همان: ۱/۱۷۲)**

**[بایزید گفت:] پس سی‌هزار سال در فضای وحدانیت او پریدم و سی هزار سال دیگر در الوهیت پریدم و سی‌هزار سال دیگر در فردانیت؛ چون نود هزار**

سال به سر آمد، بایزید را دیدم و من هرچه دیدم، همه من بودم.(همان: ۱۷۵/۱)

پس بایزید گفت: الهی! هرچه دیدم، همه من بودم؛ با منی مرا به تو راه نیست و از خودیِ خود مرا گذر نیست؛ مرا چه باید کرد؟(همان: ۱۷۶/۱)

و بویزید - رض - عجب روزگارمردی بوده است! وی گوید: سِرّ ما را به آسمان‌ها بردند؛ به هیچ چیز نگاه نکرد و بهشت و دوزخ وی را بنمودند، به هیچ چیز التفات نکرد و از مکوّنات و حُجُب برگذاشتند، فَصِرْتُ طَیْراً؛ مرغی گشتم و اندر هوای هویت می‌پریدم تا بر میدان هویت مشرف شدم و درخت ازلیت اندر آن بدیدم؛ چون نگاه کردم، آن همه من بودم، گفتم: بارخدایا! با منیِ من[1] مرا به تو راه نیست و از خودیِ خود مرا گذر نیست؛ مرا چه باید کرد؟ فرمان آمد که، یا بایزید! خلاص تو از تویی تو در متابعت دوست ما بسته است.(۲۸۲: ۳۰۶)

یکی در خانه‌ی بایزید شد و آواز داد. شیخ گفت: که را می‌طلبی؟ گفت: بایزید را. گفت: بیچاره بایزید! سی سال است تا من بایزید را می‌طلبم و نام و نشانش نمی‌یابم.(۱۷۴: ۱۵۶/۱)

یکی در بایزید بکوفت. گفت: که را می‌طلبی؟ گفت: بایزید را می‌طلبم. گفت: سی سال است تا بایزید در طلب بایزید است و او را ندید؛ تو او را چون خواهی دید؟(۴۵: ۱۰۲)

بویزید گفت: از بویزیدی برون آمدم، چنان که ما را از پوست برون آید.(۱۳۴: ۶۰۳)

و [شبلی] گفت: عمری‌ست تا می‌خواهم با خداوند خویش خلوتی دارم که شبلی در آن خلوت در میانه نَبُوَد.(۱۷۴: ۱۶۵/۲)

شیخ‌الاسلام گفت که از جعفر خلدی پرسیدند که، عارفان کیانند؟ گفت: هُمْ ما هُمْ، ولَو کانوا هُمْ، هُمْ ما کانوا هُمْ؛ ایشان نه ایشانند، ار ایشان ایشانند، ایشان نه ایشانند.(۳۴: ۴۹۶)[2]

---

۱) متن: با منی مرا. این بخش، از «کشف‌المحجوب» مصحح دکتر عابدی(۲۸۳: ۳۵۵) آورده شد.

۲) در «حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر» آمده است: «درویشان نه ایشانند، که اگر ایشان، ایشان بودندی، ایشان نه درویشان بودندی؛ اسم ایشان صفت ایشان است؛ هرکه به حق راه جوید گذر بر درویشان باید کرد، که در وی ایشانند(۸۰: ۸۱).

ابراهیم شیبان گفت - قدّس اللّه روحه: چندان در راه ریاضت‌ها کردم و نفس را به خنجر قهر بسمل کردم، حتّی بَقیتُ أنا بلا أنا؛ من بماندم بی من.(۱۳۴: ۵۱۹)

[ابوالعبّاس قصّاب گفت:] هرکسی را منی بایستی و مرا من نبایستی؛ مرا بایستی که من نباشم!(۱۷۴: ۱۸۵/۲)

[و ابوالحسن خرقانی] گفت: چشنده‌ام و خود ناپدید و شنونده‌ام و خود ناپدید و گوینده‌ام و خود ناپدید.(همان: ۲۱۴/۲)

و ما [: ابوسعید] گفتیم: بارخدایا! ما را ما نمی‌باید؛ ما را از ما نجات ده! (۲۵۷: ۳۴/۱)

شیخ ما [: ابوسعید] گفت: هرکجا ذکر بوسعید رود، دل‌ها خوش گردد، زیرا که از بوسعید با بوسعید هیچ نمانده است.(همان: ۳۰۰/۱)

شیخ ابوسعید ابوالخیر - رحمة اللّه علیه - می‌گوید که هژده‌هزار عالم از بایزید پر می‌بینم و بایزید در میانه نبینم؛ یعنی آنچه بایزید است، در حق محو است.(۱۷۴: ۱۳۵/۱)

راه عاشقی همه اویی‌ست؛ معشوقی همه تویی بُوَد، زیرا که تو نمی‌شاید که خود را باشی، که شاید که معشوق را باشی؛ عاشقی می‌باید تا هیچ خود را نباشی و به حکم خود نباشی!(۱۹۱: ۹۶)

هرکه خواهد تا شاهد آن معانی گردد، سفر اختیار باید کرد از خود در خود! (۱۹۵: ۸)

سپر بیفکن تا بنده باشی، که چون تو تو نباشی، بر خراب خراج نیست! (همان: ۱۹۸)

تو حق را چنان دان که چنان است که تو نبودی؛ تویی در تویی و منی در منی. (۴۵: ۳۷)

تو در حجاب تویی؛ اگر تو از تویی بیرون آیی، حجاب قهر برخیزد.(۴۶: ۳۷)

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

۵

# شطح

## ۵.۱. شناخت

*روزبهان بقلی* در معنای لغویِ شطح به ترجمه از «اللّمع» *ابونصر سرّاج* می‌نویسد:

**در عربیّت گویند: شطح یشطح اذا تحرّک؛ شطح حرکت است و آن خانه را که آژد در آن فروکنند، مشطاح گویند از بسیاریِ حرکت که در او باشد؛ پس در سخن صوفیان مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان.(۴۵: ۵۷)**

امّا شطح، اصطلاحاً نوعی خلاف‌آمد است که در آن، امری متناقض با ظاهر شرع صادر می‌شود. *عطّار* معنای اصطلاحیِ شطح را چنین بیان می‌کند:

**جیزها رود در طریقت که با ظاهر شرع راست نیاید؛ چنان که به کشتن، خلیل را امر کرد و نخواست و چنان که غلام کشتن خضر که امر نبود و خواست، و هرکه بدین مقام نارسیده، قَدم آن‌جا نهد، زندیق و اباحتی و کشتنی بود، مگر هرچه کند به فرمان شرع کند.(۱۷۴: ۱/۱۲۳-۱۲۲)**

این مطلب بدان معناست که شطح، در حالی خاص صادر می‌شود و چه‌بسا خطرهایی برای گوینده‌اش از پی می‌آورد. *روزبهان بقلی* این حال را از آغاز تا پایان، چنین وصف می‌کند:

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

**چون ببینند نظایرات غیب و مضمرات غیبِ غیب و اسرار عظمت، بی‌اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش در آید، سِر به جوشش در آید، زبان به گفتن درآید، از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلهّب احوال و ارتفاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد و عبارتی باشد؛ آن کلمات را غریب یابند، چون وجهش نشناسند در رسوم ظاهر و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قابل مفتون شوند.(۴۵: ۵۷)**

به نوشته‌ی *ابوالمفاخر یحیی باخرزی*:

**در لغت و استعمال، شطح، سخنی را گویند که ظاهر آن به ظاهر شرع راست نَبُوَد، امّا حالی که آن سخن، نتیجه‌ی آن حال است، به حق باشد.(۳۷: ۵۹)**

به‌هرحال، معروف‌ترین شطحیات در تاریخ عرفان اسلامی عبارتند از:

- شطح *بایزید*: «سُبْحانی ما أَعْظَمَ شَأْنی».
- شطح *حلاج*: «أَنَاالحَق».
- شطح *ابوسعید*: «لَیسَ فِی الجُبَّةِ سِوَی اللّه».

و شطح «الصّوفی غَیرُ مَخلوقٍ» *ابوالحسن خرقانی*، شطح دیگری‌ست که در رده‌ی این شطحیات قرار می‌گیرد[1].

ناگفته نماند که واژه‌ی شطح در متون عرفانیِ فارسی، نخستین‌بار با «طبقات‌الصّوفیه»ی *خواجه عبدالله انصاری* به ظهور رسید، ضمن نقل‌قولی از *جعفر خلدی* که می‌گوید:

**عجایب عراق سه چیز است: شطح شبلی و نکته‌ی مرتعش و حکایت من.(۳۴: ۴۹۶)**

و البته در نقل‌های دیگر این قول، واژه‌های اشارات[2] و زعقه[3]، جای آن را

---

۱) در باره‌ی این شطح و تفسیر آن به قلم نجم دایه، ن. ک: (۱۴۹: ۴۸۱-۴۳۹).

۲) قال واحد من المشایخ المتأخرین: ثلاثة من عجایب الدّنیا: اشارات الشّبلی و نُکَت المُرتعش و حکایات جعفر.(۲۸۲: ۱۹۶)

۳) [شیخ الاسلام] گفت: عجایب عراق سه اند: زعقه‌ی شبلی و نکته‌ی مرتعش و حکایات جعفر خلدی.(۳۴: ۴۵۵)

گرفته‌اند. ضمناً واژه‌ی شطح در متون عرفانیِ عربی نیز، با «اللّمع» بروز یافت و **علینقی منزوی** آن را واژه‌یی پوزشخواهانه می‌شمارد برای آوردن عذر تقصیر در پیشگاه کسانی که این‌گونه سخنان را برنمی‌تافته‌اند (۱۸۸: ۷۴/۳)، امّا با توجّه به معنای لغویِ آن، می‌توان گفت اصطلاحی روشنگرانه است که تا حدّ ممکن، حال روانیِ عارف را در هنگام شطح‌گویی بازمی‌تابد. نویسنده‌ی «سیرت ابن‌خفیف»، واژه‌ی «نادره» را به جای آن قرار می‌دهد تا از حال شنونده هم، در برخورد با شطح پرده بردارد:

> **اکنون بدان که مشایخ در مقامات مختلف بوده‌اند و در احوال متفاوت؛ بعضی حال بر ایشان غالب بوده است و گاه‌گاه در استغراق حال و سُکری غالب، نادره بر زبان ایشان می‌رفت و نادره از ایشان ظاهر می‌شد مخالف شریعت و بعضی بر جاده‌ی شرع استقامت می‌نمودند و از ماده‌ی دین استمداد می‌گرفتند تا جمع کردند میان علم دین و شریعت و یقین و عمل بر ظاهر دین و البته و اصلاً از جاده‌ی شرع تجاوز ننمودند و از ملّت حنفیه تعدّی جایز نشمردند.** (۱۱۰: ۵)

کاربرد مصدر جعلی «شطحیدن» به وسیله‌ی *صائن‌الدّین تُرکه اصفهانی*[1]، رفتار دیگری‌ست با واژه‌ی شطح در زبان فارسی که البته عمومیت ندارد.

## ۵.۲. ساخت

ساخت شطح، همانند هر پارادوکس دیگر، بر پایه‌ی اجتماع نقیضین استوار است، ولی یکی از دو نقیض آن، قاعدتاً باید یک اعتقاد یا عمل شرعی باشد. برای نمونه شطح‌های سه‌گانه‌ی **بایزید** و **حلّاج** و **ابوسعید**، ظاهراً با اعتقاد به توحید تناقض دارند.

مهم‌ترین نکته در باره‌ی ساخت شطح این که غالباً از قرار گرفتن مستقیم یا غیرمستقیم یک انسان به جای موضوع گزاره‌های دینی، یعنی خدا پدید می‌آید و طبعاً این امر، با آموزه‌های دینی متناقض می‌نماید.

---

۱) ن.ک: (۶۵: ۹۳).

## ۵.۳. زمینه

وجه امتیاز شطح از انواع دیگر خلاف‌آمد، تناقض آن با ظاهر شرع است. در این باره چهار نظریه (شامل یک نظریه‌ی مخالفانه، دو نظریه‌ی منتقدانه و یک نظریه‌ی موافقانه) پیش رو داریم که ذیلاً به معرّفیِ آنها می‌پردازیم، امّا در این‌جا بگوییم که زمینه‌ی اصلیِ شطح، چیزی جز همان زمینه‌ی خلاف‌آمد نیست.

### ۵.۳.۱. نظریه‌ی کفر

بر پایه‌ی این نظریه، شطح‌گویی صریحاً کفرگویی‌ست و ازاین‌رو، گاه عرفای شطح‌گو به تکفیر دچار آمده‌اند:

> **ابوسعید خرّاز که قمرالصّوفیه کنیت اوست، تصنیفی کرده بود و آن را کتاب‌السّر خوانده؛ علما معنیِ آن ندانستند و به کفر بر او گواهی دادند.**(۴۵: ۳۲)

و گاه صدمه دیده‌اند و حتّی به قتل رسیده‌اند و سرگذشت *حلّاج* و *عین‌القضات* از این جهت مشهور است. *عطّار* درباره‌ی *شبلی* می‌نویسد:

> **پیوسته قصد او کردندی تا او را هلاک کنند، چنان که حسین بن منصور را، که بعضی از سخنان او طرفی با حسین داشت.**(۱۷۴: ۱۶۱/۲)

### ۵.۳.۲. نظریه‌ی افشای اسرار

بر پایه‌ی این نظریه، شطح در حکم افشای اسرار الهی و بدین‌دلیل، جرم است:

> **گفت آن یار کزاو گشت سر دار بلند — جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد**
>
> (۹۰: ۹۷)

### ۵.۳.۳. نظریه‌ی ترک ظاهر

بر پایه‌ی این نظریه، شطح‌گویی، یک نوع ترک ظاهر شرع است و لذا، شایسته‌ی کیفر. عرفای صَحوی، طرفدار چنین نظریه‌یی بوده‌اند. *عطّار*

در ذکر **حلاج** می‌نویسد:

**آن روز که ائمّه فتوی دادند که، او را بباید کشت، جُنید در جامه‌ی تصوّف بود، نمی‌نوشت و خلیفه گفته بود که، خطّ جُنید بایدا جُنید دستار و دُرّاعه درپوشید و به مدرسه شد و جواب فتوی نوشت که، نحن نحکم بالظّاهر[1]؛ یعنی بر ظاهر حال کشتنی‌ست و فتوی بر ظاهر است، امّا باطن را خدای داند.(۱۷۴: ۱۳۶-۱۳۷/۲)**

## ۵.۳.٤. نظریه‌ی شأن مخصوص

بر پایه‌ی این نظریه:

- اوّلاً شطح در یک حال خاص به عارف دست می‌دهد.

ثانیاً این حال، از قوّت وجد و ضعف طاقت عارف پدید می‌آید.

ثالثاً مشکل شطح به «تعبیر» و «مخاطب»، هردو، بازمی‌گردد.

رابعاً این مشکل با رجوع به دانایان شطح قابل رفع است.

- خامساً این موارد نشان از «شأن» مخصوص شطح دارد.

ابتدا ***ابونصر سرّاج*** در «اللّمع» ضمن فصلی با عنوان «کتاب تفسیر الشّطحیات و الکلمات الّتی ظاهرها مستشنع و باطنها صحیح مستقیم» به طرح چنین نظریه‌یی پرداخت[2]، ولی بعداً عرفای دیگر، بخش‌های گوناگون آن را بسط دادند. برای نمونه **مجویری** در این باره می‌نویسد:

**آن تشنیع اندر عبارت است، نه اندر معنی، که مغلوب را امکان عبارت نبُوَد تا اندر غلبه‌ی حال، عبارتش صحیح آید، و نیز روا بُوَد که معنیِ عبارت مشکل بود کی اندرنیابند مقصود معبِّر، وَهْم ایشان مر ایشان را از آن صورتی کند، ایشان مر آن را انکار کنند، آن انکار ایشان بدیشان بازگردد، نه بدان معنی.(۲۸۲: ۱۹۲)**

و ***روزبهان بقلی*** می‌نویسد:

---

۱) ما به ظاهر حکم می‌کنیم.

۲) ن. ک: (۱۳۱: ۵۵۵-۴۵۳).

**چون بر او سُکر غالب شدی، از سر نیستیِ کلام، چندین رسم هذیان بگفتی که باطنش صحیح بودی و ظاهرش سقیم؛ سقمش از نکره بود، زیرا که علم مجهول بود پیش ارباب مخالفت. عادت علم غیب آن است که چون ظاهر شود، به مشهد وی عقل ننشیند.(۴۵: ۳۷۴)**

و سرانجام *ضیاءالدّین ابوالنّجیب سهروردی* می‌نویسد:

**و امّا آن سخن‌ها که حکایت کنند از بایزید و دیگران، آن به نزد غلبه‌ی حال بوده است و قوّت سُکر و غلبات وجد؛ آن کلمات را ردّ و قبول نیست.(۱۴۰: ۵۸)**

## ۵.۴. پیشینه

از یک دیدگاه، شطح در گفتار و کردار بزرگان همه ادیان و مذاهب سابقه دارد و اساساً پیشینه‌ی آن به کتب مقدّس می‌رسد. *عین‌القضات* این دیدگاه را برای رفع اتّهام از عرفای شطح‌گو مورد توجّه قرار می‌دهد، آن‌جا که می‌نویسد:

**جوانمرد! گواهی از قرآن صادق‌تر خواهی؟ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللّهِ قیلا(۴/۱۲۲)؟ با من بگوی تا مَنْ یُطِع الرَّسولَ فَقَدْ أَطاعَ اللّهَ(۴/۸۰) چه بود؟ هیچ فرقی هست میان این که مَنْ رَآنی فَقَدْرَأَی الْحَقَّ[1] و سُبْحانی و اِنَّ الَّذینَ یُبایِعونَکَ اِنَّما یُبایِعونَ اللّهَ(۴۸/۱۰)؟ همه یکی‌ست، ولیکن تو را وقت فهم این نیست. اگر اَلمُؤْمِنونَ کَنَفْسٍ واحِدَةٍ[2] بدانی که چیست، واشوقاه اِلیٰ لِقاءِ اِخْوانی[3] بر تو عرض کنند، حسین بن منصور، بایزید ـ ره ـ معذور داری.(۱۸۶: ۱/۳۶۰)**

امّا در «شرح شطحیات» طیّ یک روال تقریباً تاریخی، ابتدا از شطح‌های قرآن، پیامبر(ص)، خلفا، صحابه و تابعان سخن می‌رود و بعد، از شطح‌های عاشقان. *روزبهان بقلی*، در جای خود، به نقل شطح‌های علی(ع) می‌پردازد، با تذکّر این نکته که:

---

۱) آن که مرا دید، خدا را دیده است.

۲) مؤمنان همچون جانِ یگانه‌یی هستند.

۳) وای از شوق به دیدار برادرانم.

**شطحیات مرتضی، بیشتر[1] آمد، زیرا که در فصاحت پیش‌تر آمد.(۴۵:۷۱)**

او سپس، به‌ترتیب، شطح‌های این «رجال شطح»(همان: ۱۳) را می‌آورد:

- پابراهیم ادهم.
- ابوعلی سندی.
- بایزید.
- ذوالنون.
- شاه شجاع.
- جُنید.
- عمرو بن عثمان مکّی.
- ابوالحسین نوری.
- ابوسعید خرّاز.
- ابوحَفص حدّاد نیشابوری.
- ابومحمّد رُوَیم.
- یوسف بن حسین رازی.
- ابوحمزه خراسانی.
- سَمنون مُحب.
- سهل بن عبدالله تُستری.
- ابوبکر کتّانی.
- ابوالحسین مزیّن.
- ابوالعبّاس بن عطا.
- ابوعبدالله صبیحی.
- علی بن سهل صوفی.
- ابوالحسین بنانی.
- ابوعمرو دمشقی.
- ابوالخیر تیناتی.
- شبلی.
- ابوبکر واسطی.
- ابوالقاسم نصرآبادی.
- ابوالعبّاس سیّاری.
- ابوعلی دقّاق.
- ابوالحسن خرقانی.
- جعفر حدّاد.
- ابویحیی شیرازی.
- هشام بن عبدان شیرازی.
- علی بن شلویه.
- ابوالحسین بن هند قرشی.
- بندار بن حسین.
- ابوسهل بیضاوی.
- علی مائنی.
- ابوبکر طمستانی.
- ابراهیم اعرج.
- ابوعلی نورباطی.
- حسین بن منصور حلّاج.

---

۱) متن: پیش‌تر.

بااین‌حال، وی در مقدّمه‌ی کتاب خویش، متذکّر می‌شود که:

**بیشترین شطحیات از آنِ سلطان عارفان، بایزید، و شاه مرغان عشق، حسین بن منصور حلّاج یافتم. آن از همه مشکل‌تر دیدم، علی‌الخصوص از آنِ حلّاج.(۴۵: ۱۳)**

به‌هرحال، این پیشینه‌ی پربار از شطح، جای پژوهش‌های فنّی را درباره‌ی آن بازمی‌گذارد.

## ۵.۵.گونه‌ها

شطح نیز، مانند هر خلاف‌آمد دیگر، بر دو گونه است:

- شطح گفتمان.
- شطح رویداد.

شطح گفتمان را در نمونه‌های «سبحانی ما اعظم شأنی»، «اناالحق» و «لیس فی الجبّة سوی اللّه» دیدیم، امّا شطح رویداد را هم، در این نمونه می‌یابیم:

**شاه شجاع در مکّه چهل حج پیاده به دو نان بفروخت و آن نان به سگی داد.(همان: ۱۵۶)**

*روزبهان بقلی*، از شطح رویداد به «فعل شطح» تعبیر می‌کند و برای آن نمونه‌هایی به دست می‌دهد:

**خواجه‌ی بغداد، شبلی، را در فعل شطح، حرکت‌های مجهول خضروار دارد: بسی جامه‌های فاخر به آتش بسوختی، بارها عنبر زیر دنب حِمار برافروختی؛ یکی از عزیزان گفت: دیدم که شکر و مغز بادام در آتش می‌سوخت و می‌گفت که دنیا و آخرت یک لقمه کردمی و آن را فروبردمی و این خلق را بازرهانیدمی تا بی‌واسطه بمانندی.(۴۵: ۲۵۹-۲۵۸)**

شطح، همچنین بر پایه‌ی درونمایه‌ی آن قابل تقسیم است و *اسپیس* بر این پایه، از پنج گونه شطح نام می‌برد:

- وحدت وجود.
- خلأ - ملأ.
- انحلال فردیت.
- نیروانا.
- تجربه‌ی عرفانیِ آفاقی.(۱۸: ۲۶۴)

## ۵.۶. نمونه‌ها

اکنون نمونه‌هایی از شطحیات عرفا در نثر عرفانیِ فارسی همراه با دسته‌بندیِ دقیق این شطحیات بر پایه‌ی درونمایه‌ی آنها به دست می‌دهیم.

### ۵.۶.۱. شطح فنا و بقا

ظاهراً نخستین‌بار *ابوسعید خرّاز* به نحو تخصّصی از موضوع فنا و بقا سخن گفته است[1]. فنا یعنی این که شخصیت عارف از شخص او جدا شود و در شخصیت خدا فرورود. *عطّار* از قول *بایزید* نقل می‌کند که:

**گفت: از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که، ای تو من!**

و بعد، در باره‌ی این مطلب می‌نویسد:

**یعنی به مقام الفناء فی اللّه رسیدم.(۱۷۴: ۱/۱۶۰)**

عرفا این امر را با مرگ اختیاری میسّر می‌دانند و مایه‌ی زندگانیِ حقیقی می‌شمارند:

**هر که این مرگ ندارد، زندگانی نیابد، و آخر دانی که مرگ نه مرگ حقیقی باشد، بلکه فنا باشد؟ دانی که چه گویم؟ می‌گویم چون تو نباشی و با خود باشی، تو تو نباشی و چون تو تو نباشی، همه خود تو باشی.(۱۸۱: ۲۸۷)**

از مطالب بالا چنین برمی‌آید که مقدّمه‌ی فنا، تجرید است و نتیجه‌ی آن بقا و این موارد، مجموعاً یکی از تعاریف توحید را پیش روی ما می‌گذارند:

---

۱) در این باره، ن. ک: (۳۴: ۱۵۹).

**و گفته‌اند: توحید، افکندن اضافت بُوَد از خویشتن؛ نگوید مرا و به من و از من.(۱۷۲: ۵۱۹)**

در باره‌ی تجرید، پیش‌تر سخن گفته‌ایم، ولی بقا آن است که شخصیت عارف با فرورفتن در شخصیت خدا سر از یگانگی با او برآوَرَد و این‌جاست که هر کار عارف، به وی بازمی‌گردد. این روایت از میبدی‌ست:

**بزرگی را پرسیدند که، بنده به مولی کی رسد؟ گفت: آن گه که در خود برسد. پرسیدند که در خود چون برسد؟ گفت: طلب در سر مطلوب شود و معرفت در سر معروف. گفت: شرحی بیفزای! گفت: از تن، زبان مانَد و بس و از دل، نشان مانَد و بس و از جان، عیان مانَد و بس؛ سمع برود، شنونده مانَد و بس؛ دل برود، نموده مانَد و بس؛ جان برود، بوده مانَد و بس.(۱۷۴: ۱۸۷/۲)**

اینک چند نمونه از نثر عرفانیِ فارسی در این باره:

**بایزید را مناجاتی‌ست: بارخدایا! تا کی میان من و تو، منی و تویی بُوَد؟ منی از میان بردار تا منّیت من به تو باشد تا من هیچ نباشم!(۱۷۴: ۱۷۶/۱)**

**[حسین بن منصور] در بیتی اشارت کند به اتّحاد که، منم یا تویی؟ حاشا از اثبات دویی! هویت تو در لائیت ماست؛ کلّی به کلّی ملتبس است از وجهین؛ ذات تو از ذات ما کجاست؟(۴۵: ۴۲۱)**

**جُنید گفت: چنان باید که اگر پرده شود به تو و اگر آشکارا شود به تو، تو نباشی و خود همه او بُوَد.(۱۷۴: ۵۰/۲)**

**یکی با شبلی گفت که چون است که تو را بی‌آرام می‌بینم؟ او با تو نیست، تو بازو نه‌ای؟ شبلی گفت: اگر من بازو بودمی، من، من بودمی، ولیکن محوم در آنچه اوست.(۱۷۲: ۱۱۶)**

### ۵.۶.۲. شطح عین‌الجمع

شطح عین‌الجمع، شطحی‌ست که در آن، ادّعای یگانگیِ عارف با خدا رخ می‌نماید. معروف‌ترین نمونه‌های این شطح، شطح‌های بایزید و حلاج‌ر

**ابوسعید** است که درباره‌ی آنها سخن رفت. گویا اصطلاح عین‌الجمع را نخستین‌بار، **حلّاج** و **جُنید** به کار برده باشند:

**روایت کنند آن که قتل حسین منصور دید: در محضر سلطان نامه‌یی بر وی عرضه کردند که به دوستی چنین نوشته بود: من الرّحمن الرّحیم الی فلان بن فلان؛ گفتند: این، خطّ تو نیست؟ گفت: خطّ من است. گفتند: بدین سخن، دعویِ ربوبیت می‌کنی؟ گفت: نه، ولیکن عین‌جمع است، نشناسند الّا صوفیان. گفتند: زندیقی.(۴۵: ۴۳۰)**

و:

**جُنید گفت - رحمة اللّه علیه: حکایت ابویزید دلیلی کند که بایزید - رحمة اللّه علیه - به عین‌جمع رسیده بود.(همان: ۶۲۸)**

جمع‌الجمع اصطلاح دیگری‌ست که معنای آن با اصطلاح عین‌الجمع نزدیک به نظر می‌رسد و **هجویری** در تعریف آن می‌نویسد:

**برخلاف آن که گویند: از خود غایب، به حق حاضر، لابل که به حق حاضر و به خود حاضر، و این عبارت از جمع‌الجمع باشد.(۲۸۲: ۴۴)**

*تاج‌الدّین اُشنُوی* از این دو اصطلاح چنین تعریفی به دست می‌دهد:

**عین‌الجمع و جمع‌الجمع آن‌جاست که خود و کلّ کون را در نور ظهور حق گم کند و آگاهی خود از این گم‌کردن هم گم کند؛ هیچ‌چیز نبیند جز حق و نبیند که هیچ‌چیز نمی‌بیند جز حق.(۲۱: ۵۵)**

امّا چنان که از تعریف **هجویری** برمی‌آید، جمع‌الجمع با عین‌الجمع تفاوت ریزی دارد، چه، اوّلی یعنی حضور با حق در خلق، ولی دومی یعنی حضور با حق بی خلق(۲۳۰: ۲۴).

عرفا آیه‌ی قرآنیِ «و مارَمَیْتَ اذ رمیت و لکنّ اللّه رمی»(۱۷/۸) را شاهد صدق شطح عین‌الجمع می‌دانند. آنان همچنین حدیث قدسیِ «تقرب النّوافل» را برای این منظور به کار می‌برند:

مایَزالُ عَبدِیْ یَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بِالنَّوافِلِ حَتّیٰ أُحِبَّهُ، فَاِذا أَحْبَبْتُهُ کُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِیْ یَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِیْ یَبْصُرُ بِهِ وَ یَدَهُ الَّتِیْ یَبْطِشُ بِها وَ رِجْلَهُ الَّتِیْ یَمْشِیْ بِها.(۲۰۲: ۱۹-۱۸)

*عطّار* در این باره از زبان *ذوالنون* می‌آورد که:

**ایشان ایشان نباشند و ایشان بدیشان نباشند، بلکه ایشان که ایشان باشند، به حق، ایشان باشند؛ گردش ایشان به گردانیدن حق باشد و سخن ایشان سخن حق بُوَد بر زبان‌های ایشان روان گشته و نظر ایشان نظر حق بُوَد بر دیده‌های ایشان راه یافته.(۱۷۴: ۱/۱۲۸-۱۲۷)**

به‌هرحال، دلایل عرفا برای توجیه شطح‌های عین‌الجمع به قرار زیر است:

**الف) دلیل توهّم**

این دلیل را *محمّد غزالی* به دست داده است:

**معنیِ یگانگی این بُوَد که چون جز حق - تعالی - را نبیند، گوید: خودْ همه اوست و من نه‌ام یا گوید که من خود اوام؛ و گروهی از این‌جا غلط کرده‌اند و از این‌جای به حلول عبارت کرده‌اند و گروهی به اتّحاد عبارت کرده‌اند؛ و این همچنان باشد که کسی هرگز آیینه ندیده باشد، در وی نگرد، صورت خویش بیند، پندارد که وی در آیینه فرودآمده یا پندارد که آن صورت، خودْ صورت آیینه است، که صفت آیینه، خودْ آن است که سرخ و سفید بنماید؛ اگر پندارد که در آیینه فرودآمد، این حلول بُوَد و اگر پندارد که آیینه، خودْ صورت وی شد، این اتّحاد بود و هر دو غلط است، بلکه هرگز آیینه، صورت نشود و صورت، آیینه نشود، لیکن چنان نماید و چنان پندارد کسی که کارها تمام ناشناخته بُوَد.(۱۹۳: ۱/۴۹۱)**

*غزالی* در مطلب بالا، ضمن جداسازی میان شطح عین‌الجمع و ادّعای حلول و اتّحاد، تلویحاً این‌گونه شطح را برخاسته از توهّم می‌شمارد. *مولوی* همین مطلب را به‌نحوی معتدل‌تر چنین بازمی‌گوید:

**مشارق انوار حق - جلّ جلاله - در دل کی گنجد، الّا چون طالب آن باشی، آن**

**را در دل یابی، نه از روی ظرفیت که، آن نور در آن‌جاست، بلکه آن را از آن‌جا یابی همچنان که نقش خود را در آینه یابی و مع‌هذا نقش تو در آینه نیست، الّا چون در آینه نظر کنی، خود را ببینی.(۲۵۲: ۱۶۶)**

## ب) دلیل فنا و بقا

*عین‌القضات* در این باره می‌نویسد:

**این‌جا هیچ از عارف نمانده باشد و معرفت نیز محو شده باشد، همه معروف باشد؛ اَلا اِلَی اللّهِ تُصیرُ الاُمور(۵۳/۴۲) همین می‌گوید. در این مقام یُحِبُّهُمْ و یُحِبّونَه(۵۴/۵) یکی نماید؛ پس این نقطه، خود را به صحرای جبروت جلوه دهد؛ پس حسین جز اناالحق و بایزید جز سبحانی چه گوید؟ این جا سالک هیچ نبُوَد، خالقِ سالک باشد.(۱۸۱: ۶۲)**

این سخن *عین‌القضات* مانند سخنی‌ست که *سمعانی* از زبان *بایزید* می‌آورد:

**بویزید - رحمة الله - در آن غلبات گفت: سبحانی، سبحانی! شور بخاست. جواب داد: ربٌّ سَبَّحَ نَفْسَهُ عَلیٰ لِسانِ عَبْدِه[1]؛ شما را با فضولی چه کار، که سلطان در مملکت خود سلطنت راند؟ گفتند: این کلمه چه بود؟ گفت: زفان، بویزید را بود، امّا گفت، او را بود؛ ما مستنطق بودیم، نه ناطق.(۱۳۴: ۵۳۶)**

به قول شبستری:

**اناالحق کشف اسرار است مطلق　　بجز حق کیست تا گوید اناالحق**

**(۱۴۴: ۱۰۲)**

به‌هرحال، این دلیل، به نحوی شطح عین‌الجمع را با شطح فنا و بقا پیوند می‌زند. *مولوی* در این باره گفته است:

**آخر این اناالحق گفتن، مردم می‌پندارند که دعویِ بزرگی‌ست، اناالحق عظیم تواضع است، زیرا این که می‌گویند من عبد خدایم، دو هستی اثبات می‌کند: یکی خود را و یکی خدا را، امّا آن که اناالحق می‌گوید، خود را عدم کرد، به باد داد، می‌گوید: اناالحق، یعنی من نیستم، همه اوست، جز خدا را هستی**

---

۱) پروردگاری‌ست که خود را به زبان بنده‌اش تشبیه می‌گوید.

**نیست، من به‌کلّی عدم محضم و هیچم؛ تواضع در این بیشتر است؛ این است که مردم فهم نمی‌کنند.** (۲۵۲: ۴۴)

### ج) دلیل تجلّی

**روزبهان بقلی** از این دلیل چنین پرده می‌گشاید:

**و هو - تعالی - چون در چیزی نگاه کند، پیدا کند در آن از خود صورتی؛ تا به ابد آن صورت بُوَد و در آن صورت، تا به ابد علم و قدرت و حرکت و ارادت و جمیع صفات بُوَد؛ چون تجلّی کند ابداً به شخصی، هو هو شود.** (۴۵: ۴۴۳)

**لاهیجی** در این باره می‌گوید:

**گر نه آن حسن در تجلّی بود — آن اناالحق که گفت و سبحانی**
**که تواند به‌غیر او گفتن — لیس فی جبّتی که می‌خوانی**

(۲۳۰: ۱۱۳)

### د) دلیل تعمیم

توجیه **عطّار** از شطح عین‌الجمع، توجیهی‌ست منحصربه‌فرد:

**مرا عجب آمد از کسی که روا دارد که از درختی اناالحق برآید و درخت درمیان نه؛ چرا روا نباشد که از حسین اناالحق برآید و حسین در میان نه؟** (۱۷۴: ۱۳۶/۲)

این توجیه به جریان سخن گفتن خدا با حضرت **موسی** (ع) از طریق درخت در کوه طور اشاره دارد. **شبستری** این نکته را چنین توضیح می‌دهد:

**همه ذرّات عالم همچو منصور — تو خواهی مست گیر و خواه مخمور**
**در این تسبیح و تهلیلند دایم — بدین معنی همی‌باشند قایم**
**اگر خواهی که گردد بر تو آسان — و ان من شیء را یک ره فروخوان**
**چو کردی خویشتن را پنبه‌کاری — تو هم حلّاج‌وار این دم برآری**

(۱۴۴: ۵۲)

باری، گویا شطح «سبحانی ما اعظم شأنی» **بایزید** ابتدا به وسیله‌ی مریدان او پراکنده شده باشد. در «تذکرة‌الاولیا» آمده است:

**یک بار در خلوت بود، بر زفانش برفت که: سبحانی ما اعظم شأنی! چون با خود آمد، مریدان با او گفتند که چنین کلمه بر زفان تو برفت. شیخ گفت: خداتان خصم، بایزیدتان خصم، اگر از این جنس کلمه بگویم، مرا پاره‌پاره بکنید! پس هریکی را کاردی بداد که، اگر نیز چنین سخنی آیدم، بدین کاردها مرا بکشید! مگر چنان افتاد که دیگر بار همان گفت. مریدان قصد کردند تا بکشندش. خانه از بایزید انباشته بود. اصحاب، خشت از دیوار بیرون گرفتند و هر یکی کارد می‌زدند، چنان کارگر می‌آمد که کسی کارد بر آب زند؛ هیچ زخم کارگر نمی‌آمد. چون ساعتی چند برآمد، آن صورت خُرد می‌شد. بایزید پدید آمد، چون صعوه‌یی خُرد در محراب نشسته. اصحاب در آمدند و حال بگفتند. شیخ گفت: بایزید این است که می‌بینید، آن بایزید نبود. (۱۷۴: ۱/۱۴۰)**

همچنین ریشه‌ی شطح «اناالحق» **حلاج**، به کتاب «طواسین» وی بازمی‌گردد. در این‌جا یک ترجمه‌ی قدیم و یک ترجمه جدید از این شطح می‌آوریم. ترجمه‌ی نخست، از «شرح شطحیات» است:

**من گفتم: اگر او را نمی‌شناسند، اثرش بشناسند؛ من آن اثرم؛ انا الحق؛ پیوسته به حق، حق بودم. (۴۵: ۳۷۳)**

و ترجمه‌ی دوم، از «تصوّف اسلامی و رابطه‌ی انسان و خدا»:

**اگر او را نمی‌شناسید، آثار او را بشناسید! من آن نشانه‌ام؛ اناالحق، چرا که من به حق، همواره حقّم. (۲۷۳: ۶۸)**

همین‌طور به نظر می‌رسد شطح «لیس فی الجبّة سوی اللّه» ابوسعید را نیز، ابتدا مریدان او پراکنده باشند. **محمّد بن منوّر**، نواده‌ی وی و نویسنده‌ی «اسرارالتّوحید»، در این باره می‌نویسد:

**و تلوّن حالت، رونده را در راه پدید آید؛ چون به مطلوب و مقصود رسید، از آن همه با وی هیچ چیز نمانَد و همه وحدت مجرّد گردد و از این‌جاست که از**

**مشایخ یکی می‌گوید که اناالحق و دیگری می‌گوید: سبحانی و شیخ ما می‌گوید که لیس فی الجبّة سوی اللّه.(۲۵۷: ۹۸/۱)**

شطح *ابوسعید* به صورت «لیسَ فی الجبّةِ غَیرُ اللّـه» هـم در «حـالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر»(۸۰: ۵۶) نقل شـده است و هـمچنین بـه صـورت «لیس فی جبّتی سوی الله» که *روزبهان بقلی* در ترجمه‌ی آن می‌نویسد:

**در زیر جبّه‌ی من جز حق نیست.(۴۵: ۵۸۲)**

و *ابن‌خلّکان*، همین شطح را به صورت «ما فی جـبّتی الّا اللّـه» از آنِ حـلّاج دانسته است[1].

در ادامه، برخی نمونه‌های دیگر شطح عین‌الجمع را ذکـر مـی‌کنیم و سپس به سراغ شطح بعدی می‌رویم:

**بایزید گوید - رحمة اللّه علیه - که سی سال از حق غایب بودم، غیبت من از او، ذکر من بود او را؛ چون بنشستم، او را در همه حال یافتم تا به حدّی کـه گویی که من او بودم.(همان: ۱۱۹)**

**[بایزید گفت:] آنگاه با ذات او شدم؛ با حق، حق گشتم؛ بی من، او شدم و او من.(همان: ۱۴۵)**

**[بایزید گفت:] به چشم انصاف و حقیقت نظر کردم، همه پرستش، خوذْ از حق بود، نه از من و من پنداشته بودم که منش می‌پرستم.(۱۷۴: ۱۷۲/۱)**

**و [جُنید] گفت: خدای - تعالی - سی سال به زبان جُنید با جُنید سخن گفت و جُنید در میان نه و خلق را خبر نه.(همان: ۱۰/۲)**

**یکی در مجلس، جُنید را بسی مدح گفت. جُنید گفت: این که تو می‌گویی، مرا هیچ نیست؛ تو ذکر خدای را می‌کنی و ثنای او را می‌گویی.(همان: ۱۶/۲)**

**شیخ‌الاسلام گفت: [ابوسعید] خرّاز را از مصر بیرون کردند. پـرسیدند از وی که، تو را به چه بیرون کردند؟ جواب داد که، من گفتم: میان من و حق حجاب**

---

۱) ن. ک: (۲۵۷: ۸۱۶/۲).

نیست. شیخ‌الاسلام گفت: او نه من را می‌گفت که از او محجوب بود، او من را می‌گفت که از او نه محجوب بود.(۳۴: ۱۸۳)

چون حالت او [: شبلی] قوّت گرفت، مجلسی بنهاد و آن سِر بر سَر عامه آشکارا کرد و جُنید او را ملامت کرد و گفت: ما این سخن در سرداب‌ها می‌گفتیم، تو آمدی و بر سر بازارها می‌گویی؟ شبلی گفت: من می‌گویم و من می‌شنوم؛ در هر دو جهان بجز من کیست؟ بلکه خودْ سخنی‌ست که از حق به حق می‌رود و شبلی در میان نه.(۱۷۴: ۱۶۶/۲)

[به شبلی] گفتند: یا شیخ! وقتی چنین گفتی و اکنون چنین می‌گویی؟ گفت: آن گاه ما ما بودیم، اکنون ما اوست.(همان: ۱۷۶/۲)

چنان که شیخ بلحسن خرقانی، در حق شیخ ما فرمود به وقتی که شیخ آن‌جا رسید، گفت: این‌جا بشریت نمانده‌ای؛ این‌جا نَفْس نمانده‌ای؛ این‌جا همه حقّی و همه حقّی.(۲۵۷: ۴۵/۱)

شیخ ما [: ابوسعید] گفت: چند گاه آن بود که حق را می‌جستیم، گاه بودی که یافتیمی و گه بودی که نیافتیمی؛ اکنون چنان شدیم که هرچند خود را می‌جوییم، می‌بازنیابیم؛ همه او شدیم، زیرا که همه اوست.(۲۵۷: ۳۰۵/۱)

[خواجه عبداللّه انصاری گفت:] هر خود که گفتم، آن تو بودی؛ آن نه من گفتم، هر سخن که تو شنودی.(۳۴: ۳۳۴)

بلا و جفا قلعه گشادن منجنیق اوست در بستیِ تویِ تو تا تو او باشی.(۱۹۱: ۳۹)

تا پای بر همه نزنی و پشت بر همه نکنی، همه نشوی و به جمله راه نیابی.(۱۸۱: ۲۶)

### ۵.۶.۳. شطح کلّیت

در متون عرفانی، سخنانی وجود دارد که بیانگر دست یافتن عرفا به همه چیز و چیرگیِ آنان بر همه چیز و شأنیت و مسؤولیت ایشان در برابر همه چیز است و منظور از شطح کلّیت یعنی همین. نویسندگان صوفی در مواجهه با این سخنان، دو نوع برخوردِ منفی و مثبت از خود نشان داده‌اند.

خواجه *عبدالله انصاری* یکی از شطح‌های کلّیت *بایزید* را دروغی می‌شمارد که بر وی بسته‌اند و این برخورد، از نوع منفی‌ست:

**شیخ‌الاسلام گفت: بر بایزید فراوان دروغ‌ها گویند؛ از آنچه بر او ساخته‌اند، یکی آن است که وی گفت: شدم خیمه زدم برابر عرش. شیخ‌الاسلام گفت: این سخن در شریعت کفر است و در حقیقت بُعد. می حقیقت درست کنی به فرادید آوردن خویش؟ حقیقت چیست؟ برستن از خویش. حقیقت به نبود خود درست کن! برابر گفتن خود کفر است.(۳۴: ۱۰۵-۱۰۴)**

امّا *عطّار* در سخن زیر با برخورد مثبت می‌کوشد تا یکی از شطح‌های کلّیت *جُنید* را به بند توجیه بکشد:

**و گفت: به گناه اوّلین و آخرین، من مأخوذم، که ابوالقاسم را از عهده‌ی نفیر و قطمیر همه بیرون می‌باید آمد؛ و این نشان کلّیت بود؛ چون کسی خود را کل بیند و خلایق به مثابت اعضای خود بیند و به مقام المؤمنون کَنَفْسٍ واحدةٍ[1] برسد، سخنش این بُوَد.(۱۷۴: ۹/۲)**

به‌هرحال، نمونه‌های شطح کلّیت کم نیست و ذیلاً برخی از آنها می‌آید، ولی پیش‌تر بگوییم که بیشترین شطح‌های کلّیت را در وهله‌ی اوّل، *بایزید* گفته است و در وهله‌ی بعد، *شبلی* و گویا *شبلی* در این باره با *بایزید* معارضه‌یی نیز داشته است:

**اگر ابویزید حاضر بودی، به دست کودکان ما مسلمان شدی.(۴۵: ۲۴۳)**

اینک نمونه‌ها:

**ابویزید در شطح گوید که او را سبحات بسیار است، از جمیع سبحات مرا سبحاتی داد که همه سبحات در آن پنهان بود.(همان: ۱۰۵)**

**بایزید گوید که مِثل من در آسمان و زمین نبینی.(همان: ۱۳۴)**

**بایزید را گفتند که حق را لوح محفوظی‌ست و علم همه چیزی در اوست. گفت: من جمله لوح محفوظم.(همان: ۱۳۹)**

---

۱) مؤمنان همچون جان‌هایی یگانه‌اند.

بایزید می‌گوید: به حق، که مرا هست ملک آسمان و زمین و ملکوتیت حیات و موت!(همان: ۱۴۵)

شیخ بویزید را - قدّس الله روحه - پرسیدند از لوح محفوظ، فقال: أنا اللَّوحُ المَحْفوظ؛ لوح محفوظ منم.(۱۳۴: ۱۹۲)

یکی از وی [: بایزید] سؤال کرد که، عرش چیست؟ گفت: منم و گفت: کرسی چیست؟ گفت: منم و گفت: لوح و قلم چیست؟ گفت: منم. گفتند: خدای را بندگانند بَدَل ابراهیم و موسی و عیسی - صلوات الله علیهم اجمعین. گفت: آن همه منم. گفتند: می‌گویند که خدای را بندگانند بَدَل جبرئیل و میکائیل و اسرافیل. گفت: آن همه منم. مرد خاموش شد. بایزید گفت: بلی، هرکه در حق محو شد و به حقیقت هر چه هست، رسید، همه حق است؛ اگر آن کس نبُوَد، حق همه خود را بیند، عجب نبُوَد.(۱۷۴: ۱۷۱/۱)

او [حسین بن منصور] گفت که خورشید برنیاید مگر به دستوریِ من.(۳۴: ۳۸۴)

در بعضی کتب حسین منصور دیدند که گفته بود که من مُهلک عاد و ثمودم.(۴۵: ۴۳۸)

جوانمردا! در معرفت بُوَد که مرد گوید: الهی! به حقّ من و به جاه و به جمال من و به روی نیکوی من و به زلف مشکبوی من! سَرِی سَقَطی با جُنید گفت: اذا کانت لک الی الله حاجة فاقسم علیه بی[1]!(۱۸۶: ۹۳/۱)

محمّد بن احمد گوید که در سال قحط پیش شبلی شدم، بدو سلام کردم؛ چون بیرون خواستم آمد، مرا و صاحبان مرا گفت: بروید، که هر جا که باشید، من وا شمامم؛ شما در رعایت و کلایت منید!(۴۵: ۳۲۹-۳۳۸)

شبلی در شطح گوید اصحاب خویش را که ای قوم! بمی‌روم تا به جایی که ورای آن جایْ ورا نیست؛ می‌روم در یمین و شمال تا جایی که ورای آن ورا نیست؛ بازمی‌گردم، هرچه دیدم، بعد از آن در یک موی خنصر خویش می‌بینم.(همان: ۲۴۵)

---

۱) چون تو را با خدا حاجتی باشد، او را به من سوگند بده.

شبلی در شطح گوید که اگر بر دل من دوزخ با همه آتش و همه سوختن بگذرد و از تن من مویی بسوزد، مشرک باشم.(همان: ۲۵۳)

شبلی روزی در مجلس خویش گفت که حق را بندگانی چند هست که اگر آب دهان بر دوزخ اندازند، آتش دوزخ بنشانند.(همان: ۲۵۶)

نقل است که، [شبلی] گفت: اگر ملک‌الموت جان بخواهد، هرگز بدو ندهم، گویم اگر چنان است که جانم که داده‌ای، به واسطه‌ی کسی دیگر داده‌ای، تا جان بدان کس دهم، امّا چون جان من بی‌واسطه داده‌ای، بی‌واسطه بستان!(۱۷۴: ۱۶۶/۲)

حُصْری در شطح گوید که نظر کردم در ذُلّ هر ذلیلی، ذُلّ من از ذُلّ ایشان زیادت آمد و نظر کردم در عِزّ هر عزیزی و عِزّ من از عِزّ ایشان زیادت آمد.(۴۵: ۶۰۰)

و عطای سُلَمی - ره - هرگاه که بادی و رعدی آمد، برخاستی و چون زن آبستن دست بر شکم زدی و گفتی: آه! این همه از شومیِ من است که به خلق همی رسد.(۱۹۳: ۳۵۲/۲)

علی بن سهل صوفی به شطح گوید در زمان مناجات که الهی! این هاش‌باش چیستند؟(۴۵: ۲۲۶)

و [ابوالحسن خرقانی] گفت: مرا چون پاره‌ی خاک جمع کردند؛ پس بادی به انبوه درآمد و هفت آسمان و زمین از من پر کرد و خود ناپدید.(۱۷۴: ۳۱۲/۲)

[ابوالحسن خرقانی] یک بار می‌گفت: الهی! ملک‌الموت را به من مفرست، که من جان به وی ندهم، که نه از او ستده‌ام تا باز بدو دهم! من جان از تو ستده‌ام، جز تو به کسی ندهم.(همان: ۳۱۲/۲)

[ابوالحسن خرقانی] گفت: عرش خدای بر پشت ما ایستاده بُوَد؛ ای جوانمردان! نیرو کنید و مردآسای باشید، که بار گران است!(همان: ۳۱۳/۲)

[ابوالحسن خرقانی] گفت: اگر از ترکستان تا به در شام کسی را خاری در انگشت شود، آن از آنِ من است و همچنین از ترک تا شام کسی را قدم د

**سنگ آید، زیان آن مراست و اگر اندوهی در دل است، آن دل از آنِ من است.(همان: ۲/۲۱۵)**

### ۵.۶.٤. شطح مفاخره

دست‌یابی به کلّیت سبب شده است تا گاه عرفای شطّاح به مقایسه‌ی خویش با خدا و انبیا بپردازند و در این باره فخرفروشی پیشه کنند و بعضاً تعریضاتی هم بر آنان روا دارند، چنان که **بایزید** می‌گوید: «لوائی اعظم من لواء محمّد» و **عطّار** در توجیه آن می‌نویسد:

**لاجرم حق بر زبان بایزید سخنی گوید و آن، آن بُوَد که، لَوائی أعْظَمُ مِنْ لَواءِ مُحَمَّدٍ[1]. بلی، لوای حق از لوای محمّد عظیم‌تر بُوَد. چون روا داری که اِنّی أنَا الله(۲۸/۳۰) از درختی پدید آید، روا دار که لوائی اعظم من لواء محمّد و سبحانی ما اعظم شأنی از درخت نهاد بایزید پدید آید!(همان: ۱/۱۷۶)**

اینک چند نمونه‌ی شطح مفاخره از نثر عرفانیِ فارسی:

**ابوموسی گوید که ابویزید از مؤذّن، الله اکبر بشنید، گفت: من بزرگوارترم.(۴۵: ۱۰۱)**

**دریغا! در این مقام، حسین منصور را نیز معذور باید داشت، چون که گوید: لافرق بینی و بین ربّی الّا بصفتان: صفت الذّاتیه و صفت القائمیه، قیامُنا بِهِ و ذواتنا مِنهُ؛ گفت: هیچ فرق نیست میان من و میان خداوند من مگر به دو صفت: صفت ذات که وجود ذوات ما از او آمد و حاصل ما از او حاصل شد و قوام و قیام ما بدو آمد و ازوست! چه خوب بیان کرده است!(۱۸۱: ۱۳۰-۱۲۹)**

**منکری، حسین بن منصور را معارضه کرد، گفت: دعویِ نبوّت می‌کنی؟ گفت: اف بر شما باد که از قدر من بسی وا کم می‌کنی!(۴۵: ۴۳۹)**

**[ابوالعبّاس قصّاب] گفت: وطای من بزرگ است، از او بازنگردم تا از آدم تا محمّد در تحت وطای من نیارد. این آن معنی است که شیخ بایزید گفته است: لوائی اعظم من لواء محمّد.(۱۷۴: ۲/۱۸۶)**

---

۱) لوای من بزرگ‌تر از لوای محمّد است.

**شیخ‌الاسلام گفت که به حراره شنیدم از شیخ محمّد قصّاب که، روزی بوعبدالله حنّاطی در شیخ بوالعبّاس قصّاب آمد، با وی سخن می‌گفت، که وی متکلّم بود. شیخ ابوالعبّاس چیزی بگفت. وی آن را رد کرد. شیخ خاموش ایستاد، آن روز و آن شب چیزی نگفت تا سحرگاه بانگ بر وی افتاد، گفت: بنده‌ی اویم به مسلمانی، مولای محمّدم به شریعتمداری، نشستم بر درویشی، دعوی‌ام نیستی، هرکه چنین دارد گو بیارا جُوامردا! مصطفی داعیِ شریعت است و من داعیِ حقیقت.(۳۴: ۳۷۳)**

**دریغا از دست کلمه‌ی دیگر که ابوالحسن خرقانی گفته است! چه گفت؟ فقال: انا اقلّ من ربّی بستین؛ می‌گوید: او از من دو سال سبق برده است و از من به دو سال پیش افتاده است؛ یعنی که من به دو سال از او کمتر و کهتر باشم.(۱۸۱: ۱۲۹)**

**نقل است که، [ابوالحسن خرقانی] روزی این آیت همی‌خواند: قوله تعالی: انّ بطش ربّك لشدیدٌ(۱۲/۸۵)، گفت: بطش من سخت‌تر از بطش اوست، که او عالم و اهل عالم را گیرد و من دامن کبریای او گیرم.(۱۷۴: ۲۲۵/۲)**

**شیخ ما [: ابوسعید] قرآن می‌خواندی؛ هر وقت که به آیتی رسیدی که سوگند بودی، گفتی: خداوندا! این عجزت تا کی بود؟(۲۵۷: ۳۱۱/۱)**

## ۵.۶.۵. شطح نفی ماسوی‌الله

عرفا با تکیه بر اندیشه‌ی توحیدیِ خاصی که دارند، به نفی هرچه جز خدا می‌پردازند و در این کار تا آن‌جا پیش می‌روند که گاه حتّی از نفی انبیا و ملائکه سر برمی‌آورند:

**وقتی شبلی بانگ نماز می‌کرد و چون به شهادت رسید، بیستاد و گفت: اگر نه آن استی که تو فرموده‌ای، با تو هیچ کس را یاد نکردمی.(۱۷۲: ۴۲۵)**

آنان بعضاً حتّی از دشمنی با شیطان ابا می‌ورزند و بدین‌گونه ضمن این که تولّی را جز در حق خدا نمی‌پذیرند، از تبرّی نیز فراغت می‌جویند:

**[به رابعه] گفتند: حضرت عزّت را دوست می‌داری؟ گفت: دارم. گفتند: شیطان را دشمن داری؟ گفت: نه. گفتند: چرا؟ گفت: از محبّت رحمن، پروای عداوت شیطان

**ندارم، که رسول‌الله را - علیه السّلام - به خواب دیدم که مرا گفت: یا رابعه! مرا دوست داری؟ گفتم: یا رسول‌الله! که بُوَد که تو را دوست ندارد، ولکن محبّت حق مرا چنان فروگرفته است که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند؟ (۱۷۴: ۶۷/۲)**

*قشیری* یکی از این‌گونه شطح‌های *ابوالحسن خرقانی* را چنین به دست می‌دهد:

**از یکی شنیدم از درویشان که گفت: از شیخ ابوالحسن خرقانی شنیدم که گفت: لااله‌الّاالله از درون دل گویم و محمّد رسول‌الله از بن گوش گویم.**

و سپس در توجیه آن می‌نویسد:

**هر که اندر ظاهر این لفظ نگرد، پندارد که شریعت خوار داشته است، ولکن نه چنان است، زیرا که اخطار اغیار به اضافت با قدر حق، خُرد داشتن بُوَد در تحقیق.(۱۷۲: ۴۲۵)**

نمونه‌های زیر از نثر عرفانیِ فارسی در این باره بسنده است:

**شبلی گوید در شطح که خداوندا! زمین را بفرما تا مرا فروبرد، اگر دو ماه است که یاد جبرئیل و میکائیل بر دل من گذشت!**
**همچنین خُضری گوید: شبلی مرا گفت که اگر یاد جبرئیل و میکائیل بر دلت بگذرد، مشرکی.(۴۵: ۲۳۴)**

**واسطی در شطح گوید که بر تو باد که ملاحظه‌ی حبیب و کلیم نکنی، لیکن در سبیل حق ملاحظه به دست آورا! او را گفتند که بدیشان صلوات؟ گفت: بر ایشان صلوات به وقار ده، لیکن در دل خویش ایشان را مقدار منه!(همان: ۲۸۹)**

### ۵.۶.۶. شطح استغنا

در پاره‌یی موارد، احساس استغنای عرفا بر اثر دستیابی به کلّیت تا جایی پیش می‌رود که حتّی از خدا بی‌نیازی می‌جویند:

**نقل است که، کسی گفتش: تو را هیچ حاجت هست، به من بردارا شیخ [ابوتراب نخشبی] گفت: مرا چون به تو و مثل تو حاجت بود، که مرا به خدای حاجت نیست؟ یعنی در مقام رضاام: راضی را با حاجت چه کار؟(۱۷۴: ۲۹۸/۱)**

**مگر استاد ابوبکر فورک از این‌جا جنبید که گفت: ... فقیر آن باشد که نه محتاج**

**خود باشد و نه محتاج خالق خود، زیرا که احتیاج هنوز ضعف و نقصان باشد و فقیر به کمالیت رسیده باشد.(۱۸۱: ۱۳۰)**

## ۵.۶.۷. شطح وحدت وجود

وحدت وجود به صورت یک نظریه‌ی عرفانی - فلسفی، نخستین‌بار، از سوی *ابن‌عربی* مطرح شد و خلاصه‌ی آن این که:

**در وجود جز خدا نیست و ما با این که موجودیم، وجودمان به اوست و کسی که وجودش به دیگری باشد، در حکم عدم است.**[۱]

**جامی** در این باره می‌نویسد:

**از غیب مطلق تا آخرین مرتبه‌ی مظاهر حق، یک وجود است که به حسب اختلاف تجلّیات و تعیّنات، مسمّی به مراتب و حضرات گشته است.(۷۴: ۶۵)**

امّا برخی احوال و اقوال صوفیه‌ی متقدّم، می‌تواند بیانگر طرح قدیم‌تر آن به صورت یک باور ساده‌ی نخستینی باشد و ازاین‌رو، **نیکلسون** تأکید می‌کند که وحدت وجود، مذهب پدیدآمده به وسیله‌ی *ابن‌عربی*ست، نه به وسیله‌ی **بایزید و حلّاج** و دیگران که شطح عین‌الجمع گفته‌اند (۲۷۳: ۱۱۲-۱۱۱).

**محمّد غزالی**، پیش از *ابن‌عربی*، به این دو گونه برخورد با وحدت وجود اشاره دارد، آن‌جا که می‌نویسد:

**عرفا پس از معراج به آسمان حقیقت، بر آن شدند که در وجود، جز خدای واحد حق نمی‌بینند، لکن این امر برای برخی از آنان، یک عرفان علمی‌ست و برای بعضی از ایشان، حالی ذوقی.(۱۹۴: ۵۵)**

یکی از نمونه‌های ذوقیِ طرح اندیشه‌ی وحدت وجود را در این سخن **احمد غزالی** می‌یابیم:

---

۱) ما فی الوجود الّا الله و نحن و ان کنّا موجودین، فانّما کان وجودنا به و من کان وجودُه بغیره فهو فی حکم العدم.(۷: ۲۶۳/۴)

**هم او آفتاب و هم او فلک؛ هم او آسمان و هم او زمین؛ هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق، که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است؛ چون عوارض اشتقاقات برخاست، کار باز با یگانگیِ حقیقت خود افتاد.(۱۹۱: ۱۸)**

در سخن زیر از *عین‌القضات*، این اندیشه تا اندازه‌یی جنبه‌ی عقلانی پذیرفته است:

**در وجود، خودْ یک موجود است که او را وجود است و بس و هرچه غیر اوست، خودْ نیست، پس اگر هست، از هستیِ اوست، امّا به خود جز معدوم نیست.(۱۸۶: ۱۸/۱)**

و هر دو سخن بالا، باید تحت تأثیر این سخن *محمّد غزالی* بوده باشد:

**و هر چیز را دو وجه باشد: وجهی به خود و وجهی به پروردگار خویش؛ پس به اعتبار وجه خودش عدم محض است و به اعتبار خداوند ـ تعالی ـ موجود، چه، موجود، وجه اوست و بس.(۱۹۴: ۵۴-۵۳)**

اینک سخنی از *عطّار* در این باره:

**عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست — اوست و بس این جمله اسمی بیش نیست**
**درنگر کاین عالم و آن عالم اوست — نیست غیر او و گر هست آن هم اوست**
**جمله یک ذات است امّا متّصف — جمله یک حرف و عبارت مختلف**
**مرد می‌باید که باشد شه‌شناس — گر ببیند شاه را در صد لباس**

**(۱۷۶: ۸)**

گفتنی‌ست که وحدت وجود، با عین‌الجمع و وحدت شهود تفاوت دارد، زیرا وحدت وجود یعنی جز خدا هیچ ندیدن، امّا عین‌الجمع که قابل تسمیه به وحدت شخصیت است، یعنی خود را با خدا یکی دیدن و ظاهراً اشتباه گرفتن این موارد در کار عرفا هم رایج بوده است:

**بوالغریب را حلولی خواندند، زیرا که چون آب بر سبزه‌زار، روشن و گذران بود، بر لب عشق، از شور عشق، خوش بخندیدی، اشارت کردی به عین جمع.**

**(۵۸۱: ۴۵)**

در این میان، وحدت شهود یعنی همه چیز را جلوه‌ی خدا دیدن. این سخن *محمّد بن واسع* معروف است که:

**ما رأیت شیئاً الاّ و رأیت اللّه فیه؛ هیچ چیز را ندیدم که نه حق را اندر آن بدیدم.** (۱۷۴: ۱۵/۲)

تفاوت میان وحدت شهود و وحدت وجود از مقایسه‌ی دو عبارت زیر به‌خوبی برمی‌آید. سخن اوّل همان عبارت پیشین است با یک کلمه‌ی افزوده:

**ما رأیت شیئاً قط الاّ و رأیت اللّه فیه.**(۲۸۲: ۴۲۸)

ولی عبارت دوم سخنی‌ست از *شبلی*:

**ما رأیت شیئاً قط الاّ اللّه.**(همان)

به‌هرحال، عرفا و از جمله *ابن‌عربی* و پیروانش اندیشه‌ی وحدت وجود را در قالب چند تمثیل مکرّر بیان داشته‌اند که فهرست پاره‌یی از آنها چنین است:

- تمثیل عدد یک و اعداد دیگر.
- تمثیل دریا و امواج.
- تمثیل قطره و دریا.
- تمثیل خورشید و شعاع.
- تمثیل آفتاب و خانه‌های گوناگون.
- تمثیل آفتاب و شیشه‌های رنگارنگ.
- تمثیل آفتاب و مهتاب.
- تمثیل آفتاب و سایه.

در این‌جا برای نمونه تمثیل «آفتاب و خانه‌های گوناگون» را از زبان *تاج‌الدّین اُشنُوی* می‌آوریم:

**مثلاً خورشید یکی بیش نیست و نور او که صفت اوست، فایض است؛ لیکن که در مشارق و مغارب عالم، چند هزار خانه است! به قدر روزن آن خانه‌ها و رنگ آن‌ها در آن‌جا آشکارا شود و همه به یک نور، امّا به عدد**

**خانه‌ها و جای‌ها متعدّد گردد؛ آشکارا شدن نور او در اطراف عالم، چون به خورشید نگری، یکی‌ست و نور او که صفت اوست، صد هزار جای بیش، آشکارا. (۲۲: ۵۶-۵۵)**

### ۵.۶.۸. شطح مراتب توحید

عرفا توحید را بر دو قسمِ توحید عوام و توحید خواص می‌دانند. در مقدّمه‌ی جلد سوم «نامه‌های عین‌القضات همدانی»، شرح مبسوطی از سوی مصحّح کتاب راجع به توحید عددی و توحید اشراقی آمده است که می‌تواند با این دو گونه توحید یکی باشد[1]. به‌هرحال، گاه در سخنان آنان به نفی گونه‌یی توحید برمی‌خوریم و این کار ظاهراً با اعتقادات رایج موحّدان سر ناسازگاری دارد:

**رُوَیْم بن احمد گوید از شطح که توحید، محو آثار بشریت است و تجرّد الوهیت. (۴۵: ۱۸۶)**

بی‌گمان ایشان بزرگترین موحّدان بوده‌اند، منتهی آنچه در نفی این‌گونه توحید بر زبان آورده‌اند، باید بر پایه‌ی اعتقاد به گونه‌ی دیگر توحید مورد توجیه قرار گیرد:

**ابوالعبّاس عطا در شطح گوید که علامت حقیقت توحید، فراموش کردن توحید است. (همان: ۲۱۸)**

**از حسین نقل کرده‌اند که به عرفات ایستاده بود، گفت: تو را منزّه می‌دانم از تقرّب به بندگان به تو؛ بیزار گشتم از واحدانیت گفتن موحّدان تو. (همان: ۴۱۱-۴۱۰)**

**و [جُنید] گفت: غایت توحید، انکار توحید است؛ یعنی هر توحید که بدانی، انکار کنی که، این نه توحید است. (۱۷۴: ۲۹/۲)**

---

۱) ن. ک. (۱۸۸: ۱۴۵/۳-۱۴۳).

### ۵.۶.۹. شطح یحبّهم و یحبّونه

عرفا محبّت را میان خدا و بنده دوسویه می‌شمارند و دلیل آنان در این باره آیه‌ی قرآنیِ «فسوف یأتی اللّه بقومٍ یحبُّهم و یحبّونه»(۵۴/۵) است. **بایزید** می‌گوید:

**به چندین گاه پنداشتم که من او را می‌خواهم، خودْ اوّل او مرا خواسته بود. (۱۹۱: ۴۱)**

از قول همو نقل شده است که:

**لیس العجب من حبّی لک و انا عبد ضعیف، انّما العجب من حبّک لی وانت ربّ قوی؛ عجب نه آن است که من تو را دوست می‌دارم، که صاحب جمال بر کمال را عاشق کم نیاید، عجب از آن است که تو مرا دوست می‌داری و از فرق تا قَدم من همه عجز و ضعف و خاکساری و آلودگی.(۱۳۴: ۱۶۹)**

به هر حال گویا آغازگر این شطح *رابعه عدویه* بوده است:

**گفتند محبّت چیست؟ گفت: محبّت از ازل درآمده است و بر ابد گذشته و در هشده‌هزار عالم کس را نیافته که یک شربت از او درکشد، تا آخر وا حق شد و از او این عبارت در وجود آمد که، یحبّهم و یحبّونه.(۱۷۴: ۶۷/۱)**

در ادامه به ذکر چند نمونه‌ی چنین شطحی از نثر عرفانیِ فارسی می‌پردازیم، با این توضیح که بیشترین نمونه‌های آن را *احمد غزالی*، *عین‌القضات* و *نجم دایه* عرضه کرده‌اند:

**ابوالحسن خرقانی از این مقام نشان بازمی‌دهد؟ گفت که مرا وقتی بادید آمدی که در آن وقت، گفتمی که من معشوق تو!(۱۸۱: ۱۳۴)**

**خاصیت آدمی این نه بس است که محبوبی‌اش پیش از محبّی بُوَد؟ این اندک منقبتی بُوَد؟ یحبّهم چندان نزل افکنده بود آن گدا را پیش از آمدن او که الی ابدالآباد نوش می‌کند، هنوز باقی بُوَد.(۱۹۱: ۳۱)**

**اصل عشق از قِدم رود. نقطه‌ی بای یحبّهم به تخمی در زمین یحبّونه افگندند، لا بل آن نقطه در هُم افگندند تا یحبّونه برآمد. چون عبهر عشق برآمد، تخم همرنگ ثمره بود و ثمره همرنگ تخم. اگر سبحانی رفت یا اناالحق رفت، از این اصل رفت.(همان: ۸۴-۸۳)**

**پس نتیجه‌ی همه خیرات محبّت است و محبّت تعلّق دل است به جمال محبوب و این دو نوع است: محبّت خلق و محبّت حق؛ محبّت حق - تعالی - اصلی‌ست و محبّت خلق فرع، و اصل بر فرع مقدّم بُوَد و از برای این بود که حق - تعالی - اصل در ذکر محبّت، نخست از خود گفت که یحبّهم و یحبّونه، و آن‌جا که حقیقت است، اگر مرد را محبّت او نبودی، هرگز قوّت دعویِ محبّت او نداشتی.(۱۷۰: ۹۳)**

**یحبّهم، هدیه‌ی غیب پاک است به خاک و یحبّونه، تحفه‌ی خاک است به غیب پاک. یحبّهم در پیش برفت و یحبّونه بر اثر؛ اگر به‌تقدیر، یحبّهم در پیش نرفتی، یحبّونه را نیافتی.(۱۳۴: ۲۹۳)**

### ۵.۶.۱۰. شطح رؤیت

قبلاً گفتیم که گروهی، خدا را هم در دنیا و هم در آخرت غیرقابل رؤیت می‌دانند و عدّه‌یی او را تنها در آخرت قابل رؤیت می‌شمارند و جمعی وی را هم در دنیا و هم در آخرت قابل رؤیت می‌انگارند. عرفا بر پایه‌ی تجربه‌ی عملیِ دیدار با خدا، بارها از رؤیت در دنیا دم زده‌اند و بدین‌دلیل، سخنان آنان با پاره‌یی اعتقادات کلامی متناقض از کار درآمده است:

**شیخ [بایزید] گفت: اوّل‌بار که به خانه رفتم، خانه دیدم؛ دوم بار که به خانه رفتم، خداوند خانه دیدم؛ سوم بار نه خانه دیدم و نه خداوند خانه؛ یعنی در حق گم شدم، که هیچ نمی‌دانستم، که اگر می‌دیدم، حق می‌دیدم.(۱۷۴: ۱۵۶/۱)**

ناگفته نماند که گاه رؤیت عرفانی در سخن گفتن با خدا و سخن شنیدن از او به ظهور می‌رسد، چنان که *بایزید* می‌گوید:

**چهل سال است تا من با خلق سخن نگفته‌ام؛ هرچه گفته‌ام، با حق گفته‌ام، هرچه شنیده‌ام، از حق شنیده‌ام.(۲۵۴: ۸۹/۸)**

و این‌جاست که *ابوبکر کتّانی* می‌گوید:

**سماع اهل حقیقت، به کشف و عیان است.(۴۵: ۲۱۳)**

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

همچنین بعضاً این‌گونه رؤیت، در بیان رؤیا بروز می‌یابد:

**از ابویزید حکایت کنند، گفت: حق را - تعالی - به خواب دیدم، گفتم: تو را چه‌گونه یابم؟ گفت: خود را بگذار و بیا!(۱۷۲: ۱۵۵)**

رؤیت با چشم دل، امکان دیگری‌ست که آنان مطرح ساخته‌اند:

**در شطح، صبیحی گوید که عارف را آینه‌یی‌ست که چون در آن نگاه کند، حق را بیند.(۴۵: ۲۲۵)**

### ۵.۶.۱۱. شطح لقاءالله

عرفا بیم از جهنّم و امید به بهشت را کار عوام می‌دانند و پرستش خالصانه‌ی خدا برای دیدار با او را شرط ایمان می‌شمارند. این اندیشه در نهج‌البلاغه نیز صریحاً آمده است[۱]، امّا کم نیست آیات و روایات دیگر مربوط به دیدار با وی که منشأ چنین اندیشه‌یی را به دست می‌دهند[۲].

باری، رسیدن به لقاءاللّه بزرگترین هدف عرفاست و براین‌پایه، لحن آنان درباره‌ی بهشت و جهنّم کاملاً تحقیرآمیز می‌نماید. این امر، خودْ شطحی جداگانه را در دامن خویش پرورده است که با ظواهر کتب مقدّس در ترسیم چهره‌ی آن جهان متناقض به نظر می‌رسد:

**[بایزید] گفت: خدای را بندگانند که اگر بهشت با همه زینت‌ها بر ایشان عرضه کنند، ایشان از بهشت همان فریاد کنند که دوزخیان از دوزخ.(۱۷۴: ۱۶۱/۱)**

**شبلی گفت - قدّس الله روحه: من نیازی دارم که دست من گرفته است و در این راه آورده. گفتند: چه نیازی‌ست که تو راست؟ گفت: نیازی‌ست که هشت بهشت را لقمه‌یی ساختند و در آن نیاز انداختند و به ذره‌یی پدید نیامد.(۱۳۴: ۱۹۸)**

**شیخ‌الاسلام گفت که علی بن الموفّق گفت که خداوندا! اگر من تو را از بیم دوزخ می‌پرستم، در دوزخم فرودآر و اگر به امید بهشت می‌پرستم، هرگز در**

---

۱) ن.ک: (۱۵۶: ۴۰۰).

۲) در این باره، ن.ک: (۲۴۱: ۱۱۹-۱۰۶ و قبل).

**آن‌جا جای مده و فرومیار و اگر به مهر می‌پرستم، یک دیدار بنمای و پس از آن هرچه خواهی، کن!(۳۴: ۲۹۰)**

**جوانمردا! خدای - تعالی - گفت: سارعوا الی مغفرةٍ مِن ربِّکم و جنّةٍ عرضها السّموات و الارض(۱۳۳/۳)؛ طامعان آن‌جا که فرموده بود، دویدند، لیکن بسیاری عاشقان گفتند: کجا رویم؟(۱۸۶: ۷۵/۱)**

**بارخدایا! طالبان تو کجا به بهشت قانع شوند؟(همان: ۷۶/۱)**

**بهشت مائده‌یی‌ست نهاده، تا خودْ عاشقان بهشت کدامند و عاشقان خدا کدام!(همان: ۷۶/۱)**

### ۵.۶.۱۲. شطح مکر و اضلال

این شطح بر پایه‌ی آیاتی از قرآن مجید پیش می‌رود که مکر و اضلال را به خدا نسبت داده‌اند. این مسئله با مسائل کلامیِ عدل‌الهی و جبرواختیار ارتباط دارد، ولی تأویل و بهتر است بگوییم، تجربه‌ی عرفانی، چنین مسئله‌یی را به صورت شطح‌آمیز درآورده است:

**و [ابوالحسن خرقانی] گفت: الهی! بوالحسن در ولایت تو نیاید[1] که مکر تو بسیار است.(۱۴۹: ۲۸۲)**

بیش از همه در آثار *عین‌القضات* به چنین شطحی برمی‌خوریم که حتّی ابلیس را در کار اضلال خلق بی‌گناه می‌انگارد:

**ابوالحسن خرقانی وازو گفت: هر روز هزارهزار بار از تو بگریزم و هر بار بُلعجبی تو می‌سازی و از دنبالم بیایی:**

**فریاد از تو! درد فراوان از تو!**

**چون تن در کار دهی، بار دگر وا طمع خام بغارتد، وا تو گوید: تو را چه گویند؟ و تو را که گویند؟ ما از کجا و تو از کجا؟(۱۸۶: ۲۸۵/۱)**

**ای عزیز! اگر نه آن بودی که یضلّ من یشاء و یهدی من یشاء(۱۶/۹۳: ۳۵/۸)،**

---

۱) متن: نیاید، که ظاهراً غلط چاپی‌ست و با توجه به نقل همین قول در مقدّمه کتاب، تصحیح شد(۱۴۹: ۵۹).

ابلیس و جبرئیل چه کردندی؟ گیرم که خلق را ابلیس اضلال کند، ابلیس را بدین صفت که آفرید؟(همان: ۷/۲)

در هر لحظه هزارهزار گونه رنگ برآمیزد تا هزارهزار عاشق دل‌سوخته را گَرد از جان و دل برانگیزد.(همان: ۱۲۹/۲)

گیرم که خلق را اضلال، ابلیس کند، ابلیس را بدین صفت که آفرید؟ مگر موسی از بهر این گفت: ان هی الا فتنتک تضلّ بها من تشاء و تهدی من تشاء(۱۵۵/۷). دریغا! گناه، خود همه از اوست، کسی را چه گناه باشد؟(۱۸۱: ۱۸۹)

ای عزیز! او چندان عربده کند با بندگان خود که بیم آن باشد که دوستان او پست و نیست شوند و با این همه، جز این خطاب نباشد که، یا ایّها الّذین آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا و اتّقوالله لعلّکم تفلحون(۲۰۰/۳).(همان: ۲۴۵)

عجب کاری‌ست! آدم را گفت: گِرد گندم مگرد! هر گاه که تخت او می‌نهادند، گندم چون عروسان، خود را بر دیده‌ی او جلوه می‌کرد؛ در این سرّی‌ست. (۱۳۴: ۲۳۹)

## ۵.۶.۱۳. شطح توحید ابلیس و ایمان فرعون

این شطح، نخستین‌بار از سوی حلّاج به‌صراحت عنوان شد:

حسین در شطح گوید: مناضلت با ابلیس و فرعون کردم در باب فتوّت. ابلیس گفت: اگر سجود کردمی آدم را، اسم فتوّت از من بیفتادی. فرعون گفت که اگر ایمان به رسول او بیاوردمی، اسم فتوّت من از من بیفتادی. من گفتم که اگر از دعویِ خویش رجوع کردمی، از بساط فتوّت بیفتادمی. ابلیس گفت که من بهترم، در آن وقت که غیر خویش، غیر ندید. فرعون گفت: ما علمت لکم من اله غیری(۳۸/۲۸)، چون نشناخت در قوم خود ممیّزی میان حق و میان خلق. من گفتم: اگر او را نمی‌شناسند، اثرش بشناسند؛ من آن اثرم؛ اناالحق؛ 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 مقر نشد. لیکن گفت: آمنت انّه لا اله الّا الّذی آمنت به بنواسرائیل(۹۰/۱۰)، و نبینی که الله - سبحانه و تعالی - معارضه با جبرئیل کرد در شأن او، گفت: چرا دهانش پر رمل کردی؟ و مرا اگر بکشند یا

**برآویزند یا دست و پای ببرند، از دعویِ خود بازنگردم.(۴۵: ۳۷۴-۳۷۳)**

چنین شطحی، به‌ویژه بخش توحید ابلیس آن، پس از *حلاج*، مورد توجّه برخی عرفا قرار گرفت، امّا پیش از آن مورد اشاره‌ی بعضی عرفای دیگر، مانند *حسن بصری*، *سهل بن عبدالله تُستری*، *جُنید بغدادی*، *ابوالحسین نوری*، *شبلی* و *ابوبکر واسطی* نیز بوده است[1]. *عطّار* از قول *سهل تُستری* نقل می‌کند که:

**گفت: ابلیس را دیدم در میان قومی؛ گفت: به همّتش بند کردم؛ چون آن قوم برفتند، گفتم: رها نکنم، بیا در توحید سخنی بگوی! گفت: ابلیس در میان آمد و فصلی بگفت در توحید که اگر عارفان وقت حاضر بودندی، همه انگشت به دندان گرفتندی.(۱۷۴: ۳۵۸/۱)**

بی‌گمان آنچه از فحوای شطح توحید ابلیس برمی‌آید، با آنچه قرآن مجید درباره‌ی سرگذشت ابلیس آورده است، تناقض دارد، ولی عرفا در باره‌ی بی‌گناهیِ ابلیس به دلایلی پایبندند که ذکر آنها خالی از فایده نیست[2]:

**الف) در جبر قضا واقع شد و به بلای قدر مبتلا**

**سهل عبدالله تُستری گفت: روزی بر ابلیس رسیدم، گفتم: اعوذ بالله منك[3]! گفت: یا سهل! انّک تعوذ بالله منّی فانّی اعوذ بالله من الله؛ یا سهل! اگر تو می‌گویی: فریاد از دست شیطان! من می‌گویم: فریاد از دست رحمان! گفتم: یا ابلیس! چرا سجود نکردی آدم را؟ گفت: یا سهل! بگذار مرا از این سخنان بیهوده! اگر به حضرت راهی باشد، بگوی که این بیچاره را نمی‌خواهی، بهانه بر وی چه می‌نهی! یا سهل! همین ساعت بر سر خاک آدم بودم، هزار بار آن‌جا سجود بردم و خاک تربت وی بر دیده نهادم، به عاقبت این ندا شنیدم: لاتتعب فلسنا نریدک[4].(۲۵۴: ۱۶۱/۱-۱۶۰)**

---

۱) در این باره، ن.ک: (۲۷۳: ۱۶۴-۱۴۴؛ ۱۸۸: ۲۳۸/۳-۲۳۷).

۲) ابلیس، خود در باره‌ی سرگذشت عبرت‌آموز خویش، هفت شبهه مطرح می‌سازد. برای آگاهی در این باره، ن.ک: (۱۵۵: ۴۹-۳۵)

۳) از تو به خدا پناه می‌برم.

۴) رنج مبر که نمی‌خواهیمت.

به نوشته‌ی میبدی:

**از روی ظاهر زلّتی آمد از آدم و معصیتی از ابلیس. آدم را گفتند: گندم مخورا بخورد، ابلیس را گفتند: سجده کن! نکرد، امّا سرمایه‌ی ردّ و قبول، نه از کردار ایشان خاست، که از جریان قلم و قضای قِدم خاست.**(همان: ۳۷۳/۸)[1]

**ب) امتحانش کردند، میان امر و اراده‌ی خدا حیران ماند و سرانجام، امر خدا را برگزید**

گویا این دلیل، ابتدا از سوی *بایزید* ذکر شده باشد[2]، امّا در اصول کافی نیز حدیثی وجود دارد که همین مطلب را بیان می‌کند[3]. به‌هرحال، *عین‌القضات* در باره‌ی چنین دلیلی می‌نویسد:

**ابلیس بر ارادت خدا مطّلع بود که، او نمی‌خواهد که ابلیس سجود کند؛ چون گفت: أسجدوا لآدم(۳۴/۲)[4]، آن محکی بود تا خود کیست که به فرمان او سجود غیری کند؛ همه سجود کردند الّا معلم فریشتگان؛ لابد چنین بُوَد، استاد از شاگرد پخته‌تر می‌باید که بُوَد.**(۱۸۶: ۹۶/۱)

**ج) بیچاره فریب التباس را خورد و از عین درافتاد**

این دلیل را *حلّاج* می‌آورد و هم قابل تأویل به دلیل قضا و قدر است و هم قابل تأویل به دلیل امر و اراده، و خلاصه‌ی آن این که، عین بر او مشتبه شد؛ یعنی گفتند: أسجدوا لآدم! و چنان خواستند تا سجده نکند و سجده نکردن او مایه‌ی وبال وی شود؛ برخلاف احمد (ص) که گفتند: بنگر! و چنان خواستند تا نگاه نکند و نگاه نکردن او مایه‌ی اقبال وی شود:

**حسین گفت: این دعوی کس را مسلّم نشد الّا احمد - صلوات الله علیه و آله - و ابلیس، و ابلیس از عین درافتاد .... حسین گفت: احمد را گفتند: بنگر! و**

---

۱) نیز ن. ک: (۲۵۴: ۱۶۰/۱).
۲) ن. ک: (همان: ۱۶۱/۱).
۳) ن. ک: (۱۸۸: ۲۴۱/۳-۲۴۰).
۴) نیز: (۱۱/۷؛ ۶۱/۱۷؛ ۵۰/۱۸؛ ۱۱۶/۲۰).

**ابلیس را گفت که سجود کن! ابلیس سجود نکرد و احمد ننگرست، یمین و شمال را التفات نکرد؛ مازاغ البصر و ماطغی(۵۳/۱۷)؛ احمد دعوی کرد و از حول و قوّت خود بیرون آمد، ابلیس دعوی کرد و از حول و قوّت خود بیرون نیامد .... حسین گفت: در آسمان عابدی و موحّدی چون ابلیس نبود ...، ولیکن عین بر او بیاشفتند.(۴۵: ۵۱۲-۵۰۹)**

*روزبهان بقلی* در توضیح این سخنان می‌نویسد:

**امّا التباس در فهم فهم، در صحّت دعاوی به‌عکس معانی؛ جانا! التباس، صورت دعویِ ابلیس است در فهم فهم؛ بر او پوشیده شد امر او؛ صورت دعوی‌اش راست آمد، لیکن باطنش آن بود؛ ظاهرش توحید است و باطنش به‌خلاف توحید.(همان: ۵۰۹-۵۰۸)**

البته این نظر، برخلاف نظر خود ابلیس است که در گفت‌وگوی خویش با موسی (ع) می‌گوید:

**موسی گفت: لاجرم صورتت بگردید. گفت: ای موسی! آن تلبیس بود و این ابلیس است؛ حال را معوّل بر آن نیست، زیرا که بگردد، لیکن معرفت صحیح است، چنان که بود؛ نگردید و اگر چه شخص بگردید.(همان: ۵۱۹)**

با آنچه گذشت، *روزبهان بقلی* اعتقاد دارد که ظاهر کار ابلیس، موافق توحید بود و باطن آن مخالف توحید، منتهی ابلیس اعتقاد دارد که ظاهر کار او مخالف توحید بود و باطن آن موافق توحید. به‌هرحال، مسئله این است که ابلیس در یک تناقض بغرنج قرار گرفت و ظاهر کار را برای وی خوب جلوه دادند و باطنش را پنهان ساختند تا از انتخاب درست بازماند.

**د) عاشق بود و غیور که تن به پرستش کسی جز معشوق خود نداد و جوانمردانه بر سر پیمان خویش ایستاد و در این راه صادقانه کوشید و از تحمّل سختی‌ها نهراسید**

**حسین گوید که موسی - صلوات الله - با ابلیس در عقبه‌ی طور به هم رسیدند؛ موسی گفت: چه منع کرد تو را از سجود؟ گفت: دعویِ من به معبود واحد و اگر سجود کردمی آدم را، مثل تو بودمی، زیرا که تو را ندا کردند یک بار،**

گفتند: أنظر الی الجبل(۱۴۳/۷)، بنگریدی، و مرا ندا کردند هزار بار که، أسجدوا لآدم(۳۴/۲)، سجود نکردم، دعویِ من معنیِ مرا. گفت: امر بگذاشتی. گفت: آن ابتلا بود نه امر.(۴۵: ۵۱۹-۵۱۸)

این جاست که *عین‌القضات* می‌نویسد:

دریغا! مگر منصور حلّاج از این جا گفت: ما صحّت الفتوّة الّا لاحمد و ابلیس؛ دریغا! چه می‌شنوی؟ گفت: جوانمردی دو کس را مسلّم بود: احمد را و ابلیس را.(۱۸۱: ۲۲۳)

و می‌نویسد:

از عالم غیرت درگذر ای عزیز! آن عاشق دیوانه که تو او را ابلیس خوانی در دنیا، خود ندانی که در عالم الهی او را به چه نام خوانند؛ اگر نام او بدانی، او را بدان نام خواندن خود را کافر دانی. دریغا! چه می‌شنوی؟ این دیوانه خدا را دوست داشت. محک محبّت دانی که چه آمد؟ یکی بلا و قهر و دیگر ملامت و مذلّت. گفتند: اگر دعویِ عشق ما می‌کنی، نشانی باید؛ محک بلا و قهر و ملامت و مذلّت بر وی عرض کردند، قبول کرد، در ساعت این دو محک گواهی دادند، که نشان عشق، صدق است.(همان: ۲۲۱)

و:

ای دریغا! گناه ابلیس، عشق او آمد با خدا و گناه مصطفی، دانی که چه آمد؟ عشق خدا آمد با او.(همان: ۲۲۹)

و:

از جمله غلط‌هایی که بر راه سالک آید، یکی آن است که بر ابلیس صلوات دهد و این غلط است، که تحفه‌ی او از دوست لعنت آمده است و آن دوست‌تر دارد.(۱۸۶: ۹۷/۱)

ه) شحنه‌ی مملکت است و پاسبان حضرت؛ مظهر قهر قهّار است و مأمور طرد اغیار

تو چه دانی که ابلیس کیست؟ شحنه‌ی مملکت است که صدوبیست‌وچهارهزار نبی زخم او خورده‌اند: و ما أرسلنا من قبلک من رسول و لا نبیّ الّا اذا تمنّی ألقی الشّیطان فی امنیته(۵۲/۲۲).(همان: ۹۶/۱)

و:

**دانی که پاسبان حضرت کیست؟ غلام صفت قهر است که قد الف دارد که ابلیس است؛ در پیش آید و باشد که راه بر ایشان بزند تا آن بیچارگان در عالم نفی لا بمانند و هوا پرستند و نَفْس‌پرست باشند.(۱۸۱: ۷۴)**

در پایان، تذکّر نکات زیر لازم می‌نماید:

یکی این که، عرفا در دفاع از ابلیس، گاه سؤال‌وجواب‌هایی میان او و چند تن از انبیا مانند **محمّد** (ص)، **موسی** (ع) و **آدم** (ع) به راه انداخته‌اند و این امر نشان می‌دهد که تا چه اندازه در صرف توجّه به کار وی مصر بوده‌اند.

دیگر این که، برخی از آنان صفات عجیب‌وغریبی به ابلیس منسوب داشته‌اند، چنان که وصف «آن خواجه‌ی خواجگان و آن سرور مهجوران» را ***شیخ ابوالقاسم کُرکانی***، وصف «کشته‌ی خداوند» را ***ابوالعبّاس قصّاب*** و وصف «معلّم فریشتگان»، «آن یگانه‌ی وجود، آن سرور مهجوران، آن خال بر جمال ازل، آن غیور مملکت»، «پاسبان حضرت» و «عاشق دیوانه» را ***عین‌القضات*** برای او به کار برده است[1].

سه‌دیگر این که، بعضی از پیران صوفیه مرید ابلیس‌صفت می‌جسته‌اند، چنان که:

**ابوالقاسم کُرَکانی[2] - قدّس اللّه روحه - گفتی: چندین سال است تا روندهٔ ابلیس‌صفت طلب می‌کنم و نمی‌یابم.(۱۸۲: ۲۴)**

باری، از مجموع سخنان عرفا در باره‌ی ابلیس، این صفات برای وی به دست می‌آید:

---

۱) ن.ک: (۱۸۶: ۱/۹۶و۹۷ و ۲/۱۸۶ و ۴۱۴؛ ۱۸۱: ۷۴ و ۲۲۱).

۲) متن: گرگانی.

- عبادت. - عشق.
- توحید. - صدق.
- غیرت. - صبر.
- فتوّت. - حراست.

ناگفته نماند که در باره شطح توحید فرعون هم، افزون بر سخن **حلاج**، نمونه‌هایی از آثار عرفانی به دست می‌آوریم، چنان که **شمس تبریزی** می‌گوید:

**موسی از فرعون، فرعون‌تر بود؛ آن ولی بود، امّا این ولی‌تر بود.(۶۳: ۱۷۶)**

و *مولوی* می‌گوید:

**فرعون نیز اجتهاد عظیم می‌کرد در بذل و احسان و اشاعت خیر، الّا چون عنایت نبود، لاجرم آن طاعت و اجتهاد و احسان او را فروغی نبود و آن جمله را بپوشانید.(۲۵۲: ۱۷۶)**

### ۵.۶.۱۴. شطح ارادت و تسلیم

این شطح از رابطه‌ی مرید و مراد و اصراری که عرفا بر تسلیم کامل مرید در برابر مراد دارند، ناشی می‌شود. گاه آنان در این باره تا آن‌جا پیش می‌روند که فرمان مراد را بالاتر از فرمان خدا و پیامبر (ص) تلقّی می‌کنند:

**[ذوالنون] گفت: هرگز مرید نبُوَد تا استاد خود را فرمان‌بَرنده‌تر نبُوَد از خدای.(۱۷۴: ۱۳۱/۱)**

**مریدی پیرپرستی بُوَد و زنّار داشتن در حقّ خدای - تعالی - و رسول - صلعم.(۱۸۶: ۲۷۰/۱)**[1]

### ۵.۶.۱۵. شطح شریعت و حقیقت

مسئله‌ی جدایی میان شریعت و حقیقت از مسائلی‌ست که عرفا بدان

---

۱) نیز ن. ک: (۱۸۱: ۳۱).

توجّه نشان داده‌اند و با این کار گونه‌یی شطح پدید آورده‌اند. *ابوسعید* بر آن است که:

**تا شرع را سپری نکنی، پندار پدید نیاید، که پنداشت در دین بُوَد و دین پس از شرع باشد.(۲۵۷: ۳۴/۱)**

شبستری می‌گوید:

**چو برخیزد تو را این پرده از پیش — نماند نیز حکم مذهب و کیش**
**همه حکم شریعت از منِ توست — که آن بربسته‌ی جان و تنِ توست**
**من تو چون نماند در میانه — چه کعبه چه کنشت چه دیرخانه**

(۱۴۴: ۹۶-۹۵)

در ادامه، به ذکر چند نمونه‌ی دیگر این شطح از نثر عرفانیِ فارسی می‌پردازیم:

**و احمد حرب، حصیری بر شیخ [بایزید] فرستاد که، شب بر آن‌جا نماز کن! شیخ گفت: من عبادت آسمانیان و زمینیان جمع کردم و در بالش نهادم و آن را در زیر سر گرفتم.(۱۷۴: ۱۴۴/۱)**

**ابویزید گوید که خداوند - جلّ اسمه - در عالم بنگریست، ندید معرفت خود را اهلی، ایشان را مشغول کرد به عبادت خویش.(۴۵: ۹۳)**

**شبلی به حُضری گفت که اگر ذُلّ خویش بر ذُلّ یهود و نصاریٰ عرضه کنم، ذُلّ من از ذُلّ ایشان ذلیل‌تر آید.(۳۴: ۲۴۰)**

**هر که نزد کعبه‌ی گِل رود، خود را بیند و هر که به کعبه‌ی دل رود، خدا را بیند.(۱۸۱: ۹۵)**

**دریغا! نمی‌یارم گفتن. مگر که شریعت را ندیده‌ای که نگاهبان شده است بر آنها که از ربوبیت سخنی گویند؟ هرکه از ربوبیت سخن گوید، در ساعت شریعت خونش بریزد، امّا دانی که در حقیقت با او چه می‌کنند؟(همان: ۲۳۰)**

### ۵.۶.۱۶. شطح کفر و ایمان

از دیدگاه عرفای شطّاح، سالک در راه رسیدن به خدا، طیّ چند مرحله

گرفتار کفر و ایمان می‌شود و این کفرها و ایمان‌ها لازم راه است تا به ایمان نهایی دست یابد. *مولوی* در این باره می‌گوید:

**دین، ترک کفر است؛ پس کفری بیاید که ترک او توان کرد! پس هردو یک چیزند؛ چون این بی آن نیست و آن بی این نیست، لایتجزّی‌اند.(۲۵۲: ۲۰۷)**

همچنین شبستری می‌گوید:

**بسی ایمان بُوَد کز کفر زاید — نه کفر است آن که زاو ایمان فزاید**

**(۱۲۴: ۱۴۴)**

گویا پیش از همه، *حلّاج* این موضوع را مطرح کرده باشد، آن‌جا که می‌گوید:

**کفرت بدین اللّه و الکفر واجب — لَدیَّ و عند المسلمین قبیح**

**(۳۱۵: ۱۸۱)**

و امّا بیش از همه، *عین‌القضات* در این باره سخن گفته است. از دیدگاه او کفر چهار مرحله دارد: کفر ظاهر یا کفر اوّل، کفر نَفْس یا کفر ثانی، کفر قلب یا کفر ثالث و کفر حقیقت یا کفر چهارم. البته وی در جای دیگر سه مرحله برای آن نام می‌برد(۱۸۶: ۴۷۹/۱) و این از آن روست که کفر ظاهر را در نظر نمی‌گیرد. به‌هرحال، دیدگاه‌های *عین‌القضات* در این باره خواندنی‌ست:

**ای عزیز! اگر بدین مقام رسی، کافری را به جان بخری، که خدّ و خال دیدن معشوق جز کفر و زنّار دیگر چه فایده دهد؟ باش تا رسی و بینی، آن‌گاه این بیچاره را معذور داری به گفتن این کلمات! هرگز مسلمانِ کافر را دیدی؟ از حسن و جمال محمّد رسول‌اللّه جمله‌ی مؤمنان کافر شده‌اند و هیچ کس را خبر نیست. تا این کفرها نیابی به ایمان بت‌پرستی نرسی و چون به سرحدّ ایمان رسی و بت‌پرستی را بینی، بر درگاه لااله‌الّااللّه، محمّد رسول‌اللّه نقش شده، و ایمانت تمام این وقت باشد، و کمال دین و ملّت در این حال نماید.(۱۸۱: ۱۱۸ـ۱۱۷)**

**گفتم که کفرها بر اقسام است. گوش دارا کفر ظاهر است و کفر نَفْس است و ک**

قلب است. کفر نفس نسبت به ابلیس دارد و کفر قلب نسبت با محمّد دارد و کفر حقیقت نسبت با خدا دارد. بعد از این جمله خود ایمان باشد.(همان: ۲۰۹)

در عالمی از عالم سالکان یک کفر را جلالی خوانند و دیگر کفر را جمالی خوانند. دریغا ای عزیز! کفر الهی را گوش دارا در نگر تا به کفر اوّل بینا گردی! پس راه رو تا ایمان به دست آری! پس جان می‌ده تا کفر ثانی و ثالث را بینی! پس جان می‌کن تا پس از این به کفر چهارم راه یابی! پس مؤمن شوی.(همان: ۲۱۵ـ۲۱۴)

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

۶

# تجسیم

## ۶.۱. شناخت

تجسیم، یک نوع شطح رؤیت است، زیرا گاه در حین رؤیتی که عرفا از آن سخن می‌گویند، موجودات روحانی، صورت جسمانی می‌یابند و تجسیم یعنی همین:

**بایزید را گفتند: پیش تو به شبه زنان و مردان، خلقی را می‌بینیم. گفت: این ملایکند که از من علم می‌پرسند.(۴۵: ۱۳۸)**

تجسیم، همانند رؤیت ممکن است در بیداری یا خواب روی دهد، چنان که *هجویری* راجع به *شاه شجاع کرمانی* می‌نویسد:

**اندر آثار وی مکتوب است که چهل سال نخفت؛ چون بخفت، خداوند - سبحانه و تعالی - را به خواب دید، گفت: بارخدایا! من تو را به بیداریِ شب می‌طلبیدم، در خواب دیدم! گفت: یا شاه! در خواب، بدان بیداری‌های شب یافتی؛ اگر آن‌جا بخفتی، این‌جا ندیدی.(۲۸۲: ۱۷۴)**

البته تجسیم امکان دارد حسّی یا خیالی باشد و در خواب، قطعاً خیالی خواهد

بود[۱]، امّا چه حسّی باشد و چه خیالی، بنیاد خیالی دارد، چون مبنای عالَم مثال که عالَم صورت جسمانی یافتن موجودات روحانی‌ست، چیزی جز خیال نیست.

ضمناً تجسیم، همواره به صورت «تمثّل» اتّفاق می‌افتد که مفهوم آن از آیه‌ی «و تَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیّا»(۱۷/۱۹) در باره‌ی تمثّل جبرائیل بر حضرت مریم گرفته شده است، ولی این امر چهار حالت ممکن را بر می‌تابد:

**الف) در قالب اشخاص شناخته**

**از شیخ بوعلی سیاه مروزی - رح - حکایت کنند که گفت: من نَفْس را بدیدم به صورتی مانند صورت من که یکی موی وی گرفته بود و وی را به من داد و من وی را بر درختی بستم و قصد هلاک وی کردم. مرا گفت: یا باعلی! مرنج، که من لشکر وی‌ام - عزّوجل! تو مرا کم نتوانی کرد.(۲۸۲: ۲۵۹-۲۵۸)**

**ب) در قالب موجودات شناخته**

**و شیخ ابوالقاسم کرّکانی - رض - که امروز قطب المدار علیه، وی است - ابقاء الله - وی از ابتدای حال نشان داد که، من ورا به صورت ماری دیدم.(همان: ۲۵۹)**

**ج) در قالب اشخاص ناشناخته**

**نقل است که، [جُنید] گفت: خواستم تا ابلیس را ببینم؛ بر در مسجد ایستاده بودم، پیری دیدم که از دور می‌آمد؛ چون او را بدیدم، وحشتی در من پدید آمد، گفتم: تو کیستی؟ گفت: آرزوی تو. گفتم: یا ملعون! چه چیز تو را از سجده‌ی آدم بازداشت؟ گفت یا جُنید! تو را چه صورت می‌بندد که من غیر او را سجده کنم؟ جُنید گفت: من متحیّر شدم در سخن او، به سِرّم ندا آمد که، بگوی که دروغ می‌گویی، که اگر تو بنده بودتی، امر او را منقاد بودی و از امر او بیرون نیامدی و به نهی تقرّب نکردی! ابلیس چون این بشنید، بانگی کرد و گفت: ای جُنید! باللّه که مرا سوختی، و ناپدید شد.(۱۷۴: ۱۴/۲)**

---

۱) در این باره، ن. ک. (۷: ۴۱۱/۴).

**د) در قالب موجودات ناشناخته**

**و [ابوسعید گفت:] هفت سال بنشستیم و می‌گفتیم: اللّه! اللّه! اللّه! هروقت نعستی یا غفلتی از بشریت به ما درآمدی، سیاهی با حربه‌یی آتشین از آن پیش محراب ما پدید آمدی با هیبتی و سیاستی هرچه تمامتر و بانگ بر ما زدی و گفتی: باسعید! قُل: اللّه!(۲۵۷: ۲۶/۱)**

حلول و تناسخ و مسخ، مسائل دیگری‌ست که در باب تجسیم پیش رو داریم. حلول، یعنی ورود یک روح به جسم دیگری، تناسخ، یعنی حلول پس از مرگ و مسخ، یعنی تغییر شکل که بیشتر، جنبه‌ی منفی دارد، امّا بهتر است آن را تبدّل بنامیم تا هرگونه تغییر شکل را در بر بگیرد. ناگفته نماند که عرفا، عموماً امکان حلول و تناسخ را نپذیرفته‌اند[1]، ولی تبدّل را از زمره‌ی تمثّل دانسته‌اند و آن را ممکن شمرده‌اند:

**شبلی گفت: از آن‌جا که حقائق سِرّ است، پرده‌ها فروگشادند و حجاب‌ها برداشتند تا بسی کارهای غیبی بر سِرّ ما کشف کردند. دوزخ را دیدم به‌سان اژدهایی غرّنده و شیری درّنده که به خلق می‌یازید و ایشان را به دَم در خود می‌کشید. مرا دید، شکوهش کرد، نصیب خود از من خواست. هرچه جوارح و اعضای ظاهری بود، به وی دادم و باک نداشتم از سوختن آن، که از سوز باطن خودم پروای سوز ظاهر نبود.(۲۵۴: ۶۷۴/۱)**

## ۶.۲. ساخت

ساخت تجسیم، همان ساخت شطح است، امّا در تجسیم، دو نقیضی که به همسازی می‌رسند، عبارتند از تجسّم یافتن موجودات روحانی و جسمانی نبودن آنها.

## ۶.۳. زمینه

تجسیم از زمینه‌ی رؤیت برمی‌خیزد و عرفا در باره رؤیت، چه به عنوان یک تجربه و چه به عنوان یک شطح، دیدگاه‌های خاصی داشته‌اند که قبلاً

---

۱) ن.ک: (۱۴۴: ۸۷).

گذشت. بااین‌حال، در باره‌ی تجسیم به طور مجزاً نیز از این دست دیدگاه‌ها دارند. *روزبهان بقلی* با نقل این قول عجیب از *ابوالحسن خرقانی* که:

**سحرگاهی بیرون رفتم. حق پیش من بازآمد، با من مصارعت کرد[1]. من با او مصارعت کردم؛ در مصارعت، باز با او مصارعت کردم تا مرا بیفگند.**

آن را «مکاشفه‌ی اهل التباس» می‌خواند و می‌افزاید:

**حق - جلّ جلاله - چون بر عاشقان تلطّف کند، جمال جلال خویش در صورتی نیکو با ایشان نماید تا طاقت دیدن جلال او داشته باشند.(۴۵: ۳۱۷)**

رابطه میان رؤیت و رؤیا دستاویز دیگری‌ست که آنان برای اثبات تجسیم بدان چنگ زده‌اند. *عین‌القضات* می‌نویسد:

**چون صاحب‌بصیرتی گوید: رأیت ربّی فی صورة أمردٍ أجردٍ[2]، راست بُوَد و از این، هیچ لازم نیست که خدای - تعالی - به صورت امردی بُوَد، زیرا که بُوَد که در خواب ببیند یا در غیبت، و کسی که راه خدا رفته بُوَد، در بدایت، او را این معلوم گردد که خدای - تعالی - را در همه صورتی بتوان دید و حسین منصور حلّاج، خودْ صریح بگفته است، لابل در علم تعبیر گفته‌اند که خدا را در صورت مادر و پدر و استاد در خواب ببینند و هر یکی را تعبیری بُوَد دیگر و دوستی مرا گفت از ثقات که خدای - تعالی - را در خواب دیدم بر صورت مادر خویش، گویی که این کس را در خاطر آید که خدای - تعالی - به صورت مادر اوست؟ هیهات! اگر کسی گوید: رأیت عدوّی فی صورة حیّة[3]، راست بود و این کسی داند که ظاهر صورت دشمن نه ظاهر صورت مار است، امّا در حقیقت، مشارکت هست و هر که در خواب، خدا را بیند، لابد فی أحسن صورة بیند.(۱۸۶: ۲/۳۲۰-۳۱۹)**

## ۶.۴. پیشینه

تجسیم، مانند دیگر موارد سطح تناقضیِ زبان عرفان ریشه در قرآن و

---

۱) کشتی گرفت.

۲) پروردگارم را به صورت امردی بی‌موی دیدم.

۳) دشمنم را به صورت مار دیدم.

حدیث دارد و از آیات و روایاتی مایه می‌گیرد که به خدا، اعضا و جوارح انسانی یا به ملائکه، بال نسبت داده‌اند:

- الحمدلله فاطرالسّموات والارض جاعل الملائکة رسلاً اولی اجنحة مَثنی و ثُلث و رباع.(۱/۳۵)

- قلب المؤمن بین اصبعین من أصابع الرّحمن ان شاء لاثبته و ان شاء لازاغه.(۲۰۲: ۶)

همچنین در احادیثی از پیامبر گرامی اسلام (ص)، رؤیت خدا و جبرائیل به صورت بشر روایت شده است. اینها همه پیشینه‌ی تجسیم را در زبان دین به دست می‌دهند و از این‌جاست که بحث تجسیم به حوزه‌ی کلام اسلامی هم راه می‌یابد[1]. براین‌پایه، گروهی با نام مجسّمه ظهور کرده‌اند که مشخّصه‌ی آنان اعتقاد به جسمانیت خدا بوده است. میبدی می‌نویسد:

> **بدان که مردم، در این مسئله بر سه گروهند: گروهی معتزله‌اند و قدریه و اثناعشریه‌ی رافضه، اینان گفتند: یداللّه: ید قدرت و قوّت و نعمت؛ و گروهی دیگر مجسّمه‌اند، کَرّامیه و هشامیه - و هشامیه طایفه‌یی از رافضیانند، امام ایشان هشام بن الحکم - گفتند که ید خدا جارحه است، و این سخن روی به کفر دارد، که مصطفی گفت: ید خدا ید صفت است و ید ذات، ظاهر آن پذیرفته و باطن تسلیم کرده و حقیقت آن درنایافته و از راه چه‌گونگی و تصرّف و تأویل برخاسته و تهمت بر خرد خویش نهاده و اعتقاد کرده که از همنامی، همسانی نیست و به خیال گرد آن گشتن روی نیست؛ معلوم هست، امّا تخیّل نیست، مسموع هست، امّا معقول نیست.(۲۵۴: ۳/۱۶۹ـ۱۶۸)**

باری، عرفا بدون ورود به بحث‌های کلامی در باره مسئله‌ی تجسیم، با تمسّک به زمینه‌های تجربیِ این مسئله، از همان آغاز، تجسیم‌هایی بر زبان آورده‌اند. روایت *ابراهیم ادهم* در این باره خواندنی‌ست:

---

۱) در باره‌ی سیر تطوّر اعتقادی و اجتماعی مسئله‌ی تجسیم در جهان اسلام، ن. ک: (۲۵۷: ۲/۵۷۹-۵۷۷).

**یک شب جبرئیل را به خواب دیدم که از آسمان به زمین آمد، صحیفه‌یی در دست؛ سؤال کردم که تو چه خواهی کرد؟ گفت: نام دوستان حق می‌نویسم. گفتم: نام من بنویس! گفت: از ایشان نه‌ای. گفتم: دوست دوستان حقّم. ساعتی اندیشه کرد، پس گفت: فرمان رسید که، اوّل نام ابراهیم ثبت کن، که امید در این راه از نومیدی پدید آید!(۱۷۴: ۱۰۳/۱)**

در این روایت، فعل «دیدم» حاکی از تجربه‌ی «رؤیت» است، متمّم «به خواب» حاکی از روی دادن این تجربه در «رؤیا» و مفعول و جمله‌ی وصفیِ «جبرئیل را... که از آسمان به زمین می‌آمد، صحیفه‌یی در دست» حاکی از اتّفاق افتادن چنین تجربه‌یی همراه با تجسیم.

## ۶.۵.گونه‌ها

پیش‌تر، از پاره‌یی گونه‌های تجسیم سخن رفت، ولی در این‌جا این اندازه بگوییم که آن نیز به تَبَع خلاف‌آمدهای دیگر بر دو گونه است:

- تجسیم گفتمان.
- تجسیم رویداد.

تجسیم گفتمان، تجسیمی‌ست که در آن، موجودات روحانی به سخن گفتن بپردازند و تجسیم رویداد، تجسیمی‌ست که در آن، این موجودات رفتارهای دیگری هم داشته باشند.

تجسیم، همچنین از جهات دیگر قابل تقسیم است: از این جهت که کدام موجود روحانی تجسّم یافته است و از این جهت که آن موجود به صورت کدام موجود جسمانی تجسّم پیدا کرده است.

## ۶.۶.نمونه‌ها

در این‌جا نمونه‌هایی از تجسیم را با تقسیم آن بر پایه‌ی موجودات روحانیِ تجسّم یافته به دست می‌دهیم. ضمناً بیشترین نمونه‌های تجسیم

در زبان عرفان به ارواح انبیا و اولیا در خواب یا بیداری بازمی‌گردد که برای رعایت اختصار از ارائه‌ی آنها چشم می‌پوشیم:

### ۶.۶.۱. تجسیم خدا

احمد خضرویه حق را به خواب دید که گفت: همه مردمان از من می‌طلبند، مگر بویزید که مرا می‌طلبد.(۱۹۳: ۴۶۹/۲)

مولانا شمس‌الدّین تبریزی را زنی بود کیمیانام. روزی از او خشم گرفت و به طرف باغ‌های مرام رفت. حضرت مولانا به زنان مدرسه اشارت فرمود که، بروید و کیمیاخاتون را بیاورید، که خاطر مولانا شمس‌الدّین را به وی تعلّق عظیم است! جوقی زنان کارراستی می‌کردند که به طلب او بروند. همانا که مولانا نزد شمس‌الدّین درآمد و او در خرگاه نشسته بود که دید مولانا شمس‌الدّین با کیمیا در سخن است و دست‌بازی می‌کند و کیمیا به همان جامه‌ها که پوشیده بود، نشسته است؛ مولانا در تعجّب ماند و زنانِ یاران هنوز نرفته بود؛ مولانا بیرون آمد و در مدرسه طوافی می‌کرد تا ایشان در ذوق و ملاعبه‌ی خود مشغول باشند. بعد از آن مولانا شمس‌الدّین آواز داد که، اندرآ! چون درآمد، غیر از او هیچ کس را ندید؛ مولانا از آن سِر بازپرسید که، کیمیاخاتون کجا رفت؟ فرمود که، خداوند - تعالی - مرا چندان دوست می‌دارد که به هر صورتی که می‌خواهم، بر من می‌آید؛ این‌دم به صورت کیمیا آمده بود و مصوَّر شده.(۲۷: ۶۳۸/۲ـ۶۳۷)

### ۶.۶.۲. تجسیم ملائکه

یکی از مشایخ گوید - رح - که در مجلس حُضْری بودم، اندر خواب می‌شدم، دو فرشته دیدم که از آسمان به زمین آمدند و زمانی سخن وی بشنیدند. یکی گفت مر دیگری را که آنچه این مرد می‌گوید، علم است از توحید، نه از عین توحید. چون بیدار شدم، وی عبارت از توحید می‌کرد، روی به من کرد و گفت: یا فلان! از توحید بجز علم آن نتوان گفت.(۲۸۲: ۳۶۳ـ۳۶۲)

یکی را از مشایخ طریقت از عظمت حق پرسیدند. گفت: چه گویی در حق

خداوندی که او را بنده‌یی‌ست که او را جبرئیل گویند، او را ششصد پر است که اگر دو پر از پرهای خود بگستراند، بحر و برّ و جمله‌ی افلاک در زیر خود گیرد؟(۱۳۴: ۳۰۴)

## ۶.۶.۳. تجسیم ابلیس

نقل است که، از اکابر طریقت، یکی گفت: در روم بودم در جمعیتی، ناگاه ابلیس را دیدم که از هوا در افتاد، گفتم: ای لعین! این چه حالت است و تو را چه رسیده است؟ گفت: این ساعت محمّد اسلم در متوضّا تنحنحی کرد، من از بیم بانگ او این‌جا افتادم و نزدیک بود که از پای درآیم.(۱۷۴: ۱/۲۴۰ـ۲۳۹)

بلال بلخی به نزدیک بویزید درآمد، گفت: یا شیخ! ملائکه ابلیس را بر سر کوی تو می‌زنند. بویزید گفت: مسکین بر سر کوی من چه کار داشت؟(۲۵۶: ۱۲۶)

جُنید گفت: شبی خفته بودم، بیدار شدم. سِرّ من تقاضا کرد که، به مسجد شونیزیه روا پس برفتم، شخصی دیدم هایل، بترسیدم. مرا گفت: یا جُنید! از من می‌ترسی؟ گفتم: آری! گفت: اگر خدای را به‌سزا بشناختی‌ای، جز از وی نترسیدی. گفتم: تو کیستی؟ گفت: ابلیس.(۱۷۴: ۱/۲۷۶ـ۲۷۵)

نقل است که، نوری با یکی نشسته بود و هر دو زار می‌گریستند. چون آن کس برفت، نوری روی به یاران کرد و گفت: دانستید که آن شخص که بود؟ گفتند: نه. گفت: ابلیس بود؛ حکایت خدمات خود می‌کرد و افسانه‌ی روزگار خود می‌گفت و از درد فراق می‌نالید و چنان که دیدیت، می‌گریست، من نیز می‌گریستم.(همان: ۵۱/۲)

مسوحی گوید: ابلیس را به خواب دیدم برهنه، گفتم شرم نداری از مردمان؟ گفت: اینان مردم نی‌اند، اگر مردم‌اندی، چنان که کودک با گوی بازی کند، من با ایشان بازی نکنمی؛ مردمان گروهی دیگرند که مرا بیمار و نزار بکردند، و اشارت به صوفیان کرد.(۱۹۳: ۶۳۵/۲)

شبلی که سیّد عصر بود، روزی او را دیدند که در خاک می‌غلتید و فریاد می‌کرد، پس در آن میان اشارتی کرد که دستم گیر؟ چون به وقت خود بازآمد گفتند: ای شیخ! از چه بود که می‌گفتی: دستم گیر؟ گفت: ابلیس پیش من بایستاد

بود، چندان ناکسیِ خود دیدم در آن کمال و جمال که دست به ابلیس دراز کردم که، دستم گیر! مرا گفت: با این ناکسی و بدبختی که ما راست، ما کسی را دست توانیم گرفت؟ ما خود کسی را می‌جوییم که خود را بر فتراک او بندیم. گفتم: ای ملعون! با آن چندان سرمایه‌ی قهر که تو راست، مواساتی نمی‌توان کرد؟ رو، که در شیطانی هم سست آمدی!(۱۳۴: ۴۳۳ـ۴۳۲)

شبلی را می‌آید که، آن مهتر بدبختان را دید در بازار، گفت: مردمان می‌آیند و لاحول می‌کنند و تو هزیمت نمی‌شوی؟ گفت: ما از زخم دل مردان هزیمت شویم.(همان: ۴۷۴)

چنان که [ابوعلی دقّاق] به یکی از مشایخ گفت: در مرو ابلیس را دیدم که خاک بر سر می‌کرد، گفتم: ای لعین! چه بوده است؟ گفت: خلعتی که هفصدهزار سال است تا منتظر آن بودم و در آرزوی آن می‌سوختم، در برِ پسر آردفروشی انداختند.(۱۷۴: ۱۸۸/۲)

## ۶.۶.٤. تجسیم نَفْس

و از محمّد علیان نسوی روایت آرند و وی از کبار اصحاب جُنید بود - رحمة اللّه علیهم اجمعین - که، من اندر ابتدای حال که به آفت‌های نَفْس بینا گشته بودم و کمین‌گاه‌های وی بدانسته بودم، از وی حِقدی پیوسته اندر دل من بود. روزی چیزی چون روباه‌بچه‌یی از گلوی من برآمد و حق - تعالی - مرا شناسا گردانید، دانستم که آن نَفْس است، وی را به زیر پای اندرآوردم؛ هر لگدی که بر وی می‌زدم، وی بزرگتر می‌شد، گفتم: ای هذا! همه چیزها به زخم و رنج هلاک شوند، تو چرا می زیادت شوی؟ گفت: از آنچه آفرینش من بازگونه است؛ آنچه رنج چیزها بُوَد، راحت من بُوَد و آنچه راحت چیزها بُوَد، رنج من بُوَد.(۲۸۲: ۲۵۹)

شیخ ابوالعبّاس شقّانی[1] که امام وقت بود - رض - گفت: من روزی به خانه اندرآمدم، سگی دیدم زرد بر جای خفته؛ پنداشتم که از محلّت اندرآمده است. قصد راندن وی کردم و وی به زیر دامن من اندرآمد و ناپدید شد.(همان)

---

۱) متن: اشقانی.

درویشی گفت که من نَفْس را بدیدم بر صورت موشی، گفتم: تو کیستی؟ گفت: من هلاک غافلانم که داعیِ شرّ و سوء ایشانم و نجات دوستان، که اگر من با ایشان نباشمی که وجود من آفت است، ایشان به پاکیِ خود مغرور شوندی و با افعال خود متکبّر، که چون اندر طهارت دل و صفای سِرّ و نور ولایت و استقامت بر طاعت نگرند، زَهْوی در ایشان پدیدار شود و باز چون مرا بینند اندر میان دو پهلوی خود، آن جمله از ایشان پاک شود.(همان: ۲۶۰ـ۲۵۹)

## ۶.۶.۵. تجسیم دنیا

نقل است که، سَری [سَقَطی] خواهری داشت. دستوری خواست که این خانه‌ی تو را برویم! دستوری نداد، گفت: زندگانیِ من کرای این نکند. تا یک روز درآمد، پیرزنی را دید که خانه‌ی وی می‌رُفت، گفت: ای برادر! مرا دستوری ندادی تا خدمت تو کردمی، اکنون نامحرمی آورده‌ای؟ گفت: ای خواهر! دل مشغول مدار، که این دنیاست که در عشق ما سوخته است و از ما محروم بُوَد! اکنون از حق - تعالی - دستوری خواست تا از روزگار ما نصیبی بُوَد او را؛ جاروب حجره‌ی ما بدو دادند.(۱۷۴: ۲۷۶/۱)

## ۶.۶.۶. تجسیم اخلاق

وقتی به میهنه بر سر تربت شیخ ابوسعید - رح - نشسته بودم تنها بر حکم عادت، کبوتری دیدم سپید که بیامد و در زیر فوطه شد که بر تربت وی انداخته بودند، گفتم: از کسی جسته است؛ و چون برخاستم، نگاه کردم، در زیر فوطه هیچ چیز نبود؛ دیگرروز و سه‌دیگرروز بدیدم و اندر تعجّب آن فروماندم؛ تا شبی وی را در خواب دیدم، آن واقعه از وی بپرسیدم. گفت: آن کبوتر صفای معاملت من است که هر روز اندر گور به منادمت من می‌آید.(۲۸۲: ۳۰۲ـ۳۰۱)

نقل است که [ابوبکر کتّانی] گفت: جوانی به خواب دیدم به‌غایت صاحب جمال، گفتم: کیستی؟ گفت: تقوی. گفتم: کجا باشی؟ گفت: در دل اندوهگنان. پس نگه کردم، زنی سیاه دیدم به‌غایت زشت، گفتم: تو کیستی؟ گفت: خنده و نشاط و خوشدلی. گفتم: کجا باشی؟ گفت: در دل غافلان و اهل نشاط. (۱۷۴: ۱۲۲/۲)

۷

# مناجات

## ۷.۱. شناخت

مناجات، یک نوع تجسیم است که در آن، بنده با خدای حاضر و ناظر سخن می‌گوید.

مناجات با دعا کاملاً یکی نیست، زیرا در مناجات، حالت توجّه، حالت اصلی‌ست، امّا در دعا، حالت تضرّع. به عبارت دیگر، مناجات، سخن گفتن است و دعا، چیزی خواستن. ازاین‌رو، دعا می‌تواند در ضمن مناجات درج شود، ولی مناجات به دعا محدود نمی‌ماند.

با این که مناجات نوعی تجسیم است، به دلیل خودکاریِ آن در فرایند دینداری، جنبه‌ی پارادوکسیکال آشکاری ندارد، منتهی نباید پارادوکس پنهان مناجات را انکار کرد، چون در آن از تصوّر خدا به صورت کسی که سخن انسان را می‌شنود، چاره‌یی نخواهد بود.

**[یحیی بن مُعاذ رازی] گفت: الهی! من غریبم و ذکر تو غریب و من با ذکر تو الفت گرفته‌ام، زیرا که غریب با غریب الفت گیرد.(۱۷۴: ۱/۳۱۰)**

استغاثه، ورد و حزب، نام‌های دیگری‌ست که برای مناجات و به‌ویژه دعا کاربرد دارد. *زکی مبارک* فرق ورد با حزب را انتساب اوّلی به وقت خاص برای خواندن می‌داند و «حزب‌النّبی» *ابوالحسن شاذلی* را بهترین نمونه‌ی احزاب از جهت لفظ و معنی در زبان عربی می‌شمارد(۲۳۴: ۶۳/۲).

## ۷.۲. ساخت

ساخت مناجات نیز، مانند ساخت تجسیم، بر پایه‌ی اجتماع‌نقیضین استوار است. البته در مناجات، دو اجتماع نقیضین وجود دارد: یکی از بابت همان تجسیم و دیگری از بابت حدیث نَفْس که منشأ آن، یک نوع تجرید است. به‌هرحال، *ابن‌عربی* مناجات را بر چهار گونه می‌داند:

- مناجات از این حیث که خدا بنده را می‌بیند.
- مناجات از این حیث که بنده خدا را می‌بیند.
- مناجات از این حیث که هم خدا بنده را می‌بیند و هم بنده خدا را.
- مناجات از این حیث که نه خدا بنده را می‌بیند و نه بنده خدا را.

و در پایان، این نکته را هم می‌افزاید که برخی اهل‌نظر با بعضی ادلّه، به گونه‌ی چهارم مناجات تن داده‌اند و در عین حال، ساحت خود و هم‌مسلکان خویش را از اعتقاد این گروه مبرّا می‌شمارد(۷: ۵۱۳/۶).

## ۷.۳. زمینه

مناجات، به عنوان گونه‌یی ذکر، جزو مجاهدت، از شروط تجربه‌ی عرفانی‌ست. در «شرح شطحیات» می‌خوانیم:

**قال: مناجات، محادثت اسرار است نزد صفای اذکار با لطیف غفّار به نعت افتقار.(۴۵: ۵۶۹)**

تعریف بالا، ترجمه‌واری‌ست از تعریف *ابونصر سرّاج* که در «اللّمع» می‌نویسد:

**المُناجاةُ مُخاطِبَةِ الأَسْرارِ عِنْدَ صَفاءِ الأَذْكارِ لِلْمَلِكِ الجَبّار.(۱۳۱: ۴۲۶)**

ذکر در نزد عارف وسیله‌ی کسب تمرکز حواس و جذب قوای روحی‌ست و ازاین‌رو، با این که گاه مناجات‌های او جنبه‌ی دعایی می‌یابد، برای وی نَفْس آن اهمّیت دارد. **عطّار** از زبان *ابوحازم مکّی* آورده است که:

**گفت: اگر من از دعا محروم مانم، بر من بسی دشوارتر از آن بُوَد که از اجابت.(۱۷۴: ۵۷/۲ـ۵۶)**

بااین‌حال، عرفا مناجات را شایسته‌ی سالک مبتدی انگاشته‌اند، زیرا به نوشته‌ی شاه *نعمةاللّه ولی*:

**بنده‌ی عابد، در حالت شهود و استیلای معبود، مناجی نتواند بود.(۲۷۵: ۶/۱)**

البته شاه *نعمةاللّه* در این باره، از اندیشه‌ی *ابن‌عربی* متأثّر بوده است که می‌نویسد:

**إنَّ المُشاهدةَ و المُناجاةَ لایَجْتَمعان(۷: ۱۴۳/۴)؛ مشاهده و مناجات گرد نمی‌آیند.**

## ۷.۴. پیشینه

سخن گفتن با معبود، جزو مناسک عبادیِ همه مذاهب است و وردهای معمول در آیین‌های بدوی، ریشه‌ی فطریِ آن را نشان می‌دهند. ادیان بزرگ نیز برای دعا به معنای عام آن، ارزش بسیار قائل شده‌اند. **زکی مبارک** در این باره می‌نویسد:

**دعا به‌جد در رفتارهای دینی قدمت دارد و قرآن نمونه‌هایی از ادعیه‌ی پیامبران را برای ما بازگفته است.(۲۳۴: ۳۱/۲)**

و آن‌گاه نمونه‌هایی از ادعیه‌ی حضرت *ابراهیم* (ع)، حضرت *موسی* (ع)، حضرت *ایوب* (ع)، حضرت *نوح* (ع) و حضرت *زکریا* (ع) می‌آورد[1].

در اسلام هم این قضیه را مشاهده می‌کنیم و آیات و روایات متعدّدی بر آن تأکید دارند و به‌ویژه در قرائت شیعیِ اسلام اهمیت مناجات به حدّ اعلی

---

۱) ن.ک: (۲۳۴: ۳۹/۲-۳۱).

می‌رسد[۱]. مناجات‌های بی‌شماری که از اهل‌بیت(ع) بازمانده است، به‌خصوص مناجات‌های «صحیفه‌ی سجّادیه» شاهد صدق این مدّعایند. این مناجات‌ها عموماً با بلاغت بی‌نظیری همراه شده‌اند و بدین‌دلیل، مورد توجّه ادبا نیز قرار گرفته‌اند، چنان که در کتاب «صناعة‌الکتّاب» بابی با نام «ذکر البلاغة من دعاء اهل‌البیت - رضوان اللّه علیهم» به عنوان نمونه‌های بارز بلاغت آمده است[۲]. خلاصه، در هرجا که ارتباط با ماورا را طیّ یک قالب عملی، طرح‌ریزی و مقدّمه‌چینی کرده باشند، وجود مناجات اجتناب‌ناپذیر خواهد بود و عرفان هم از این امر مستثنی نیست. *عطّار* در ذکر *مالک دینار* می‌نویسد:

**گفت: هر که حدیث کردن به مناجات با خدای - عزّوجل - دوست ندارد از حدیث مخلوقان، علم وی اندک است و دلش نابینا و عمرش ضایع است.** (۱۷۴: ۴۷/۱)

باری، عرفا هرکجا که فرصتی یافته‌اند به راز و نیاز با معشوق یگانه‌ی ازلی پرداخته‌اند و در این کار کوشیده‌اند تا از دل خود مایه بگذارند، نه از زبان دیگران، چون بر آن بوده‌اند که:

**دعا که گویند دیگر است و آن که حکایت از دیگران واگویند، دیگر.** (۱۸۶: ۱۹۱/۱)

و لذا مناجات‌های عرفانی مناجات‌هایی زنده و زندگی‌بخش از کار در آمده‌اند. ناگفته نماند که در تذکره‌های صوفیه، بعضاً انتساب مناجات به عرفا با لحن خاصی صورت می‌گیرد که از عنایت آنان به این موضوع، همچون یک «فن» حکایت دارد، چنان که *عطّار* درباره‌ی ***یحیی بن مُعاذ رازی*** می‌نویسد:

**و او را مناجات است.** (۱۷۴: ۳۰۹/۱)

مناجات‌های ***بایزید*** و ***حلّاج*** نمونه‌های بارز مناجات را در زبان عرفان به رخ می‌کشند و *عطّار*، پاره‌یی از مناجات‌های ***بایزید*** را در «تذکرة‌الاولیا»

---

۱) برای آگاهی در این باره، ن. ک: (۷۹: ۲۳۴-۲۰۵).
۲) ن. ک: (۲۶۶: ۲۲۰-۲۱۹).

آورده است[۱]. بااین‌حال، به **ذوالنون مصری** و دیگر پیشاهنگان تصوّف نیز مناجات‌هایی نسبت داده‌اند که ترجمه‌ی آنها را در نثر عرفانیِ فارسی می‌بینیم:

**ذوالنون مصری گفت: الهی! اگر از دنیا مرا نصیبی‌ست، به بیگانگان دادم و اگر از عقبی مرا ذخیره‌یی‌ست، به مؤمنان دادم؛ در دنیا مرا یاد تو بس و در عقبی مرا دیدار تو بس؛ دنیا و عقبی، دو متاعند بهایی و دیدار، نقدی‌ست عطایی.** (۲۵۴: ۳۱۹/۲)

امّا مناجات‌های اصالتاً فارسیِ عرفا ماجرای دیگری دارد. **مجتبی مینوی** در «احول و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی» مطلب کوتاهی با عنوان «مناجات شیخ ابوالحسن خرقانی - قدّس سرّه»، «منقول از مجموعه‌یی در کتبخانه‌ی حفید افندی در سلیمانیه در استانبول به شماره ۴۵۲» می‌آورد که بیشتر به «تلقین‌نامه» می‌مانَد و چنین آغاز می‌شود:

**شبی، بعد از عبادت و اوراد، به خداوند - سبحانه و تعالی - شیخ ابوالحسن خرقانی مناجات کرد و گفت: خداوندا! فردای قیامت به وقت آن که نامه‌ی اعمال هر یکی به دست دهند و کردار هر یکی بر ایشان نمایند، چون نوبت به من آید و فرصت یابم، من دانم که چه جواب معقول گویم. پس، درحالْ به سِرّش ندا آمد که، یا اباالحسن! آنچه روز حشر خواهی گفتن، در این وقت بگو!**

محتوای این مناجات، پس از مقدّمه‌ی بالا، جبر مسلّط بر زندگیِ انسان را بازمی‌تابد و در پایان، همان منادی، ندا می‌کند که، «ای ابوالحسن! تو را بیامرزیدیم به فضل و کرم خود» (۲۵۶: ۱۴۸-۱۴۷). بااین که انتساب این مناجات به **خرقانی** جای تردید دارد[۲]، در میان سخنان بازمانده‌ی او مناجات‌هایی

---

۱) ن. ک: (۱۷۴: ۱۷۷/۱-۱۷۶).

۲) دکتر شفیعی کدکنی، این انتساب را به با دلایل زبانی و فکری رد می‌کند (۱۴۹: ۴۳۷). بااین حال، پاره‌یی از سخنان خرقانی در جاهای دیگر مؤید محتوای آن است، چنان که در جایی می‌گوید: «اگر فردا از من پرسند که، چه آوردی؟ گویم: سگی به من داده بودی در دنیا، من خود با او درمانده بودم که در بن و بندگان تو نیفتد و نهادی پرنجاست به من داده بودی که من جمله عمر در پاک کردن او بودم» (همان: ۲۵۳).

می‌یابیم که از اهمّیت مناجات نزد عرفای مکتب خراسان پرده می‌گشاید. در «منتخب نورالعلوم» بابی وجود دارد با عنوان «در مناجاتی که با خدای کرده است»(همان: ۱۱۰) یا «فی‌المناجات»(همان: ۱۱۸). همچنین در یک نسخه‌ی خطّی منحصربه‌فرد «تذکرةالاولیا»، مناجات‌های وی، یک‌جا گرد آمده است[۱]. چهار نمونه از آنها را در این‌جا می‌آوریم:

**شیخ گفت: خداوند بر دل من ندا کرد: بنده‌ی من! چه بایدت؟ بخواه! گفتم: الهی! مرا بودن تو نه بس که دیگر خواهم؟(۲۵۶: ۱۱۸)**

**گفتم: الهی! اگر قصّه‌ی اندوهگنان بر تو خوانم، آسمان و زمین خون گریند.(همان: ۱۱۹-۱۱۸)**

**گفت: الهی! تو همیشه بوده‌ای و بوالحسن همیشه از توست.(۱۴۹: ۲۷۴)**

**و گفت: الهی! اگر آب چشم دوستان تو جمع شود، از دریای عمّان بیش بُوَد.(همان: ۲۷۸)**

امّا مهم‌ترین این مناجات‌ها، مناجات‌های خواجه *عبدالله انصاری*ست که کسانی از گذشته به گردآوریِ آنها با عنوان «مناجات‌نامه» یا عناوین دیگر پرداخته‌اند و برخی از این گردآوری‌ها در مجموعه‌های رسائل خواجه *عبدالله* دیده می‌شود[۲] و اساساً صحّت انتساب این مجموعه‌ها به خواجه با تردید جدّی مواجه است[۳]. به‌هرحال، گویا او کتاب مستقلّی با این عناوین نداشته است و مناجات‌های وی درواقع همان قطعات نثر مسجّعی‌ست که آنها را با خطاب «الهی» به صورت پراکنده در کتاب‌های «طبقات‌الصّوفیه» و «کشف الاسرار و عدّة الابرار» پیدا می‌کنیم:

**الهی! یافت، جستن زندگانی‌ست و جوینده‌ی نایافتنی، زندانی‌ست و چندان**

---

۱) ن. ک: (همان: ۱۰۵-۱۰۴؛ ۲۸۲-۲۷۳).
۲) ن. ک: (۳۲: ۲۸-۲۷ و ۱۷۲-۱۶۵).
۳) در این باره، ن. ک: (۲۴: ۱۲۱-۱۱۲).

**که میان آن و این، معانی‌ست، یگانیِ تو را نشانی‌ست و هرچه نه به نور تو باقی‌ست، فانی‌ست.(۳۴: ۲۵)**

**الهی! از جستن، یاونده را پیشی، و جوینده، خود را، به وی نه‌ای که به خویشی؛ پس، جستن گم است و جوینده محروم، و جستن تو ولایت وقت است و تو معلوم؛ روز روشن و نابینا روزجویان، در میان هست غرق و از دور پویان.(همان: ۱۷۷)**

**پیر طریقت گفت: الهی! کار آن دارد که با تو کاری دارد؛ یار آن دارد که چون تو یاری دارد؛ او که در دو جهان تو را دارد، هرگز کی تو را بگذارد؛ عجب آن است که او که تو را دارد، از همه زارتر می‌زارد[1].(۲۵۴: ۱۷۵/۱)**

**پیر طریقت گفت: الهی! همگان در فراق می‌سوزند و محب در دیدار، چون دوست دیده‌ور گشت، محب را با صبر و قرار چه کار؟(همان: ۴۰۰/۲)**

## ۷.۵.گونه‌ها

مناجات، بر دو گونه است:

- مناجات گزارشی.
- مناجات خواهشی.

مناجات گزارشی مناجاتی‌ست که جنبه‌ی تعلیمی دارد و معمولاً با فعل اخباری یا استفهامی ادا می‌شود، امّا مناجات خواهشی، مناجاتی‌ست که جنبه‌ی تقاضایی دارد و معمولاً آن را با فعل طلبی ادا می‌کنند و منظور از دعا، همین مورد اخیر است. بیشتر مناجات‌های عرفانی، حتّی آنها که با فعل طلبی بیان شده‌اند، گزارشی‌اند، به‌ویژه که عرفا عموماً خواهش از خدا را نوعی دخالت بی‌جا در کار وی تلقّی می‌کرده‌اند. میبدی از این نکته چنین پرده می‌گشاید:

---

۱) متن: می‌گذارد.

**عبدالله مبارک را دیدند که می‌گریست، گفتند: چه رسید مهتر دین را؟ گفت: امروز از خدای - عزّ و جل - آمرزش خواستم، پس با خود افتادم که این فضولی‌ست که من کردم؛ او خداوند است و من بنده، هرچه خواهد کند با بنده و آنچه باید دهد؛ نه در خواب است تا بیدارش کنند یا از کار غافل تا آگاهی دهند.**(همان: ۱/۷۶۰)

به قول *حافظ*:

**جام جهان‌نماست ضمیر منیر دوست  اظهار احتیاج خود آن‌جا چه حاجت است**

(۲۴:۹۰)

اساساً در میان عرفا بحثی وجود دارد راجع به ارجحیّت دعا یا سکوت که برخی دعا را منطبق بر نظر قرآن و حدیث دانسته‌اند و بعضی آن را ترک ادب شمرده‌اند. *عزّالدّین محمود کاشانی* با اشاره به این دو دیدگاه می‌نویسد:

**حقّ صریح و مذهب صحیح آن است که مطلقاً هیچ یک را بر دیگری تفضیل نیست، الّا به قیدی.**(۲۱۹: ۳۲۷)

و بی‌گمان در این بحث، منظور از دعا، تنها مناجات خواهشی بوده است.

باری، در مناجات‌های عرفانی به معارف بلندی برمی‌خوریم که از اعماق تجربه‌های ماورایی مایه گرفته‌اند:

**الهی! خلق تو شکر نعمت‌های تو کنند، من شکر بودن تو کنم؛ نعمت بودن توست.**(۲۵۶: ۱۱۸)

این مناجات‌ها، حتّی آنهایی که ظاهراً صبغه‌ی دعایی دارند، گاه دنیایی از انساندوستی را به رخ می‌کشند:

**ابویزید، وقتی می‌گفت: مرا در قیامت اسپری[1] گردان میان حکم تو و خلق تو؛ حساب ایشان با من کن که ایشان ضعیفند، طاقت ندارند!**(همان: ۱۲۹)

و همچنین بعضاً بر اثر تلفیق با ظرافت‌های سخن، بسیار جالب از کار

---

۱) سپری: سپر + «ی» وحده.

درآمده‌اند و البته نشانه‌هایی وجود دارد که عرفا به این نکته واقف بوده‌اند، چنان که نویسنده‌ی «رَوح‌الارواح» در این باره تعبیر «دعای بُلعجب» را به کار برده است، آن‌جا که می‌نویسد:

**اعرابی‌یی دعا می‌کرد و دعای ایشان بُلعجب بود، گفت: الهی! تَجِدُ مَنْ تُعَذِّبهُ غَیْری و لاأَجِدُ مَنْ یَرْحَمُنی غَیْرَک؛ بارخدایا! تو جز از من یابی که عقوبت کنی، امّا من جز از تو نیابم که بر من رحمت کند.(۱۳۴: ۵۳۹)**

از جمله مناجات‌های عجیب دیگر که همو می‌آورد، این مناجات است:

**جُنید مناجات کردی و گفتی: حبیبی! مَنْ ایلاتی بک؛ مرا که در بلای تو افکند؟(همان: ۴۳۳)**

در نمونه‌ی زیر از *خواجه عبدالله انصاری*، مناجات با سجع و تمثیل، تلفیق شده است:

**الهی! در آتش حیرت آویختم، چون پروانه در چراغ؛ نه جان رنج تپش دیده، نه دل الم داغ.(۲۵۴: ۲۱/۳)**

## ۷.۶. نمونه‌ها

نمونه‌های مناجات در نثر عرفانیِ فارسی کم نیست و اکنون به ذکر پاره‌یی از این نمونه‌ها می‌پردازیم. ضمناً آنها را بر پایه‌ی دو گونه مناجات گزارشی و خواهشی منظم کرده‌ایم، ولی چنان که گذشت، در هر دو گونه بیشتر جنبه‌ی تعلیمی دارند:

### ۷.۶.۱. مناجات گزارشی

**[محمّد واسع] در مناجات گفتی: الهی! مرا برهنه و گرسنه می‌داری، همچنان که دوستان خود را؛ آخر من این مقام به چه یافتم که حال من چون حال دوستان تو بُوَد؟(۱۷۴: ۴۸/۱)**

**[رابعه] در مناجات می‌گفت: بارخدایا! اگر مرا در دوزخ کنی، من فریاد برآورم که، وی را دوست داشتم، با دوست این کنند؟(همان: ۷۳/۱)**

[یحیی بن معاذ رازی] گفت: خداوندا! اومید من به تو به سیّئات بیش از آن است که امید من به تو به حسنات، از بهر آن که من خویشتن چنان می‌یابم که اعتماد کنم بر طاعت به اخلاص و چه‌گونه طاعت به اخلاص توانم کرد و من به آفات معروف؟ ولکن خود را در گناه چنان می‌یابم که اعتماد دارم به عفو تو و تو چه‌گونه گناه من عفو نکنی و تو به جود موصوف؟(همان: ۳۰۹/۲)

[جُنید] گفت: الهی! چه‌گونه ترسم از تو و تو کریمی و چه‌گونه نترسم از تو و تو عزیزی؟(همان: ۳۱۰/۱)

[جُنید] گفت: الهی! چه‌گونه خوانم تو را و من بنده‌ی عاصی و چه‌گونه نخوانم تو را و تو خداوند کریم؟(همان)

داوود طائی را غلبه‌ی حال، اندوهگنی بودی؛ شب اندرآمدی، گفتی: الهی! اندوه تو بر همه اندوه‌ها غلبه گرفت و خواب از من ببرد.(۱۷۲: ۳۰۹)

[ابوالحسن خرقانی گفت:] الهی! خوشی با توست، اشارت به بهشت می‌کنی؟(۲۵۶: ۱۱۸)

[خواجه عبدالله انصاری گفت:] الهی! مگر خویشتن جویم، که در ملکوت تو کم از تای مویم.(۳۴: ۲۱)

[خواجه عبدالله انصاری گفت:] هرروز ناکس‌ترم و از مردم واپس‌ترم؛ نه یارم گفت که تو را شایم، نه دلم بار دهد که با دشمن به یک زبان برآیم.(همان: ۵۸)

[خواجه عبدالله انصاری گفت:] الهی! از معرفت رسمی و حکمت تجربتی و محبّت عبادتی فریاد!(همان: ۶۴۴)

پیر طریقت گفت: الهی نام تو ما را جواز و مهر تو ما را جهاز. الهی! شناخت تو ما را امان و لطف تو ما را عیان. الهی! فضل تو ما را لوا و کنف تو ما را مأوی. الهی! ضعیفان را پناهی، قاصدان را بر سر راهی، مؤمنان را گواهی، چه بُوَد که افزایی و نکاهی؟(۲۵۴: ۳۹/۱)

آن عزیز وقت خویش، در مناجات گوید: خداوندا! یادت چون کنم که خود در یادی و رهی را از فراموشی فریادی؟(همان: ۴۲۰/۱)

## ۷.۶.۲. مناجات خواهشی

[رابعه] در مناجات گفت: الهی! کار من و آرزوی من در دنیا از جمله دنیا یاد توست و در آخرت از جمله آخرت لقای توست؛ از من این است که گفتم، تو هرچه خواهی می‌کن!(۱۷۴: ۷۳/۱)

[یحیی بن معاذ رازی] گفت: خداوندا! هرچه از دنیا مرا خواهی داد، به کافران ده و هرچه از عقبی مرا خواهی داد، به مؤمنان ده، که مرا بسنده است در دنیا یادکرد تو و در عقبی دیدار تو!(همان: ۳۱۱/۱ـ۳۱۰)

[یوسف بن حسین رازی] به درِ مرگ گفت: الهی! خلق تو با تو خواندم به‌جهد و هرچه توانستم در خود بکردم؛ نیز مرا به یکی بخش از ایشان! پس برفت.(۳۴: ۲۶۷)

نقل است که، [شبلی] یک روز در مناجات می‌گفت: بارخدایا! دنیا و آخرت در کار من کن تا از دنیا لقمه‌یی سازم و در دهان سگی نهم و از آخرت لقمه‌یی سازم و در دهان جهودی نهم! هر دو حجابند از مقصود.(۱۷۴: ۱۶۵/۲)

پیر طریقت گفت: الهی! نسیمی دمید از باغ دوستی، دل را ندا کردیم؛ بویی یافتیم از خزینه‌ی دوستی، به پادشاهی بر سر عالم ندا کردیم؛ برقی تافت از مشرق حقیقت، آب و گِل کم انگاشتیم و دو گیتی بگذاشتیم؛ یک نظر کردی، در آن نظر سوختیم و بگداختیم؛ بیفزای نظری و این سوخته را مرهم ساز و غرق‌شده را دریاب، که:

می‌زده را هم به می دارو و مرهم[1] بُوَد!(۲۵۴: ۱۳۱/۱)

---

۱) متن: دارو مرهم.

# فصل دوم:
# سطح محاکاتی

# ۱ تشبیه

## ۱.۱. شناخت

از تعریف بلاغیِ تشبیه که بگذریم، این مقوله، بارزترین مصداق محاکات است، زیرا محاکات در وهله‌ی اوّل با تشبیه امکانپذیر می‌شود و ازاین‌رو، قدمای ما برای ترجمه‌ی اصطلاح افلاطونی - ارسطوییِ تقلید[1]، افزون بر محاکات، معادل تشبیه را نیز به کار برده‌اند[2]. البته آنان، برای این منظور، معادل تمثیل به معنای «مَثَل آوردن» را هم مورد استفاده قرار داده‌اند[3] که در محدوده‌ی بحث‌های ایشان، می‌تواند با تشبیه تفاوتی نداشته باشد و بی‌دلیل نیست که **خوارزمی**، تشبیه را «تَمثیلُ الشَّیءِ بِالشَّیء» (۱۰۲: ۱۱۵) تعریف می‌کند.

به‌هرحال، تشبیه در زبان عرفان، بسیار به کار رفته است، چنان که **بایزید** می‌گوید:

---

1) ummitation.

۲) ن. ک: (۱۴۵: ۳۰)

۳) ن. ک: (همان: ۳۱)

**مرغی گشتم، چشم او از یگانگی، پر او از همیشگی، در هوای چه‌گونگی می‌پریدم.(۱۷۴: ۱۷۵/۱)**

و برخی کتاب‌های صوفیه، مانند «عبهرالعاشقین» کاربرد انواع و اقسام تشبیه در این زبان را به رخ می‌کشد. تشبیهات ***روزبهان بقلی*** در این کتاب، غالباً ساخت زبانیِ ترکیبی دارند که معانیِ غامض عرفانی را بهتر برمی‌تابد:

**صدف جان، محلّ درّ عشق است.(۴۶: ۱۴۳)**

## ۱.۲. ساخت

ساخت تشبیه بر پایه‌ی تناسب مشابهت میان دو سویه در محور همنشینی زبان استوار است. فرمول این ساخت چنین از کار درمی‌آید:

$$\perp^{X\ (\rightarrow Z\ldots)\ (:)\ Y\ (\rightarrow Z\ldots)}$$

در این فرمول، ــ نشانه‌ی محور همنشینی، | نشانه‌ی محور جانشینی، X نشانه‌ی مشبّه، Y نشانه‌ی مشبّه‌بِه، Z→ نشانه‌ی وجه‌شبه، ... نشانه‌ی امکان افزایش تعداد وجه‌شبه، : نشانه‌ی ادات‌تشبیه و ( ) نشانه‌ی اختیار ذکر یا حذف است.

## ۱.۳. زمینه

در زبان عرفان، از کاربرد تشبیه گزیری نیست، زیرا تعبیر ذوقیّات عرفانی جز با واژگان مربوط به حسّیات عرفی دست نمی‌دهد و چنان که ***شبستری*** می‌گوید:

**چو اهل دل کند تفسیر معنی  به مانندی کند تعبیر معنی**

**(۱۱۴: ۱۴۴)**

با توجّه به بیان‌ناپذیریِ تجربه‌ی عرفانی، عارف ناگزیر است برای ارائه‌ی تصویری هرچند ناقص از این‌گونه تجربه، جهان درون را با جهان بیرون بسنجد، چه، به قول ***احمد غزالی***:

**این، در علم نگنجد، الّا از راه مثالی.(۱۹۱: ۳۵)**

برای نمونه، در حکایت زیر، نظر خدا به تیر تشبیه شده است؛ ضمن این که خود واژه‌ی «نظر» در این‌گونه موارد، معنای رمزی دارد:

**شیخ‌الاسلام گفت که ابراهیم مولد گوید که به رأس‌العین بودم در مسجد، با بوبکر کتّانی و با شیخ بوحفص، که یکی جوانی درآمد محترق، گفت: تیر اللّه چه بُوَد؟ شیخ بوحفص گفت: تیر اللّه، نظر او بُوَد. گفت: نشان او به دل چه بُوَد؟ گفت: اذا تجلّی لشیءٍ خشع له ورق یا گفت: ورن. آن جوان نَفَس برزد و بیفتاد، گویی هرگز زنده نبود.(۳۴: ۴۸۰)**

به‌هرحال، ***روزبهان بقلی*** تشبیه را التباسی ناشی از افتادن عارف در نور افعال می‌داند:

**بعضی در نور افعال افتادند، از آن بر هر ذَرّه‌یی از کون عاشق آمدند و در محل التباس، توحید به زبان تشبیه گفتند.(۴۵: ۲۱)**

## ۱.۴. پیشینه

مسئله‌ی تشبیه به بحث‌های کلامیِ همه ادیان بزرگ الهی راه یافته است و دلیل آن چیزی نیست جز توصیف خدا با اوصاف موجودات در متون دینی. مفسّران، آیات قرآنیِ متضمّن تشبیه را متشابه نامیده‌اند[1] و ***روزبهان بقلی*** برآن است که مخاطب این آیات، شاهدان علوم ازلی بوده‌اند:

**آنها که به غرایب علم قِدم و حکم قدر سابق در ازل شاهدند، اگر نه ایشان بودندی، در مُلک ربوبیت با عموم خلق خطاب متشابهات نکردی، مثل استوا و وجه و عین و سمع و ید و رِجل و اظهار صفات خاص و حروف گزیده که بدان قاطبه‌ی قوم را خطاب کند، چون الم و المص؛ جمله حروف تهجّی که معادن اسرار صفات و نعوت و اسامیِ قِدمی است، از حق اشارت است سر پرندگان بساتین غیب عرش و ملازمان دارالملک کرسیِ حق.(همان: ۵۹)**

---

۱) ن.ک. (۱۱۹: ۹۵-۹۴).

این واقعیّت در حوزه‌ی فرهنگ اسلامی سبب به وجود آمدن یک گروه کلامی با عنوان مشبِّهه شد که تشبیه خدا به موجودات را جایز می‌دانستند و شعبه‌ی افراطی‌تر آنان را مجسِّمه می‌خواندند که به جسمانیت خدا باور داشتند.

رویکرد زنده‌ی عرفا به خداشناسی که فارغ از مباحثات کلامی پیش می‌رفت، سبب شد تا آنان نیز از کاربرد تشبیه درباره‌ی خدا چاره‌یی نبینند، چنان که منتقدان تصوّف نوشته‌اند: «صوفی بر پندار تشبیه بیفزاید»(۳: ۲۶۱) و نیکلسون هم می‌نویسد:

**خداوند در قرآن خود را به صفات تنزیه، فراوان یاد کرده است، همچنین به صفات تشبیه، حال آن که صوفیه بیش از آن که او را به صفات تنزیه در اقوالشان وصف کنند، به صفات تشبیه وصف کرده‌اند.(۲۷۳: ۵۴)**

بااین‌همه، ایشان تشبیه عوامانه را نمی‌پسنده‌اند:

**قیاس از او با خود کنند، پس در بحر ضلالت غرق شوند. فلا تضربوا للّه الامثال، انّ اللّه یعلم و انتم لاتعلمون(۷۴/۱۶). نور آفتاب را از نور چراغ قیاس کردن بزرگ خطایی بُوَد ای عزیز!(۱۸۶: ۳۴۴/۱)**

## ۱.۵.گونه‌ها

تشبیه، به اعتبارهای مختلف، تقسیمات متفاوتی برمی‌تابد، چنان که به اعتبار ساخت زبانی، بر دو قسم است:

- تشبیه اسنادی.
- تشبیه ترکیبی.

در زبان عرفان این دو گونه تشبیه را به‌وفور می‌یابیم:

اسنادی، مانند:

**جوانمردا! اطاعت کردن، درکوفتنی دان و قبول کردن، دربازکردنی دان!(۱۸۶: ۲۵۰/۲)**

و ترکیبی، مانند:

**شراب محبّت ذوالجلالی از قدم جمال صرف به مذاق جانم رسید.(۴۶: ۴)**

تشبیه، به اعتبار نوع دوسویه‌ی آن نیز، بر چهار قسم است:

- تشبیه محسوس به محسوس.
- تشبیه محسوس به معقول.
- تشبیه معقول به محسوس.
- تشبیه معقول به معقول.

تشبیهات عرفانی، عموماً از گونه‌ی معقول به محسوسند و البته گاه سویه‌ی محسوس در این تشبیهات از محسوسات خیالی‌ست:

**کتّانی می‌گوید: شهوت، ماهار دیو است؛ هر که ماهار دیو گرفت، او به نزدیک وی بُوَد به بندگی.(۱۷۲: ۷۴)**

تشبیه، به اعتبار منشأ کاربرد آن هم، بر دو قسم است:

- تشبیه اضطراری.
- تشبیه اختیاری.

تشبیه اضطراری، تشبیهی‌ست که برای بیان مقصود راهی جز کاربرد آن وجود نداشته نباشد و این، آن‌جاست که بخواهیم از چیزهایی مانند اوصاف الهی پرده برداریم، امّا تشبیه اختیاری، تشبیهی‌ست که با هدف تفنّن ادبی به کار می‌رود و این، آن‌جاست که بیان مقصود از راهی جز تشبیه امکان داشته باشد. تشبیهات عرفانی غالباً از گونه‌ی تشبیه اضطراری‌اند. بااین‌حال، عرفا بعضاً تشبیه اختیاری نیز به کار برده‌اند، ولی در این مورد هم، وجه‌شبه‌هایی را مطمح نظر قرار داده‌اند که جنبه‌ی پارادوکسیکال دارند و ادراک آنها بدون کاربرد تشبیه مشکل بوده است:

**این دنیا چون خنده‌ی دیوانگان است و گریه‌ی مستان؛ دیوانه بی شادی خندد و مست بی اندوه گرید.(۲۵۴: ۵۰۲/۳)**

بااین‌همه، در زبان عرفان بدون قصد تفنّن ادبی، بعضاً تشبیهات بدیعی کاربرد یافته است:

**فُضیل عیاض - رض - گوید: اگر همه دنیا به من دهند حلال و بی‌حساب، ننگ دارم از وی، چنان که شما از مردار ننگ دارید.(۱۹۳: ۱۴۱/۲)**

**بایزید گوید که مرا گفت، در غیب، که ای بایزید! تو مِثل منی؛ ای مِثل من! من بترسیدم، گفتم: تو مِثل تویی؛ تو را مِثل نیست.(۴۵: ۱۴۴)**

**[رابعه] گفت: اگر صبر مردی بودی، کریم بودی.(۱۷۴: ۶۷/۱)**

**جُنید در شطح گوید: توانگری، کسوت ربوبیت است و درویشی، کسوت عبودیت.(۴۵: ۱۵۸)**

**[شبلی] گفت: این حدیث، مرغی‌ست در قفس؛ به هر سو که سر برزند، بیرون نتواند شد.(۱۷۴: ۱۷۸/۲-۱۷۷)**

**شیخ بوجعفر حدّاد گوید: ار عقل مردی بودی، در صورت جُنید بودی.(۳۴: ۱۹۶)**

**[ابوعلی رودباری می‌گوید:] مؤمن چون آفتاب و مهتاب است، باید که منفعت وی به همه برسد.(۲۵۶: ۱۳۱)**

**و گفته‌اند: دعا نردبان گناهکاران است.(۱۷۲: ۴۴۸)**

**و گفته‌اند: محبّت، مستی‌یی بُوَد که خداوند وی با هوش نیاید الّا به دیدار محبوب.(همان: ۵۶۷)**

**الحذر، الحذر از پیران کرکس‌طبع!(۶۹: ۱۲۹/۱)**

**ای عزیز من! این مرغ جان عجب مرغی‌ست! او را بی پر آورده‌اند؛ پروبال بعد دوام ذکر و حضور خواهد یافت.(۱۹۵: ۲۵۸)**

نکته‌ی آخر این که در تشبیهات عرفانی، شگرد انتزاع را به‌وفور می‌بینیم:

**این‌جا تلاطم امواج بحار عشق بُوَد؛ بر خود شکند و بر خود گردد.(۱۹۱: ۱۷)**

در این نمونه، انتزاع تلاطم از امواج و انتزاع امواج از بحار عشق را می‌یابیم.

ناگفته نماند که بیشتر تشبیهات عرفانی از نوع بلیغ (بدون ادات تشبیه و وجه‌شبه) است:

**[احمد مسروق] گفت: درخت معرفت را آب فکرت دهند و درخت غفلت را آب جهل و درخت توبه را آب ندامت و درخت محبّت را آب موافقت.** (۱۷۴: ۱۱۶/۲)

و در میان آنها تشبیه مفصّل (با همه ارکان) کمتر دیده می‌شود، مگر برای گزارش کردن مفاهیم خاص از راه ادات تشبیه:

**[فضیل عیاض] گفت: عارف آفتاب‌صفت است که بر همه عالم بتابد و زمین‌شکل است که بار همه موجودات بکشد و آب‌نهاد است که زندگانیِ دل‌های همه بدو بُوَد و آتش‌رنگ است که عالم بدو روشن گردد.** (همان: ۲۸۲/۱)

## ۱.۶. نمونه‌ها

اکنون به ذکر نمونه‌های دو قسم تشبیهِ اسنادی و ترکیبی از نثر عرفانیِ فارسی می‌پردازیم و بحث‌های مهم‌تر را در باره‌ی سطح محاکاتیِ زبان عرفان، به مباحث بعدی وامی‌گذاریم. پیش‌تر بگوییم که تشبیهات عرفانی، به اعتبار جنس دو سویه‌ی آنها نیز قابل تحلیلند و برای این منظور، ابتدا پای استقصای مشبّه‌ها و مشبّه‌بِه‌های آنها در این تشبیهات به میان می‌آید. روایت زیر، با استقصای مشبّه‌به‌های مشبّه «عشق»، الگوی خوبی برای این کار پیش روی ما می‌گذارد:

**گفت: من چندین کس از سالکان را دیده‌ام و از سر صدق از سِرّ عشق پرسیده؛**
**- یکی گفت: آب روان است.**
**- دیگری گفت: آتش سوزان است.**
**- یکی گفت: ضیف است.**
**- دیگری گفت: سیف است.**
**- یکی گفت: شراب است.**
**- دیگری گفت: سراب است.**

- یکی گفت: ریاض دولت است.
- دیگری گفت: ریاضت محنت است.
- یکی گفت: نوری‌ست ربّانی.
- دیگری گفت: ناری‌ست شیطانی.
- یکی گفت: بادیه‌ی بی‌پایان است.
- دیگری گفت: کعبه‌ی دل و جان است.
- یکی گفت: نامه‌ی امان است.
- دیگری گفت: فرمان حرمان است.
- یکی گفت: جامی‌ست که مستیِ او بی‌سرانجام است.
- دیگری گفت: مرغی‌ست که مرغ دل مرغدلان را دانه و دام است.

آخر، از اینها همه کدام است؟

شیخ فرمود که، شعر:

عشق را جان بُلعجب داند
زآن که تفسیر شهد، لب داند

(۱۹۰: ۹۷-۹۶)

بااین‌همه، چنین کاری در عین سودمندی، به دلیل طول و تفصیل، از عهده‌ی بحث ما خارج است.

### ۱.۶.۱. تشبیه اسنادی

[مالک دینار] گفت: دوستیِ این زمانه را چون خوردنیِ بازار یافتم؛ به بوی خوش و به طعم ناخوش.(۱۷۴: ۴۶/۱)

[ذوالنون] گفت: صدق شمشیر خداست - عزّوجل؛ هرگز آن شمشیر بر هیچ گذر نکرد الّا آن را پاره گردانید.(همان: ۱۲۹/۱)

بِشر حافی گوید: زهد مَلکی‌ست که ننشیند مگر اندر دلی خالی.(۱۷۲: ۱۷۹)

[بایزید] گفت: چون مرید نعره زند و بانگ کند، حوضی بُوَد و چون خاموش بُوَد، دریایی شود پر دُر.(۱۷۴: ۱۶۶/۱)

حسین در شطح گوید که مَرقات عارف، نَفْس عارف است؛ عین او، باب وصال اوست.(۴۵: ۳۹۴)

[محمّد بن سمّاک] گفت: طمع رسنی‌ست در گردن و بندی بر پای؛ بینداز تا برهی.(۱۷۴: ۳۳۷/۱)

[شبلی] گوید: وقت صوفی، برقی بُوَد سوزنده.(۱۷۲: ۴۷۲)

کسی گفت که دنیا کلوخ است، تو را از آن کلوخ، گَرد.(۳۴: ۱۴۵)

ترس، حِصد ایمان است و رجا، مَرکب مرید.(۱۹۵: ۱۸۹)

### ۱.۶.۲. تشبیه ترکیبی

یوسف بن حسین گوید: هرکه در دریای توحید افتاد، هرگز تشنگیِ او کم نشود.(۱۷۲: ۵۱۷)

[بایزید] در شطح دیگر گوید که چون به حق رسیدم، مرا دو حُلّه در پوشید. گفتند که آن دو حلّه چه بود؟ گفت: ردای کبریا و ازار عزّت و آنگاه تاج کرامت بر سر من نهاد.(۴۵: ۱۴۵)

محمّد بن محمّد البلخی گوید: از ابوبکر ورّاق شنیدم که گفت: هر که راضی بُوَد از اندام‌های خویش به شهوت، اندر دلش درخت نومیدی روید.(۱۷۲: ۶۲)

[ابوالحسن خرقانی] گفت: همه یک بیماری داریم؛ چون بیماری یک بُوَد، دارو یکی باشد. جمله بیماریِ غفلت داریم؛ بیایید تا بیدار شویم.(۲۵۶: ۱۱۶)

پیر طریقت گفت: قومی می‌بینم به این جهان از او مشغول، قومی می‌بینم به آن جهان از او مشغول، قومی از هردو جهان به وی مشغول، گوش فراداشته که تا نسیم سعادت از جانب قربت کی دمد و آفتاب وصلت از برج عنایت کی تابد؟(۲۵۴: ۳۲۰/۲)

کار ما آن است که ابکار معانی را به ذکور حروف دهیم در خلوات‌الکلام.(۱۹۱: ۲

۲

# استعاره

## ۲.۱. شناخت

اگر گامی از تشبیه فراتر بگذاریم، به استعاره می‌رسیم و این، آن‌جاست که یک سویه‌ی تشبیه در سخن ذکر نشود. البته بلاغیان استعاره را از راه مَجاز نیز تعریف کرده‌اند، بدین‌گونه که آن را نوعی مَجاز با علاقه‌ی مشابهت دانسته‌اند، زیرا از دیدگاه آنان، مَجاز بر دو گونه است: مَجاز مرسل یا اختصاراً مَجاز که عبارت است از استعمال لفظ در معنای غیرحقیقی با علاقه‌ی غیرمشابهت و مَجاز بالاستعاره یا اختصاراً استعاره که عبارت است از استعمال لفظ در معنای غیرحقیقی با علاقه‌ی مشابهت. منظور از علاقه در این‌جا تناسب میان معنای حقیقیِ لفظ با معنای غیرحقیقیِ آن است. در همین‌جا به دنیایی از تناسب‌ها برمی‌خوریم که کلاً بر دو دسته‌اند: دسته‌ی اوّل، تناسب غیرمشابهت که تعبیر دیگر آن تناسب مجاورت است و دسته‌ی دوم، تناسب مشابهت[1]. تناسب مجاورت با همه زیرمجموعه‌هایش

---

۱) در این باره، ن. ک: (۲۰۰: ۴۷ـ۳۹).

در محور همنشینیِ زبان، انواع مراعات‌النّظیر و تضاد را پدید می‌آورد و در محور جانشینیِ زبان، اقسام مَجاز را. همچنین تناسب مشابهت با همه زیرمجموعه‌هایش در محور همنشینیِ زبان، انواع تشبیه را پدید می‌آورد و در محور جانشینیِ زبان، اقسام استعاره را.

برای این که از فضای بحث‌های بلاغیِ سنّتی درباره‌ی استعاره بیرون بیاییم، لازم است تعریفی جداگانه از آن به دست دهیم. استعاره عبارت است از کاربرد واژگان مربوط به یک حوزه‌ی دلالت، در حوزه‌ی دلالت دیگر، تا جایی که معنای آنها تغییر یابد. این کار با جابه‌جایی در واژگان مربوط به حوزه‌های گوناگون دلالت صورت می‌گیرد. برای نمونه نسبت دادن چراغ به ساختمان، یک امر معمول است و ازاین‌رو، می‌توان گفت که واژه‌ی چراغ، در حوزه‌ی دلالت لوازم ساختمان کاربرد دارد، امّا اگر برخلاف روال طبیعیِ زبان، چراغ را به آسمان نسبت دهیم، استعاره پدید می‌آید، چنان که در ترکیب «چراغ آسمان»، چراغ را استعاره از خورشید یا ماه می‌گیریم. همچنین نسبت دادن دست به انسان، امری‌ست معمول و بدین‌دلیل، باید گفت که واژه‌ی دست، در حوزه‌ی دلالت اعضای بدن انسان کاربرد دارد، ولی چنانچه برخلاف روال طبیعیِ زبان، واژه‌ی روزگار را به جای انسان قرار دهیم، استعاره پدید می‌آید، چنان که در ترکیب «دست روزگار»، روزگار را استعاره از انسان می‌گیریم.

البته در این‌جا از بحث دو قسم استعاره‌ی مصرّحه و مکنیه سربرمی‌آوریم و این بحث همواره با مشکل مواجه بوده است و این مشکل تا امروز ادامه دارد. خلاصه‌ی نظر مخالفان وجود استعاره‌ی مکنیه در قالب قیاس منطقیِ زیر می‌گنجد:

- تشبیه، بنیاد استعاره را تشکیل می‌دهد و در تشبیه، مشبّه‌به، معرّف مشبّه و طبعاً اعرف از آن است.

- استعاره‌ی مکنیه، برعکس استعاره‌ی مصرّحه، با حذف مشبّه‌به شکل می‌گیرد.
- پس، استعاره‌ی مکنیه، اساساً استعاره نیست.

کوشش برای رفع چنین مشکلی، از تقسیم استعاره‌ی مصرّحه به دو قسمِ تحقیقیه و تخییلیه سربرآورده است[1]، چنان که در ترکیب «چراغ آسمان»، چراغ را استعاره‌ی مصرّحه‌ی تحقیقیه می‌شمارند، حال آن که در ترکیب «دست روزگار»، دست را استعاره‌ی مصرّحه‌ی تخییلیه و روزگار را استعاره‌ی مکنیه. به باور ما این مشکل، مشکل بزرگی نیست و از آن‌جا ناشی می‌شود که ساخت مَجازیِ استعاره را فراموش می‌کنند و می‌کوشند تا آن را تنها بر پایه‌ی ساخت تشبیهی‌اش مورد توجّه قرار دهند. این در حالی‌ست که هر ساخت مَجازی، ذکر یا حذف دو سویه‌ی مَجاز را برمی‌تابد و لذا برای نمونه، هم مَجاز با علاقه‌ی جزء به کل داریم و هم مَجاز با علاقه‌ی کل به جزء و این فرایند در باره‌ی استعاره هم به کارسازی می‌پردازد تا استعاره‌ی مصرّحه، یعنی آمیزش میان تشبیه و مَجاز با علاقه‌ی «مشبّه‌بِه» به «مشبّه» و استعاره‌ی مکنیه، یعنی آمیزش میان تشبیه و مَجاز با علاقه‌ی «مشبّه» به «مشبّه‌بِه» پدید آید.

به‌هرحال، این رفتارها در سطح محاکاتیِ زبان عرفان اجتناب‌ناپذیر می‌نماید، چون محاکات، چیزی جز ایجاد ارتباط میان حوزه‌های گوناگون دلالت نیست. در نمونه‌ی زیر، واژه‌ی نور در حوزه‌ی دلالت ابر و باریدن به کار رفته است:

**پیر طریقت گفت: ... آن درختی که همه بار سرور آرد، دوستی‌ست ...؛ آن ابر که همه نور بارد، دوستی‌ست.**(۲۵۴: ۱۵۵/۳)

همچنین، در نمونه‌ی زیر، **روزبهان بقلی**، گروه-واژه‌های «قمر ولایت

---

۱) در این باره، ن.ک: (۲۳۲: ۲۸۵-۲۸۴).

تفرید»، «شمس عالم توحید» و «مسافر بیابان تجرید» را در حوزه‌ی دلالت پیامبر گرامیِ اسلام (ص) به کار برده است:

**قمر ولایت تفرید و شمس عالم توحید و مسافر بیابان تجرید - صلوات اللّه علیه - گفت در فضیلت عشّاق، اشارتی چند لطیف، تا محبّان را دلالتی باشد در راه محبّت و عاشقان را حکایتی باشد بر گذشت عشّاق.(۴۶: ۲۳)**

البته گاه همین رفتارها شطح می‌آفریند، چنان که *عطّار* در ذکر *ابوالحسین نوری* می‌نویسد:

**نقل است که، نوری یک روز مردی را دید در نماز که با محاسن حرکتی می‌کرد، گفت: دست از محاسن حق بدارا خلیفه گفت: این سخن تو گفتی؟ گفت: بلی. گفت: چرا گفتی؟ گفت: بنده از آنِ کیست؟ گفت: از آنِ خدای. گفت: محاسن از آنِ که بُوَد؟ گفت: از آنِ کسی که بنده آنِ او بُوَد؟ پس خلیفه گفت: الحمدللّه که خدای مرا از قتل او نگاه داشت!(۱۷۴: ۴۹/۲)**

همچنین *بهاء ولد*، یکی از مکاشفات شگفت‌انگیزش را این‌گونه به وصف درمی‌آورد:

**من در این میان می‌دیدم که بر دوش اللّه‌ام؛ باز می‌دیدم که هم من و هم چرخ و هم افلاک و خاک و عرش، همه بر دوش اللّه‌ایم تا کجامان خواهد انداختن، تا همه فریاد عاشقانه برآوردیم که، ای اللّه! ما چنگال در تو زده‌ایم و بر دوش تو چسبیده‌ایم و دست از تو نمی‌داریم، از آن که عاشق زار توایم.(۴۷: ۱۲/۱)**

با ذکر نمونه‌یی دیگر از کاربرد استعاره در زبان عرفان، بحث را ادامه می‌دهیم:

**شیخ‌الاسلام گفت که اسماعیل عبّاد گفت: آن شب که به تو آیم، صاعقه بارد.(۳۴: ۲۸۰-۲۷۹)**

در این نمونه، واژه‌ی «صاعقه» که یک اسم مربوط به حوزه‌ی دلالت برخورد دو ابر است، در حوزه‌ی دلالت دیدار عارف با خدا کاربرد یافته است.

## ۲.۲. ساخت

ساخت استعاره بر پایه‌ی تناسب مشابهت میان دو سویه در محور جانشینیِ زبان استوار است. فرمول این ساخت چنین از کار در می‌آید:

$$\begin{matrix} X\ (\rightarrow Z\ \ldots)\ (EY) \\ +[Y\ (\rightarrow Z\ \ldots)\ (EX)] \end{matrix}$$

در این فرمول، ــ نشانه‌ی محور همنشینی، | نشانه‌ی محور جانشینی، X نشانه‌ی لفظ مستعار با معنای حقیقیِ آن، Y نشانه‌ی معنای استعاریِ لفظ مستعار، Z→ نشانه‌ی جامع، EY نشانه‌ی متعلّق معنای استعاریِ لفظ مستعار، ... نشانه‌ی امکان افزایش تعداد جامع، EX نشانه‌ی متلّق معنای حقیقیِ لفظ مستعار، ( ) نشانه‌ی اختیار ذکر یا حذف و [ ] نشانه‌ی اجبار حذف است.

## ۲.۳. زمینه

زمینه‌های کاربرد استعاره در زبان عرفان، همان زمینه‌های کاربرد تشبیه در این زبان است، یعنی لزوم محاکات جهت تعبیر مفاهیم ماورایی، منتهی در استعاره، اوّلاً با حذف یکی از دو سویه‌ی تشبیه، پوشیده‌گویی مطمح نظر عرفا به حدّ اعلی می‌رسد:

**ای بُلعجب، بُلعجب! گفتی زبان رومیان با حبشیان.**(۴۵: ۷۳)

و ثانیاً تشخیص[1] فراوان رخ می‌نماید که نه تنها از گرایش دیرین آدمی به جاندارانگاری[2] و انسانوارانگاری[3] برمی‌خیزد، بلکه ریشه در اندیشه‌ی

---

1) personification.
2) Animism.
3) Anthropomorphism.

قرآنی ـ عرفانیِ «یسبّح للّه ما فی السّموات و ما فی الارض»(۱/۶۲) دارد و در باره‌ی این اندیشه، حکایات عرفانیِ زیادی می‌شناسیم، مانند این حکایت:

**بوجعفر اعور گفت: نزدیک ذوالنون بودم. جماعتی یاران او حاضر بودند، از طاعت جمادات حکایت می‌کردند و تختی آن‌جا نهاده بود. ذوالنون گفت: طاعت جمادات اولیا را آن بُوَد که این ساعت این تخت را بگویم که گِرد خانه بگَرد، در حرکت آید. چون سخن بگفت، درحال آن تخت گِرد خانه گشتن گرفت و به جای خویش بازشد. جوانی آن جا حاضر بود، آن حال بدید، گریستن بر وی افتاد تا جان بداد. بر همان تختش بشستند و دفن کردند.** (۱۷۴: ۱۱۹/۱)

یا این حکایت:

**نقل است که، عبدالرّحمن سُلَمی گفت: به نزدیک شیخ ابوعثمان بودم که کسی از چاه آب می‌کشید. آواز از چرخ می‌آمد. می‌گفت: یا عبدالرّحمن! می‌دانی که این چرخ چه می‌گوید؟ گفتم: چه می‌گوید؟ گفت: اللّه، الله! گفت: هرکه دعویِ سماع کند و او را آواز مرغان و آواز ددها و از باد او را سماع نبُوَد، در دعویِ سماع دروغزن است.**(همان: ۳۰۸/۲)

به نوشته‌ی *سمعانی*:

**از آدمی بازپس‌تر، هم آدمی‌ست. آسمان و زمین و عَرش و کرسی و مَلَک و فلک و از اعلی‌العلیٰ تا تحت‌الثّریٰ، هر چه نام چیزی بر وی افتد، درجست‌وجوی و تک‌وپوی‌اند؛ این آدمی‌ست که صفتش ظلومی و جهولی‌ست.**(۱۳۴: ۲۶۱)

واقعیّت این قضیه برای عرفا به‌اندازه‌یی‌ست که *ابن‌عربی* در این باره می‌نویسد:

**همه [موجودات]، نزد اهل‌کشف، حیوان ناطق، بلکه حیّ ناطقند.** (۷: ۳۴۵/۲-۳۴۴)

و شیخ مکّی، از پیروان *ابن‌عربی*، در همین باره می‌نویسد:

**نزد این طایفه محقّق است که جمیع اشیا حیّ‌اند و مسبّحند، نه به تسبیح حالی، چنان که علمای ظاهر گویند، بلکه به تسبیح قالی.**(۱۵۸: ۱۰۳)

گفتنی‌ست که سابقه‌ی بحث تشخیص در بلاغت اسلامی به کتاب «نقدالنّ

می‌رسد. نویسنده‌ی این کتاب، یکی از وجوه بیان را «بیان الأشیاء بذواتها و ان لم‌تبن بلغاتها» می‌داند و پس از ذکر شواهدی می‌نویسد:

**پس [عرب]، آنچه را با زبان سخن نمی‌گوید، به سخن درمی‌آورد، چه، احوالش بیانگر آن است.(۲۱۵: ۱۰-۹)**

این نکته‌ی بلاغی، مورد توجّه *مولوی* نیز بوده است:

**شاعر می‌گوید که بِرکه گفت که من پُر شدم؛ بِرکه سخن نمی‌گوید، معنی‌اش این است که اگر بِرکه را زبان بودی، در این حال، چنین گفتی.(۲۵۲: ۲۰۲)**

همو سخن گفتن درختان را چنین به وصف درمی‌آورد:

**این درختانند همچون خاکیان — دست‌ها برکرده‌اند از خاکدان**
**سوی خلقان صد اشارت می‌کنند — وآن که گوش‌استش عبارت می‌کنند**
**با زبان سبز و با دست دراز — از ضمیر خاک می‌گویند راز**

**(۲۰۱۴-۲۰۱۶/۱:۲۵۳)**

**هلموت ریتر** با نهادن نام «تعلیل تخیّلی یا زبان حال» بر این «ابزار هنری»، راجع به آن می‌نویسد:

**موجود بی‌روح یا موجودی که نمی‌تواند سخن بگوید، زبان به گفتن باز می‌کند و از خودش سخن می‌گوید.(۱۲۰: ۴/۱)**

باری، در باره‌ی استعاره، کلّاً دو نظریه پیش رو داریم:

- نظریه‌ی جمال‌شناختی که استعاره را یک امر زینت‌بخش و تحویل‌پذیر می‌داند.
- نظریه‌ی معرفت‌شناختی که استعاره را امری معرفت‌بخش و تحویل‌ناپذیر می‌شمارد.[۱]

آنچه مسلّم است این که، استعاره‌های زبان عرفان، عملاً معرفت‌بخش و

---

۱) در این باره، ن. ک: (۱۹: ۲۲۵-۲۱۱). همچنین برای آگاهی از دیدگاه‌های تازه در باره‌ی استعاره، ن. ک: (۲۹: ۴۱۳-۱۱).

تحویل‌ناپذیرند، زیرا به جای چیزهایی می‌نشینند که نمی‌توانند بیان شوند و باید آنها را با این جانشینیِ ضروری بیان کرد.

## ۲.۴. پیشینه

در قرآن استعاره‌های فراوانی به کار رفته است، همچنین در حدیث و البته این امر را در متون دینیِ پیش از اسلام نیز می‌بینیم[۱]. زبان دین با دستاویز قرار دادن استعاره در گزاره‌های «تصویری - تقریری» یا «تصویری - تصویری»، چشم‌اندازی تجلّی‌گون، بدون شطح و بدون تنزیه صرف یا تشبیه صرف می‌یابد که برای آن، یک وضعیت کاملاً آرمانی‌ست و این‌جاست که عرفا هم، کاربرد استعاره را در سخنانشان مرجّح دیده‌اند و به‌ویژه کاربرد تشخیص در این سخنان بسامد بالایی دارد.

## ۲.۵. گونه‌ها

استعاره افزون بر تقسیم به مصرّحه و مکنیه، همانند تشبیه، هم به اعتبار اسنادی یا ترکیبی بودن ساخت زبانیِ آن و هم به اعتبار محسوس یا معقول بودن نوع دو سویه‌ی آن قابل تقسیم است. استعاره‌های عرفانی، باز، همانند تشبیهات عرفانی، در هر دو قسمِ اسنادی و ترکیبی، بیشتر، از گونه‌ی معقول به محسوسند. ضمناً استعاره به اعتبار نوع زبانیِ لفظ مستعار آن نیز بر دو قسم است:

- استعاره‌ی اصلی، یعنی اسمی.
- استعاره‌ی تبعی، یعنی فعلی.

این هر دو قسم استعاره در سخنان عرفا به کار رفته است، چنان که در نمونه‌ی زیر از یک سو، استعاره‌ی اسمیِ «نور» را می‌بینیم و از سوی دیگر، استعاره‌ی فعلیِ «نشر کردن» را:

---

۱) در این باره، ن. ک. (۲۰۱: ۷۳ـ۹۹ و ۱۷۱ـ۲۰۴).

**نقل است که، [حسن بصری] چون از منبر فروآمدی، تنی چند را از این طایفه بازگرفتی و گفتی: هاتوا بنشر النّور؛ بیایید تا نور نشر کنیم!(۱۷۴: ۳۶/۱)**

در دو نمونه‌ی زیر هم استعاره‌ی اصلیِ «کوی» به معنای «قرب» و استعاره‌ی تبعیِ «قحط» به معنای «بُعد» را می‌یابیم:

**وقتی مردی به نزدیک او [: ممشاد دینوری] آمد و گفت: دعایی در کار من کن! گفت: برو به کوی خدا شو تا به دعای ممشادت حاجت نبُوَد! مرد گفت: یا شیخ! کوی خدا کجاست؟ گفت: آن‌جا که تو نباشی.(همان: ۱۵۷/۲)**

و:

**شیخ ما [: ابو سعید] - قدّس اللّه روحه العزیز - در آخر عهد، مدّت یک سال، هر روز مجلس گفتی، در میان مجلس بگفتی: ای مسلمانان! قحط خدای می‌آید.(۲۵۷: ۳۳۷/۱)**

## ۲.۶. نمونه‌ها

اکنون نمونه‌های چند گونه‌ی پرکاربرد استعاره را از نثر عرفانیِ فارسی می‌آوریم. پاره‌یی از این نمونه‌ها، نخستین‌بار در این‌جا معرّفی می‌شوند. برای رعایت اجمال، از ذکر نمونه‌های دیگر صرف‌نظر می‌کنیم؛ ضمن این که اساساً آن نمونه‌ها در زبان عرفان کاربرد کمتری دارند، مگر «استعاره‌ی رمزی» که مبحث مستقلّی را با عنوان «رمز» به بحث آن و سایر صُوَر خیال رمزی اختصاص خواهیم داد.

### ۲.۶.۱. استعاره‌ی فعلی

منظور از استعاره‌ی فعلی، استعاره‌یی‌ست که در آن با کاربرد استعاریِ فعل برای فاعل یا مفعول یا متمّم غیرحقیقیِ آن مواجهیم. این مورد، به مقوله‌ی اسنادهای مَجازی مربوط می‌شود؛ منتهی در چنین موردی بهتر است وصف مَجازی را با وصف استعاری عوض کنیم و بگوییم، اسنادهای استعاری:

**جُنید را گفتند: بوسعید خرّاز به وقت مرگ تواجد بسیار نمود. گفت: عجب نبود اگر جان او بپریدی از شوق.(۱۷۲: ۵۲۵)**

در این نمونه، «پریدن» استعاره‌ی فعلی‌ست از «عروج کردن».

البته ویژگیِ این نوع استعاره، قابلیت تحلیل آن به عنوان متعلّق معنای استعاریِ لفظ مستعار برای یک استعاره‌ی مکنیه‌ی اسمی‌ست که همان فاعل یا مفعول یا متمّم غیرحقیقیِ آن باشد، چنان که در نمونه‌ی بالا، «بپریدی» این قابلیت را به رخ می‌کشد و بر این پایه، «جان»، استعاره‌ی مکنیه از «پرنده» خواهد بود. سخن معروف **بایزید**، نمونه‌ی زیبای دیگری در این باره پیش روی ما می‌گذارد:

**به صحرا شدم، عشق باریده بود و زمین تر شده؛ چنان که پای مرد به گِلزار فروشود، پای من به عشق فرومی‌شد.(۱۷۴: ۱۵۵/۱)**

در قرآن مجید نیز استعاره‌ی فعلی کاربرد یافته است، چنان که راجع به شهیدان می‌فرماید: «عند ربّهم یرزقون»(۱۶۹/۳)؛ یعنی نزد پروردگارشان روزی می‌خورند و این «روزی خوردن» استعاره از «فیض معنوی بردن» است:

**در شهیدان یُرْزَقون فرمود حق  آن غذا را نه دهان بد نه طبق**

(۲۵۳: ۱۰۸۸/۲)

البته در این موارد، چه‌بسا فعل، به مصدر یا صفت فاعلی یا صفت مفعولی هم تغییر شکل دهد که باز، استعاره‌ی فعلی خواهد بود:

**عرش تهمت‌آلود را همین افتاد؛ این رنگ گلگونه‌ی تهمت بر روی دَرد او کشیدند که، الرّحمن علی العرش استوی(۵/۲۰)، و او مفلس‌وار، از سَرِ وجد خود، نعره‌ی دَردآمیز می‌زند.(۱۳۴: ۳۶)**

در این نمونه، جزءِ «آلود» در ترکیب «تهمت‌آلود» و جزءِ «آمیز» در ترکیب «دَردآمیز[1]» که از این دو ترکیب، صفت مفعولی ساخته‌اند، استعاره‌ی فعلی

---

۱) ترکیب «دَردآمیز» در این عبارت از «رساله‌ی عینیه»ی احمد غزالی نیز آمده است: «و هم ذلّت که [به] استغفار دَردآمیز نشویی، در او هلاک‌شده گیر».(۱۹۵: ۲۰۴)

هستند و در جای دیگر جزء «ساز» در ترکیب «خداساز»(۲۷: ۲۷۵/۱) هم، این وضعیت را دارد. اینک چند نمونه در این باره از نثر عرفانیِ فارسی:

**[به وهب بن منبّه] گفتند: چون پرستی؟ گفت: به آن پرستم که سزاست کش پرستم؛ مهر او، خودْ از من بارد.(۳۴: ۳۳)**

**شیخ‌الاسلام گفت - رضی الله عنه - که محمّد بن سعید الفرنجی را پرسیدند که، سفله که اید[1]؟ گفت: او که الله پرستد بر بیم و امید. گفتند: پس چون پرستی؟ گفت: مهر الله، خودْ خدمت از من بارد.(همان: ۳۴)**

**از شیخ [: ابن‌خفیف] پرسیدند که، توحید چیست؟ گفت: توحید آن است که آثار بشریت از خود محو کنند و اوصاف الهیت در خود پوشند.(۱۱۰: ۲۱۴)**

**[ابوالحسن خرقانی] گفت: آن کس که تشنه‌ی خدا بُوَد، اگرچه هرچه خدا آفریده است به وی دهی، سیر نشود.(۱۷۴: ۲۴۵/۲)**

ناگفته نماند که این‌گونه استعاره، بعضاً از راه «مشاکله» پدید می‌آید؛ یعنی یک بار، در معنای حقیقی به کار می‌رود و بار دیگر، به تبع آن، در معنای استعاری:

**یکی از او [: بشر حافی] پرسید که، چه چیز نان‌خورش کنم؟ گفت: عافیت نان‌خورش کن!(همان: ۱۰۹/۱)**

**نقل است که، حاتم را گفتند: فلان، مال بسیار جمع کرده است. گفت: زندگانی به آن جمع کرده است؟ گفتند: نه. گفت: مرده را مال به چه کار آید؟(همان: ۲۴۸/۱)**

**حامد لفّاف گوید: از حاتم اصم شنیدم که، هیچ روز نبُوَد که شیطان گوید مرا: چه خوری و چه پوشی و کجا نشینی؟ من گویم: مرگ خورم و کفن پوشم و به گور نشینم.(۱۷۲: ۴۳-۴۲)**

**شیخ‌الاسلام گفت که وی [: خیر نسّاج] نه کرباس بافتی، که وی سخن بافتی، وی را نسّاج نام کردند.(۳۴: ۳۴۵)**

---

۱) است.

**[مولوی گفت:] در جایی که ذکر صالحان امّت کنند، باران رحمت فرومی‌بارد، امّا در آن‌جا که ذکر ما رود، خدا می‌بارد.(۲۷: ۱۲۶/۱)**

## ۲.۶.۲. استعاره‌ی ضمیری

منطقاً پذیرفتنی‌ست که جانشین‌های اسم از جمله ضمایر، بتوانند همانند خود اسم، استعاره قرار گیرند. در زبان دین چندان با این کار مواجهیم که آن را درنمی‌یابیم و این وضعیت ناشی از خودکاریِ استعاره‌های ضمیری در این زبان است و قاعدتاً زبان عرفان نیز نباید از این امر، مستثنی باشد. اصطلاح عرفانیِ «اشاره»، به چنین کاری بازمی‌گردد. ***ابونصر سرّاج***، برای تعریف این اصطلاح، واژه‌ی «الّذی» را در تعبیر قرآنیِ «تبارک الّذی»(۱/۲۵)[1] نمونه می‌آورد و متذکّر می‌شود که هر اشاره‌یی به حق نارواست مگر اشاره با حق به حق(۱۳۱: ۲۹۵-۲۹۴) و اشاره با حق به حق، ظاهراً به معنای اشاره‌ی همراه با شهود است که:

**اشارت از مشاهدت درست آید.(۳۴: ۷۷)**

همو از قول ***عمرو بن عثمان مکّی*** نقل می‌کند که:

**أصحابنا حقیقتهم توحید و اشارتهم شرک.(۱۳۱: ۲۹۵)**

«ایما» اصطلاح دیگری‌ست که عرفا آن را در این باره به کار برده‌اند:

**ایما، اشاره‌یی‌ست با حرکت جوارح.(همان: ۴۲۴)**

به گفته‌ی شبلی:

**آن که به سوی خدا ایما داشته باشد، همانند بت‌پرست است، زیرا ایما داشتن جز به سوی بت‌ها شایسته نیست.(همان: ۴۱۴)**

خواجه ***عبدالله انصاری*** درباره‌ی کاربردهای قرآنیِ ضمایر راجع به خدا توجیهی عرفانی دارد که خواندنی‌ست:

---

۱) نیز ن.ک: (۱۰/۲۵؛ ۶۱/۲۵؛ ۸۵/۴۳؛ ۱/۶۷).

**اگر کسی گوید که در قرآن هوالّذی‌ست بسیار، این اشارت است خود را؛ او حاضر، فرا حاضر در حضور می‌گوید و می تلقین کند که او هوالّذی، نه چنان بُوَد که غایب غافل می‌گوید که او.(۳۴: ۳۳۱)**

همو اشاره از سوی بنده را شرک خفی می‌شمارد:

**من و او اشارت کردن، توحید نبُوَد، که شرک بُوَد خفی.(همان)**

*عین‌القضات* هم، در این باره می‌نویسد:

**خود او، اویِ او، بی الف و واو، و الف و واو را در اویِ او مجال نه و حروف را در نام او راه نه و کلمات را در صفات او تصرّف نه و زبان را در ذکر او هیچ کار نه.(۱۸۶: ۲۲۳/۱)**

پس، بی‌گمان کاربرد هرگونه ضمیر راجع به خدا، استعاره است؛ ضمن این که در زبان دین از این کاربرد گزیری نیست. با ذکر یک نمونه‌ی افراطیِ استعاره‌ی ضمیری از نثر عرفانیِ فارسی، بحث در باره‌ی آن را به پایان می‌رسانیم:

**چون از او در خود وا خود آید، راهِ او به خود، از او بُوَد و بر او بُوَد؛ چون راه او به خود، از او بُوَد و بر او بُوَد، این احکام بر او نرود؛ احکام فراق و وصال، این‌جا چه کند؟(۱۹۱: ۳۶)**

### ۲.۶.۳. استعاره‌ی اداتی

منظور از استعاره‌ی اداتی، یک نوع استعاره‌ی مکنیه‌ی اسمی‌ست که ادوات زبانی، شامل حروف و وندها، متعلّقات معنای استعاریِ لفظ مستعار آن را تشکیل می‌دهند و کاربرد آن در زبان‌های معناگرا، کاملاً طبیعی‌ست، چنان که در تعابیر «اسفار اربعه»، یعنی «سیر من الخلق الی الحق»، «سیر فی الحق بالحق»، «سیر من الحق الی الخلق بالحق» و «سیر فی الخلق بالحق»، حروف «الی»، «فی» و «با» برای «حق» به کار رفته‌اند و حکم قرینه‌ی‌هایی را یافته‌اند که با توجّه به آنها، مُجاز خواهیم بود تا حق را استعاره‌ی مکنیه بگیریم، چه، او، نه جسم است و نه مکان تا این حروف را

برای وی به کار ببریم. همچنین وقتی *احمد غزالی* می‌نویسد: «هر که خواهد تا شاهد آن معانی گردد، سفر اختیار باید کرد از خود در خود»(۱۹۵: ۸)، با کاربرد حروف «از» و «در» برای «خود»، آن را استعاره مکنیه از مکانی خاص قرار داده‌است.

یک شکل استعاره‌ی اداتی، شکلی‌ست که با کاربرد ادات ندا پدید می‌آید و تشخیص خطابی می‌آفریند:

**ای آب مسکین! رو شکرها کن که در اندرونشان نرفتی!(۲۷: ۵۰۷/۱)**

البته چه‌بسا در این شکل استعاره، ادات ندا لفظاً محذوف باشد، امّا معناً وجود خواهد داشت:

**از استاد ابوعلی [دقّاق] شنیدم که یکی از پیران، فرا آفتاب همی‌گفت، آن‌گاه که فروخواست شد که امروز، بر هیچ اندوهگنی تافتی؟(۱۷۲: ۲۱۰)**

ولی هنری‌ترین شکل این نوع استعاره، شکلی‌ست که از راه کاربرد ادات تفضیل «تر» پدید می‌آید. دکتر **زرّین‌کوب**، با اشاره به کاربرد تعابیری مانند «عقل‌تر از عقل» و «جان‌تر از جان» در «مثنوی»، این‌گونه تعابیر را مسامحه‌یی «ناشی از ابداع هنری» می‌داند که «لطف بیان شاعرانه‌ی فوق‌العاده‌یی را هم متضمّن است»(۱۲۲: ۱۷۶/۱). نمونه‌های زیبایی از این شکل استعاره در نثر عرفانیِ فارسی یافته‌ایم که آنها را می‌آوریم:

**لاجرم عاشق، معشوق را از خودیِ خودش خودتر است.(۱۹۱: ۲۹)**

**این‌جا که عاشق، معشوق را از او اوتر بُوَد، عجایب علایقِ پیوند، تمهید افتد، به شرط بی‌پیوندیِ عاشق با خود.(همان: ۳۰)**

**این‌جا بُوَد که فراق به اختیار معشوق، وصال‌تر بُوَد از وصال به اختیار عاشق.(همان: ۶۸)**

**دریغا ای دوست! همه انبیا، خودْ نور بودند، امّا محمّد از همه نورتر بود.(۱۸: ۲۱۰)**

**مگر روزی حضرت مولانا از شیخ مذکور، علاءالدّین، پرسیده باشد که این کشیشان و احبار نصاریٰ - هَداهُم اللّه - در حقّ حقیقت عیسی - علیه السّلام - چه می‌گویند؟ گفت: خدا می‌گویند. فرمود که، بعد از این، بدیشان بگو که محمّد ما خداتر، محمّد ما خداتر، محمّد ما خداتر!(۲۷: ۱/۲۷۴)**

**همچنان [مولوی] روزی با علی مردی معرفت می‌گفت، فرمود که در این حال، تو به مثابت زری؛ باید که زرتر شوی، و وقتی شوی که در کوره درآیی و بارها بجوشی!(همان: ۱/۴۱۷)**

### ۲.۶.٤. استعاره‌ی تشخیصی

چنان که گذشت، تشخیص، یک نوع استعاره‌ی مکنیه است که در آن، به غیرانسان، شخصیت انسانی بخشیده می‌شود. این کار، با کاربرد واژگان مربوط به حوزه‌ی دلالت غیرانسان در حوزه دلالت انسان رخ می‌نماید. برای نمونه شخصیت‌های حکایت زیر، با واژه‌ی «دل» چنین کاری کرده‌اند:

**[از حسن بصری] سؤال کردند که، یا شیخ! دل‌های ما خفته است، که سخن تو در دل‌های ما اثر نمی‌کند؛ چه کنیم؟ گفت: کاشکی خفته بودی، که خفته را بجنبانی، بیدار گردد! دل‌های شما مرده است که هرچند می‌جنبانی، بیدار نمی‌گردد.(۱۷۴: ۱/۲۸)**

ناگفته نماند که مناظره، بر پایه‌ی تشخیص استوار است و در مبحث تمثیل بدان خواهیم پرداخت، امّا در این جا برای آشنایی، دو نمونه‌ی بَدْوی از آن می‌آوریم:

**چون مَلِک - تعالی - بهشت را بیافرید، بهشت گفت: الهی! مرا چرا آفریدی؟ گفت: لتکون مَسکن لاهل الایمان و اهل القرآن[1].(۱۶۶: ۱۹)**

**ای درویش! غم و اندوه که طواف کند، گِرد زاویه‌ی درویشان کند؛ بلایی که از آسمان روان شود، گویند: کجا می‌روی؟ گوید: به زاویه‌ی بینوایی.(۱۳۴: ۲۲۲)**

---

۱) تا مَسکنی باشی برای اهل ایمان و اهل قرآن.

اکنون به ذکر نمونه‌های دیگری از کاربرد تشخیص در نثر عرفانیِ فارسی بر پایه‌ی تقسیم آن به دو گونه‌ی اسنادی و ترکیبی می‌پردازیم:

### ۲.۶.۴.۱. تشخیص اسنادی

**روح از عدم به وجود آمد؛ به سرحدّ وجود، عشق منتظر مرکب روح بود. ندانم تا چه مزاج افتاد؛ اگر ذات، روح آمد، صفت ذات، عشق آمد، خانه خالی یافت، جای بگرفت.(۱۹۱: ۴)**

**پس یک بار دیگر سلطنت غیرت معشوق بتابد، ملامت بانگ بر سلامت زند، رویش از خود بگرداند، در حقّ خود ملامتی گردد.(همان: ۱۶)**

**مُلک آن است که فضل بر عدل سالار است و عدل در دست فضل گرفتار است؛ عدل پیش فضل خاموش و فضل را حلقه‌ی وصال در گوش.(۲۵۴: ۷۳/۱)**

### ۲.۶.۴.۲. تشخیص ترکیبی

این‌گونه تشخیص خود بر دو قسمِ اضافی و وصفی‌ست.

**الف) اضافی**

**[ذوالنون] گفت: ذکر خدای، غذای جان من است و ثنای بر او شراب جان من است و حیا از او لباس جان من است.(۱۷۴: ۱۲۸/۱)**

**مالک دینار گفت: از حسن [بصری] پرسیدم که، عقوبت عالِم چه باشد؟ گفت: مردن دل. گفتم: مرگ دل چیست؟ گفت: حبّ دنیا.(همان: ۳۱/۱)**

**[بایزید] گفت: علامت آن که حق او را دوست دارد، آن است که سه خصلت بدو دهد: سخاوتی چون سخاوت دریا و شفقتی چون شفقت آفتاب و تواضعی چون تواضع زمین.(همان: ۱۶۴/۱)**

**ب) وصفی**

**روان بی‌روان، جان بی‌جان، جز قهر لطمه‌ی لطمات بحار انوار ازل نبیند (۴۵: ۸۲)**

### ۲.۶.۵. استعاره‌ی انتزاعی

در زبان عرفان، تعابیری مانند «جان جان» می‌بینیم که نوعی اضافه‌ی استعاری‌ست. بااین‌حال، در ساخت این‌گونه تعابیر، افزون بر استعاره‌ی مکنیه، شگرد انتزاع هم دخالت دارد، چنان که ابتدا جان را انسان می‌پندارند و بعد برایش جانی دیگر در نظر می‌گیرند:

**جان فانی از جان باقی جان گیرد تا از جان، جان، چون جانِ جان شود.(همان: ۸۴)**

این‌جاست که توحید، مغزی و مغزِ مغزی و پوستی و پوستِ پوستی خواهد داشت:

**باید که بدانی که، توحید بر چهار درجه است و وی را مغزی‌ست و آن مغز را مغزی و وی را پوستی‌ست و آن پوست را پوستی و مَثَل وی چون گوز تر بُوَد که دو مغز و دو پوست وی معلوم نیست و روغن، مغزِ مغز وی است! (۱۹۳: ۵۲۹/۲)**

و حتّی بعید نیست که یک «تو»ی دیگر در «تو» موجود باشد یا «فنا» در «فنا» فانی شود:

**کفر، اثبات توست در تو؛ چون از آن سفر کردی، در منزل فنا وقتی رسیدی که فنا در فنا فانی شود، عبارات و اشارات برخیزد.(۴۵: ۸۴)**

یکی از زیباترین نمونه‌های این‌گونه تعابیر، تعبیر «بوالحسنِ بوالحسن» در این سخن است:

**الهی! اگر بر محبّتم بداری، مست گردم در دوستی و اگر بر بساط هیبتم بداری، دیوانه گردم در سلطنت تو. چون نور گستاخی سر برزند، هردو، خودْ ابوالحسن بُوَد. بوالحسنِ بوالحسن تویی.(۱۴۹: ۲۸۱)**

البته شگردهای تکرار و اغراق هم در ساخت آنها دخیلند و بسته به شمار و اندازه‌ی این تکرار و اغراق، گاه تا چند مورد گسترش می‌یابند:

**از همه اوهام و تصویرات دور  نورِ نورِ نورِ نورِ نورِ نور**

(۲۵۳: ۶/ ۳۱۴۱)

تعبیر «نورالنّور» که کاربرد آن در ادعیه‌ی شیعی سابقه دارد، ظاهراً در زبان عرفان، ابتدا از سوی **حلّاج** به کار رفته است، آن‌جا که می‌گوید:

**لأنوارِ نورِالنّورِ فی الخلق أنوارٌ  و للسِرُّ فی سِرِّ المُسِرّین أسرارٌ**

(۹۶: ۲۶۳)

و همین تعبیر، بعدها به صورت «نورالانوار»، در رأس هرم نوریِ حکمةالاشراق **سهروردی** قرار می‌گیرد.

***ابونصر سرّاج*** در «اللّمع»[۱] و ***روزبهان بقلی*** در «شرح شطحیات»[۲] این‌گونه تعابیر را ذیل عنوان اصطلاحات صوفیه گرد آورده‌اند و پاره‌یی از آنها با تعاریفشان چنین است:

- «قال: نَفَسِ نَفَس: سِرّ هواست».
- «قال: غیبِ غیب: مدارج علوم است در غیب».
- «قال: سِرُّ سِر: باطن حقیقت معرفت است».
- «قال: قربِ قرب: محل وصلت است». (۴۵: ۶۳۲-۶۳۰)

**مجویری** در «کشف المحجوب» ضمن این که سابقه‌ی تعبیر «فنای فنا» را به ***ابوالحسن شمعون*** می‌رساند[۳]، از کاربرد این‌گونه تعابیر در سخن صوفیه انتقاد می‌کند و آنها را «ترّهات ارباب‌اللّسان» می‌شمارد و می‌گوید، خود «اندر وقت هوس کودکی و تیزی» به کاربرد آنها در سخن خویش مبادرت می‌ورزیده است:

**و فنا اسمی‌ست که مبالغت اندر آن محال باشد تا کسی گوید که فنا گردد که این مبالغت از نفی اثر وجود آن معنی تواند کرد اندر فنا و تا اثری مانده است، هنوز فنا نیست و چون فنا حاصل آمد، فنای فنا هیچیز نباشد بجز تعجّب اندر عبارتی بی‌معنی و این ترّهات ارباب اللّسان است اندر وقت پرستش عبارت و**

---

۱) ن.ک: (۱۳۱: ۴۰۹ و ۴۳۰).

۲) ن.ک: (۴۵: ۶۱۹-۶۱۸ و ۶۳۳-۶۳۰).

۳) ن.ک: (۲۸۲: ۶۷-۶۶).

**ما را از این جنس سخنانی‌ست اندر کتاب فنا و بقا و اندر وقت هوس کودکی و تیزی کرده‌ایم.(۲۸۲: ۶۷)**

«تعجّب» در مطلب بالا به معنای غرابت یا همان آشنایی‌زدایی‌ست، چنان که **خواجه‌نصیر**، این دو را مترادف قرار می‌دهد:

**و استعارت و دیگر تغییرات، هرچند اقتضای زینت و طراوت سخن کند، امّا از غرابت و تعجّب خالی نبُوَد و ایراد آن در سخن، شبیه بُوَد به حضور غربا درمجلس.(۱۰۱: ۵۷۷-۵۷۶)**

بااین‌حال، دو بیتی که **مجویری** به عنوان نمونه‌ی کاربرد تعبیر «فنای فنا» می‌آورد[۱]، از **حلّاج** است[۲] و این واقعیّت، پیشگامیِ او را در کاربرد این‌گونه تعابیر نشان می‌دهد و «طواسین» وی، شاهد دیگری‌ست بر صحّت این مدّعا:

- دلیلِ دلیل.
- عینِ عین.
- بینونتِ بینونت.
- ضمایرِ ضمایر.
- وراءِ وراء.(۹۶: ۵۰، ۵۹، ۶۷، ۷۱ و ۷۵)

**مجویری** در جای دیگر بر کاربرد تعبیر «جمع‌الجمع» هم، چنین ایراد روا می‌دارد:

**باز، گروهی از ارباب‌اللّسان مر دقّت کلام و تعجّب اندر عبارت را گویند که جمع‌الجمع، و این عبارت از طریق عبارت نیکوست، امّا به معنی، بهتر آن باشد که جمع را جمع نگویی، از آنچه تفرقه باید تا جمع بر وی روا بود و چون جمع شود، تفرقه بوده باشد، که جمع از حال خود بنگردد و این عبارت محلّ تهمت است، از آنچه مجتمع را به فوق و تحت بیرون از خود دیدار نباشد.(۲۸۲: ۳۳۵)**

---

۱) ن.ک: (همان: ۳۱۷).

۲) ن.ک: (۹۶: ۲۴۹).

باری، این نوع استعاره در سخنان *بایزید*، *ابوالحسین نوری*، *حلّاج*، *ابوسعید*، *احمد غزالی* و *عین‌القضات* به‌وفور یافت می‌شود، ولی بالاترین بسامد کاربرد آن را در آثار *روزبهان بقلی* پیدا می‌کنیم؛ ضمن این که عرفای بعدی دامنه‌ی این کاربرد را به موارد جدید نیز کشانده‌اند. برای نمونه *مولوی* در مقدّمه‌ی دفتر اوّل «مثنوی»، تعبیر «اصول اصول اصول» را به کار برده است:

**هذا کتاب المثنوی و هو اصولُ اصولِ اصولِ الدّین فی کشف اسرار الوصول و الیقین.**(۲۵۳:۱/۱)

و در لفّافه‌ی این کتاب هم، تعابیر عجیب‌وغریب دیگری از این دست فراوان دارد:

**فقهِ فقه و نحوِ نحو و صرفِ صرف　　در کم‌آمد یابی ای یار شگرف**

**(همان: ۲۸۴۷/۱)**

اینک نمونه‌های کاربرد استعاره‌ی انتزاعی از نثر عرفانیِ فارسی:

**[روزبهان بقلی در ترجمه‌ی بخشی از معراجنامه‌ی بایزید می‌نویسد:] در قِدَمِ قِدَم، مرغ قِدَم بپرید، طلب وصلت حقیقت کرد؛ بعد، از حقیقت در مَفاوز کیفیت، کنهِ کنه طلب کردم، به آتش کبریا جناحم بسوخت.**(۸۱:۴۵)

**[حلّاج در طواسین می‌نویسد:] ادراک علم حقیقت، صعبٌ است، فکیف الی حقیقةِ الحقیقة[1]، و حقٌّ حق ورای حقیقت است.**(همان: ۴۶۸)

**بوالحسین نوری گفت: قرب القرب فیما نحن فیه بُعد البُعد؛ قربِ قرب در این راه، بُعدِ بُعد است.**(۱۳۴:۵۰)

**[ابوسعید می‌گوید: خطاب به ابوالحسن خرقانی] گفتم: سِر چیست؟ گفت: تویی. گفتم: سِرِّ سِر چیست؟ گفت: هم تویی.**(۱۷۴:۳۳۸/۲)

**وداع در رفتن بُوَد، نه وداع بر رفتن، و این از مشکلات این حدیث است و کمالِ کمال است؛ هر کسی بدو راه نبرد.**(۱۹۱:۱۹ـ۱۸)

---

۱) پس حقیقتِ حقیقت چه‌گونه خواهد بود.

و اگر ادراک بُوَد، پروای ادراکِ ادراک نبُوَد.(همان: ۷۵)

در غیبِ غیب، عالم الغیب و الشّهادة بازِ او گفت: لاتسجد لغیری[1].(۱۸۱: ۲۲۷)

جانِ جان با عقلِ عقل، معراج و منهاج امر و نهی اوست.(۴۵: ۵)

آن ناتمام، سَر در چنبر امتحان مانده که سِرٌ سِرٌ لا، به گوش سِرّش فروگویند.(همان: ۱۵)

نورِ نورِ تجلّی از غیبِ غیب در دیده‌ی این لطیفه آید.(همان)

جان کمال عقل یافته از جانِ جان نشان کند که، هوالله؛ پس آن که در لمعات نور قِدَم منوّر شود، حق را به حق در ازلِ آزال و ابدِ آباد طلب کند.(همان)

نه منم که جانِ هر جانم؛ نه منم که توانِ هر توانم؟(همان: ۱۹)

بدایتِ بدایت منم؛ نهایتِ نهایت منم.(همان)

حقیقتِ حقیقت گفت که تحصیل کنه نیست.(همان)

بعضی از آن در حُسنِ حُسن افتادند.(همان: ۲۲)

سخنش ورایِ وراست.(۴۵: ۴۶)

هر که با ما خو کند، از صرف جانِ جان، رنگ معدن اصلی حسن گیرد.(۴۶: ۷)

وشاقان حضرت و شطّاحان معرفت در منزل قربِ قربند.(همان: ۵۱-۵۰)

جان جان‌آفرینت، در جانِ جان نهان است.(همان: ۶۵)

جان عاشق با جان جانان، از فرط تجلّی و نعت ظهور به سِرٌ سر متّحد شود.(همان: ۷۹)

مسافران قربِ قرب را جز درد بر درد نیست.(همان: ۱۲۵)

از کشف چه گویم که کشف نشان ندارد و نشانِ نشان در این باب بیان ندارد.(همان: ۱۲۷)

---

۱) بر جز من سجده مکن.

# ۳
# تمثیل

## ۳.۱. شناخت

«تمثیل، نوآوریِ خلّاقی‌ست که تعامل دو حوزه‌ی معنایی را در بر می‌گیرد» (۱۹: ۳۲۹). بلاغیان، معمولاً تمثیل را در دایره‌ی تشبیه مورد بررسی قرار می‌دهند، چنان که ***عبدالقاهر جرجانی*** رابطه میان تشبیه و تمثیل را رابطه‌ی عام و خاص می‌داند و می‌نویسد:

**هر تمثیلی تشبیه است و هر تشبیهی تمثیل نیست.**[۱]

او سرانجام تمثیل را تشبیهی می‌شمارد که وجه‌شبه آن هیأتی منتزع از چند امر عقلی باشد[۲]. وی البته مَثَل را نیز نام دیگری برای تمثیل می‌شناسد[۳].

امّا برخی بلاغیان، قید عقلی را در این تعریف نپذیرفته‌اند، چنان که ***محمّدهادی مازندرانی*** می‌نویسد:

---

۱) فکلُّ تمثیلٍ تشبیهٌ و لیس کلُّ تشبیهٍ تمثیلاً (۷۷: ۷۵) ترجمه از: (۷۸: ۵۳).

۲) ن. ک: (۷۷: ۹۲-۷۵؛ ۷۸: ۶۳-۵۳).

۳) ن. ک: (۷۷: ۷۷؛ ۷۸: ۵۵).

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

**تشبیهی را که وجه‌شبه در آن، هیأت منتزع از متعدّد باشد، تشبیه تمثیلی می‌گویند مطلقاً.(۲۳۲: ۲۶۲)**

قید «مطلقاً» در این تعریف بدین معناست که خواه حسّی باشد و خواه عقلی و به قول صاحب «جواهرالبلاغه»: «حسّیة کانت أو غیرحسّیة»(۲۷۹: ۲۶۵). براین‌پایه، کل بودن و ذواجزا بودن وجه‌شبه یا هیأت بودن و منتزع از متعدّد بودن آن، دو شرط اساسیِ وجود تمثیل است.

بی‌گمان اینَ اختلاف‌نظر از آن‌جا ناشی شده است که **جرجانی**، تنها تشبیهِ دارای یک سویه‌ی مرکّب را به شرط داشتن مشبّه عقلی و مشبّه‌به حسّی، تمثیل می‌داند، ولی بعضی بلاغیان، هر تشبیهِ دارای یک سویه‌ی مرکّب را تمثیل شمرده‌اند[1]. ناگفته نماند که تشبیهِ دارای یک سویه‌ی مرکّب، قطعاً سویه‌ی دیگرش هم دست‌کم از لحاظ تحلیل ذهنی، مرکّب خواهد بود. به‌هرحال، تا این جای کار، حق با **جرجانی**‌ست، زیرا هر تشبیهِ دارای یک سویه‌ی مرکّب، تمثیل نیست و این نکته، به‌ویژه در باره‌ی تمثیل‌های زبان عرفان صدق می‌کند، چون این تمثیل‌ها، عموماً عقلی به حسّی‌اند و اگر چنین نبود، سخن گفتن از «زبان عرفان» که وظیفه‌ی اظهار معانیِ ماورایی را بر عهده دارد، بیهوده می‌نمود.

آنچه گذشت، راجع به وقوع تمثیل در محور همنشینیِ زبان است که آن را «تشبیه تمثیل» می‌نامند:

**یحیی بن معاذ گوید: گناه مؤمن میان بیم عقوبت و امید رحمت، چون روباهی بُوَد میان دو شیر.(۱۹۳: ۲/۴۰۰)**

تمثیل، همچنین ممکن است در محور جانشینیِ زبان به وقوع بپیوندد که آن را «استعاره‌ی تمثیلیه» می‌خوانند:

---

۱) برای آگاهی بیشتر در باره دیدگاه‌های بلاغیان راجع به تمثیل، ن. ک: (۱۲۵: ۸۶-۷۷).

**خورشید آن جاست و ایدر شعاع؛ میان خورشید و شعاع، که دید انقطاع؟(۳۴: ۳۳۵)**

در نمونه‌ی زیر، ابتدا با استعاره‌ی تمثیلیه‌ی «چه کار است درزی را با تبر؟» و بعد با تشبیه تمثیلیِ «هرکس را کار خویش و هر درخت را بار خویش» مواجهیم:

**[شیخ‌الاسلام] گفت: چه کار است درزی را با تبر؟ هرکس را کار خویش و هر درخت را بار خویش.(همان: ۵۴۱)**

بااین‌همه، در یک نگاه تازه، تمثیل عبارت است از ایجاد هرگونه تناسب میان دو سویه به شرط کل بودن و ذواجزا بودن یکی از آنها. این تعریف اوّلاً افزون بر تناسب مشابهت، تناسب مجاورت را نیز شامل می‌شود و ثانیاً به دلیل همین شمول، انواع و اقسام داستان را هم قبول می‌کند و شرح این نکات بماند برای بعد.

## ۳.۲. ساخت

تمثیل در محورهای همنشینی و جانشینیِ زبان قابل اجراست. فرمول ساخت آن در محور همنشینیِ زبان، چنین از کار درمی‌آید:

$$«X_1 (\rightarrow Z_1) + X_2 (\rightarrow Z_2) (+...) (:) Y_1 (\rightarrow Z_1) + Y_2 (\rightarrow Z_2) (+...)»$$

و در محور جانشینیِ زبان، چنین:

$$\begin{array}{l} | \; «X_1 (\rightarrow Z_1) + X_2 (\rightarrow Z_2) (+ ...)» \\ | \quad [«Y_1 (Z_1) + Y_2 (Z_2) (+ ...)»] \end{array}$$

در این فرمول، ـــ نشانه‌ی محور همنشینی، | نشانه‌ی محور جانشینی، $X_1$ و $X_2$ نشانه‌ی اجزای ممثَل، $Y_1$ و $Y_2$ نشانه‌ی اجزای ممثَّل‌له، $\rightarrow Z_1$ و $\rightarrow Z_2$ نشانه‌ی جامع مرکّب، + نشانه‌ی ارتباط اجزای ممثَل یا ممثَّل‌له با یکدیگر، « » نشانه‌ی کلّیت ممثَل یا ممثَّل‌له، : نشانه‌ی ادات تمثیل، ... نشانه‌ی امکان افزایش اجزای ممثَل یا ممثَّل‌له، ( ) نشانه‌ی اختیار ذکر یا

حذف و [ ] نشانه‌ی اجبار حذف است.

## ۳.۳. زمینه

اگرچه بلاغیان درباره حسّی یا عقلی بودن مشبّه تمثیل، بحث دارند، ممثّل تمثیل‌های عرفانی غالباً عقلی‌ست، زیرا غایت کاربرد تمثیل در زبان عرفان، چیزی نیست جز مفهوم ساختن امور نامفهوم از راه معادل قرار دادن امور معقول با امور محسوس. از راه تمثیل، صورت منطقیِ واحد اموری را که به لحاظ محتوا کاملاً مختلفند، درمی‌یابیم(۲۳۱: ۲۱). به نوشته‌ی *پل نویا*:

> **درحقیقت، تمثیل‌ها توصیفاتی‌ست که صوفی از طریق آنها می‌کوشد تا به عناصر روحانیِ تجربه‌یی که در آن زیسته و از آن گذشته است، هیأتی ملموس ببخشد. این تجربه از آنِ خود اوست، ولی ممکن است از آنِ دیگران نیز باشد و این معنی، خارجیت تمثیل را نسبت به تجربه، بیشتر نشان می‌دهد.(۲۷۰: ۲۶۷)**

به‌هرحال، تمثیل از کارآترین شیوه‌های محاکات است؛ یعنی فهم سطوح عام‌تر انسان‌ها را تحت‌الشّعاع قرار می‌دهد و ازاین‌رو، عرفا برای اظهار معانیِ ماورایی، آن را بسیار به کار برده‌اند:

> **این علم، سرّالله است و این قوم، صاحب اسرار؛ پاسوان را با راز ملوک چه کار؟(۳۴: ۳۳۵)**

افزون‌براین، تمثیل توان محاکاتیِ بالایی دارد؛ یعنی معانیِ پیچیده‌تری را برمی‌تابد و این نیز سبب شده است تا عرفا برای اظهار معانیِ غامض عرفانی از آن، فراوان استفاده کنند. خلاصه، در تمثیل، آسمان و زمین آسان‌تر به هم بافته می‌شوند و بدین‌دلیل، تمثیل در انعکاس یافته‌های آسمانی برای زمینیان جنبه‌ی فراگیرتری پیدا کرده است.

از این گذشته، خارجیت تمثیل نسبت به تجربه، امکان کاربرد هشیارانه‌تر آن را برای عرفا فراهم می‌سازد و این امر، تمثیلات عرفانی را در رده‌ی ادبیات تعلیمیِ عرفانی قرار می‌دهد.

ناگفته نماند که گرایش عرفای قدر اوّل مکتب خراسان، بیشتر به سوی تمثیل بوده است تا استعاره:

**وقتی دو مسافر به نزدیک شیخ [: ابوسعید] درآمدند - رحمه الله - و سؤال کردند که، ما را صوفی‌ای درآموزا شیخ پشت به ستونی بازنهاده بود، سه بار دست به ستون بازآورد و هیچ سخن نگفت. خدمت کردند و از پیش شیخ بیرون رفتند. یکی از این دو تن که عاقل‌تر بود، پرسید که شیخ چه کردی؟ گفت: آنچه بایست، شیخ در سه حرکت که بر ستون دست زد، معلوم شد و آن، آن است که، خاموش باش و راست باش و بارکش باش!**(۸۰: ۱۵۸)

این امر، دو عامل عمده دارد:

یکی این که گرایش به زبان گزاره‌های «مبهم - تصویری»، یعنی تشبیه و شکل گسترده‌تر آن، تمثیل، در آغاز ظهور و بروز یک حرکت با وجه هنری، کاملاً طبیعی‌ست و شاید از این چشم‌انداز بتوان تناظری میان مکتب خراسان در عرفان ایرانی و سبک خراسانی در شعر فارسی یافت. دیگر این که «ساختار ادبیات ساسانی، یعنی متن‌های پهلوی»، نباید در این باره بی‌تأثیر بوده باشد؛ ادبیاتی که وجه غالب[1] آن را تمثیل تشکیل می‌دهد[2].

## ۳.۴. پیشینه

با نگاه تازه‌یی که به تمثیل داشتیم، می‌توانیم بگوییم این صورت خیالی، تنها تمثیل شعری را در بر نمی‌گیرد و امثال و حکم و حتّی قصص و حکایات و قالب‌های امروزیِ داستان را نیز به عنوان تمثیل داستانی در بر می‌گیرد. تمثیل به این مفهوم از قدیم‌الایّام در میان ملل جهان رایج بوده است[3] و اساطیر بهترین شواهد را در این باره به دست می‌دهند، امّا تمثیلات

---

1) dominant.

۲) ن. ک: (۱۴۹: ۵۳-۵۱).

۳) در این باره، ن. ک: (۹۵: ۱۱۷-۱۳).

عرفانی، درکل، باید از امثال و قصص «قرآن» و «کتاب‌های مقدّس» دیگر تأثیر پذیرفته باشند. بااین‌همه، *ابوسعید* در پند معروفش گفته است:

**حکایت‌نویس مباش! چنان باش که از تو حکایت کنند!(۲۵۷: ۱/۱۸۷)**

و همین پند را *عبدالله منازل* هم با عباراتی دیگر مطرح می‌سازد:

**هرچه عبارت کنی به زبان خویش، باید که از حال خود عبارت‌کننده باشی و نباشی به سخن خویش عبارت‌کننده و گوینده‌ی حکایات از غیری!(۱۷۴: ۲/۱۰۷)**

بر پایه‌ی این رویکرد، تمثیلات داستانیِ عرفانی، عموماً قائم به ذات از کار درآمده‌اند و دارای پیشینه‌یی نیستند جز در وقت عارفی که آن را با گفتار یا کردارش پرورده است.

## ۳.۵. گونه‌ها

تمثیل، تقسیمات پیچیده‌یی را برمی‌تابد، ولی به‌طورکلّی مهم‌ترین گونه‌های آن برای ما، تمثیل شعری و تمثیل داستانی‌ست. تمثیل شعری به تمثیلی می‌گوییم که در آن، اجمال یا فشردگی، اصل قرار می‌گیرد، برعکس تمثیل داستانی که در آن، تفصیل یا گستردگی اصالتِ می‌یابد. این دو گونه تمثیل، خودْ اقسام تودرتویی دارند که ما از اقسام گونه‌ی اوّل، تمثیل تشبیهی یا همان تشبیه تمثیل و تمثیل استعاری یا همان استعاره‌ی تمثیلیه و از اقسام گونه‌ی دوم، تمثیل خیالی و تمثیل واقعی را برمی‌گزینیم و در قسمت بعدی، به معرّفیِ آنها با نمونه‌هایشان می‌پردازیم.

## ۳.۶. نمونه‌ها

### ۳.۶.۱. تمثیل تشبیهی

تمثیل تشبیهی، از جهت مفرد یا مرکّب بودن دو سویه‌ی آن، یا «مفرد به مرکّب» است یا «مرکّب به مرکّب». البته تشبیه، جز این دو قسم، دو قسم

«مفرد به مفرد» و «مرکّب به مفرد» نیز دارد که قسم اوّل، اساساً تمثیل نیست و قسم دوم هم، عملاً کمتر پدید می‌آید.

تمثیل تشبیهیِ «مرکّب به مرکّب»، از جهت چه‌گونگیِ چینش اجزای آن، دو قسمِ ملفوف (اجزای ممثّل در یک سو و اجزای ممثّل‌له در سوی دیگر) و مفروق (هر جزء از ممثّل همراه با جزئی از ممثّل‌له) را در بر می‌گیرد که قسم اخیر نیز، شامل دو قسمِ دوجزئی و چندجزئی‌ست.

در این‌جا نمونه‌های چهار قسم تمثیل تشبیهیِ «مفرد به مرکّب»، «مرکّب به مرکّب ملفوف»، «مرکّب به مرکّب مفروق دوجزئی» و «مرکّب به مرکّب مفروق چندجزئی» را از نثر عرفانیِ فارسی می‌آوریم. پیش‌تر بگوییم که گاه عرفا به ذکر تمثیلات «متعدّد» برای یک معنی پرداخته‌اند و با این کار خواسته‌اند تا ابعاد گوناگون آن معنی را روشن سازند و از آن جمله است «تمثیلات وحدت وجود» که قبلاً گذشت. همچنین **سمعانی**، «تمثیلات دل» را چنین به دست می‌دهد:

- تن، سرا و دل، کدخدا.
- تن، دکان و دل، صانع و اعضا، آلات.
- تن، رحم و دل، جنین.
- تن، مهد و دل، صبی.
- تن، سفینه و دل، ملّاح و اعمال صالح، متاع‌ها و دنیا، دریای پرنهنگ و مرگ، ساحل و آخرت، مدینه‌ی تاجران و ربّ‌العزّة، جزادهنده بر اعمال.
- تن، مَرکب و دل، راکب و دنیا، میدان و عاملان و مجتهدان، سابقان و محمّد (ص)، سَرِ همه سابقان.
- تن، مزرعه و دل، کشاورز و اعمال، دانه و میوه، و مرگ، حصّاد و قیامت، بَیدر.
- تن، مکتب و دل، طفل مکتبی. (۱۳۴: ۱۹۱-۱۹۰)

و *احمد بن محمّد بن زید طوسی* نیز، «تمثیلات ایمان» را چنین:

- ایمان، درخت و تصدیق دل، بیخ و ساق آن و اقرار زبان، برگ و شاخ آن و عمل به اعضا و جوارح، میوه و بار آن.
- ایمان، عرش پادشاه و مؤمن، پادشاه.
- ایمان، خاک خوش و طاعت، درخت.
- ایمان، آفتاب و دل مؤمن، برج و شک، تاریکی.
- ایمان، ستاره و مؤمن، مسافر و اللّه، مقصد.
- ایمان، عصای موسی و گناه، جادوی.
- ایمان، خاتم سلیمان و ایمنی از اهوال و آفت قیامت، در انگشت سلیمان بودن آن خاتم و هدف تیر بلا بودن، جدایی آن خاتم از انگشت سلیمان.
- ایمان، زر و سیم و درجات رفعت، پُرِ کیسه از زر و سیم.(۱۶۶: ۱۵۵-۱۵۴)

و *محمّد غزالی* هم، «تمثیلات دنیا[1]» را چنین:

- دنیا، سایه و رفتن عمر، رفتن سایه و ندیدنِ رفتن تدریجیِ عمر، ندیدنِ رفتن تدریجیِ سایه.
- دنیا، زن بدکار فریبنده و تو، عاشق فریفته و غایت دنیا، هلاک عاشق.
- دنیا، پیرزن زشت و ظاهر دنیا، روی بستن و جامه‌ی دیبا پوشیدن و آرایش پیرزن و آن که فریب ظاهر دنیا را می‌خورد، کسی که به زیبایی‌های دروغین این پیرزن دل می‌بندد.
- دنیا، راهی از مهد تا لحد و سال و ماه و روز و لحظه، منازل و فرسنگ‌ها و میل‌ها و گام‌های آن راه و کسی که دل به دنیا می‌بندد، مسافری که در راه ساکن می‌نشیند و تدبیر سفر ضروری را عقب می‌اندازد.
- دنیا، طعام چرب و شیرین و لذّت دنیا، خوردن طعام چرب و شیرین و فضیحت آخرت، گند معده.

---

۱) برای آگاهی بیشتر در این باره، ن. ک: (۲۳۴: ۱۰۱-۹۶).

- دنیا، آب دریا و جوینده‌ی دنیا، خورنده‌ی آب دریا و جستن دنیا و آزمندیِ بیشتر تا مرگ، خوردن آب دریا و تشنگیِ بیشتر تا هلاکت.
- دنیا، مهمانسرای آراسته با طعام‌های دلخواسته و اهل دنیا، مهمان و عاقل، آن که از نعمات دنیا استفاده‌ی به‌جا می‌برد و شرط مهمانی را می‌داند و نوبت را به دیگران وامی‌گذارد و شکر می‌گوید و می‌رود و ابله، آن که پندارد اینها را داده‌اند تا ببرد و از این زاد رهگذریان دل نمی‌کَنَد.
- دنیا، جزیره و اهل دنیا، کسانی که برای قضای حاجت و طهارت به آن جزیره رفته‌اند و مؤمنان، گروهی که فرصت را از کف نمی‌دهند و کار خود را به انجام می‌رسانند و سرِ وقت برمی‌گردند و در کشتی جایی خوش‌تر می‌یابند و عاصیان درجه‌ی دو، گروهی که به نظاره‌ی عجایب دنیا دل خوش می‌دارند و دیرتر برمی‌گردند و در کشتی جایی ناخوش‌تر می‌یابند و عاصیان درجه‌ی یک، گروهی که ضمن نظاره‌ی عجایب دنیا از آن عجایب برمی‌دارند و همراه خویش به کشتی می‌آورند و در کشتی، هم جای بدتری می‌یابند و هم آزار همراهیِ چنان عجایب بی‌ارزشی را می‌کشند و کافران، گروهی که همچنان نظاره‌ی عجایب دنیا را ترک نمی‌گویند تا کشتی می‌رود و در جزیره می‌مانند تا به هلاکت می‌رسند.

(۱۹۳: ۷۹/۱-۷۵)

اینک نمونه‌های چهار قسم نامبرده‌ی تمثیل تشبیهی از نثر عرفانیِ فارسی:

**الف) مفرد به مرکّب**

**یکی از حسن بصری - ره - پرسید که، چه‌گونه‌ای؟ گفت: چه‌گونه بُوَد حال کسی که با قومی در دریا باشند، کشتی بشکند و هرکسی بر تخته‌یی بمانَد؟ گفتند: صعب. گفت: حال من همچنان است.(۱۹۳: ۴۱۵/۲)**

**و [بایزید] گفت: مَثَل من چون مَثَل دریاست که آن را نه عمق پدید است و نه اوّل و آخر پیداست.(۱۷۴: ۱۷۱/۱)**

شبلی را پرسیدند که، چون بُوَد که آفتاب به وقت فروشدن زرد شود؟ گفت: زیرا که از درجه‌ی تمام بگشته است، از هول مقام زرد شود، و مؤمن همچنین باشد، چون بیرون شدن وی از دنیا نزدیک آید، لون او زرد شود از بیم مقام؛ چون آفتاب برآید روشن بُوَد، مؤمن همچنین بُوَد که از گور برخیزد، روشن‌روی بُوَد.(۱۷۲: ۱۹۷)

مَثَل قرآن‌خوان، چون مَثَل غازی بُوَد در مَصاف کافران؛ غازی از دو بیرون نباشد: اگر کشته گردد، شهادت یابد و اگر زنده ماند، غنیمت یابد، و حال اهل قرآن از دو بیرون نباشد: یا خواننده باشد یا شنونده؛ اگر خواننده باشد، ثواب جنّت یابد و اگر شنونده باشد، به اجر با خواننده مشارکت یابد.(۱۶۶: ۱۲)

مَثَل قرآن، مَثَل آب است روان؛ در آب، حیات تن‌ها بُوَد و در قرآن حیات دل‌ها بُوَد؛ آب از آسمان آید؛ و أنْزَلنا مِنَ السّماءِ ماءً طَهوراً(۴۸/۲۵)؛ و قرآن از آسمان آمد؛ نزَلَ بِهِ الرّوحُ الامین علی قلبک(۱۹۳/۲۶)؛ آب از آسمان قطره‌قطره آمد و اگر جمله به‌یک‌بار آمدی، در دنیا جای آب نبودی؛ و ما ننزّله الّا بقدرٍ معلوم(۲۱/۱۵)؛ و قرآن آیت‌آیت آمد و اگر جمله به‌یک‌بار آمدی، دل‌ها را طاقت احتمال آن نبودی؛ فلا اقسم بمواقع النّجوم(۷۵/۵۶).(همان: ۲۶)

مَثَل ایمان، راست چون مَثَل ترازوست؛ یک کفه‌ی آن، خوف است و دیگر کفه، رجا و زبانه، دوستی و این کفه‌ها به‌علم آویخته؛ چنان که ترازو را از کفه ناچار است، خوف و رجا از علم ناچار است.(۲۵۴: ۳/۲۵۵)

[مولوی] همچنان فرمود که، دعا همچون تیر است و آمین یاران، پرهای آن تیر.(۲۷: ۱/۴۰۸)

ب) مرکّب به مرکّب ملفوف

آری! جان‌ها در عین آرامش است و دل‌ها در صفت جنبش است؛ جان‌ها را بند برنهاد تا ساکن گردند و دل‌ها را بگذاشت تا می‌جنبند. آن قصّاب، آن گوسفند را بیفکند و دو دست و یک پای وی ببندد و یک پای رها کند، گوید که ظلم باشد اگر همه ببندم؛ تیغ بر حلق راندن و از حرکت بازداشتن ظلم عظیم بُوَد، زیرا که زخم تیغ تنوان چشیدن به آرام گرفتن؛ آخر کم از حرکتی نباشد؟ آن بستن دو دست و یک پای، قهر قصّاب است و آن رها کردن یک پای،

لطف اوست؛ لطفی در قهر و قهری در لطف، نه این آن را برمی‌گیرد و نه آن این را.(۱۳۴: ۱۰۶ـ۱۰۵)

ای جُوامرد! چنان که آن مرغک را در قفس کنند، آن جان لطیف اصلی را در قفس جسم کثیف کردند و او در شبانه‌روزی چندین بار سر از دریچه‌ی هر نَفَس فراز کند که، کی بُوَد که بپرم؟ نگر تا بال او بنکنی! معصیت کردن، کندن بال اوست؛ چون امروز پرو‌بالش بکنی، به وقت آن که به شاخ بدایت باز باید رفت، درمانَد.(همان: ۱۸۰)

خیال در آیینه که هست، به بقای جمال صورت است، نه به بقای آیینه؛ اگر صورت از پیش برداری، خیال برود؛ اگر سلطان «یحبّهم»، قُرطه‌ی عزّت و استغنا درپوشد، به دست عجز «و یحبّونه» جز باد نمانَد.(همان: ۵۲۰)

خاک را تواضع صفت آمد و آتش را تکبّر صفت آمد؛ اگر خاک را با آتش جنگ و کارزار آید، ولایت آتش را زوال آید، آتش بمیرد و خاک بماند، زیرا که این تواضع نمود، این را از خدا نصرت آمد و آن تکبّر نمود، آن را از خدا قهر آمد؛ همچنین یوسف به حسن خود تکبّر و عُجب کرد و به جمال خود بنازید، مَلِک - تعالی - به دست حقد برادران گوش او بمالید، به واسطه‌ی کینه‌ی دشمنانش به چاه مذلّت درانداخت.(۱۶۶: ۱۳۲ـ۱۳۱)

یوسف تا در کنار آن چاه بود، گریان بود و برادران خندان بودند، چون به قعر چاه رسید، یوسف خندان شد و برادران گریان؛ و جاءوا أباهم عشاء یبکون(۱۶/۱۲)؛ همچنین ای مؤمن! تو در این دنیا بر کنار چاه گور و لحدی، اگر خندانی، در اندرون گور و لحد گریان شوی، اگر بر کنار چاه گور و لحد گریانی، در اندرون گور و لحد خندان شوی.(همان: ۱۴۷)

اگر دانی که در حوصله‌ی سنگ تواند آمد که علم آدمی چند است، می‌دانی که در حوصله‌ی بشر تواند آمد که علم خدای - تعالی - چند است، که محصور نیست و از فهم انسان دور است.(۱۸۶: ۱۹۵/۱)

### ج) مرکّب به مرکّب مفروق دوجزئی

[بایزید] گفت: گرسنگی ابری‌ست که جز باران حکمت نبارانَد.(۱۷۴: ۱۶۷/۱)

نقل است که، [یحیی بن معاذ رازی] یک‌بار دوستی را نامه نوشت که، دنیا، چون خواب است و آخرت، بیداری؛ هرکه به خواب بیند که می‌گرید، تعبیرش آن بُوَد که در بیداری بخندد و شاد گردد، و تو در خواب دنیا بگری تا در بیداریِ آخرت بخندی و شاد باشی.(همان: ۳۰۰/۱)

[ابوالحسن خرقانی گفت:] دل دریاست و زبان ساحل؛ چون دریا موج کند، به ساحل همان اندازد که در دریا بُوَد.(۲۵۶: ۱۱۴)

علم ازل، چون دریایی دان؛ و للّه المَثَل الاعلی(۱۶/۶۰)؛ عوالِم راکم از قطره‌یی دان در آن دریا](۱۸۶: ۲۱۶/۱)

## د) مرکّب به مرکّب مفروق چندجزئی

بویزید را گفتند: به چه یافتی اینچه یافتی؟ گفت: اسباب دنیا جمع کردم و به رسن قناعت ببستم و اندر منجنیق صدق نهادم و به دریای نومیدی انداختم و به راحت افتادم.(۱۷۲: ۲۴۳)

یحیی بن معاذ گوید: دنیا چون عروسی‌ست، جوینده‌ی او مشاطه‌ی اوست و زاهد اندر او چون کسی بُوَد که رویِ وی سیاه کند و مویِ وی بکند و جامه‌ی وی بدرد و عارف به خدای مشغول بُوَد و با سوی وی ننگرد.(همان: ۱۸۰)

ابوالحسین احمد بن علی گوید: نهرجوری گفت: دنیا دریایی‌ست و کنار او آخرت است و کشتیِ اندر او تقویٰ است و مردمان همه سفری‌اند.(همان: ۷۴)

و [شبلی] گفت: وقت عارف چون روزگار بهار است؛ رعد می‌غرّد و ابر می‌بارد و برق می‌سوزد و باد می‌وزد و شکوفه می‌شکند و مرغان بانگ می‌کنند؛ حال عارف همچنین است، به چشم می‌گریزد و به لب می‌خندد و به دل می‌سوزد و به سر می‌بازد و نام دوست می‌گوید و بر در او می‌گردد.(۱۷۴: ۱۷۷/۲)

بادی درآید از عالم غیب که آن را باد فضل گویند، میغی فراهم آرَد که آن را میغ بِر گویند، بارانی ببارد که آن را باران لطف گویند، سیلی آید از آن باران که آن را سیل مهر گویند.(۲۵۴: ۱۱۵/۱)

اسلام درخت است، سنّت آبشخور آن و ایمان ثمره‌ی آن.(همان: ۱۹۹/۲)

**تقوی درختی‌ست که بیخ آن در زمین وفا، شاخ آن بر هوای رضا، آب آن از چشمه‌ی صفا؛ نه گرمای پشیمانی به آن رسد، نه سرمای سیری، نه باد دوری، نه آفت پراکندگی؛ میوه آرد، میوه‌ی پیروزی، فلاح ابدی و صلاح سرمدی، نعیم باقی و مُلک جاودانی.**(همان: ۴۰۰/۲)

**معلوم رای جانان باشد که، حال این خسته‌دل، مرغی را مانَد که در چمن باغ سعادت بر اغصان وَرد دولت ترنّمی می‌کرد.**(۴۶: ۵۹)

**خوف، منجنیقی‌ست که از آن، سنگ امتحان اندازند تا عبودیت در بوته‌ی عشق بگدازند.**(همان: ۱۱۰)

**اکنون چون اللّه تو را می‌بیند، خود را چون عروسان بیارای، که خریدار از وی قوی‌تر نخواهی یافتن! چشم را به سرمه‌ی شرم و اعتبار، مکحل کن و گوش را به گوشواره‌ی هوش بیارای و دست را به کار ادب برنه و روی را به سپیده و غازه‌ی نیاز و اخلاص بیارای و پای را به خلخال خدمتگاری آراسته گردان و فرق میان حقّ و باطل راست کن و خِمار تعفُّف و مِعجر استعصام بر سر افکن، که الاولیاءُ عرائسُ اللّه**[1]**، تا اغیار بر آن وقوفی نیابند!**(۴۷: ۹۶/۱)

### ۳.۶.۲. تمثیل استعاری

تمثیل استعاری بر محور جانشینیِ زبان قرار می‌گیرد؛ یعنی لفظ مستعار آن می‌آید، امّا معنای استعاریِ آن را با توجّه به قراین درمی‌یابیم و البته طبیعی‌ست که این دریافت به دلیل کل بودن و ذواجزا بودنِ دست‌کم یکی از دوسویه‌ی تمثیل، دیرتر دست می‌دهد. ضمناً این گونه تمثیل در نثر عرفانیِ فارسی نسبت به گونه‌های دیگر آن کاربرد کمتری دارد. اینک دو نمونه از آن:

**بوالحسین نبان گفته است که همه خلق در بادیه تشنه بَند**[2] **و من تشنه بر کران نیل**[3]**.**(۳۴: ۴۸۸)

---

۱) اولیا عروسان خدایند.

۲) باشند.

۳) در این نمونه، «تشنه بودن عارف بر کران نیل» استعاره‌ی تمثیلیه است از «هنوز مشتاق بودن عارف هنگام قرب به حقیقت».

**نقل است که، یکی درآمد و شکایت کرد از دست شیطان. استاد [ابوعلی دقّاق] گفت: درخت از میان برکَن تا گنجشک بر آن ننشیند، که تا آشیان دیو در او بُوَد، مرغان شیطان بر او می‌نشینند[1]** (۱۷۴: ۱۹۰/۲)

## ۳.۶.۳. تمثیل خیالی

در زبان عرفان، حکایت خیالی[2]، مهم‌ترین شکل این قسم تمثیل را تشکیل می‌دهد؛ حکایتی که غیرانسان، نقش شخصیت آن را بر عهده می‌گیرد و بدین‌گونه، احیاناً از «مناظره» سربرمی‌آورد. مناظره در شعر فارسی با اسدی طوسی ظهور یافت[3]، ولی پیش از آن، در رساله‌ی «درخت آسوریک» مناظره‌یی به زبان پهلوی می‌شناسیم[4] که اهمیت این شکل ادبی را نزد ایرانیان بازمی‌تابد.

مناظره، همواره با تشخیص همراه است و همچنین در مواردی، هر شخصیت آن، رمز یک شخصیت تیپیک انسانی قرار می‌گیرد و ازاین‌رو، می‌توان آن را نوعی تمثیل استعاری انگاشت و درواقع، باید شکل داستانیِ آن باشد.

به‌طورکلّی، شخصیت‌های مناظرات بر دو دسته‌اند: یک دسته، مفاهیم (معقولات) و دسته‌ی دیگر، جانوران یا گیاهان یا اشیا (محسوسات).

### الف) مناظره میان مفاهیم

ساده‌ترین نمونه‌ی این نوع مناظره در روایت زیر دیده می‌شود:

**ابوبکر بلخی گوید که ابوبکر ورّاق گفت: اگر طمع را پرسند که پدرت کیست؟ گوید: شک اندر مقدور، و اگر گویند: پیشه‌ی تو چیست؟ گوید: ذُلّ، و اگر گویند: غایت تو چیست؟ گوید: حرمان.** (۱۷۲: ۶۲)

---

۱) در این نمونه، «درخت از میان برکندن تا گنجشک بر آن ننشیند» استعاره‌ی تمثیلیه است از «نَفْس را ریشه کن کردن تا شیطان در آن نفوذ نکند».

2) fable.

۳) ن. ک: (۱۱: ۴۰).

۴) در این باره، ن. ک: (۹۵: ۲۰).

با بررسی نثر عرفانیِ فارسی، ریشه‌ی این نوع مناظره را در آثار خواجه *عبدالله انصاری* پیدا می‌کنیم. البته منظور ما مناظره‌های «عقل و عشق» و «شب و روز» نیست که *وحید دستگردی* آنها را جزو رساله‌ی «کنزالسالکین» در کتاب «رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری» آورده است[۱]، زیرا انتساب بیشتر این رسائل به خواجه *عبدالله*، از دیدگاه نسخه‌شناختی جای تردید دارد و به‌ویژه از دیدگاه سبک‌شناختی می‌توان به منحول بودن آنها حکم داد[۲] و باید مربوط به بعد از روزگار *سعدی* باشند، چون برخی عبارات آنها با عباراتی از «گلستان» *سعدی* یکی می‌نماید و حتّی رساله‌ی «هفت حصار»[۳] که به صورت دعاست، پاره‌یی ادعیه‌ی شیعی را فرا یاد می‌آورد، چنان‌که ضمن آن می‌گوید:

**الهی! به حرمت علی مرتضی و حسن مجتبی و حسین، شهید کربلا، و امام زین‌العابدین و محمّد باقر و جعفر صادق و موسی کاظم و علی بن موسی‌الرّضا و محمّد التّقی و علی النّقی و الحسن العسکری[۴] و محمّد المهدی - صلوات الله علیه اجمعین.** (۳۲: ۱۰۳)

و ظاهراً نگارش آن از دوره‌ی صفویه آنسوتر نمی‌رود. منظور ما مناظره‌های کوتاهی مانند مناظره‌ی «جان و دل» و مناظره‌ی «مهر و دیدار» است که آنها را در تفسیر «کشف‌الاسرار و عدّةالابرار» به نام خواجه *عبدالله انصاری* می‌بینیم و بدین‌دلیل، صحّت این انتساب تردید برنمی‌تابد. پیش از ذکر این دو مناظره بگوییم که ضمن همان «رسائل جامع...» نیز، رساله‌یی با نام «رساله‌ی دل و جان»[۵] می‌یابیم، منتهی آن رساله هم، جز در چند سطر آغازین،

---

۱) ن. ک. (۳۲: ۵۰-۴۲ و ۵۶-۵۰).

۲) در این باره، ن. ک. (۲۴: ۱۲۱-۱۱۲؛ ۱۵۳: ۴۱-۴۰). مجموعه‌ی رسائل منسوب به خواجه عبدالله انصاری. تصحیحات دیگری نیز دارد که کامل‌ترین آنها تصحیح دوجلدی دکتر محمّدسرور مولائی‌ست.

۳) ن. ک. (۳۲: ۱۰۷-۱۰۰).

۴) متن: العسگری.

۵) ن. ک. (همان: ۲۶-۲۰).

مابه‌الاشتراکی با مناظره‌ی «جان و دل» ندارد. اینک مناظره‌ی «جان و دل»:

**عالِم طریقت و پیشوای اهل حقیقت، شیخ‌الاسلام انصاری - قدّس الله روحه - بر زبان کشف، این رمز برون داده و مُهر غیرت از آن برگرفته، گفت:**

**روز اوّل در عهد ازل، قصّه رفت میان جان و دل، نه آدم و حوّا بود، نه آب و گل، حق بود حاضر و حقیقت حاصل، و کنّا لحکمهم شاهدین(۷۸/۲۱)؛ قصّه که کس نشنید به آن شگفتی، دل سایل بود، جان مفتی، دل را واسطه‌یی در میان بود و جان را خبر عیان بود؛ هزار مسئله پرسید دل از جان، همه متلاشی. در یک طرف[1]، جان همه را جواب داد، در یک طرف، نه دل از سؤال سیر آمد، نه جان از جواب، نه سؤال از عمل بود، نه جواب از ثواب. هرچه دل از خبر پرسید، جان از عیان جواب داد تا دل با عیان بازگشت و خبر فرا آب داد.**

**گر طاقت نیوشیدن داری، می‌نیوش، وگرنه به انکار مشتاب و خاموش!**

**دل از جان پرسید که، وفا چیست؟ و فنا چیست؟ و بقا چیست؟ جان جواب داد که، وفا عهد دوستی را میان دربستن است و فنا از خودیِ خود برستن است و بقا به حقیقت حق پیوستن است.**

**دل از جان پرسید که، بیگانه کیست؟ و مزدور کیست؟ و آشنا کیست؟ جان جواب داد که، بیگانه، رانده است و مزدور، بر راه مانده و آشنا، خوانده.**

**دل از جان پرسید که، عیان چیست؟ و مهر چیست؟ و ناز چیست؟ جان جواب داد که، عیان، رستاخیز است و مهر، آتش خون‌آمیز است، ناز، نیاز را دستاویز است. دل گفت: بیفزای! جان جواب داد که، عیان با بیان بدساز است و مهر با غیرت انباز است و آن‌جا که ناز است، قصّه دراز است. دل گفت: بیفزای! جان جواب داد که، عیان، شرح نپذیرد و مهر، خفته را به راز گیرد و نازنده به دوست، هرگز نمیرد.**

**دل از جان پرسید که، کس به‌خود به این روز رسید؟ جان جواب داد که، من، این از حق پرسیدم، حق گفت: یافت من به عنایت است و پنداشتن که به‌خود به من توان رسید، جنایت است.**

**دل گفت: دستوری هست یک نظر، که بماندم از ترجمان و خبر؟ جان جواب داد که، ایدر خفته را آب رود و انگشت‌درگوش، آواز کوثر شنود.**

**این قصّه میان جان و دل منقطع شد؛ حق سخن درگرفت و جان و دل مستمع**

---

۱) متن: حرف.

**شد؛ قصّه می‌رفت تا سخن عالی شد و مکان از نیوشنده خالی شد. اکنون نه دل از ناز می‌بیاساید و نه جان از لطف؛ دل در قبضه‌ی کرم است و جان در کنف حرم است؛ نه از دل نشان پیدا، نه از جان اثر؛ در هست، نیست کرم است و در عیان، خبر؛ سرتاسر قصّه‌ی توحید همین است. گفت که سمعاً یسمع لی گواهی بداد که، چنین است.(۲۵۴: ۱/۶۰-۵۹)**

و اینک مناظره‌ی «مهر و دیدار»:

**پیر طریقت گفت: مهر و دیدار هر دو بر هم رسیدند. مهر، دیدار را گفت: تو چون نوری که عالم افروزی. دیدار، مهر را گفت: تو چون آتشی که عالم سوزی. دیدار گفت: من چون جلوه کردم، غمان از دل برکنم. مهر گفت: من باری، غارت کنم دلی که بر او رخت افکنم. دیدار گفت: من تحفه‌ی ممتحنانم. مهر گفت: من شورنده‌ی جهانم.(۲۵۴: ۳/۶۳۹)**

این نوع مناظره پس از خواجه *عبدالله انصاری* سیری را پشت سر می‌گذارد که به آفرینش آثاری در یک سِلک، مانند رساله‌های «عشق و عقل[1]» *نجم دایه*، و «عقل و عشق» *صائن‌الدّین تُرکه اصفهانی* می‌انجامد. اثر اخیر مفصّل‌ترین اثر منثور در این زمینه است و نگاهی به عناوین فصول آن، این نکته را به اثبات می‌رساند:

- آغاز مناظره‌ی اصحاب شیخ عقل با اعوان سلطان عشق.
- برکشیدن عشق، نغمه را و فرستادن سوی شهرستان عقل.
- رسیدن نغمه به سرحدّ صُماخ و پیغام رسانیدن او.
- جواب گفتن خیال، نغمه را.
- خواندن عشق، رسول کلام را و فرستادن در ملابس کتابی به طرف عقل.
- جواب گفتن وزیر خیال، رسول کلام را.
- مراجعت نمودن رسول کلام و ادای پیغام کردن.
- توجّه نمودن سلطان عشق و فرستادن برید الهام.

---

۱) ن.ک: (۲۶۴: ۱۰۰-۳۵).

- مشورت کردن شیخ با اصحاب.
- فرستادن عقل، قوّت نظری را به صوب سلطان عشق.
- تفصیل نمودن قوّت نظری، اوضاع مملکت انسانی را به اشارت سلطان عشق.
- تجهیز سلطان عشق، لشکر معشوق را و فرستادن به استفتاح دیار عقل.
- مشورت کردن عقل با اصحابش.
- اسیر شدن وهم و درآمدن وجد و درد در مملکت عقل.
- رفتن عقل به استقبال سلطان عشق و جاه یافتن او بعد از عزل.
- مقدّمه‌ی مناظرات و مقابلات اهالیِ مملکت انسانی در ایّام دولت و جهانبانیِ حضرت سلطنت‌پناه عشق.
- آغاز مناظره‌ی وهم، با عقل و اصحابش.
- مقدّمه‌ی مناظره‌ی وهم و خیال.
- آغاز مناظره‌ی سمع و بصر.
- جواب گفتن باصره، سمع را.
- حط کردن سامعه، بصر را.
- دلیل گفتن باصره بر تعظیم شأن خویش و تحقیر سمع.
- جواب گفتن سامعه، وی را.
- اجوبه‌ی نظر، ادلّه‌ی سمع را.
- مناظره و مقابله‌ی عاشق و معشوق و مقالات ایشان.
- کیفیت استیلای جنود عزّت بر مملکت عاشق و خرابیِ ایشان.
- سبب آن خرابی.
- مبدأ ظهور معنیِ عشقی از حقیقت عاشق.
- کیفیت انتشای ملامت و غیرت بر احوال عاشق و مبدأ آن.
- ترقّی کردن عاشق از درکات بُعد و غیبت به درجات مقاربت و مخاطبت.
- استیلای نشوات سُکر بر حقیقت عاشق و شطحیدن وی.

- منجر شدن سلسله‌ی خطاب به معشوق به عقده‌ی عتاب و رجعت نمودنِ کوکب سیر عاشق از اوج عزّت به حضیض مذلّت.
- جواب گفتن عاشق، عتاب معشوق را.
- دور کردن حجاب عزّت معشوقی، عاشق را به تیغ صدّ و اعراض.
- بنیاد سرکشی کردن اعیان مملکت عاشق در غیبت حضرت سلطنت‌پناهیِ معشوقی.
- منقلع شدن مادّه‌ی عناد و منقشع گشتن غیم فساد از مملکت حقیقت عاشق.
- منطوی شدن احکام عاشقی و معشوقی و ظاهر شدن سلطان عشق، بِاطْلاقه. (۶۵: ۱۰۵-۲۵)

بی‌گمان، خاستگاه کامل‌تر این آثار، مناظره میان حسن و عشق و حزن است که *شیخ اشراق* طیّ رساله‌یی با عنوان «فی حقیقة العشق» یا «مونس العشاق» می‌آفریند[1]:

نخستین آفریده‌ی خدا عقل بود که آن را سه صفت بخشید: «یکی شناخت حق، یکی شناخت خود و یکی شناخت آن که نبود، پس بود» (۱۳۷: ۲۶۹). از اوّلی حسن پدید آمد، از دومی عشق و از سومی حزن. این سه، برادرند: حُسن، برادر مهین، عشق، برادر میانین و حزن، برادر کهین. بعد از آن، مرحله به مرحله در مراحل آفرینش، بر این سه برادر وقایعی می‌رود که نویسنده، آنها را جزء به جزء شرح می‌دهد و البته بخش‌هایی از این مناظره جنبه‌ی رمزی دارد.

اثر دیگر در ادامه‌ی آثار مناظره‌یِ بالا، رساله‌ی «سربال البال لذوی الحال» *علاءالدّوله سمنانی*ست که مناظره میان دل و عناصر اربعه و آباء سبعه و فلک ثوابت و نَفْس و عقل و روح را به رخ می‌کشد[2].

---

۱) ن.ک: (۱۳۷: ۲۹۱_۲۶۷).

۲) ن.ک: (۱۳۵: ۱۵۱-۱۲۷).

اینک نمونه‌یی دیگر در مناظره‌ی «دل و تن» از نثر عرفانیِ فارسی:

**دل، چون از آشیان نهاد مؤمن پرواز کند، تن گوید: تا کجا؟ گوید: تا هوا. از هوا بگذرد. گوید: تا کجا؟ گوید: تا سما. از سما درگذرد. گوید: تا کجا؟ گوید تا قضا. از قضا بگذرد. گوید: تا کجا؟ گوید: تا خلا[1]. دل عاشق گردد، در میان هوا و سما و قضا و خلا، جویان وصل خدا و خدا نه در هوا و نه در سما و نه در قضا و نه در خلا؛ پس کجا؟ به ذات بی مکان و جا[2]، به صفت وا تو در میان سرا، بر خوان از کتابش: مایکون من نجوی(۷/۵۷)!(۱۶۶: ۲۶۲ـ۲۶۱)**

## ب) مناظره میان جانوران یا گیاهان یا اشیا

ساده‌ترین نمونه‌ی این نوع مناظره، در مطلب زیر یافت می‌شود:

**ای جوانمردا اگر پنبه با آتش عشقبازی کند، آتش با او چه گوید؟ گوید: وصال ما مبذول است تو را از جانب کرم ما، ولیکن موقوف است این وصال بر فنای تو؛ تا تو باشی هرگز وصال نبود:**

**اندر ره عشق یا تو گنجی یا من**

**ضرب الله مثلاً[3]؛ دعْ نَفْسَکَ و تَعال[4]؛ اَبی الله اَنْ یَکونَ لِصاحِبِ النَّفْسِ اِلَیهِ سَبیلاً[5]. آتش را با پنبه، قرب ظاهر بباید در بدایت، امّا چون سوخته‌ی وصال شد، دیگر فراق را دست به دامن دولت او نرسد، که آن آتش، او را خاکستر کرد و او را رفیق لازم گشت و گفت: خود را در طلب وصال ما در باختی؛ حق بُوَد بر کرم ما که تو را در دایره‌ی وصال جای کنیم، چنان که هرگز هجران را آن‌جا جا نبُوَد. عجبا از این حدیث! چه می‌شنوی؟ مَنْ کانَ فِی اللهِ تَلَفُهُ کانَ عَلَی اللهِ خَلَفُه[6]، امّا تا پنبه پندارد که وصال وجود او دریابد، عاشق وجود خود بُوَد و هرگز از او هیچ نیاید.(۱۸۶: ۱۷۳/۲ـ۱۷۲)**

---

۱) متن: خدا.

۲) متن: جاه.

۳) این عبارت در چندین آیه از قرآن مجید آمده است.

۴) نَفْست را بگذار و بیا.

۵) خدا پرهیز دارد که صاحب نَفْس را بدو راهی باشد.

۶) آن را که هلاکتش در راه خدا باشد، جبران آن بر خداست.

این قسم مناظره، چه به صورت منظوم و چه به صورت منثور، از قدیم‌الایّام مورد توجّه سخنوران بوده است و داستان‌های جانوری، شکل پیشرفته‌ی آن را نشان می‌دهند و همین امر، پای آن را به ادبیات عرفانی نیز باز کرده است. از جمله پرکاربردترین نمونه‌های آن، مناظره میان پروانه و آتش (، شمع، چراغ و ...) است که ماجرای واقعیِ آنها به عنوان تمثیل در آثار عرفانی جایگاه خاصی دارد[1]:

**آن نقطه که آخر عشق است، آتش است. پروانه که عاشق آتش است، از آتش، قوت خود خوردن گیرد بلا زحمت اغیار. وجود پروانه همه غیریت است تا دانی! أبی اللّهُ أنْ یَکونَ لِصاحِبِ النَّفْسِ اِلَیهِ سَبیلاً. حدیث پیری و مریدی از این‌جا خیزد. در عالم عشق، این را وصول خوانند، زیرا که راه عشق به سر آمد.(همان: ۲۵۵/۱-۲۵۴)[2]**

**محمّد رسول‌اللّه شمعی بود از لطف حق ساخته، در صُفّه‌ی صفا برافروخته و پروانه‌ها از اطراف جهان قصد آن شمع کرده؛ یک پروانه از میان حبشه و یک پروانه از صمیم عجم و یک پروانه از خاک روم.(۱۳۴: ۵۹۲)**

و این ماجرا در قالب مناظره به «بوستان» سعدی هم راه یافته است:

**شبی یاد دارم که چشمم نخفت — شنیدم که پروانه با شمع گفت**
**که من عاشقم گر بسوزم رواست — تو را گریه و سوز باری چراست**
**بگفت ای هوادار مسکین من — برفت انگبین یار شیرین من**
**چو شیرینی از من به در می‌رود — چو فرهادم آتش به سر می‌رود**
**همی‌گفت و هر لحظه سیلاب درد — فرومی‌دویدش به رخسار زرد**
**که ای مدّعی عشق کار تو نیست — که نه صبر داری نه یارای ایست**
**تو بگریزی از پیش یک شعله خام — من استاده‌ام تا بسوزم تمام**

---

۱) در این باره، ن. ک: (۵۹: ۱۶-۳).
۲) نیز ن. ک: (۱۹۱: ۶۰-۵۹؛ ۱۸۱: ۸۳-۸۲)

تـو را آتش عشـق اگـر پر بسوخت | مـرا بین کـه از پای تـا سر بسوخت
همه شب در این گفت‌وگو بود شمع | بـه دیـدار او وقت اصـحاب جـمع
نـرفته ز شب هـمچنان بـهره‌یی | کـه نـاگـه بکشـتش پـریچهره‌یی
هـمی‌گفت و مـی‌رفت دودش به سر | چـنین است پـایان عشـق ای پسـر

(۱۳۲: ۲۹۶-۲۹۵)

البته نمونه‌های کاربرد این نوع ادبی در نثر عرفانیِ فارسی کم نیست، امّا برای بستن پرونده‌ی آن، ذکر چهار نمونه‌ی ساده‌ی دیگر کافی به نظر می‌رسد:

**شیخ ما را بسیار رفتی که، پیری در کشتی نشست، زادش برسید؛ خشک نانه‌یی مانده بود، فرا دهان برد؛ دندانش بر او کار نکرد، به دست بشکست و به دریا انداخت. موج درآمد؛ دریا گفت: تو کـه‌ای؟ گـفت: خشک نـانه. گـفت: اگـر سروکارت با ما خواهد بود، ترنانه‌یی گردی.(۲۵۷: ۲۵۷/۱)**

**دیوار میخ را گفت که مرا چرا سوراخ می‌کنی؟ میخ مر دیـوار را گـفت: از آن سنگ پرس که بر سرم می‌زنند!(۱۳۴: ۱۳۱-۱۳۰)**

**آب، روغن را گفت: چرا بر سر من می‌آیی و فوقیت طلب می‌کنی و من از تو فاضل‌تر؟ گفت: زیرا که من بار گران کشیده‌ام.(همان: ۳۷۹)**

**آورده‌اند که، کوزه‌یی با کدویی به سخن آمد. کدو کوزه را گفت: تو کیستی؟ گفت: من کاردیده و گرم و سرد بسی به سر من رسیده و تو سایه‌پرورده. کدو جواب داد: آری، چنین است که تو می‌گویی، لیکن تو از درِ جهد درآمدی و من از درِ لطف و هرگز اهل جهد با اهل لطف برابر نیاید، و اگر خواهی که بدانی، بیا تا با هم به آب شویم تا ببینی که تو به آب فروشوی و من بر سر آیم!(همان: ۵۰۵)**

### ۳.۶.٤. تمثیل واقعی

این قسم تمثیل در زبان عرفان، بیشتر به شکل حکایت واقعی[1] ست؛ حکایتی که هر نمونه‌ی آن گوشه‌یی از سرگذشت یک یا چند عارف نام‌آور یا گمنام و

---

1) parable.

حتّی افراد دیگر را در بر دارد و بسته به ظرفیت تبیینی یا تأویلی آن برای همراهی با آموزه‌های عرفانی، مورد توجّه نویسندگان صوفی قرار گرفته است.

با این که ابداع نوول و رمان را به نویسندگان غربی نسبت می‌دهند، در ادبیات قدیم فارسی کم نیست داستان‌های حماسی یا رزمی، عشقی یا بزمی و تعلیمی یا آموزشی به نظم یا نثر[1] که پیشقراول این دو نوع ادبی بوده‌اند، ولی طبعاً در آن داستان‌ها پیچیدگیِ این انواع وجود ندارد، زیرا خودآگاهیِ قدما علی‌رغم فضل تقدّم، از یک سادگیِ بدْوی برخوردار است که چه‌بسا با تقدّم فضل سازگار نباشد. در این میان جا دارد تا از خیل حکایات منظوم و منثوری که گذشتگان ما بر جای نهاده‌اند، غافل نمانیم؛ به‌ویژه از حکایات عرفانی که در سرگذشت‌نامه‌ها و سایر کتب صوفیه آمده‌اند.

حکایت، یک نوع قصّه‌ی کوتاه است با طرحی ساده که یک عمل اصلی بیشتر ندارد و اعمال دیگر آن، فرعی‌اند و حول محور همان عمل اصلی می‌چرخند.

عرفا، به وجود نوع حکایت در جنب انواع دیگر سخن‌پردازیِ صوفیانه آگاهی داشته‌اند و حتّی شماری از آنان در حکایت‌پردازی شهره بوده‌اند:

**قال واحد من المشایخ المتأخّرین: ثلاثة من عجایب الدنیا: اشاراتُ الشّبلی و نُکَتُ المرتعش و حکایاتُ جعفر.(۲۸۲: ۱۹۶)**

منظور از «جعفر» در این مطلب، *ابومحمّد جعفر بن نصیر خلدی*ست که **هجویری** درباره‌ی او می‌نویسد:

**و مر ترک رعونت را، هر مسئله اندر حکایتی بازبسته است و حواله‌ی آن به کسی دیگر کرده.(۲۸۲: ۱۹۷)**

همچنین در «طبقات‌الصّوفیه» راجع به یکی از شاگردان *سهل بن عبدالله* **تُستری** آمده است:

---

۱) در این باره، ن. ک: (۱۶۴: ۱/ ۶۰ـ۴۷).

**این اسحق ایّوب، شاگرد سهل اید[1]؛ وی[2] را سخن است و حکایات در خبر وی[3] و روایت ابن‌باکویه.(۳۴: ۱۳۴)**

بی‌گمان واقع‌گراییِ عرفا از عوامل عمده‌ی گرایش آنان به این‌گونه حکایات بوده است، منتهی «واقعیّت» مطمح نظر ایشان یک واقعیّت زیربنایی‌ست، نه واقعیّتی روبنایی؛ چیزی که می‌توان آن را «حقیقت» نامید. عرفا در پرده‌ی عمل شخصیت‌های حکایاتشان حقیقتی را می‌جویند که برای دیگران ناپیداست، امّا برای آنان وجود دارد و بدین‌گونه مرز عینیت و ذهنیت را در هم می‌پیچند و نوعی «رئالیسم جادویی» طبیعی می‌آفرینند:

**کسی می‌گوید: مرا ذاکری نشان دادند اندر بیشه‌یی. نزدیک او شدم. نشسته بود. آن‌گاه ددی دیدم عظیم که اندرآمد و وی را یکی بزد و پاره‌یی از وی بربود. هر دو از هوش بشدیم. چون با هوش آمدم و گفتم: این چه بود؟ گفت: خدای این دد بر من مسلّط کرده است؛ هرگاه که از ذکر فروایستم، بیاید و مرا بگزد، چنین که می‌بینی.(۱۷۲: ۳۵۴)**

عرفا حکایت را برای حکایت نمی‌خواسته‌اند، بلکه تأثیر آن را می‌جسته‌اند و از این جهت باید آنان را معتقد به نظریه‌های نقش‌گرایانه در باب زبان دین دانست:

**از ابوسلیمان دارانی حکایت کنند که گفت: به مجلس قصص‌گویی همی‌شدم، سخن او اندر من اثر کرد؛ چون از نزدیک او برخاستم، هیچ چیز اندر دل من بنماند؛ دیگر باره بازشدم و سماع کردم، برخی اندر راه بماند؛ سه‌دیگر بار بازشدم، اثر سخن او اندر دلم بماند تا با سرای شدم و انای مخالفات بشکستم و راه صواب پیش گرفتم. این حکایت پیش یحیی بن معاذ الرّازی بگفتند، گفت: گنجشکی، کلنکی را شکار کرد. بنجشک آن قصص‌گو را خواست و کلنک ابوسلیمان.(۱۷۲: ۱۳۹)**

---

۱) است.

۲) اسحق ایّوب.

۳) سهل.

ویژگیِ حکایت آن است که مطلب را، راحت‌تر، سریع‌تر و جذّاب‌تر انتقال می‌دهد و این ویژگی، سبب توجّه عرفا بدان بوده است، تا جایی که برای دینداری، چیزی سودمندتر از خواندن حکایت پیران نشناخته‌اند:

**و هیچ چیز نیست مر دین را سودمندتر و نافع‌تر از حکایت پیران و نگریستن اندر سیرت و آثار ایشان، که علما و بزرگان چنین گفتند که همچون بیمار که زود علاج نیابد، زود هلاک شود و هر که پند و حکایت پیران نشنود، دین را زود به باد بردهد. پس، علاج دین در پند پیران شنیدن است و اندر حکایت ایشان نگریستن؛ و یکی از علما چنین گفته است: هرکه هر روز هم‌چندان که سُبعی از قرآن، پند پیران نشنود و حکایت پیران نخواند، دلش سیاه گردد و هر چند معصیت کند، باک ندارد.(۲۵۸: ۵)**

عرفان، مکتب تربیت اخلاقی‌ست و لذا ابزارهایی مانند حکایت که نقش تربیتیِ آن کاملاً محرز است، در کار آنان اهمّیت می‌یابد و قصص قرآن نیز الگوهای خوبی، پیش رویِ ایشان گذاشته‌اند:

**از وی [: جُنید] پرسیدند که، این حکایت چه منفعت کند مریدان را؟ جواب داد که، الله می‌گوید - عزّ ذکره: و کلّا نقصّ علیک من انباء الرّسل ما نثبّت به فؤادک(۱۱/۱۲۰)؛ می‌گوید - عزّ ذکره - که قصّه‌های پیامبران و اخبار ایشان بر تو می‌خوانیم و از احوال ایشان تو را آگاه می‌کنیم تا دل تو را بدان ثبات باشد و قوّت افزاید و چون بار و رنج به تو رسد و بر تو زور آرد، از اخبار و احوال ایشان شنوی و دراندیشی، دانی که آن همه بارها و رنج‌ها و اذی‌ها به روی ایشان می‌رسید، در آن صبر کردند و احتمال، توکّل و ثقت بر وی کردند، به آن دل تو را عزم و ثبات افزاید تا صبر توانی کرد؛ و می‌گوید - عزّ جلاله - او را: فاصْبر کما صبر اولوالعزم من الرّسل و لاتکن کصاحب الحوت(۴۸/۶۸)، الآیة، و القصّة الی آخرها.(۳۴: ۵-۱)**

نظریه‌پردازان غربی، در باره‌ی الهیات روایی، تاکنون دیدگاه‌های گسترده‌یی به دست داده‌اند[1]. از آن میان، دو نظریه به کار ما می‌آید:

---

۱) در این باره، ن. ک: (۱۹: ۲۸۳-۲۴۳).

- نظریه‌ی الهیات روایی به عنوان تاریخ.
- نظریه‌ی الهیات روایی به عنوان افسانه.(۱۹: ۲۷۴)

بااین‌حال، حکایات عرفانی، در بر دارنده‌ی تاریخ روحانیِ انسان است؛ چیزی در سرحدّ تاریخ و افسانه که جز به سرگذشت پرفرازونشیب روح بازنمی‌گردد و ازاین‌رو، معیارهایی برای سنجش همواره‌ی آن پیش روی انسان می‌گذارد؛ معیارهایی که جا دارد تا آنها را «عبرت» بخوانیم.

به‌هرحال، حکایات عرفانی، هم بر پایه‌ی درونمایه[1] و هم بر پایه‌ی شخصیت اصلی قابل رده‌بندی‌ست.

بر پایه‌ی درونمایه، هر کدام از این حکایات با یک شناسه‌ی موضوعی از میان موضوعات عرفانی، رده‌بندی می‌شود: توبه، مجاهده، خلوت و عزلت، تقوی و ....

عرفا، خودْ به این مبنا توجّه داشته‌اند، چنان که خواجه ***عبدالله انصاری*** در ذکر ***شریف حمزه عقیلی*** می‌نویسد: «وی را حکایات بسیار است از فراست و کرامت»(۳۴: ۱۵۷)؛ یعنی با درونمایه‌ی فراست و کرامت. گاه این حکایات را برهمین‌پایه، نامگذاری هم کرده‌اند، چنان که ***روزبهان بقلی*** پس از نقل حکایتی در باره‌ی بازداشت چند صوفیِ معروف به اتّهامی ناروا از سوی دستگاه حکومتیِ وقت، می‌نویسد: «این حکایت را وقعه‌ی صوفیان نیز گویند»(۴۵: ۳۳).

مبنای درونمایه را برای رده‌بندی چنین حکایاتی در برخی کتاب‌های صوفیه مانند «رساله قشیریه» می‌بینیم. البته این مبنا در بعضی کتاب‌های دیگر، مانند «کیمیای سعادت» بدون اراده‌ی رده‌بندی و تنها به صرف تناسب موضوعی با مطالب کتاب، مطمح نظر بوده است.

همچنین این حکایات، بر پایه‌ی شخصیت اصلی به دو صورت قابل رده‌بندی‌ست:

---

1) theme.

- بر اساس نام شخصیت اصلی: امام **جعفر صادق**(ع)، **اویس قرنی**، **حسن بصری**، **مالک دینار** و ....
- بر اساس طبقه‌ی اجتماعیِ شخصیت اصلی: پادشاهان، بندگان، درویشان، زنان و ....

در «کشف المحجوب» با این کار بر اساس نام شخصیت اصلی و درونمایه و البته هرکدام به طور مجزّا مواجهیم. کتاب‌های «طبقات‌الصّوفیه»، «تذکرةالاولیا» و «نفحات‌الانس»، چنین کاری را بر اساس نام شخصیت اصلی به انجام رسانده‌اند. کتاب قابل‌ذکر دیگر در این باره کتابی‌ست با عنوان «پند پیران»، تخمیناً از قرن پنجم که مؤلّف آن شناخته نیست. این کتاب که به قول نویسنده‌ی آن: «بر بیست باب نهاده است، هر بابی ده حکایت، جمله دویست حکایت باشد»(۲۵۸: ۵)، حکایات پارسایان قرون اوّلیه‌ی اسلامی را در بر دارد و رده‌بندیِ آنها را، به طور مخلوط، هم براساس درونمایه و هم بر اساس طبقه‌ی اجتماعیِ شخصیت اصلی پیش می‌برد. نگاهی گذرا به فهرست باب‌های آن، این نکته را به اثبات می‌رساند:

**باب اول: اندر خوردن حلال و نگاه داشتن**[1]**، باب دوم: اندر ریاضت و قهر بر نَفْس کردن، باب سیوم: اندر جهد کردن و رنج بردن، باب چهارم: اندر ترسیدن از خدای - تعالی، باب پنجم: اندر نگاه داشتن زبان، باب ششم: اندر حکایات تاییان و سبب توبه‌ی ایشان، باب هفتم: اندر کرامات اولیا، باب هشتم: اندر دعا کردن و اجابت شدن، باب نهم: اندر صدق اولیا و خبر دادن از یکدیگر، باب دهم: اندر توکّل کردن بر خدای - تعالی، باب یازدهم: اندر سخاوت، باب دوازدهم: اندر زهد امیران و ورع، باب سیزدهم: حکایت زنان و زهد ایشان، باب چهاردهم: حکایت کودکان و کرامات ایشان، باب پانجدهم: حکایت بندگان درم‌خرید و کرامات ایشان، باب شازدهم: اندر**

---

۱) کذا. ظاهراً نگاه داشتن شکم.

**حکایت درویشان، باب هفدهم: حکایت درماندگان و فریاد رسیدن حق - تعالی - مر ایشان را، باب هشدهم: اندر وفات اولیا و کرامات ایشان در وقت مرگ، باب نوزدهم: در حکایت بزرگان که ایشان را بعد از مرگ به خواب دیده‌اند، باب بیستم: در حکایات پراگنده از هر نوع.**(همان: ۶)

ناگفته نماند که بیشترین شمار حکایات عرفانی در دو نسخه‌ی خطّیِ بازمانده از یک کتاب فارسی، ظاهراً مربوط به اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم هجریِ قمری، موجود در کتابخانه‌ی قره‌مان ترکیه با شماره‌ی ۲ و کتابخانه‌ی یوسف‌آغای ترکیه با شماره‌ی ۶۸۵۲، دارای ۷۶ باب و ذیل هر باب، ده حکایت، یعنی جمعاً ۷۶۰ حکایت، آمده است و چنان که دکتر *میکائیل بایرام*، استاد تاریخ قرون وسطای دانشگاه سلجوق قونیه در معرّفیِ این دو نسخه‌ی خطّی می‌نویسد، باب‌های آنها، نام‌هایی مانند خوف، توبه، مجاهده، زهد، فتوّت، صبر و توکّل دارند که بیانگر رده‌بندیِ حکایات آن بر پایه‌ی درونمایه است.(۴۰: ۱۴۳-۱۳۸)[1]

به‌هرحال، هنوز رده‌بندیِ حکایات عرفانی بر پایه‌ی درونمایه، صورت کمال نیافته است و ما در این جا می‌کوشیم تا روشی برای این منظور، فراهم آوریم، ولی پیش از آن لازم است تا ساختار این حکایات را مورد تحلیل قرار دهیم.

حکایات عرفانی، عموماً از یک طرح ساده با سه بخشِ مقدّمه، تنه و نتیجه تشکیل می‌شوند.

البته بخش تنه، به عنوان بخش اصلیِ این حکایات، خودْ سه بخش تمهید، عمل اصلی و تکمیل را در بر می‌گیرد.

---

۱) به باور دکتر بایرام، برخلاف دیدگاهی که کتاب «روض‌الریاحین» یافعی را با ۵۰۰ حکایت، دارای بیشترین شمار حکایات می‌داند، این کتاب با ۷۶۰ حکایت، بیشترین شمار حکایات را دارد(۴۰: ۱۴۱). امّا بی‌گمان در پاره‌یی سرگذشت‌نامه‌های صوفیه، شمار بیشتری از این حکایات یافت می‌شود. البته اثبات این ادّعا آمارگیریِ دقیقی می‌طلبد.

همچنین بخش فرعیِ تکمیل، خودْ شامل دو بخش فرعی‌تر سؤال و جواب است و بااین‌وصف، هر حکایت عرفانی از شش بخشِ مقدّمه، تمهید، عمل اصلی، سؤال، جواب و نتیجه پدید می‌آید:

- مقدمه:

**و گفته‌اند که پدر شیخ ما، بابوالخیر، سلطان محمود را عظیم دوست داشتی و او را در میهنه سرایی بکرد و اکنون معروف است به سرای شیخ و بر دیوار و سقف‌های آن بنا نام سلطان محمود و ذکر حشم و خدم و پیران و مراکب او نقش فرمود.**

- تمهید:

**و شیخ کودک بود، پدر را گفت: مرا در این سرا، یک خانه بنا کن، چنان که آن خانه خاصه‌ی من باشد و هیچ کس را در آن هیچ تصرّف نباشد! پدر او را خانه‌یی بنا کرد در بالای سرای که صومعه‌ی شیخ بود.**

- عمل اصلی:

**چون خانه تمام شد و در گِل گرفتند، شیخ بفرمود تا بر در و دیوار و سقف آن بنوشتند که، الله، الله، الله!**

- سؤال:

**گفت: یا پسر! این چیست؟**

- جواب:

**شیخ گفت: هر کسی بر دیوار خانه‌ی خویش، نام امیر خویش نویسند.**

- نتیجه:

**پدرش را وقت خوش گشت و از آنچه کرده بود، پشیمان شد و بفرمود که تا آن همه که نبشته بودند، از سرای او دور کردند و از آن ساعت باز، در شیخ به چشم دیگر نگریست و دل بر کار شیخ نهاد.(۲۵۷: ۱/۱۷ـ۱۶)**

ضمناً ذکر هیچ یک از این بخش‌ها جز بخش عمل اصلی ضروری نیست؛ مضافاً این که این بخش، همواره حامل «خلاف‌آمد» است:

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

- عمل اصلی:

**یک بار [شبلی] در عید، جامه‌ی سیاه پوشیده بود و نوحه می‌کرد.(خلاف‌آمد)**

- سؤال:

**گفتند: امروز عید است، تو را جامه چرا سیاه است؟**

- جواب:

**گفت: از غفلت خلق از خدا.(۱۷۴: ۱۶۴/۲)**

افزون‌براین، توالیِ چنین بخش‌هایی، همیشه به همان صورت بالا خواهد بود، مگر این که حکایت، از طرح پیشرفته‌تری برخوردار باشد. حکایات «اسرارالتّوحید»، معمولاً چنین است و دکتر **شفیعی‌کدکنی** در این باره می‌نویسد:

**ما در ادبیات فارسی، کتب قصص و حکایات بسیار داریم. نیمی از ادبیات منظوم و منثور فارسی را داستان‌ها و حکایات تشکیل می‌دهند، امّا در کمتر کتابی مانند اسرارالتّوحید، نویسنده به فنّ داستانپردازی، به معنای دقیق کلمه توجّه داشته است؛ در این کتاب بسیاری از داستان‌ها دارای نوعی Plot یا پیرنگ داستانی‌ست و در توصیف فضای داستان و حالات قهرمانان و انتخاب لحن مناسب در گفت‌وگوهایشان، این مؤلّف اعجاز می‌کند.(۲۵۷: ۱/صدوهفتادوسه)**

گاه بخش نتیجه، حکایتی دیگر را شامل است و از این رهگذر، دو حکایت به یکدیگر پیوند می‌خورند:

- مقدّمه:

**نقل است که، [معروف کرخی] روزی روزه‌دار بود و روز به نماز دیگر رسیده بود.**

- تمهید:

**در بازار می‌رفت.**

- عمل اصلی:

**سقّایی می‌گفت که رَحِمَ اللّهُ مَن شَرِبَ؛ خدای بر آن کس رحمت کناد که از این آب بخورد! بگرفت و بخورد.(خلاف‌آمد)**

- سؤال:

**گفتند: نه که روزه‌دار بودی؟**

- جواب:

**گفت: آری، لکن به دعا رغبت کردم.**

- نتیجه:

**چون وفات کرد، او را به خواب دیدند؛ گفتند: خدای با تو چه کرد؟ گفت: مرا در کار دعای سفّا کرد و بیامرزید.(۱۷۴: ۲۷۳/۱)**

چه‌بسا این امر در سایه‌ی وحدت یا ربط موضوعی پیش برود که از این رهگذر دو روش پیوند خوردن به هم، میان حکایات گوناگون رخ می‌نماید:

- روش پی‌درپی، مانند آنچه در نمونه‌ی زیر می‌بینیم:

**نقل است که، حسن [بصری] گفت: از سخن چهار کس عجب داشتم: کودکی و مستی و مختّثی و زنی. گفتند: چه‌گونه؟ گفت:**

**روزی جامه از مختّثی که بر او می‌گذشتم، درکشیدم. گفت: خواجه! حال ما هنوز پیدا نشده است، تو جامه از من برمدار، که کارها در ثانی‌الحال خدای داند که چون شود!**

**و مستی را دیدم که در میان وَحَل می‌رفت افتان‌خیزان، فَقُلْتُ لَهُ: ثَبِّتْ قَدَمَکَ یا مسکینَ حَتّیٰ لاتَزِلَّ؛ قدم ثابت دار، ای مسکین، تا نیفتی! گفت: تو قدم ثابت کرده‌ای با این همه دعوی؟ اگر من بیفتم، مستی باشم به‌گل‌آلوده، برخیزم و بشویم، این سهل باشد، امّا از افتادن خود بترس! این سخن در دلم عظیم اثر کرد.**

**و کودکی وقتی چراغی می‌برد و گفتم: از کجا آورده‌ای این روشنایی؟ بادی در چراغ دمید و گفت: بگوی تا به کجا رفت این روشنایی تا من بگویم که از کجا آوردم!**

**و عورتی روی‌برهنه و هردودست‌گشاده و خشم‌آلوده با جمالی عظیم، از شوهر خود با من شکایت می‌کرد. گفتم اول روی پوش! گفت: من از دوستیِ مخلوق چنانم که عقل از من زایل شده است و اگر مرا خبر نمی‌کردی، همچنین به بازار فروخواستم‌شد، تو با این همه دعوی در دوستیِ او، چه بودی اگر تو ناپوشیدگیِ رویِ من ندیدی؟ مرا این نیز عجب آمد.(همان: ۳۶/۱-۳۵)**

- روش تو در تو، مانند آنچه در نمونه‌ی زیر می‌یابیم:

**عبدالله بستی از کِبار بود؛ او را مالی عظیم بود؛ چون این حدیث پدید آمد، قباله‌ها داشت بر مردمان به مال‌های بسیار، همه به ایشان بازداد، آنگه اندیشه‌ی مکّه‌اش افتاد؛ با پیری تدبیر کرد، و مرید را پیر در شرط است.**

**چنین شنیدم که، پیر بوعلی سیاه چنین گفت که اگر مرد را گرده‌یی بُوَد، باید که به نیم‌گرده پیری بخرد و چنان پیر باید که اگر مرید در روزی ده بار به خرابات شود، او را باک نیاید که بر پی بشود و بیرون آرد.**

**در عهد بوتراب نخشبی جوانی بود با تمام سوز در ریاضت. بوتراب را آن جوان سخت نیکو آمد، گفت: ای دریغا اگر تو بویزید را بدیدی! جوان گفت: این‌جا که ماییم، هزار بویزید راه نیابد! دیگر بار بوتراب همین کلمه بازگفت. جوان گفت: هرآینه بوتراب در این سِرّی می‌داند. برخاستند و رفتند، به بسطام رسیدند. در وقت که آن جوان گوشه‌ی پوستین بویزید بدید، از پای بیفتاد و جان بداد. بویزید فرازآمد، بوتراب را از حال آن جوان بپرسید. بوتراب گفت: فریضه، باری، آن است که پیش‌تر کار او بسازیم! هردو پیر او را بشستند و کفن کردند و نماز کردند و به خاک سپردند. پس، بوتراب حال بگفت با بویزید و گرمیِ حال او و ارادت او. بویزید گفت: آری، ولیکن جان او در طلب گوشه‌ی پوستین ما بود، چون بدید بر اثر گوشه‌ی پوستین ما برفت، کالبد رها کرد.**

**مقصود حکایت عبدالله بستی بود. چون اندیشه‌ی مکّه در دلش آمد، با پیری بگفت. پیر گفت: از این نَفْس ایمن مباش! قدم بیرون نهاد از خانه‌ی خود، برفت؛ تا به کوفه، نَفْس هیچیز از وی طلب نکرد، چون به کوفه رسید، نَفْس گفت: چندین راه رفتم و تو را هیچ نرنجانیدم و هیچ از تو طلب نکردم، اکنون ماهیکی حلال باید تا به کار برم و تا مکّه تو را هیچ نرنجانم! خراسی بود و مردی بر در نشسته. آن مرد را گفت: این استور به چند داری به کرا؟ گفت: به چندین. گفت: مردمی کن و آن استور بیرون آر و مرا به جای استور دربند، که به یک درم، خود را به مزد دادم! در خراس شد و کار استوران کرد و دِرَمی بستد و بدان ماهی خرید و بخورد و به مکّه رفت و گفت: هرآن روزی که تو را آرزویی پدید آید، یک روزت در خراس باید بود و تا آن به تو رسد، همه آلات استطاعت، در کار باید کرد!(۱۳۴: ۴۹۳-۴۹۲)**

روش اخیر، در داستان‌پردازیِ هندی ریشه دارد و بعدها از آن‌جا به داستان‌پردازیِ ایرانی هم راه می‌جوید[۱].

نکته‌ی مهم این که هر حکایت، یک عمل اصلی بیشتر ندارد و این عمل، یا گفتمان است یا رویداد یا هردو. بااین‌حال، بخش تمهید نیز عمل فرعیِ حکایت را می‌سازد که آن هم یا گفتمان است یا رویداد یا هردو و همچنین بخش تکمیل که البته همواره، گفتمان، یعنی همان سؤال و جواب است و ضمناً چه‌بسا تنها جواب آن بیاید.

افزون‌براین، بخش‌های مقدّمه و نتیجه ممکن است اعمال فرعیِ دیگری باشند.

راوی در حکایات عرفانی جز از روی استناد اهمیتی ندارد و بدین‌دلیل در متونی که نویسنده‌ی آنها، استناد را مهم می‌داند، به سلسله روات این حکایات برمی‌خوریم و برعکس، در متونی که نویسنده‌ی آنها، درونمایه را مهم می‌شمارد، سلسله روات از حکایت حذف می‌شود. خواجه ***عبدالله انصاری***، ذکر سلسله‌ی روات اخبار صوفیه را از نقل خود آن اخبار نیکوتر تلقّی می‌کند:

**شیخ‌الاسلام گفت ـ عظّم الله کرامته ـ که اسمعیل دبّاس جیرفتی فرا من گفت که شیخ باعبدالرّحمن سُلَمی گفت که شیخ بوعلی سیروانی گفت ـ حافظ امام اهل السّنه، بی منازع چون احمد حنبل بود در روزگار خود ـ که شیخ بوطالب غالب مصری حافظ اخمیمی گفت که بودجانه‌ی مصری گفت که ذوالنون مصری گفت ـ شیخ‌الاسلام گفت که این اسناد دراز است، لیکن نیکوست امامان بر امامان گویی، اسناد از حکایت نیکوتر است ـ ذوالنون گفت....(۳۴: ۱۲)**

بااین‌حال، برخی نویسندگان آثار صوفیه پیش از خواجه ***عبدالله***، چنین کاری را جایز نمی‌انگاشته‌اند و ***ابونصر سرّاج*** در این باره می‌نویسد:

---

۱) ن.ک: (۱۲۵: ۲/۱).

**اِسنادها را از بیشتر آنچه در این کتاب آورده‌ام، حذف کردم و اختصاراً به متون اخبار و حکایات و آثار بسنده نمودم.(۱۳۱: ۲۰)**

و بعدها عطّار هم در «تذکرةالاولیا» به راه سرّاج می‌رود که: «اسانید بیفگندم»(۱۷۴: ۳/۲).

گاه در متنی مانند «کشف‌المحجوب»، توثیق نقل‌قول‌ها اهمّیت می‌یابد و لذا تنها، ذکر راویان معروف‌تر این اخبار به چشم می‌خورد.

گذشته از حکایات ریاضات و کرامات، بیشتر حکایات عرفانی، حکایات تغییر[1] و توبه است و عارف به عنوان شخصیت اصلیِ این حکایات، دو نقش را بر عهده دارد: یکی نقش شخصیت تغییردهنده و دیگری نقش شخصیت تغییریابنده. در مورد اوّل، عارف، با گفتار یا کردارش، به تغییر روحیات شخصیت دیگر می‌پردازد، امّا در مورد دوم، عارف، ابتدا شخصیتی‌ست بی‌ایمان یا با ایمان ناقص که یک واقعه‌ی طبیعی یا ندای غیبی یا چیزی از این دست، او را به ایمان یا ایمان کامل می‌رساند و شاید زیباترین نوع این امر، آن‌جا باشد که از سوی یک شخصیت غیرعارف روی می‌دهد و در این صورت، یک جابه‌جایی میان عارف و غیرعارف اتّفاق می‌افتد که معمولاً مایه‌های طنزی دارد:

**سبب توبه‌ی او [: شَقیق بلخی] آن بود که وی توانگرزاده بود و به تجارت بیرون شد به ترکستان اندر حالت جوانی؛ در بتخانه شد، خادمی را دید در آن بتخانه سر و موی و روی باز کرده بود و جامه‌ی سرخ پوشیده، ارغوانی؛ شَقیق خادم را گفت: تو را آفریدگاری‌ست زنده و عالِمْ او را پرستنده و تو بتی را می‌پرستی که از او نه خیر آید و نه شر؟ گفت: اگر چنین است که تو همی‌گویی، قادر نیست که تو را روزی دهد به شهر تو، تا تو این‌جا نبایستی آمد؟ شَقیق را از آن، بیداری آمد و طریق زهد پیش گرفت.(۱۷۲: ۳۶)**

---

۱) عرفا، خودْ به اهمّیت عنصر تغییر در سرگذشت خویش واقف بوده‌اند، چنان که خواجه عبدالله انصاری در باره سهل بن عبدالله تُستری می‌گوید: «ریاضت سهل، شصت سال بود؛ دو بار وی را تغییر افتاد در شصت سال»(۳۴: ۱۳۵-۱۳۴).

حکایات عرفانی، بعضاً در یک متن با شخصیت یا شخصیت‌هایی می‌آیند و در متن دیگر با شخصیت یا شخصیت‌های دیگر و این نکته به همان برجستگیِ درونمایه بازمی‌گردد و البته به اقتضای این اختلاف، چه‌بسا فضای حکایت نیز تفاوت می‌پذیرد. برای نمونه به دو حکایت زیر توجّه فرمایید:

**گویند: شقیق بلخی، جعفر بن محمّد الصّادق را از فتوّت پرسید. فرا شقیق گفت: تو چه گویی؟ گفت: اگر دهند، شکر کنیم و اگر منع کنند، صبر کنیم. جعفر گفت: سگان مدینه‌ی ما همین کنند. شقیق گفت: یا ابن رسول‌اللّه! پس فتوّت چیست نزدیک شما؟ گفت: اگر دهند، ایثار کنیم و اگر ندهند، صبر کنیم.**(همان: ۳۶۶-۳۶۳)

**و ابراهیم ادهم به وی [: شَقیق بلخی] افتاد. شقیق گفت: ای ابراهیم! چون می‌کنی در کار معاش؟ گفت: اگر چیزی رسد، شکر کنم و اگر نرسد، صبر کنم. شقیق گفت: سگان بلخ همین کنند که چو چیزی باشد، مراعات کنند و دم جنبانند و اگر نباشد، صبر کنند. ابراهیم گفت: شما چه‌گونه کنید؟ گفت: اگر ما را چیزی رسد، ایثار کنیم و اگر نرسد، شکر کنیم. ابراهیم برخاست و سر او در کنار گرفت و ببوسید و قال: انت الاستاذ واللّه**[1]**!**(۱۷۴: ۱/۲۰۰)

اکنون هنگام آن است تا به رده‌بندیِ دقیق‌تر حکایات عرفانی بر پایه‌ی درونمایه بپردازیم. ناگفته نماند که پیش از ما بابک *احمدی* به تحلیل ساختاریِ حکایات «تذکرةالاولیا» بر پایه‌ی «درونمایه‌ی بنیادین» مبادرت ورزیده است. او در این باره می‌نویسد:

**می‌توان ساختار روایی حکایت‌های تذکرةالاولیا را بر اساس یکی از درونمایه‌های بنیادین این کتاب بررسی کرد.**(۱۲: ۱۴۷)

وی این درونمایه را «مکاشفه‌ی حقیقت» می‌نامد و می‌افزاید:

**شمای روایی حکایت‌های تذکرةاولیا چنین است: موقعیت نخست، موقعیتی‌ست که در آن، شخصیت اصلیِ حکایت یا به خداوند و دین برخی،**

---

۱) و گفت: به خدا که تو استادی.

**مؤمن نیست و یا ایمانش ناکامل است؛ حادثه‌یی ناگهانی که بیشتر به واقعه‌یی یا لحظه‌یی مکاشفه همانند است، در ذهن یا به قول عطّار، در دل شخصیت موجب دگرگونی عظیمی می‌شود؛ حادثه گاه به میانجیِ کسی دیگر که خود آگاه است و گاه به میانجیِ رویدادی غیبی رخ می‌دهد و موجب این دگرگونی می‌شود؛ بر اثر این حادثه موقعیت دوم پیدا می‌شود که در آن شخصیت دگرگون شده و ایمان یا ایمان کامل‌تر یافته است.**

**می‌توان دو گونه از این ساختار یا شمای روایی یافت که البته انواعی از یک شکل نهایی هستند؛ این دو را برای سهولت کار، روایت‌های یک و دو می‌نامم: در روایت یک، شخصی به دلیل رویدادی ساده یا پیچیده، دگرگون می‌شود یا بهتر بگویم، کارکرد روایی‌اش به شکرانه‌ی حادثه‌یی تفاوت می‌کند...، در روایت دو، شخص نخست به دلیل نفوذ معنوی یا گفته یا کرامت شخص دوم دگرگون می‌شود؛ در این حالت کارکرد روایی شخص اوّل تغییر کرده، ولی کارکرد و نقش ویژه‌ی دومی همان که بود، باقی می‌ماند.** (همان: ۱۴۹ـ۱۴۸)

بااین‌همه، رویکرد *احمدی* به چنین کاری، کل‌گرایانه است و این واقعیت، راه رویکرد جزءگرایانه را در این باره باز می‌گذارد. برای این منظور، پشت سر نهادن دو مرحله ضروری‌ست:

- تشخیص همانندی‌های ساختاری میان اعمال اصلیِ حکایات عرفانی و تنظیم موارد مشابه، در یک دسته.
- تعیین شناسه‌ی موضوعیِ هر دسته از این حکایات و توصیف یکایک آن اعمال، ذیل این شناسه.

بدین‌گونه روش ما برای رده‌بندیِ حکایات عرفانی، تقریباً با روش **ولادیمیر پراپ** برای رده‌بندیِ قصّه‌های پریان همگون است، زیرا کار ما بر پایه‌ی عمل اصلی پیش می‌رود و کار **پراپ** بر پایه‌ی خویشکاری[1] و خویشکاری هم، یعنی عمل هر شخصیت قصّه از نقطه‌نظر اهمّیتی که در

---

۱) این اصطلاح را فریدون بدره‌یی، مترجم کتاب «ریخت‌شناسیِ قصّه‌های پریان» ولادیمیر پراپ به عنوان معادل برای اصطلاح Function به کار برده است. (۵۲: ۵۰ و بعد)

جریان اعمال آن دارد(۵۲: ۵۳). بااین‌حال، ما برخلاف پراپ به تعریف و معرّفیِ همه این اعمال نمی‌پردازیم و تنها عمل اصلی را مبنا قرار می‌دهیم، چون معتقدیم که این عمل، گرانیگاه درونمایه‌ی حکایات عرفانی‌ست.

به‌هرحال، نتیجه‌یی که از کاربرد این روش گرفته‌ایم، برای نمونه در باره‌ی سه درونمایه چنین است:

□ **مجاهده:**

- عارف، مدّت زیادی غذا یا آب نمی‌خورد.
- عارف، مدّت زیادی غذا یا آب نامطبوع یا کم می‌خورد.
- عارف، مدّت زیادی از خوردن چیزی که دوست دارد، می‌پرهیزد.
- عارف، مدّت زیادی نمی‌خوابد یا کم می‌خوابد.
- عارف، مدّت زیادی در بستر نمی‌رود یا سر بر بالین نمی‌گذارد یا پهلو به زمین نمی‌نهد.
- عارف، مدّت زیادی می‌ایستد.
- عارف، به عبادت‌های طولانی می‌پردازد.
- عارف، طیِّ سفری طولانی در هر گام سر بر سجده می‌نهد.
- عارف، چندی هر شب خود را در چاه می‌آویزد و قرآن می‌خواند.
- عارف، به خویش تازیانه می‌زند.

و ....

□ **ورع:**

- عارف، به تحقیر پادشاه می‌پردازد (به پادشاه محل نمی‌گذارد یا او را در خلوتش راه نمی‌دهد یا وی را مانند مردم عادی به باد پند می‌گیرد).
- عارف، در عین نیازمندی، از درخواست سر می‌پیچد.
- عارف، از گرفتن مالی که به او رسیده است، ابا می‌ورزد.

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

- عارف، جواهرات گرانبهایی را که از غیب به وی رسیده است، نمی‌پذیرد.
- عارف، از خدا می‌خواهد که نعمت‌های دنیا به کافران برسد تا مؤمنان به آن اشتغال نیابند.

و ....

□ **تحقیر نفس:**

- عارف، در نزد عده‌یی ناشناس از خود بد می‌گوید.
- عارف، از تحقیر و تعذیب خویش به وسیله دیگران یا به وسیله حوادث طبیعی لذّت می‌برد.
- عارف، از کسی می‌خواهد تا پا بر رویش بگذارد.
- عارف، به شومیِ حضور خود در جایی اقرار دارد.
- عارف، بر بهتر بودن دیگران از خویش اصرار می‌ورزد.
- عارف، به گدایی روی می‌آورد.
- عارف مشهور، در صف آخر نماز جماعت می‌ایستد.

و ....

موارد بالا و موارد دیگری از این دست، با تحلیل ساختاریِ یکایک حکایات عرفانی به دست آمده‌اند؛ تحلیلی که تفصیل آزمایشیِ آن در فیش‌های تحقیقاتیِ ما چنین بوده است:

□ **آرزوی مرگ:**

■ عارف، با دیدن جنازه‌ی جوانی، می‌خواهد به جای او باشد:

- تمهید:

**همچنان روزی جنازه‌ی جوانی را با تنق ابریشمین و آرایش تمام می‌بردند و اهل عزا و مردم، نوحه‌ها می‌کردند و جزعی می‌نمودند.**

- عمل اصلی:

**از ناگاه حضرت مولانا شمس‌الدّین [تبریزی] مقابل افتاده، فرمود که، این**

**نامراد پرحسرت را کجا می‌برند؟ تا ما را ببرند، که سال‌ها در این حسرت خون جگر می‌خوریم و دست نمی‌دهد.(خلاف‌آمد)(۲۷: ۲/۶۴۳-۶۴۲)**

□ ارادت:

■ مرید، خود را می‌فروشد تا خواسته‌ی مراد خویش را برایش بخرد:

- مقدّمه:

**امیرعلی عبو پیری بود بزرگ؛ مریدی داشت که او را محمّد شهرآبادی گفتندی.**

- تمهید:

**یک روز این مرید را به بازار فرستاد که از برای او چیزی آوَرَد.**

- عمل اصلی:

**و این مرید بیامد؛ مگر چیزی حاضر نبود، برفت و خود را بفروخت و آن چیز که پیرش خواسته بود، بخرید و بدو فرستاد.(خلاف‌آمد)**

- نتیجه:

**و چون روزی چند بدین واقعه برآمد، آن کسی که این مرید خریده بود، مگر واقف شد بر حقیقت کار و او را گسیل کرد تا پیش پیر آمد.**

**(۱۸۶: ۲/۱۷۲ـ۱۷۱)**

□ ایثار:

■ عارف، از شب تا صبح، بر درگاه مسجدی خراب می‌ایستد تا سرما، یاران خفته‌اش را نیازارد:

- مقدّمه:

**نقل است که، سه تن همراه او شدند.**

- تمهید:

**یک شب در مسجدی خراب عبادت می‌کردند.**

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

- عمل اصلی:

**چون بخفتند، وی بر در ایستاد تا صبح.(خلاف‌آمد)**

- سؤال:

**او را گفتند: چرا چنین کردی؟**

- جواب:

**گفت: هوا عظیم سرد بود و بادْ سرد؛ خویشتن را به جای در کردم تا شما را رنج کمتر بُوَد.(۱۷۴: ۶۹/۱)**

□ **تعظیم پیر:**

■ عارف، کسی را به دلیل دیدن پیری بزرگ، بر خود ترجیح می‌دهد:

- مقدّمه:

**وقتی این علی بندار با شیخ ابوعبدالله خفیف می‌رفت.**

- تمهید:

**در راه در تنگیِ پلی رسیدند. شیخ بوعبدالله خفیف وی را گفت: فرا پیش روا وی گفت: تو فرا پیش روا**

- عمل اصلی:

**بوعبدالله خفیف گفت: اینچه گفتی، چرا گفتی؟ تو جُنید دیده‌ای، من ندیده‌ام.(خلاف‌آمد)(۳۴: ۳۰۱)**

□ **تقوی:**

■ عارف، رخت شسته‌ی خود را برای خشک شدن آن، بر پشت خویش می‌افکند تا به کسی زیان نرسد:

- تمهید:

**و گویند: بویزید با یاری جامه می‌شست به صحرا...**

- عمل اصلی:

**پشت به آفتاب کرد و پیراهن بر پشت افکند تا خشک شود.(خلاف‌آمد)(۱۷۲: ۱۶۳)**

□ **توبه:**

■ غیر عارف، با دیدن جدّیت زنی برای حفظ عفّت، توبه می‌کند:

- مقدّمه:

**و سبب توبه‌ی او [: عتبةالغلام] آن بود که در ابتدا به کسی بیرون نگریست، ظلمتی در دل وی پدید آمد.**

- تمهید:

**آن سرپوشیده را خبر کردند. کس فرستاد که از ما کجا دیدی؟ گفت: چشم.**

- عمل اصلی:

**سرپوشیده چشم برکند و بر طبقی نهاد و پیش وی فرستاد و گفت: آنچه دیدی، می‌بین!(خلاف‌آمد)**

- نتیجه:

**عتبه بیدار شد و توبه کرد ....(۱۷۴: ۵۷/۱)**

□ **جانبازی:**

■ عارف، از شدّت شوق، با شنیدن سخنی در باره‌ی عشق، فی‌المجلس جان می‌بازد:

- مقدّمه:

**بوالعبّاس دینوری مجلس می‌داشت و در عشق سخن می‌گفت.**

- تمهید:

**پیرزنی عارفه حاضر بود، آن سخن بر وی تافت، وقتش خوش گشت و برخاست و در وجد آمد.**

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

- عمل اصلی:

**بوالعبّاس گفت: موتی! جان درباز ای پیرزن! گفت:**
**جانی‌ست نهاده‌ایم فرمانی را**
**در عشق کجا خطر بود جانی را**
**این بگفت و نعره بزد و جان بداد.(خلاف‌آمد)(۳۰۱/۱:۲۵۴)**

□ جوانمردی:

■ عارف، برای همدردی با زن نابینای خود، مدّت بیست سال، خویش را به کوری می‌زند:

- مقدّمه:

**مردی، زنی خواست.**

- تمهید:

**پیش از آن که زن به خانه‌ی شوهر آمد، وی را آبله برآمد و یک چشم وی به خلل شد.**

- عمل اصلی:

**مرد نیز چون آن بشنید، گفت: مرا چشم درد آمد، پس از آن گفت: نابینا شدم. آن زن به خانه‌ی وی آوردند و بیست سال با آن زن بود، آن‌گاه زن بمرد، مرد چشم بازکرد.(خلاف‌آمد)**

- سؤال:

**گفتند: این چه حالت است؟**

- جواب:

**گفت: خویشتن نابینا ساخته بودم تا آن زن از من اندوهگین نشود.**

- نتیجه:

**و گفتند: تو بر همه جوانمردان سبقت کردی.(۱۷۲: ۳۶۰ـ۳۵۹)**

□ حُسن خُلق:

■ عارف، در قبال غیبت از خود، طبقی حلوا برای شخص بدگو می‌فرستد:

- تمهید:

**حسن بصری را گفتند: فلان تو را غیبت کرد.**

- عمل اصلی:

**طبقی حلوا فرستاد آن مرد را.(خلاف‌آمد)**

- جواب:

**گفت: شنیدم که همه حسنات خویش به من فرستادی به هدیه، خواستم که تو را مکافات کنم بدان.(همان: ۲۳۶)**

□ **خلوت و عزلت:**

■ عارف، از امیری که به دیدار او آمده است، می‌خواهد تا خلوت و عزلت وی را بر هم نزند:

- تمهید:

**امیری به نزدیک حاتم اصم شد.**

- عمل اصلی:

**گفت چه حاجت داری؟ گفت: آن که نه تو مرا بینی و نه من تو را بینم.(خلاف‌آمد)(۱۹۳: ۴۵۳/۱)**

□ **خوف:**

■ عارف، از خوف جواب منفیِ خدا به لبیک او، هوش از کف می‌نهد:

- مقدّمه:

**جعفر سلیمان گفت: با مالک [دینار] به مکّه بودم.**

- عمل اصلی:

**چون لبّیک، اللّهم لبّیک گفتن گرفت، بیوفتاد و هوش از وی برفت.(خلاف‌آمد)**

- سؤال:

**با خود آمد. گفتم: سبب افتادن چه بود؟**

- جواب:

**گفت: چون لبّیک گفتم، ترسیدم که نباید که جواب آید که، لالبّیک، الله لالبّیک!(۱۷۴: ۱/۴۶)**

□ ذکر:

■ خون عارف بر زمین به نقش الله درمی‌آید:

- تمهید:

**جعفر بن نصیر گوید: از جُریری شنیدم که گفت: یکی بود از اصحابنا، دائم می‌گفتی: الله، الله!**

- عمل اصلی:

**روزی چوبی بر سر وی آمد و سرش بشکست. خون می‌دوید و از آن خون بر زمین نبشته پیدا همی‌آمد که، الله، الله!(خلاف‌آمد)(۱۷۲: ۳۵۴)**

□ رضا:

■ عارفی که سی سال نه می‌خندد و نه لبخند می‌زند، در مرگ پسرش به این کار مبادرت می‌ورزد:

- مقدّمه:

**ابوعلی رازی گوید: سی سال صحبت کردم با فضیل [عیاض].**

- تمهید:

**و هرگز ندیدم که بخندید و ندیدم که تبسّم کرد.**

- عمل اصلی:

**مگر آن روز که پسرش، علی، بمرد.(خلاف‌آمد)**

- سؤال:

**و از وی پرسیدم که این چه حال بود؟**

- جواب:

**گفت: خدای دوست داشت که این پسر بمیرد، من نیز دوست داشتم آن را به**

**موافقت فرمان وی.(همان: ۲۸)**

□ غیرت:

■ عارف، از خدا می‌خواهد که همه در روز قیامت نابینا برانگیخته شوند تا کسی جز او خدا را نبیند:

- تمهید:

**آورده‌اند که، وقتی شبلی - قدّس الله روحه - در غلبات وجد خود بود.**

- عمل اصلی:

**گفت: بارخدایا! فردا همه را نابینا‌انگیز تا جز شبلی کسی تو را نبیند! (خلاف‌آمد)(۱۳۴: ۲۶ـ۲۵)**

□ کرامت:

■ عارف، از تن خود رطب به بار می‌آورد:

- تمهید:

**[به حلّاج] گفتند: ما را رطب می‌باید! برخاست و گفت: مرا بیفشانید!**

- عمل اصلی:

**بیفشاندند! رطب از وی می‌بارید.(خلاف‌آمد)**

- نتیجه:

**و سیر بخوردند.(۱۷۴: ۱۳۸/۲)**

□ مراقبه:

■ عارف، از شدّت مراقبه در راهی شلوغ به هیچ کس نمی‌نگرد:

- تمهید:

**عبدالوحد بن زید را گفتند: هیچ کس را دانی که وی از خلق مشغول شد به حال خویش؟ گفت: یکی را دانم که این ساعت درآید. عتبةالغلام درآمد.**

- عمل اصلی:

**گفت: در راه که را دیدی؟ گفت: هیچ کس را، و راهگذر وی بر بازار**

**بود.(خلاف‌آمد)(همان: ۵۸/۱)**

□ **مرگ اختیاری:**

■ عارف، به اختیار خود سر بر روی دست می‌گذارد و می‌میرد:

- مقدّمه:

**نقل است که، ابوعلی ثقفی سخن می‌گفت.**

- تمهید:

**در میان سخن، عبدالله [منازل] او را گفت: مرگ را ساخته باش، که از او چاره نیست! بوعلی گفت: تو ساخته باش!**

- عمل اصلی:

**عبدالله دست را بالین کرد و سر برنهاد و گفت: من مُردم و درحال، بمرد. (خلاف‌آمد)(همان: ۱۰۷/۲)**

□ **نوعدوستی:**

■ عارف، به حال کسی که بر او ظلمی روا داشته است، می‌گرید:

- تمهید:

**فضیل [عیاض] - ره - را دیدند که می‌گریست.**

- عمل اصلی:

**گفتند چرا می‌گریی؟ گفت: از اندوه مسلمان بیچاره‌یی که بر من ظلمی کرده است، که فردا اندر قیامت سؤال کنندش، رسوا شود و هیچ عذر و حجّت ندارد.(خلاف‌آمد)(۱۹۳: ۴۲۲/۱)**

در پایان، ناگفته نماند که یک بخش قابل‌ملاحظه از حکایات عرفانی را حکایات طنزآمیز تشکیل می‌دهند و این واقعیت، نوعی طنز شایان نامگذاری به «طنز عرفانی» پدید آورده است[1].

---

۱) در این باره نگاه کنید به کتاب نگارنده: طنز در زبان عرفان، قم، فراگفت، ۱۳۸۶.

۴

# رمز

## ۴.۱. شناخت

تاکنون برای رمز، دست‌کم سه معنی ارائه شده است:

- هرگونه «نشانه».
- یک‌گونه «استعاره» که قرینه‌یی در سخن نداشته باشد و براین‌پایه، تأویل بپذیرد.
- گونه‌یی «کنایه».

دکتر *پورنامداریان*، رمز به این سه معنی را با دلایل مستند، بازکاویده است[1] و این کار ما را از بحث درازدامن در باره‌ی آن بی‌نیاز می‌کند. بااین‌حال، رابطه‌ی میان دو سویه‌ی رمز، عمیق‌تر از سطح روابط میان دوسویه‌ی نشانه، استعاره و کنایه است، به گونه‌یی که نمی‌توان آن را به این موارد محدود دانست. مسئله این‌جاست که رمز، اساساً یک نوع خاص از صُوَر خیال نیست، بلکه نوعی مخصوص از کاربرد آنهاست و رمز

---

۱) ن.ک: (۶۱ـ۷۱).

شمردن هریک از این صُوَر، به شرط داشتن دو مشخّصه‌ی اصلیِ زیر، ایرادی ندارد:

- فراروانی بودن.
- پدیداری بودن.

و این دو مشخّصه، غالباً دو مشخّصه‌ی فرعیِ دیگر را نیز برای آن به بار می‌آورد:

- بی‌قرینه بودن
- تأویل‌پذیر بودن.

مشخّصه‌ی فراروانی بودن رمز، از آن‌جا برمی‌خیزد که نخستین‌بار در یک تجربه‌ی عمیق روحی، رابطه میان یک معنی و یک صورت کشف می‌شود و این رابطه است که رمز ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر، ظهور و بروز رمز، از معنی به صورت پیش می‌رود و جنبه‌ی تجلّی‌گون دارد. همچنین مشخّصه‌ی پدیداری بودن رمز، به مداخله‌ی بینش شهودیِ رمزپرداز، در کشف چنین رابطه‌یی بازمی‌گردد. این دو مشخّصه، از ناخودآگاهیِ رمز پرده می‌گشایند، چیزی که یونگ هم بر آن تصریح می‌ورزد[1]. به نوشته‌ی *پل نویا*:

**نماد و تجربه با هم زاده و بالیده می‌شوند و محتوای واحدی دارند.(۲۷۰: ۲۸۶)**

بااین‌وصف، رمز، به تعبیر دقیق‌تر، عبارت است از مَجاز یا تشبیه یا استعاره[2] یا تشخیص[3] یا کنایه‌یی که دو مشخّصه‌ی فراروانی بودن و پدیداری بودن را دارا باشد و در این صورت، دیگر مُجاز نخواهیم بود تا آن را صرفاً گونه‌یی استعاره یا کنایه بشماریم.

---

۱) ن. ک: (۲۶۸: ۳۴-۱۵ و بعد).

۲) استعاره‌ی مصرّحه.

۳) به عنوان نوعی استعاره‌ی مکنیه.

رمز مَجازی، مانند رمز «مار: سلامت» به دلیل این که زهر و احیاناً پوست و گوشت مار برای درمان پاره‌یی بیماری‌ها کاربرد داشته است[۱]، رمز تشبیهی، مانند رمز «ترازو: عدالت» در اضافه‌ی تشبیهیِ «ترازوی عدالت»[۲]، رمز استعاری، مانند رمز «آینه: دل» در بیت زیر از **مولوی**:

**آینه‌ت دانی چرا غمّاز نیست　　زآن که زنگار از رخش ممتاز نیست**

(۳۴/۱:۲۵۳)

رمز تشخیصی، مانند رمز «آیینه: حیرت» در بیت زیر از **بیدل**:

**بیقراری در دل آگاه طاقت می‌شود　　جوهر سیماب در آینه حیرت می‌شود**[۳]

(۸۶۴/۱:۴۹)

و رمز کنایی، مانند رمز «ناخن‌خشک: خسیس» در میان کنایه‌های فارسی. این واقعیّت را هم در نظر داشته باشیم که تکامل رمزها، همواره، سیری از ذکر دوسویه به ذکر یک سویه و حذف سویه‌ی دیگر را نشان می‌دهند و براین‌پایه، باز در جست‌وجوی آنها اکثراً به موارد یک‌سویه خواهیم رسید.

دو نکته‌ی دیگر باقی می‌ماند که تذکّر آنها در این‌جا لازم است:

اوّلاً زبان عرفان، در موجّه‌ترین وجه آن، زبان رمزهاست. به عبارت دیگر، صُوَر خیال عرفانی، بیشتر جنبه‌ی رمزی دارند.

ثانیاً عرفای ما با طرح نظریه‌ی «عالم مثال» گام مهمّی به سوی رمزشناسی برداشته‌اند و ما قبلاً از این نظریه سخن گفته‌ایم. دکتر **پورنامداریان**، در کتاب «رمز و داستان‌های رمزی...» دیدگاه‌های **شیخ‌اشراق** و

---

۱) در این باره، ن.ک: (۱۰۵: ۶۸-۶۷).

۲) ن.ک: (۱۵۴: ۱۹۳).

۳) رابطه‌ی دو مصراع این بیت، رابطه‌ی تمثیلی‌ست. منتهی میان دو جزء «آینه» و «حیرت» در ممثّل‌له رابطه‌ی رمزی وجود دارد و این امر به پیش‌زمینه‌هایی در ذهن بیدل بازمی‌گردد که برای آیینه، به شخصیت انسانی و نگاه و حیرانی قائل است.

*ابن‌عربی* و دیگران را پیرامون این عالم بازمی‌کاود[1] و سپس ویژگی‌های آن را چنین به دست می‌دهد:

- عالمی میان دو عالم محسوس و معقول است.
- همه موجودات این دو عالم در آن موجودند.
- به منزله‌ی برزخی‌ست میان دو عالم مذکور؛ یعنی نه جنبه‌ی کاملاً جسمانی دارد و نه جنبه‌ی کاملاً روحانی و با این که واجد اعراض صُوَر مادّی‌ست، از وجود مادّی برخوردار نیست. به عبارت دیگر، صُوَر آن مانند صُوَری‌ست که در آیینه یا خیال می‌بینیم و بدین‌دلیل، آنها را صُوَر معلّقه یا خیالیه می‌نامند.
- عضو ادراک این صُوَر را، خیال فعّال می‌خوانند که عضوی‌ست روحانی و با زوال جسم از میان نمی‌رود، بلکه برعکس پس از مرگ به جهت رفع موانع جسمانی کارآییِ بیشتری می‌یابد، چنان که در خواب و تجربه‌های روحانی این‌گونه است.(۶۱: ۲۱۴-۲۱۳)

به‌هرحال، تفاوت میان رمز و نشانه این است که رمز جنبه‌ی مثالی دارد و نشانه، جنبه‌ی وضعی، امّا از یک دیدگاه کلّی‌تر، رمز نیز نوعی نشانه بیش نیست و در این صورت، مسئله‌ی تقسیم نشانه‌ها به دو قسمِ رمزی و غیررمزی پیش می‌آید.

تفاوت رمز با صُوَر خیال عادی هم جای توجّه دارد. رمز پدیداری‌ست، ولی صُوَر خیال عادی، پنداری‌اند. به عبارت دیگر، رمز در عالم مثال منفصل یا خیال کلّی روی می‌دهد و صُوَر خیال عادی، در عالم مثال متّصل یا خیال جزئی اتّفاق می‌افتند.

برای شناخت بهتر رمز، در این‌جا یکی - دو نمونه از رمزهای عرفانی را یادآور می‌شویم. با رمز «حجاب» آغاز می‌کنیم. به نوشته *الفتی تبریزی*:

---

۱) ن.ک: (۶۱: ۲۱۳-۲۰۶).

**حجاب، موانعی را گویند که عاشق را از معشوق بازدارد، به نوعی از انواع، از جهت عاشق، به حکم ارادت معشوق.(۳۰: ۴۷)**

بااین‌حال، در توضیح پارادوکس «حجاب نور» دیدیم که مانع، همواره از جهت عاشق نیست و چه‌بسا از جهت معشوق باشد و لذا رمز حجاب، معانیِ چندی را برمی‌تابد:

**ذوالنون مصری گوید ـ رح: اشدّ الحجاب رؤیة النَّفْس و تَدْبیرُها؛ صعب‌ترین حجاب مر بنده را رؤیت نفس و متابعت تدبیر آن باشد.(۲۸۲: ۲۵۱)**

به روایت *عطّار*:

**گفت: سخترین حجاب‌ها نفس دیدن است.(۱۷۴: ۱۲۴/۱)**

*روزبهان بقلی* از زبان *حلّاج* می‌نویسد:

**در شطح اشارت کند که، جمله حجاب ببریدم تا جز حجاب عظمت نماند.(۴۵: ۴۱۱)**

*محمّد غزالی* نیز، حواس را حجاب می‌شمارد:

**دل از این عالم نیست، بلکه از عالم ملکوت است و حواس که وی را از برای این عالم آفریده‌اند، لاجرم حجاب وی بود از مطالعت عالم ملکوت؛ تا از وی فارغ نشود، بدان عالم راه نیابد به هیچ حال.(۱۹۳: ۲۹/۱)**

همچنین *روزبهان بقلی* از «حجاب تو» و «حجاب قهر» نام برده است:

**تو در حجاب تویی؛ اگر تو از تویی بیرون آیی، حجاب قهر برخیزد.(۴۶: ۳۷)**

عرفا تقسماتی هم برای حجاب به دست می‌دهند، چنان که *هجویری* می‌نویسد:

**امّا حجاب دو است: یکی حجاب رینی، نعوذ بالله من ذلک و این هرگز برنخیزد و یکی حجاب غینی و این زود برخیزد.(۲۸۲: ۵)**

در «طبقات‌الصّوفیه» آمده است:

**همام حارث گوید که مردی فرا جُنید گفت که پیران خراسان را بر آن یافتم که**

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

**حجاب سه است: یکی حجاب خلق است و دیگر دنیا و سه‌دیگر نَفْس. جُنید جواب داد: این حجاب دل عام است؛ خاص محجوب به چیزی دیگرند: رؤیة الاعمال و مطالعة الثّواب علیها و رؤیة النّعمة[1].(۳۴: ۲۲۶)**

باز، به نوشته‌ی *محمّد غزالی*:

**حجاب چهار است: مال و جاه و تقلید و معصیت.(۱۹۳: ۳۲/۲)**

خلاصه، حجاب در زبان عرفان، رمز هر چیز مادّی یا غیرمادّی‌ست که بنده را از خدا دور سازد:

**پنهان از خود در تو می‌زارم؛ کشف می‌بینم و حجاب می‌پندارم.(۳۴: ۵۷)**

گفتنی‌ست که ریشه‌ی رمز حجاب را باید در زبان دین یافت و قول خداوند است که: «و ما کان لبشرٍ أن یکلّم الله الّا وحیا او من وراء حجاب»(۵۱/۴۱). همچنین احادیثی وجود دارد که برای عوالم نور و ظلمت حجاب‌های بی‌شماری در نظر گرفته‌اند، چنان که *نجم دایه* می‌نویسد:

**حجاب عبارت از موانعی‌ست که دیده‌ی بنده بدان از جمال حضرت جلّت، محجوب و ممنوع است و آن جملگیِ عوالم دنیا و آخرت است است که به روایتی هژده‌هزار عالَم گویند و به روایتی هفتادهزار عالَم و به رویتی سیصدوشصت هزار؛ آنچه مناسب‌تر است، هفتادهزار است که حدیث صحیح بدان ناطق است که، اِنَّ لِلّهِ سَبْعینَ اَلفَ حِجابٍ مِنْ نُورٍ و ظُلْمَةٍ[2] و این هفتادهزار عالَم در نهاد انسان موجود است و به حسب هر عالَم، انسان را دیده‌یی‌ست که آن عالَم بدان دیده مطالعه تواند کرد در حالت کشف آن عالَم. (۲۶۵: ۳۱۱)**

اینک رمز «آیینه»: عرفا با دستمایه قرار دادن احادیثی مانند المؤمن مرآة المؤمن(۲۰۲: ۴۱)، مؤمن را آیینه‌ی حق یا برعکس و مرید را آیینه پیر یا برعکس می‌شمارند. از زبان *بایزید* آورده‌اند که:

---

۱) دیدن اعمال و چشم داشتن ثواب آنها و دیدن نعمت.

۲) خدای را هفتادهزار حجاب است از نور و ظلمت.

**مثال او آیینه است؛ چون خداوند - جلّ جلاله - خواهد در خلق نگاه کند، در این بنده نظر کند، خلق را در او بیند و از او در خلق نگاه کند.(۴۵: ۱۲۵)**

و:

**حق - تعالی - سی سال آینه‌ی من بود، اکنون من آینه‌ی خودم.(۱۷۴: ۱/۱۶۰)**

در «طبقات‌الصّوفیه» آمده است:

**شیخ‌الاسلام گفت که دوستان او آینه‌ی اویند؛ هر که در آن آینه نگرد، او بیند.(۳۴: ۲۵۵)**

*عین‌القضات* به‌زیبایی می‌نویسد:

**پیر، آیینه‌ی مرید است که در او خدا را بیند؛ مرید، آیینه‌ی پیر است که در او خود را بیند.(۱۸۶: ۱/۲۶۹)**

همچنین *محقّق ترمذی* می‌گوید:

**شیخ چون آینه است؛ چون در او نگری و خود را با او دهی، او نیز به همان قدر به تو التفات کند.(۲۳۶: ۴۷)**

***مولوی*** ترجمه‌ی حدیث بالا را در ضمن یک بیت از «مثنوی» آورده است:

**مؤمنان آیینه‌ی همدیگرند  این خبر می از پیمبر آورند**

**(۱۳۲۸/۱: ۲۵۳)**

عرفا در جاهای دیگر، فکر و قلب و روح و گوهر آدمی را به آینه همانند ساخته‌اند:

**[حسن بصری] گفت: فکر آینه‌یی‌ست که حسنات و سیّئات تو بدو به تو نمایند.(۱۷۴: ۱/۳۷)**

و:

**دلیل بر این کلمه، قول حسین منصور، آن‌جا که گفت: قلبُ المؤمنِ کَالمِرآت**

**اِذا نَظَرَ فیها تَجلّیٰ رَبُّه**[1]**.(۱۸۱: ۲۶۰)**

و:

**ای دوست! چون خواهد که خود را بیند، در آینه‌ی روح ما نگرد.(همان: ۲۷۱)**

و:

**این گوهر آدمی بر مثال آیینه‌یی‌ست زنگ گرفته؛ تا آن زنگ بر روی دارد، هیچ صورت در وی پدید نیاید، چون صیقل دادی، همه صورت‌ها در آن پیدا شود.(۲۵۴: ۵۹/۱)**

با آنچه گذشت، آیینه در زبان عرفان، رمز هر چیزی‌ست که مجلای نور حق باشد و این‌جاست که معانیِ گوناگونی مانند مؤمن و خدا و مرید و پیر و فکر و قلب و روح و گوهر آدمی را برمی‌تابد و شاید گویاترین معنای آن، «دل» باشد که تجلیگاه اصلیِ حق است:

**رُوَیْم گوید: عارف را آینه‌یی باشد؛ چون در آن‌جا نگرد، مولی او را تجلّی کند.(۱۷۲: ۵۴۵)**

و:

**شیخ‌الاسلام گفت که وی [: ممشاد دینوری] گفته که الله - تعالی - عارف را آینه‌یی داده است در سِر؛ هر که در آن نگرد، الله بیند.(۳۴: ۲۵۵)**

و:

**از این‌جای در شطح، صبیحی گوید که عارف را آیینه‌یی‌ست که چون در آن نگاه کند، حق را ببیند.(۴۵: ۲۲۵)**

و:

**گفته‌اند: چون خدای - تعالی - را به صدق طلب کنی، آینه‌یی دهد تو را که عجایب‌های دنیا و آخرت اندر او بینی.(۱۷۲: ۳۳۲)**

---

۱) دل مؤمن همچون آینه است که هرگاه در آن بنگرد، پروردگارش آشکار می‌شود.

## ۴.۲. ساخت

ساخت رمز، همان ساخت مَجاز، تشبیه، استعاره، تشخیص و کنایه است، با مشخّصه‌ی ممیّز فراروانی بودن و پدیداری بودن. ضمناً کنایه ساختی مانند ساخت مَجاز دارد؛ منتهی اوّلاً کنایه با علاقه‌ی لازم به ملزوم پیش می‌رود، امّا مَجاز با علاقه‌های دیگر و ثانیاً، نوع زبانیِ کنایه، صفت یا فعل (قابل تبدیل به مصدر) است، ولی نوع زبانیِ مَجاز، اسم یا جانشین اسم. البته کنایه می‌تواند اسم نیز باشد، مانند «کلاه» در بیت:

**سر بده کاین‌جا سری را صد سر آید درعوض**
**بلکه برسر هر سری را صد کلاه آید عطا**

(۱:۹۷)

که کنایه است از «سروری»؛ منتهی در این صورت هم، باید قابل تبدیل به مصدر «کلاه‌داری» باشد:

**نه هرکه طرف کُله کج نهاد و تند نشست** **«کلاه‌داری» و آیین «سروری» داند**

(۱۲۰:۹۰)

## ۴.۳. زمینه

رمز از زمینه‌ی محاکات برمی‌خیزد، منتهی با مشخّصاتی که برای آن ذکر شد، طبعاً نسبت به محاکات‌های دیگر، در سطح عالی‌تری قرار می‌گیرد.

ناگفته نماند که رمزهای عرفانی، به دلیل پدیداری بودن، عموماً بر گستره‌ی شطح رؤیت می‌رویند و این‌جاست که *روزبهان بقلی* پاره‌یی از رموز صوفیانه را شطح می‌انگارد، چنان که اسانید غریب و اشکال هندسیِ حلاج را جزو شطحیات می‌آورد[1]:

---

۱) ن.ک. (۴۵: ۵۰۸-۴۷۸).

**حسین روایت کند از یاقوت احمر، از ضیای مخمّر، از صورت کاینه، از شأن مشهود، از حق - سبحانه و تعالی - که گفت: انا الحنّان و انا المنّان و انا الودود، و بنده‌ی من آن است که محمود باشد به ذکر من و اسم من و محبّت من. (۴۵: ۳۴۶)**

همچنین در پایان «شرح شطحیات» پاره‌یی از اصطلاحات رمزیِ عرفانی را شرح می‌کند، با این توضیح مقدّماتی که:

**آخر این کتاب تمام شود به کلماتی چند که مصطلح رمز صوفیان عاشق است. این اشارت ترکیِ ترکان عشق است که در مستیِ بی‌رنج از سِرّ گَنجِ گَنج گویند، مختصری بی‌تطویل حقایق.(همان: ۵۴۴)**

افزون بر این، ویژگی‌های پارادوکسیکال رمز، یعنی «راستینگی/پنداریِنگی»، «آشکارگی/نهفتگی» و «بیمایگی/پرمایگی» شایان یادآوری‌ست که قبلاً گذشت و کاربرد آن را در زبان عرفان تشدید می‌بخشد، چه، معانیِ عرفانی، خودْ پارادوکسیکالند و برای خویش ظرفی مناسب می‌طلبند تا به آنها جلوه‌یی واقع‌نما بدهد و آن ظرف همان رمز است.

سرانجام، رمز از تمثیل مایه می‌گیرد، یعنی هیچ رمزی نیست که زمینه‌ی تمثیلی نداشته باشد و این‌جاست که کاربرد آن در زبان عرفان با انسجام معانیِ عرفانی سازگاریِ بیشتری دارد. به عبارت دیگر، هر چند مورد از رمزهای موجود در این زبان، یک شبکه‌ی رمزی می‌سازند، چنان که گویی اجزای تمثیلی بزرگ بوده‌اند. در این باره طیِ بخش نمونه‌ها سخن خواهیم گفت.

### ۴.۴. پیشینه

پیشینه‌ی رمزگرایی به کهن‌ترین رویکردهای باطنیِ تاریخ بشر می‌رسد. بااین‌حال، رمزپردازی ریشه‌های کهن‌تری دارد که به دوره‌های

اساطیری زندگی انسان بازمی‌گردد و بی‌دلیل نیست که *ارنست کاسیر*، اسطوره را جزو صورت‌های سمبولیک جای می‌دهد[۱]. **یونگ** در این باره از مکتب غنوسی، فلسفه‌ی **هرمس**، افلاطونیان جدید، آیین باستانیِ یونان، دین یهود، مسیحیت، مانویت و کیمیاگریِ یونانی و لاتینی و چینی نام می‌برد[۲]. دکتر *پورنامداریان* نیز در این باره، ضمن اشاره به فلاسفه و متکلّمان و عرفای مسلمان و **فیلون** یهودی و **کلمنت** اسکندرانی و *اوریجن* و *توماس آکوئیناس* و *بوفاونتوره* مسیحی، داستان‌های رمزیِ *ابن‌سینا* و *سهروردی* را مورد تحلیل قرار می‌دهد[۳]. *جلال ستّاری* هم در این باره، از *افلوطین*، *پولس* قدّیس، قدّیس *اگوستن*، اساطیر ایران و عرفای مسلمان، تأویلات شیعی و اسماعیلیِ کتاب و سنّت، *ابن‌سینا* و *خواجه‌نصیر*، حروفیه و نقطویه، اخترشناسی و طالع‌بینی، خوابنامه‌ها و رسالات سحر و جادو، روان‌شناسی و مردم‌شناسی و *فروید* و **یونگ** سخن می‌گوید[۴]. در این میان مکتب ادبیِ سمبولیسم[۵] هم شایان یادآوری‌ست[۶]. خلاصه، رمز به عنوان یکی از فرایندهای عمده‌ی ذهن و زبان آدمی، در طول تاریخ، مورد توجّه فیلسوفان، بلاغیان، مفسّران، متکلّمان، روان‌شناسان، مردم‌شناسان و منتقدان ادبی بوده است و چنان که *باربور* می‌نویسد:

> **در هر حوزه‌ی مقالی برآنند که بعضی جنبه‌های تجربه به نحو نمادین و به مدد تخیّل آفرینشگر انسان تعبیر و تفسیر می‌شود.(۳۸: ۲۵۴)**

بی‌گمان، بارورترین رمزها در حوزه‌ی دین و عرفان به ظهور رسیده

---

۱) ن.ک: (۲۱۸: ۶۸ و بعد).

۲) ن.ک: (۲۸۹: ۲۰۱_۱۸۳).

۳) ن.ک: (۶۱: ۱۳۲_۹۳ و ۳۶۸_۲۲۱).

۴) ن.ک: (۱۲۶: ۱۶، ۵۴_۴۷، ۶۴_۶۳ و ۸۱_۶۷).

5) Symbolism.

۶) ن.ک: (۱۴۱: ۶۰۹-۵۲۹؛ ۸۸: ۷۸-۹).

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

است، تا جایی که می‌توان گفت، رمز، بنیاد متون دینی و عرفانی و به‌طورکلّی، زبان دین و عرفان را تشکیل می‌دهد. در حوزه‌ی فرهنگ اسلامی نیز، قرآن مهم‌ترین منبع رمز را پیش روی ما می‌گذارد[1]:

**و اذا قلنا ادخلوا هذه القریة(۵۸/۲): از روی اشارت، قریه این‌جا احتمال کند که حریم علم است و حجر شریعت.(۲۵۴: ۳۰۹/۱)**

البته در این نمونه، با استعاره‌ی رمزی مواجهیم، امّا بر پایه‌ی تعریف ما، سایر محاکات‌های قرآنی هم به‌ویژه آن‌جا که از خدا سخن می‌رود، باید رمزی باشند. افزون‌براین، حدیث نیز از رمز خالی نیست و در آن هم به رمزهای زیادی برمی‌خوریم. *عین‌القضات* روایاتی می‌آورد که در آنها رمزهای نور و ظلمت و عرش و کرسی و یاقوت حمرا و یاقوت خضرا و دُرّ و صدف و دخان و ماء و غبار و نار به‌کار رفته است[2] و سپس می‌نویسد:

**و از این، مگر صد ورق به روایات مختلف در کتب سلف نوشته‌اند، امّا بدان که، و تلک الامثال نضربها للنّاس و ما یعقلها الّا العالِمون(۴۳/۲۹)؛ عالِم آن است که راه خدای - تعالی - برفت تا حقایق این همه بدانست. آن‌جا که آسمان بُوَد، یاقوت ارضی و دخان ارضی و ماء ارضی و غبار ارضی و نار ارضی نبُوَد، چه، اگر بُوَد، خودْ آسمان نبُوَد، ارض بُوَد، امّا این، گفتنی نبُوَد، دانستنی بُوَد و جز قدری قلیل با اهلی نتوان گفت، امّا نه همه.(۱۸۶: ۳۸۸/۲)**

به‌هرحال، از این رهگذر، در رویکردهای باطنیِ جهان اسلام، مانند مذهب تصوّف و مذهب اسماعیله حدّاعلای رمزگرایی و رمزپردازی را می‌بینیم و از همین رهگذر، در ذکر صوفیانی مانند سری سقطی این عبارات را می‌یابیم که: «در رموز و اشارات، اعجوبه‌یی بود»(۱۷۴: ۲۷۴/۱). *ابن‌خفیف شیرازی* می‌گوید:

---

۱) در این باره، ن.ک. (۲۱۵: ۶۲).

۲) ن.ک. (۱۸۶: ۳۸۹/۲-۳۸۷).

**هر اشارتی و رمزی که این طایفه‌ی متصوّفه گفته‌اند و کرده‌اند، من آن را از شریعت به در آوردم.(۱۱۰: ۳۵)**

و شریعت در این سخن یعنی قرآن و حدیث.

ناگفته‌نماند که شگفت‌آورترین رمزهای عرفانی در آثار **حلاج** به کار رفته است. این هم نمونه‌یی دیگر از اسانید غریب او با شرح آن به وسیله‌ی ***روزبهان بقلی***:

**حسین روایت کند از سجسج، از فجر، از قدس، از فردوس اعلی، از عدن معبود، از قبّةالازلیة که، خداوند راست - جلّ جلاله - هر روزی چهل‌هزار حکمت در جنّات نعیم، هر حکمتی بر حسنات و انوار و ملک مضاعف است تا آباد. قال: به سجسج، بیدای مشرق خواهد - و الله اعلم - و این درست‌تر است یا ارض عرصات یا ارض عرفات یا ارض مکّه یا طوی موسی - علیه السّلام - و آن وادیِ مقدّس است یا صدر یا قلب که آن هر دو زمین مقدّس است، و به فجر، سطوح نور خواهد که بعد از سحر از مشرق برآید، محل قسم است، قال الله - تعالی: والفجر(۸۹/۱)، و این صحیح است، یا به روز، نور خواهد از معدن غیب در مهد قلب برآید یا فجر حکمت یا فجر محبّت یا فجر معرفت که مقدّم شمس تجلّی است و آن قدس است....(۴۵: ۳۳۷)**

البته مکتب خراسان، بیشترین رمزگرایی‌ها و رمزپردازی‌ها را در میان مکاتب عرفان اسلامی نشان می‌دهد و به‌ویژه از جهت تعدّد و تنوّع رمزها و کاربرد آنها در شعر عرفانی نظیر ندارد. نخستین شاعر عارفی که به این کار همّت گماشت، **سنائی** بود. وی با کاربرد رمزهای یارانه و مغانه در شعر عرفانیِ فارسی، جریانی پدید آورد که بعدها بسیاری از شاعران عارف و حتّی غیرعارف بدان گراییدند.

## ۴.۵.گونه‌ها

رمزهای عرفانی از جهت «مرموزات» و «رموز»، قابل استقصا هستند، چنان که در باره‌ی مرموز نَفْس، رمزهای متعدّد و متنوّعی مانند سگ و خوک و مار و

کژدم و جز آنها می‌یابیم و قس علی هذا. در این میان، اوّلاً هر رمز، وصف یا وجهی از مرموز را بازمی‌تابد و ثانیاً شمار مرموزات از شمار رموز کمتر خواهد بود و به‌هرحال، این کار با همه فواید، طول و تفصیلی دارد که مجال آن این‌جا نیست.

همچنین رمزهای عرفانی به تعداد شبکه‌های رمزیِ موجود قابل دسته‌بندی هستند و برای این منظور می‌توان از شبکه‌ی رمزهای کیهانی، شبکه‌ی رمزهای جانوری، شبکه‌ی رمزهای انسانی، شبکه‌ی رمزهای مدنی، شبکه‌ی رمزهای سفری، شبکه‌ی رمزهای خمری، شبکه‌ی رمزهای نوری و ... نام برد.

## ۴.۶. نمونه‌ها

بحث را با تحلیل رمزهای چند شبکه‌ی رمزیِ به کار رفته در نثر عرفانیِ فارسی ادامه می‌دهیم.

### ۴.۶.۱. شبکه‌ی رمزهای کیهانی

رمزهای این شبکه از مقایسه‌ی موجودات کیهانی به عنوان اجزای عالم ملک با عالم ملکوت یا به عنوان اجزای عالم کبیر با عالم صغیر پدید آمده‌اند. پیشینه‌ی این مقایسه در تفسیر امام **جعفر صادق**(ع) یافتنی‌ست[1]. **پل نویا** این نکته را چنین متذکّر می‌شود:

> **امام جعفر صادق(ع) با توسّل به استعاره‌ی مطابقت‌ها میان جهان هستی و دل آدمی می‌گوید: خدا آسمان را به سبب بلندی آن، سماء می‌نامد و دل نیز سماء است، چه، با ایمان و معرفت تا بی‌حدّ و نهایت به بالا برمی‌شود، زیرا همچنان که معروف را حدّی نیست، معرفت به او را نیز حدّی نیست. امام جعفر صادق(ع) پس از این مطابقت، مطابقت دیگری میان بروج دوازده‌گانه و دوازده برج دل برقرار می‌کند و می‌گوید: صلاح دل به یمن این بروج برقرار می‌ماند، همچنان که دوام صلاح دار فانی و اهل آن ناشی از بروج دوازده‌گانه است؛ این بروج**

---

۱) ن. ک: (۱۳۳: ۴۶/۱).

**دل عبارتند از: ایمان، معرفت، عقل، یقین، اسلام، احسان، توکّل، خوف، رجا، محبّت، شوق، وله.(۲۷۰: ۱۴۲)**

عرفا آفتاب و ماه و ستارگان را به دلیل نورانیت، یادآور مراتب تجلّیِ حق دانسته‌اند. *عین‌القضات* آفتاب را صریحاً رمز خدا می‌شمارد:

**استمداد از آفتاب به زبانی کن که او رد نکند؛ آن زبان، ادعونی استجب لکم(۴۰/۶۰)است.(۱۸۶: ۱/۳۶۳ـ۳۶۲)**

به قول *مولوی*:

**آفتاب آمد دلیل آفتاب  گر دلیلت باید از وی رو متاب**

**(۲۵۳: ۱/۱۱۶)**

این نوع برخورد را در باره‌ی ماه نیز ملاحظه می‌کنیم:

**نقل است که، [شمس تبریزی] خدمت شیخ اوحدالدّین کرمانی را - رحمة الله علیه - آن جایگاه دریافت، پرسید: در چیستی؟ گفت: ماه را در آب طشت می‌بینم. فرمود که، اگر در گردن دمبل نداری، چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟(۲۷: ۲/۶۱۶)**

و ستارگان هم از چنین برخوردی بی‌نصیب نمانده‌اند:

**سهل گوید که شبی خوش شده بود؛ به صحرا بیرون شدم که نَفَسی زنم؛ همه آسمان ستاره نوشته بود که، الله، الله!(۳۴: ۱۳۵)**

### ۴.۶.۲. شبکه‌ی رمزهای جانوری

در پاره‌یی احادیث، مؤمن به پرنده تشبیه شده است. *عین‌القضات* با اشاره به یک حدیث از این دست، آن را چنین تأویل می‌کند:

**مؤمن منتهی مرغی‌ست که در عالم الهیت می‌پرد و بی سبب و حیلتی روزی به وی می‌رسانند. از مصطفی - علیه‌السّلام - بشنو که گفت: المؤمن فی الدّنیا بمنزلة الطّیر فی أوکارها و الله یرزقها بغیر حیله[1]! این رزق چه باشد؟ لقاءالله**

---

۱) مؤمن در دنیا همانند پرنده است در آشیانه‌هایش و خداوند بدون چاره‌اندیشی به او روزی می‌رساند.

**باشد که، لا راحةَ لِلْمُؤمِنِ دُونَ لِقاءِالله[1] - تعالی.(۱۸۱: ۷۰)**

براین‌پایه از مؤمن تا خدا مسیری وجود دارد که تنها راه پشت سر گذاشتن آن، پرواز است؛ پرواز روح و عرفان نیز، شرایط این پرواز را فراهم می‌آورد. بدین‌گونه در زبان عرفان هم، «عارف پرنده است»(۱۷۲: ۵۴۶)، چنان که *بایزید* می‌گوید:

**مرغی گشتم و اندر هوای هویت می‌پریدم تا بر میدان احدیت مُشرِف شدم و درخت ازلیت اندر آن بدیدم.(۲۸۲: ۳۰۶)**

*ابوالحسن خرقانی* در این باره تمثیلی می‌آورد:

**و گفت: مَثَل عارف، مَثَل مرغی‌ست که در آشیانه رفته بُوَد به طمع طعمه و نیافته؛ قصد آشیانه کرده و ره نیافته؛ در حیرت مانده و خواهد که به خانه رود، نتواند[2].(منتخب: ۱۱۲)**

*شیخ‌اشراق* نیز در تمثیل زیر، مرغ را ممثَّل‌له جان و قفس را ممثِّل‌له تن قرار می‌دهد تا از این راه، به علّت سماع صوفیه پی ببریم:

**شیخ را گفتم که رقص کردن بر چه آید؟ شیخ گفت: جان قصد بالا کند، همچو مرغی که خواهد که خود را از قفس به در اندازد؛ قفس تن مانع آید؛ مرغ جان قوّت کند و قفس تن را از جای برانگیزاند؛ اگر مرغ را قوّت عظیم بود، پس قفس بشکند و برود و اگر آن قوّت ندارد، سرگردان شود و قفس را با خود می‌گرداند. باز در میان آن معنی غلبه پدید آید، مرغ جان قصد بالا کند و خواهد که چون از قفس نمی‌تواند جستن، قفس را نیز با خود ببرد، چندان که قصد کند، یک بدست بیش بالا نتواند بردن؛ مرغ قفس را بالا می‌برد و قفس باز بر زمین می‌افتد.(۱۳۷: ۲۶۴)**

ترکیب «مرغ جان» در نمونه‌ی زیر هم آمده است:

---

۱) مؤمن را بدون دیدار خدا آسایشی نیست.

۲) این تمثیل، محتوای قصیده‌ی عینیه‌ی ابن سینا را به یاد می‌آورد. در باره‌ی این قصیده، ر.ک: (۶۱: ۳۵۱).

**مرغ جان در عالم عشق به طعمه‌ی رجا پرّد.(۴۶: ۱۱۴)**

باز، *ابوالحسن خرقانی* می‌گوید:

**مَثَل جان چون مرغی‌ست که پری به شرق دارد و پری به مغرب و سرش جایی که صفت نتوان کرد و پایش به تحت‌الثّریٰ است.(۱۴۹: ۳۲۷)**

با این زمینه‌های تشبیهی و تمثیلی، مرغ در زبان عرفان، کم‌کم به رمز جان بدل می‌شود:

**و نیز سلاطین معرفت در زمان بدایت، بعضی را مرغان مقدّس در قفس عشق انسانی افتاد.(۴۶: ۱۱)**

*بهاء ولد*، از چهار مرغ نام می‌برد که در قفس قالب می‌زیند و البته این بار، وجوه منفیِ نفس را نشان می‌دهند:

**قفس قالب هیچ کسی خالی نیست از این چهار مرغ؛ هرشب، هر چهار را می‌کُشند و در هم می‌آمیزند و به وقت صبح، همه را زنده می‌کنند و بدین قفس بازمی‌فرستند: یکی بط حرص مکتسب است که مقصود او جمع مالی باشد، که همچون خربطی، بربط نیاز می‌زند؛ و دوم خروس شهوت است که خروش و فغان او به ایوان می‌رسد؛ سیوم زینت و آرایش طاووس رنگ‌به‌رنگ سالوس است که می‌خواهد هرساعتی مشّاطگی کند؛ چهارم عمرطلبی چون زاغ که کاغ‌کاغ او دشت و صحرا پر کرده است.(۴۷: ۲۲۱/۱)**

این جاست که به‌تدریج شرایط برای ظهور و بروز تمثیل‌های مفصّل رمزی با نقش‌آفرینیِ پرندگان در زبان عرفان فراهم می‌آید[1] و البته این پرندگان همه رمز ارواح مثبت و منفیِ انسانی‌اند(۱۷۸: ۵۰-۴۲)، مگر سیمرغ یا عنقا که آن را رمز «ذات واحد مطلق» و «انسان کامل» گرفته‌اند[2]. برای نمونه می‌توان

---

۱) در باره‌ی داستان‌های پرندگان پیش از منطق‌الطّیر عطّار، ن.ک: (۲۲۹: ۴۴-۳۱؛ ۶۱: ۳۶۸-۳۴۷؛ ۱۴۲: ۲۸۱-۲۷۸؛ ۱۷۸: ۴۲-۲۳).

۲) در این باره، ن.ک: (۲۳۰: ۱۱۲؛ ۱۳۱: ۴۹۳-۴۹۱؛ ۱۴۲: ۳۲۱-۳۲۰؛ ۱۷۸: ۴۱-۴۰). ضمناً سیمرغ می‌تواند رمز «عقل فعّال» نیز باشد. همچنین عنقا را رمز «هیولی» هم گرفته‌اند: «لأنّها [یعنی هیولی] لاتُری کالعنقاء، و لاتوجد الّا مع الصّورة فهی معقولة»(۲۱۲: ۱۳۳).

از «رسالةالطّیور» *احمد غزالی*[۱]، «رسالةالطّیر» و رساله‌های «صفیر سیمرغ» و «عقل سرخ» *شیخ اشراق* و منظومه‌ی «منطق‌الطّیر» عطّار نیشابوری نام برد که البته همه آنها باید در این باره از «رسالةالطّیور» *ابن‌سینا* تأثیر پذیرفته باشند[۲]. ناگفته نماند که این آثار با داستان حضرت سلیمان (ع) در قرآن مجید ربط دارند و اصولاً تعبیر «منطق‌الطّیر»(۱۶/۲۷) از آن‌جا به دست آمده است.

در این میان، نباید تأثیر داستان‌های جانوریِ سانسکریت یا فارسی باستان یا پهلوی، به‌ویژه ترجمه‌های عربی و فارسی آنها را بر چنین آثاری نادیده گرفت[۳].

*عین‌القضات*، «رسالةالطّیور» *احمد غزالی* را چنین تلخیص می‌کند:

**جوانمرد!! مرغان چندین سال در طلب سیمرغ بودند؛ چون به درگاه او رسیدند، سال‌های بسیار بار می‌خواستند و بار نبود و بعد اللّتیا و الّتی، جواب ایشان دادند که، انّ الله لغنیّ عن العالمین(۹۷/۳)؛ همه را نیست وقت کردند؛ و کم اهلکنا قبلهم من قرن(۷۴/۱۹)**[۴]**.(۱۸۶: ۲۰۰/۱)**

*احمد غزالی*، خود در یکی از نامه‌های خویش حال و هوای «رسالةالطّیور» را چنین به وصف درمی‌آورد:

**سیمرغ مبارک باد، که او جز بر جزیره‌ی کبریا و تعزّز ننشیند و به استقبال کم آید، چون آمد و بوس بر پای نهاد، اشارتی به روایتی بُوَد و بند برنهاد!(۱۹۵: ۲۴۵)**

همو در جای دیگر رمزهای سیمرغ و آفتاب را با یکدیگر می‌آمیزد:

**سیمرغ، آفتاب است در اشراق ازلیت؛ برای این است که او را نشان نیست، که زوال تو در استوای او ضرورت است.(همان: ۲۳۴-۲۳۳)**

---

۱) این رساله را ترجمه‌ی «رسالةالطّیور» عربیِ محمّد غزالی دانسته‌اند(۶۱: ۳۴۰-۳۵۹). بااین‌حال، مصحّح «مجموعه‌ی آثار فارسی احمد غزالی»، هردو «رسالةالطّیور» عربی و فارسی را از آن احمد می‌شمارد، نه از آن محمّد(۱۹۵: ۷۰-۶۹).

۲) در این باره، ن. ک: (۶۱: ۳۷۳؛ ۱۲۹: ۱۱۱).

۳) در باره‌ی این داستان‌ها، ن. ک: (۹۵: ۲۲-۱۴).

۴) نیز ن. ک: (۹۸/۱۹؛ ۳۶/۵۰).

در شبکه‌ی رمزهای جانوریِ زبان عرفان، افزون بر رمزهای پرندگان، رمزهایی نیز می‌بینیم که از نام دیگر جانوران اخذ شده‌اند، چنان که در این زبان نام اژدها، مار، ستور، کژدم و زنبور را به معنای رمزیِ نَفْس می‌یابیم و گویا پیشینه‌ی کاربرد آنها هم به احادیث نبوی می‌رسد. یکی از آن احادیث به روایت *محمّد غزالی* چنین است:

**رسول(ص) گفت: دانید که بر چه معنی فرودآمد این آیت: فانّ له معیشة ضنکا و نحشره یوم القیامه اعمی(۱۲۴/۲۰)؟ گفتند: خدای و رسول بِهْ دانند. گفت: عذاب کافر در گور است که نَوَدونَهْ اژدها بر وی مسلّط کنند. دانی که اژدها چه بُوَد؟ نَوَدونَهْ مار بُوَد، هر ماری را نُهْ سر بُوَد، وی را می‌گزند و می‌لیسند و در وی می‌دمند تا آن روز که وی را حشر کنند.**

او پس از ذکر این حدیث، آن را رمزگشایی هم می‌کند:

**باید که بداند که این اژدها مرکّب از صفات نَفْس وی است و عدد سرهای وی به قدر عدد شاخه‌های اخلاق مذموم وی است و اصل طینت این اژدها از حبّ دنیاست.(۱۹۳: ۹۵/۱)**

وی نمونه‌یی برای کاربرد نام ستور نیز، به معنای رمزیِ نَفْس می‌آورد:

**سفیان ثوری - ره - چون سیر بخوردی، آن شب زنده بداشتی و گفتی: ستور را که سیر بکردی، کار سخت باید فرمود.(همان: ۵۲/۲)**

این هم تأویل رمزیِ نام‌های کژدم و زنبور در سمبولیسم صوفی:

**و کژدم و زنبور، مَثَل شهوات دنیا و غم و اندوه و انواع رنج بُوَد که می‌باشد.(همان: ۵۸۲/۲)**

کاربرد ترکیب «نهنگ عشق» در نمونه‌ی زیر از *احمد غزالی* نشان می‌دهد که عرفا تا چه اندازه به معانیِ رمزیِ جانوران گوناگون توجّه داشته‌اند:

**دل و جان او داند که نهنگ عشق که در نهاد عاشق است، از او چه می‌کشد. به دَم یا بدو چه می‌فرستد.(۱۹۱: ۴۷)**

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

و همچنین است کاربرد ترکیب «نهنگ قهر»(۱۸۶: ۴۰۴/۲) در سخن *عین‌القضات* که کاربرد رمز «نهنگ سفید»(۱۸۸: ۲۵۵/۳) را در سخن همو از پی آورده است.

باری، رمزهای جانوری در زبان عرفان، هنوز شایان پیگیری‌ست و بی‌گمان از این رهگذر موارد زیادی به دست خواهد آمد.

### ۴.۶.۳. شبکه‌ی رمزهای انسانی

در این شبکه، به مقایسه‌ی اجزای عالم صغیر با عالم کبیر برمی‌خوریم. مهم‌ترین رمزهای چنین شبکه‌یی را رمزهای یارانه تشکیل می‌دهند که سرشاخه‌های آنها عبارتند از «محبّت» و «محبّ» و «محبوب» یا «عشق» و «عاشق» و «معشوق». فهرست پاره‌یی از این رمزها بر پایه‌ی رساله‌ی «رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ» *الفتیِ تبریزی*[1] این‌گونه است:

- آرزو
- آشتی
- آشنایی
- آه
- ابرو
- ابروی خفته
- اشتیاق
- اندوه
- انگشت
- بازو
- بر
- بناگوش
- بوس
- پرده
- پیام
- پیچ زلف
- پیشانی
- تاب زلف
- ترانه
- تکبّر
- تندی
- تیر مژه

۱) این رساله با اندکی اختلاف تحت عنوان «من اصطلاحات فخرالدّین عراقی علیه الرّحمه»، ضمن «کلّیات عراقی» (۱۷۳: ۴۲۷-۴۱۰) نیز منتشر شده است.

- جان‌افزا.
- جانان.
- جفا.
- جلال.
- جمال.
- جنگ.
- جور.
- چاه زنخ.
- چشم.
- چشم آهوانه.
- چشم تُرک.
- چشم خمار.
- چشم شهلا.
- چشم سرمست.
- چشم نرگس.
- چهره.
- چهره‌ی گلگون.
- حجاب.
- حسن.
- خال سیاه.
- خشم.
- خطّ سبز.
- خطّ سیاه.
- خم زلف.
- درد.
- دست.
- دلبر.
- دلدار.
- دلگشا.
- دوری.
- دوست.
- دوستکامی.
- دوش.
- دهان.
- دهان کوچک.
- دیده.
- دیوانگی.
- رخ.
- رنج.
- روی.
- زلف.
- زنخ.
- ساعد.
- سر.
- سلام.
- سیب زنخ.
- سینه.
- شاهد.

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

- شکل.
- شمایل.
- شنگی.
- شوخی.
- شوق.
- صفت.
- شیوه.
- طاق ابرو.
- طالب.
- طلب.
- ظرافت.
- عاشق.
- عشق.
- غبغب.
- غم.
- غمکده.
- غمخوار.
- غمگسار.
- فراق.
- فریاد.
- فریب.
- فغان.
- قامت.
- قد استوار.
- قربت.
- قفا.
- کرشمه.
- کمان ابرو.
- کنار.
- کین.
- گرمی.
- گیسوی.
- لب.
- لب شکرین.
- لب شیرین.
- لب لعل.
- لطف.
- لقا.
- ماهروی.
- محب.
- محبت.
- محبوب.
- محنت.
- مژه.
- مطلوب.
- معشوق.

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

- مکر. - ناز.
- ملاحت. - ناله.
- موی. - نزدیکی.
- موی میان. - نقاب.
- مهر. - وصال.
- مهربان. - وفا.
- میان. - هجران.
- میان باریک. - هدیه.
- میل. - یار.(۳۰: ۱۲۳-۱۱۱)[۱]

محمّد غزالی با اشاره به خواندن اشعار تغزلی در مجالس سماع صوفیه بر آن می‌رود که این اشعار آنان را زیان ندارد و از راه تأویل رمزهای یارانه در چنین اشعاری بر ماهیت سمبولیک زبان صوفی تأکید می‌ورزد:

**امّا صوفیان و کسانی که ایشان به دوستیِ حق - تعالی - مستغرق باشند و سماع بر آن کنند، این بیت‌ها ایشان را زیان ندارد، که ایشان از هر یکی، معنی‌یی فهم کنند که در خورد حال ایشان باشد.**
**و باشد که از زلف، سلسله‌ی اشکال حضرت الهیت فهم کنند، چنان که شاعر گوید:**

**گفتم بشمارم سر یک حلقه‌ی زلفت**
**تا بو که به تفصیل سر جمله برآرم**
**خندید به من بر سر زلفینک مشکین**
**یک پیچ بپیچید و غلط کرد شمارم**

**که از این زلف، سلسله‌ی اشکال فهم کنند، که کسی که خواهد که به تصرّف عقل به وی یا سر یک موی از عجایب الهیت بشناسد، یک پیچ که در وی افتد، همه شماره‌ها غلط شود و همه عقل‌ها مدهوش گردد.**

---

۱) برای آگاهیِ تحلیلی در باره‌ی رمزهای یارانه‌ی زلف، رخسار (رخ، چهره، روی)، خطّ و خال، چشم، لب، ابرو و مژگان - مژه، ن.ک: (۲۳۵: ۲۶۵-۱۷۰).

**و چون حدیث شراب و مستی بُوَد در شعر، نه آن ظاهر فهم کنند، مثلاً گویند:**

**تـا مـی دو هـزار رطـل بـرپیمایی**
**تا خود نخوری نباشدت شیدایی**

**از این آن فهم کنند که کار این حدیث به علم راست نیاید، به ذوق راست آید.(۱۹۳: ۴۸۴/۱)**

همچنین *احمد غزالی* به یادآوریِ پاره‌یی از این رمزها می‌پردازد:

**بلی، وجودش بدو بُوَد و از او بُوَد و این، مگر فراق این حال بُوَد و فناش از او بُوَد و در او بُوَد و این را اختفا در کنه الّا گویند، و گاه موی شدن در زلف معشوق خوانند.(۱۹۱: ۳۷)**

ظاهراً *عین‌القضات* در میان عرفای متقدّم، بیشترین کوشش‌ها را برای شناساییِ چنین رمزهایی به خرج داده است:

**نامحرمان چه دانند که خال سیاه بر روی معشوق، چه بُودَ؟(۱۸۶: ۴۱۵/۱)**

و:

**این‌جا بدانی که رقص کردن زلف بر روی معشوق، چه بُوَد.(همان: ۲۷۷/۲)**

و:

**هشیاران را در این مقام معلوم گردد که زلف بریدن معشوق چه معنی دارد.(همان: ۲۷۸/۲)**

با نقل سه نمونه‌ی دیگر از قول *عین‌القضات*، بحث را در این باره به پایان می‌رسانیم:

**و این‌جا بدان که شَر دو نوع است: بعضی آن است که انبیا و اولیا بدانند که در زیر آن کدام خیر است و مثال آن، زلف معشوق است، و قدری قلیل بماند که هرکس بتواند دانستن که در آن چه خیر است و مثال این، خال است بر جمال معشوق، و هذا هو النّوع الثانی من الشّر[1]، و در آن‌جا به‌تفصیل ندانند که چه خیر است، امّا علی‌الجمله بدانند و از این سبب است که خال، زیادت جمال**

---

۱) و این، نوع دوم از شر باشد.

**معشوق بود؛ اگر ندانند، در حقّ ایشان، خال بر روی معشوق، جمال نتوانند بود.(۱۸۶: ۲۹۶/۲)**

**خلق از ابلیس نام شنیده‌اند، نمی‌دانند که او را چندان ناز در سر است که پروای هیچ کس ندارد. دریغا! چرا ناز در سر دارد؟ از بهر آن که هم، قرین آمده است با خَدّ و خال. چه گویی؟ هرگز خَدّ و خال، بی زلف و ابرو و موی، کمالی دارد؟ لا، والله کمال ندارد!(۱۸۱: ۱۲۱)**

**شاهد را شنیدی که کیست، خَدّ و خال و زلف و ابروی شاهد را گوش دارا ای عزیز! چه دانی که خَدّ و خال و زلف معشوق با عاشق چه می‌کند؟ تا نرسی ندانی. خَدّ و خال معشوق جز چهره‌ی نور محمّد رسول‌الله مدان، که اوّل ما خلق الله نوری[1] ! نور احمد خَدّ و خال شده است بر جمال نور احد. اگر باورت نیست، بگو: لااله‌الاالله، محمّد رسول‌الله! دریغا! اگر دل گم نیستی، در میان خَدّ و خال این شاهد، دل بگفتی که این خَدّ و خال معشوق، با عاشق چه سِرها دارد.(همان: ۱۱۷-۱۱۶)**

## ٤.۶.٤ شبکه‌ی رمزهای مدنی

در این شبکه، «پادشاه» یا «سلطان»، رمز خداست از جهت صفات جلال و ظاهراً کاربرد این رمز به اسم الهیِ «مَلِک» بازمی‌گردد[2]:

**مردی بشر حافی را گفت: از مرگ، عظیم می‌ترسی! گفت: به حضرت پادشاه شدن صعب است.(۱۷۲: ۱۹۳)**

**سمعانی** در برخورد تمثیلی با «سلطان» می‌نویسد:

**ای جُوامرد! هر منزلی که سلطان به آن منزل فروخواهدآمدن، از پیش، شرط بُوَد که فرّاشی بیاید و آن منزل بروبد و خس و خاشاک دور کند و چهاربالش سلطان بنهد تا چون سلطان در رسد، کار ساخته بُوَد و منزل پرداخته؛ همچنین چون سلطان عزّت الّاالله به سینه‌یی نزول خواهد کرد، فرّاش لااله از پیش بیاید**

---

۱) نخستین چیزی که خدا آفرید، نور من بود.

۲) این اسم الهی در قرآن مجید، پنج بار به همین صورت(۱۱۴/۲۰، ۱۱۶/۲۳، ۲۳/۵۹، ۱/۶۲، ۲/۱۱۴) و دو بار به صورت «مالک»(۴/۱، ۲۶/۳) و یک بار به صورت «ملیک»(۵۵/۵۴) کاربرد یافته است.

**و ساحت سینه را به جاروب تجرید و تفرید بروبد و خس و خاشاک بشریت و آدمیت و شیطانیت و انسانیت را نیست کند و آب رضا بزند و فرش وفا بگستراند و عود صفا بر مجمره‌ی رضا برسوزد و چهاربالش سعادت و تخت سیادت بنهد تا چون سلطان الّاالله دررسد، در مهد عهد بر سریر سِر تکیه زند.(۱۳۴: ۶)**

این‌جاست که خواص سلطان، رمز اولیای خدا قرار می‌گیرند و باز و یوز و سگ، رمز نفوس حقیری که بر درگاه وی به انجام امور نازل مشغولند:

**جوانمردا! نه هر چه تو نخوری، به کار نیاید، که در مطبخ سلطان نه همه آن بُوَد که باز و یوز و سگ خورند، آن نیز بُوَد که سلطان خورد و خواص سلطان خورند.(۱۸۶: ۹۱/۱)**

و:

**اکنون تو چه گویی؟ از خواص سلطان محمود بودن بدین دشخواری بُوَد، از خواص سلطان ازل بودن آسان کاری بُوَد؟ حاشا! تو را از دین مردان چه خبر؟(همان: ۳۳۹/۲)**

هر سلطان خاصگیان و ندیمانی دارد و سگبانان و ستوربانانی که همه در شبکه‌ی رمزهای مدنی، رمز مراتب گوناگون اولیا و عِباد خدایند:

**یکی بازاری پیش جُنید درآمد، گفت: ای پیر طریقت! اگر بندگی این است که شما به دست دارید، پس ما چه داریم و چه امید در بندیم، که جای نومیدی است؟ پیر گفت: لشکر امیران همه خاصگیان و ندیمان نباشند، سگبانان و ستوربانان نیز باشند و در مملکت همه به کار آیند و به جای خویش به اندازه‌ی خویش همه زندگی می‌کنند.(۲۵۴: ۲۵۷/۳)**

در این میان شحنگان و چاکرانی نیز هستند:

**این لااله شحنه‌یی‌ست از نفی قهر که بر مرکب هیبت نشسته، در دست وی تیغی از غیرت ربّانی، تا هرکجا غیری‌ست، به تیغ غیرت سرش برگیرد تا سلطان الّاالله در چهاربالش مُلک دل بنشیند و بر چاکران جوارح فرمان دردهد تا هرکه سر بر خط فرمان نهد و کمر انقیاد بر میان بندد، طراز اعزاز بر کسوت**

**راز او کشند و هر که سر از ربقه عبودیت بتابد، داغ خَسار بر رخسارش کشند و قلاده‌ی لعن و طرد و رد از گردنش درآویزند.(۱۳۴: ۷)**

بدین‌گونه بر درگاه الهی از وجود مهمان و دربان هم چاره‌یی نخواهد بود که:

**راجی، مهمان حق است و خایف، دربان حق.(۴۶: ۱۱۳)**

ازاین‌گذشته، مملکتی که سلطانی مانند خدا دارد، باید دکانی مانند دنیا و دکانداری مانند شیطان داشته باشد:

**و یحیی معاذ رازی گوید: دنیا دکان شیطان است؛ از دکان وی چیزی بمدزد و برمگیر، که آنگاه لابد وی اندر تو آویزد!(۱۹۳: ۱۴۰/۲)**

و همچنین زندان‌هایی، چنان که *ابوالقاسم نصرآبادی* می‌گوید:

**زندان تو تن توست و نفس توست؛ چون از وی بیرون آمدی، به راحت افتادی جاودانه.(۱۷۲: ۱۵۱)**

و *ابوسعید* نیز می‌گوید:

**زندان مرد، بود مرد است؛ چون قدم از زندان بیرون نهاد، به مراد رسید.(۲۵۷: ۲۰۶/۱)**

و *عین‌القضات* هم می‌گوید:

**زندان، زندان فراق معشوق است و خلاص یافتن، بازیافتن معشوق است.(۱۸۶: ۳۶۰/۲)**

ناگفته نماند که در این شبکه، گاه پادشاهان و ملوک، رمز اولیاءالله‌اند و دزد، رمز ابلیس است:

**احمد [خضرویه] گفت: یا شیخ! ابلیس را دیدم بر سر کوی تو بر دار کرده. بایزید گفت: آری! با ما عهد کرده بود که گِرد بسطام نگردد، اکنون یکی را وسوسه کرد تا در خونی افتاد؛ شرط دزدان این است که بر درگاه پادشاهان بر دار کنند.(۱۷۴: ۱۴۹/۱)**

و:

**بوعبدالله سالمی گفت: وقتی درشد در سهل [ابن عبدالله تُستری]، زاهد ایّام خود، طشتی دید زرین پر آتش پیش او و عود تر در آن سوزان؛ چون بدید، به دیوار بازافتاد، از کار بشد؛ چون بازِ جای آمد، سهل وی را گفت: چه شدی؟ مگر منادمت ملوک را نشایی؟ در خلوت که ملوک بودند، در ایشان مشو، مگر که بشایی!(۳۴: ۱۳۶ـ۱۳۵)**

## ۴.۶.۵. شبکه‌ی رمزهای سفری

در زبان عرفان، از مراحل تهذیب نَفْس، به طریقت، یعنی راه تعبیر می‌شود. البته تفاوت‌هایی میان این راه و راه‌های ظاهری وجود دارد که عرفا آنها را متذکّر شده‌اند. برای نمونه *عین‌القضات* می‌نویسد:

**ای عزیز! بدان که راه خدا نه از جهت راست است و نه از جهت چپ و نه بالا و نه زیر و نه دور و نه نزدیک؛ راه خدا در دل است و یک قَدم است؛ دعْ نَفْسَک و تَعال[1].(۱۸۱: ۹۲)**

و:

**راه خدای - تعالی - در زمین نیست، در آسمان نیست، بلکه در بهشت و عرش نیست؛ طریق الله در باطن توست؛ و فی انفسکم(۲۱/۵۱) این باشد؛ طالبان خدا او را در خود جویند، زیرا که او در دل باشد و دل در باطن ایشان باشد.(همان: ۲۸۷ـ۲۸۶)**

کاربرد این رمز در زبان عرفان تا آن‌جا پیش می‌رود که کم‌کم، از کاربرد رمزهای «بادیه» و «قافله» سربرمی‌آورد:

**ذوالنون مصری مریدی به بایزید فرستاد، گفت: برو و بگو که ای بایزید! همه شب خسبی در بادیه و به راحت مشغول می‌باشی و قافله درگذشت. مرید بیامد و آن سخن بگفت. شیخ جواب داد که، ذوالنون را بگوی که مرد تمام آن باشد که همه شب خفته باشد، چون بامداد برخیزد، پیش از نزول قافله به منزل**

---

۱) نفست را بگذار و بیا.

**فرود آمده بُوَدا چون این سخن به ذوالنون بازگفتند، بگریست و گفت: مبارکش بادا احوال ما بدین درجه نرسیده است؛ و بدین بادیه، طریقت خواهند و بدین روش، سلوک.(۱۷۴: ۱۳۷/۱)**

*ابراهیم خوّاص* بادیه را دارای راه‌های مختلف می‌داند که از منازل متفاوت سیروسلوک حکایت دارد:

**وی گوید: دوازده راه شناسم بادیه را، جز از این راه‌های معروف. وی گوید: در راهی رفته‌ام بر سیم و در راهی بر زر و در راهی بر ماران.(۳۴: ۳۴۸)**

وادی نیز در زبان عرفان رمز مقامات سیروسلوک است. *عطّار* از هفت وادی نام می‌برد و البته در جاهای دیگر تعداد و نوع آنها متفاوت آمده است[1]:

**هست وادیِّ طلب آغاز کار — وادیِ عشق است از آن پس بی کنار**
**پس سیم‌وادی‌ست آنِ معرفت — پس چهارم وادی استغنا صفت**
**هست پنجم وادیِ توحید پاک — پس ششم وادیِّ حیرت صعب‌ناک**
**هفتمین وادیِّ فقر است و فنا — بعد از این رویِ روش نَبْوَد تو را**

**(۱۷۶: ۱۸۰)**

بااین‌وصف، می‌توان از سیروسلوک به سفر تعبیر کرد:

**هر که خواهد تا شاهد آن معانی گردد، سفر اختیار باید کرد از خود در خود.(۱۹۵: ۸)**

و خود اصطلاحات «سیر» و «سلوک» هم، مانند اصطلاح «سفر» در شبکه‌ی رمزهای سفری قرار می‌گیرند. *عین‌القضات* برای این دو رمز و پاره‌یی رمزهای دیگر وابسته به آنها، از قرآن و حدیث، شاهد مثال می‌جوید:

**جوانمردا! دل طلب کن که سرمایه در این راه، دل است: ثَبِّتِ الْعَرْشَ ثُمَّ انْقُشْ عَلَیْه[2]. دانی که دل از کجا به دست آرند؟ از سلوک. گواهی خواهی، از قرآن**

---

۱) در این باره، ن.ک: (۲۵۷: ۴۹۷/۲-۴۹۶).
۲) جایگاه را استوار ساز، سپس بر آن نقاشی کن.

**بشنوا أ فلم‌یسیروا فی الأرض فتکون لهم قلوب(۴۶/۲۲)؛ می‌گوید: چرا از خود روشی نکنید تا دلی به دست آرید؟ این روش را نمی‌خواهد که از همدان به تبریز روند، این روش می‌خواهند که مصطفی - صلعم - می‌گوید: سیروا سبق المفردون[۱]. چه گویی؟ سیروا، سیر قالب می‌خواهد از شهری به شهری؟ کلّا و حاشا! أوَ لَم‌یسیروا فی الأرض(۹/۳۰)[۲] همین بُوَد؛ السّابقون السّابقون(۱۰/۵۵) همین بُوَد؛ انّی ذاهبٌ الی ربّی(۹۹/۳۷) همین بُوَد؛ ففرّوا الی اللّه(۵۰/۵۱) همین بُوَد؛ أ لم‌تکن أرض اللّه واسعة فتهاجروا فیها(۹۷/۴) همین بُوَد. چه گویی؟ ارض اللّه(۱۰/۳۹) این خاک بُوَد که بوجهل با مصطفی - صلعم - قَدم بر آن‌جا نهاد؟ هیهات! ذلک ظنّ الّذین کفروا(۲۷/۳۸). أرض اللّه نه این بُوَد، لا بل أنّ الارض للّه یورثها من یشاء من عباده(۱۲۸/۷)؛ جز بندگان خدا هرگز قَدم بر آن ارض ننهاده؛ باورت نبُوَد از قرآن شنوا و لقد کتبنا فی الزّبور من بعد الذّکر أنّ الأرض یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحُون(۱۰۵/۲۱). بوجهل که ارض مکّه در زیر فرمان او بود، عبادِیَ الصّالِحُون بود؟ همه در قرآن است، ولکن قرآن‌خوانی و قرآن‌دانی باید!(۱۸۶: ۲۵۶/۱)**

میبدی برای موسی (ع) دو سفرِ طرب و هرب، اوّلی سفر میقات و دومی سفر فرار از دشمن و برای محمّد (ص) نیز دو سفرِ ناز و نیاز، اوّلی سفر معراج و دومی سفر هجرت از مکّه نام می‌برد(۲۵۴: ۱۹۵/۱-۱۹۴). *ذوالنون* هم سه سفر داشته است و از هر سفر سه علم به ارمغان می‌آورد، امّا چنان که خواجه *عبدالله انصاری* می‌گوید:

**آن سفر پسینه‌ی وی نه به پای بوده بود، که به او نه به قَدم روند، که به هِمَم روند.(۳۴: ۱۳)**

به قول *احمد غزالی*:

**امّا این سفر، قَدم ظاهر نیست، قَدم همّت است.(۱۹۵: ۱۶)**

همو می‌نویسد:

---

۱) از پی مفردان بروید.

۲) نیز ن. ک: (۴۴/۳۵؛ ۲۱/۴۰).

**امّا سفر این طایفه بر چهار وجه است: دو کسبی و دو عطیتی؛ آن که کسبی‌ست، یکی بینش است و آن تأثیرات معرفت است و دلیل وی عصمت است و دیگر روش است و آن حکم معرفت است و دلیل وی زجر است و آن که عطیتی‌ست یکی بُرش است و دلیل وی برید حقّی‌ست و دیگر کنش است و دلیل وی نمایش پادشاهی‌ست.(همان: ۹)**

گاه این سفر را سفر آسمان دانسته‌اند، چنان که *ابوالحسن خرقانی* می‌گوید:

**هر که سفر زمین کند، پای آبله شود و هر که سفر آسمان کند، دل آبله شود.(۲۵۶: ۱۱۳)**

از آن مهم‌تر، در این زبان، عالم حقیقت و همچنین دل عارف را با رمز دریا بیان داشته‌اند. در باره‌ی *بایزید* آمده است:

**دست ابراهیم [هروی] بگرفت و به کناری برد و دست بر دیوار زد، دریچه‌یی گشاده گشت و دریای بی‌نهایت ظاهر شد، گفت: اکنون بیا تا در این دریا شویم! ابراهیم را هراس آورد و گفت: مرا این مقام نیست.(۱۷۴: ۱۵۰/۱)**

باز، *ابوالحسن خرقانی* می‌گوید:

**در اندرون من دریایی‌ست که هرگاه بادی برآید، از این دریا میغ و باران سر بکند، از عرش تا به ثریٰ باران ببارد.(همان: ۲۱۵/۲)**

*مولوی* بر آن است که:

**امام ابوحنیفه و امام مطلّبی[1] و امامان دیگر - رضی اللّه عنهم - معماران عالم خشکی بودند؛ هرکه به صدق تمام، طریقه‌ی ایشان گرفت و متابعت آن عزیزان کرد، از شرور اشرار و قَطّاعان راه دین ایمن شد و رهید، امّا جُنید و ذوالنون و ابایزید و شقیق و ادهم و منصور و امثال ایشان، مرغان آبی بودند و سبّاحان عمّان معانی؛ هرکه متابعت ایشان کند، از حیله‌های نفس مکّار خلاص یابد و به گوهر دریای قدرت ره برد.(۲۷: ۲۲۰/۱)**

این جاست که دریا با همه وجود به این شبکه می‌پیوندد. *پل نویا* رمز دریا را

---

۱) شافعی.

برگرفته از قرآن می‌شمارد و پیشینه‌ی کاربرد آن را به سخنان *سهل بن عبدالله تُستری*، *ابوبکر واسطی* و *ابوالحسین نوری* می‌رساند:

**استعاره‌ی دیگری که نوری از قرآن می‌گیرد، استعاره‌ی دریاست که برای بعضی از صوفیان نماد دل شده است. قبلاً تُستری درباره‌ی آیه‌ی ظهر الفساد فی البر و البحر(۴۱/۳۰) نوشته بود: خدا حواس بیرونی را به خشکی تشبیه می‌کند، ولی دل را به دریا که فواید بیشتر دارد، امّا خطرناک‌تر نیز هست، تشبیه می‌کند؛ برای صوفیان دیگر مانند واسطی از مکتب حلّاج، خشکی نماد چیزهایی‌ست که خدا از صفات خود متجلّی می‌کند، در حالی که دریا استعاره‌ی حقیقت نامتناهی‌ست. استعاره‌ی دریا در رساله‌ی نوری وسعتی می‌یابد که آن را به رمزهای نماد می‌برد؛ در باب یازدهم رساله با عنوان دریاهای دل عارف، سفر عرفانی را به صورت عبور از سه دریا، مانند سفر دریاییِ حضرت موسی(ع) به ناشناخته(۶۰/۱۸ و بعد) وصف می‌کند و می‌نویسد: عارف تا از سه دریا نگذرد، به عظمت پروردگارش راه نبرد: یکی دریای ربوبیت، دودیگر دریای مهیمنیت، سه‌دیگر دریای لاهوتیت. (۲۷۰: ۲۸۹)**

این سه دریا در سخنی دیگر از *ابوالحسین نوری* به هفت دریا می‌رسد:

**نقل است که، از نوری سؤال کردند که، راه به معرفت چون است؟ گفت: هفت دریاست از نار و نور؛ چون هرهفت را گذاره کردی، آن گاه لقمه گردی در حلق او، چنان که اوّلین و آخرین را به یک لقمه فروبردی.(۱۷۴: ۵۴/۲)**

در «بحرالحقیقه» همین هفت دریا را با هفت گوهری که از آن‌ها به دست می‌آید، چنین می‌بینیم:

- بحر اوّل معرفت است و گوهر وی یقین است.
- بحر دوم جلال است و گوهر وی حسرت[1] است.
- بحر سوم وحدانیت است و گوهر وی حیات [است].

---

۱) در متن «بحرالحقیقه»(۱۹۵: ۲۹) به جای این واژه، واژه‌ی حیرت آمده است.

-بحر چهارم ربوبیت است و گوهر وی بقا است.
-بحر پنجم الوهیت است و گوهر وی وصال است.
-بحر ششم جمال است و گوهر وی رعایت [است].
-بحر هفتم مشاهده است و گوهر وی فقر است.(۱۹۵: ۱۲-۱۱)

نویسنده‌ی رساله، پیش از ذکر این دریاها و گوهرها می‌نویسد:

**پس در راه دل، تو را درست باید کرد که روح تو صدف آن معانی‌ست و سِرّ تو بحر آن صدف است و دل، بَرّ آن بحر است؛ از دل و کلّیِ مقامات بیرون باید شد تا بدان بحر مستغرق گرفتار همّت خود گردی و سفینه‌ی آن دریا عنایت است و بادوان وی لطافت است.(همان: ۱۰)**

در تفسیر «کشف الاسرار و عدّة الابرار» نیز همین دریاها را به گونه‌یی دیگر می‌یابیم، آن هم از قول *ابوطالب مکّی*:

**و چنان که در بسیط زمین هفت دریاست که در آن منافع و معاش خلق است، در زمین خدمت نیز هفت دریاست که در آن سعادت و نجات بنده است. بوطالب مکّی، صاحب قوت‌القلوب به جمله‌ی آن اشارت کرده و گفته: مناهج السّالکین سبعة ابحر: سُکر وجد و برق کشف و حیرة شهود و نور قرب و ولایة وجود و بهاء جمع و حقیقة افراد؛ گفت: این هفت دریااند بر سر کوی توحید نهاده، چنان که در حق مترسّمان هفت دَرَکه‌ی دوزخ بر راه بهشت نهاده، و تا مترسّمان عوام خلق بر این هفت دَرَکه گذر نکنند، به بهشت نرسند، همچنین سالکان راه توحید تا بر این هفت دریا گذر نکنند، به حقیقت توحید نرسند.(۲۵۴: ۳/۳۹۷)**

رمز سفریِ دیگر، رمز «میدان» است. *محمّد غزالی* به وجود دو میدان برای «فکرت» اشاره دارد[1]، ولی خواجه *عبدالله انصاری* از صد میدان نام می‌برد:

---

۱) ن.ک: (۱۹۳: ۲/۵۱۰-۵۰۶).

- توبه.
- انابت.
- فتوّت.
- ارادت.
- قصد.
- صبر.
- جهاد.
- ریاضت.
- تهذیب.
- محاسبت.
- یقظت.
- زهد.
- تجرید.
- ورع.
- تقوا.
- معاملت.
- مبالات.
- یقین.
- بصیرت.
- توکّل.
- لجأ.
- رضا.
- موافقت.
- اخلاص.
- تبتّل.
- عزم.
- استقامت.
- تفکّر.
- ذکر.
- فقر.
- تواضع.
- خوف.
- وجل.
- رهبت.
- اشفاق.
- خشوع.
- تذلّل.
- اخبات.
- الباد.
- هیبت.
- فرار.
- رجا.
- طلب.
- رغبت.
- مواصلت.
- مداومت.
- خطرت.
- همّت.
- رعایت.
- سکینه.

- طمأنینت.
- مراقبت.
- احسان.
- ادب.
- تمکّن.
- حرمت.
- غیرت.
- جمع.
- انقطاع.
- صدق.
- صفا.
- حیا.
- ثقت.
- ایثار.
- تفویض.
- فتوح.
- غربت.
- توحید.
- تفرید.
- علم.
- بصیرت.
- حیات.
- حکمت.
- معرفت.
- کرامت.

- حقیقت.
- ولایت.
- تسلیم.
- استسلام.
- اعتصام.
- انفراد.
- سیر.
- عنا.
- بسط.
- [illegible]
- سماع.
- اطلاع.
- وجد.
- لحظه.
- وقت.
- نَفَس.
- مکاشفه.
- سرور.
- انس.
- دهشت.
- مشاهده.
- معاینه.
- فنا.
- بقا.

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

خواجه *عبدالله* در آغاز رساله‌ی «صد میدان» می‌نویسد:

**از آشنایی تا دوست‌داری، هزار مقام است و از آگاهی به گستاخی، هزار منزل است و این جمله بر صد میدان نهاده آمد.(۳۳: ۱۷)**

بدین‌گونه این میدان‌ها رمز منازل و مقامات طریقتند. در «رتبة‌الحیات» خواجه *یوسف همدانی* به تعبیر «هزار میدان قرب» برمی‌خوریم[1] که حاکی از شمار فراوان چنین میدان‌هایی‌ست.

اساساً خود اصطلاحات «منزل» و «مقام» در زبان عرفان، جز رمزهایی از این دست نیستند که البته بعضاً به صورت حال و مقام کاربرد یافته‌اند.

به عنوان آخرین رمزهای چنین شبکه‌یی، رمزهای «مسافر» و «هجرت» و «غریب» را مورد توجّه قرار می‌دهیم. *شبستری* در تعریف مسافر می‌گوید:

**دگر گفتی مسافر کیست در راه — کسی کو شد ز اصل خویش آگاه**
**مسافر آن بُوَد کو بگذرد زود — ز خود صافی شود چون آتش از دود**
**سلوکش سیر کشفی دان ز امکان — سوی واجب به تَرک شَین و نقصان**
**به‌عکس سیر اوّل در منازل — رود تا گردد او انسان کامل**

**(۹۶: ۱۴۴)**

و *سمعانی* در تعریف هجرت می‌نویسد:

**مهتر را هجرت فرمودند و هجرت را صورتی‌ست و معنی‌یی، قشری و لُبّی، ظاهری و باطنی؛ ظاهر هجرت، ارتحال بُوَد و انتقال و اغتراب از اوطان و باطن هجرت، تودیع و تطلیق جمله اکوان.(۱۳۴: ۹۶)**

و *ابوالحسن خرقانی* در تعریف غریب می‌گوید:

**غریب نه آن است که تنش در این جهان غریب است، بلکه غریب آن است که دلش در تن غریب بُوَد و سِرّش در دل غریب بُوَد.(۲۵۶: ۱۱۰)**

---

۱) ن. ک: (۲۸۵: ۳۲).

### ۴.۶.۶. شبکه‌ی رمزهای خمری

در این شبکه با رمزهایی مواجهیم که از زمینه‌ی تمثیلی باده‌نوشی اخذ شده‌اند. فهرست این رمزها بر پایه‌ی «فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی» دکتر *سیّد ضیاءالدّین سجّادی* چنین است[1]:

- باده.
- بیخودی.
- پیاله.
- پیر مغان.
- پیمانه.
- تساکُر.
- جام
- خانه‌ی خمّار
- خرابات
- خراباتیان.
- خرابات مغان.
- خُم، خَمّار.
- خُمار.
- خُمخانه.
- خُمستان.
- دیر مغان.
- ذوق.
- راح.
- ساغر.
- ساقی.
- سبو.
- سکر.
- شراب.
- شراب ازل.
- شراب الست.
- شراب پخته.
- شراب خام.
- شرابخانه.
- شراب طهور.
- شراب لایزالی.
- شُرب.
- صحو.
- کاسه.
- کوی خرابات.
- کوی میکده.
- کوی مغان.

---

۱) ن.ک: (۱۳۰: آ-ی).

| | |
|---|---|
| - مخموری. | - مصطبه. |
| - مُدام. | - مغ. |
| - مست. | - می |
| - مست خراب. | - میکده. |
| - مستی. | - هشیاری. |

گویا ریشه‌ی این رمزها به وصف شراب بهشتی در قرآن مجید(۲۱/۷۶) می‌رسد. بااین‌حال، نباید از تأثیر «اشعار خمری» شعرای عرب و عجم و به‌ویژه «ادبیات مغانه» بر این‌گونه رمزپردازی‌ها غافل ماند. عطّار در ذکر *بایزید* می‌نویسد:

**نقل است که، یک روز سخن حقیقت می‌گفت و لب خویش می‌مزید و می‌گفت: هم شرابخواره‌ام و هم شراب و هم ساقی.(۱۷۴: ۱۵۹/۱)**

به‌هرحال، شراب در زبان عرفان، رمز محبّت است و براین‌پایه، مست در این زبان، رمز محب خواهد بود:

**و گفته‌اند، محبّت، مستی‌یی بُوَد که خداوند وی با هوش نیاید الّا به دیدار محبوب.(۱۷۲: ۵۶۷)**

به نوشته‌ی قشیری:

**حسین انصاری می‌گوید: به خواب دیدم که قیامت برخاسته بود و شخصی دیدم که زیر عرش مجید ایستاده بودی. حق - تعالی - فریشتگان را گویدی: کیست این؟ گفتند: تو بهتر دانی. گفت: این معروف کرخی‌ست؛ از دوستیِ من مست شده است؛ باهوش نیامد مگر به دیدار من.(همان: ۵۷۹)**

البته در چنین زبانی، گاه از معرفت نیز به شراب تعبیر می‌کنند، چه، معرفت مقدّمه‌ی محبّت است. در نمونه‌ی زیر، ترکیب‌های «شراب معرفت» و «جام محبت» را یکجا می‌بینیم:

**بارخدای را - عزّوجل - بر روی زمین بندگانی‌اند که آشامنده‌ی شراب**

**معرفتند و مست از جام محبّت، هر چند که از حقیقت آن شراب در دنیا جز بویی نه و از حقیقت آن مستی جز نمایشی نه.(۲۵۴: ۵۹۲/۱)**

ترکیب «شراب معرفت» را در «تمهیدات» *عین‌القضات* (۱۸۱: ۵۷) هم می‌یابیم.

همچنین در زبان عرفان، گاه به تعابیری مانند «شراب ذوق» و «شراب وصل» برمی‌خوریم که از نتایج محبّتند:

**[ابوحَفْص حدّاد] گفت: هر که جرعه‌یی از شراب ذوق چشید، بی‌هوش شد، به صفتی که به هوش نتواند آمد، مگر در وقت لقا و مشاهده.(۱۷۴: ۳۳۰/۱)**

و:

**ای عزیزا دوستان او پرورده‌ی لطف و قهر او باشند؛ هر روز هزار بار به شراب وصل مست گردند و به‌عاقبت، زیر لگد فراق او پست شوند.(۱۸۶: ۴۱۳/۱)**

این‌جاست که عرفا مستی را دارای مراتبی انگاشته‌اند:

**مستی، هم نَفْس راست و هم دل را و هم جان را؛ چون شراب بر عقل زور کند، نَفْس مست گردد، چون آشنایی بر آگاهی زور کند، دل مست گردد، چون کشف بر انس زور گیرد، جان مست شود.(۲۵۴: ۹۴/۲)**

و از آن میان، یکی، مستیِ مشاهده است:

**و آن مستی که به وقت مشاهدت افتد، آن را وصف نتوان کرد.(۱۷۲: ۵۶۷)**

اینک چند نمونه‌ی دیگر از کاربرد رمزهای خمری در سمبولیسم صوفی:

**نقل است که، یحیی معاذ رازی - رحمة الله علیه - نامه نوشت به بایزید، گفت: چه گویی در کسی که قدحی شراب خورد و مست ازل و ابد شد؟ بایزید جواب داد که، من آن ندانم، آن دانم که این‌جا مرد هست که در شبانروزی دریاهای ازل و ابد درمی‌کشد و نعره‌ی هل من مزید می‌زند.(۱۷۴: ۱۴۳/۱)**

**شیخ‌الاسلام گفت که خرقانی فرا من گفت که شاگردی از آنِ بوعبدالله دونی فرا من گفت که شیخ ما مست بزیست و مست بمرد.**
**شیخ‌الاسلام گفت که آن شاگرد وی راست گفت. خرقانی گفت که من گفتم وی**

**را که آن بوبکر شبلی بودید[1] که مست بزیست و مست بمرد، که شبلی دیدم که در هوا پیش خویش رقص می‌کرد و مرا شُکر می‌گفت.(۳۴: ۵۵۵)**

**پیر طریقت گفت: الهی! ما را بر این درگاه همه نیاز روزی بُوَد که قطره‌یی از آن شراب بر دل ما ریزی؛ تا کی ما را بر آب و آتش بر هم‌آمیزی؟ ای بخت ما! از دوست رستخیزی!(۲۵۴: ۱/۴۹۵)**

## ۴.۶.۷. شبکه‌ی رمزهای نوری

رمزهای «نور» و «ظلمت» و «نار» در این شبکه می‌گنجند که از دو سرچشمه برآمده‌اند: یکی از سرچشمه‌ی حکمت ایران باستان و دیگری از سرچشمه‌ی قرآن.

در حکمت ایران باستان، دو نیروی نیکی و بدی، بر جهان حکم می‌رانند و اهورامزدا و اهریمن، منشأ آنها را تشکیل می‌دهند[2]. از این میان، منشأ نیکی در روشنی به سر می‌برد و منشأ بدی در تاریکی[3] و همه خیرها به اوّلی و همه شرها به دومی بازمی‌گردد[4]. همچنین اهورامزدا، ابتدا از روشنی بیکرانه، آتش را می‌آفریند و سپس از آتش، جهان مادّی را[5]. بدین‌گونه در این حکمت، نار با نور پیوند دارد و در برابر ظلمت می‌ایستد؛ ضمن این که نور به اهورامزدا منسوب است و ظلمت به اهریمن.

امّا در قرآن، نور به الله منسوب است و ظلمت به طاغوت و نار از یک سو به اللّه که، و هل أتیک حدیث موسی؛ اذ رءا ناراً فقال لاهله امکثوا انّی آنَستُ ناراً لعلّی آتیکم منها بقبسٍ أو أَجِدُ علی النّارِ هُدیً؛ فلمّا أتیها نودیَ یا

---

۱) بوده است.

۲) ن.ک: (۹۴: ۳۲-۳۱).

۳) ن.ک: (۴۸: ۱).

۴) ن.ک: (۹۴: ۳۳).

۵) ن.ک: (۴۸: ۱۳).

موسیٰ؛ انّی أنا رَبُّکَ فاخْلَعْ نَعلَیکَ اِنّکَ بالوادِ المقدّسِ طُویً(۲۰/۱۲-۹) و از سوی دیگر به طاغوت که، اللهُ ولیُّ الّذینَ آمنوا یُخرِجُهم من الظُّلُماتِ الَی النّورِ، و الّذینَ کَفَروا أولیائُهُم الطّاغوت، یُخرِجونَهم من النّورِ الَی الظُّلُمات أولٰئک اصحابُ النّارِ هُم فیها خالِدون(۲/۲۵۷).

مفسّران برآنند که واژه‌ی «طاغوت» با وجود مصدر بودن، معنای فاعلیِ طاغی دارد و این معنی می‌تواند شیطان را نیز شامل شود؛ به‌ویژه که واژه‌ی «شیطان»، یعنی متمرّد[1]؛ اگرچه، بیشتر در مقام اسم یا صفت برای یک موجود اغواگر و اعوان و انصارش کاربرد می‌یابد و ازاین‌رو، به صورت جمع شیاطین هم معمول است. بااین‌وصف، چنانچه طاغوت را همان شیطان بدانیم و ظلمت را به شیطان منتسب بشماریم، بیراه نرفته‌ایم. ناگفته نماند که قرآن هرجا پای بیان تمرّد شیطان از فرمان خدا برای سجده بردن به آدم در میان باشد، عموماً نام شیطان را با نام ابلیس عوض می‌کند و در این صورت، ابلیس اسم یا صفت جنّی‌ست که تمرّد می‌ورزد و راه اغواگری می‌سپارد. ضمناً در قرآن، ابلیس مخلوق خداست و بدین‌دلیل، برای توجیه تمرّد خویش از سجده بردن بر آدم، می‌گوید: أنا خیرٌ مِنْهُ، خَلَقْتَنی مِن نار و خَلَقْتَهُ مِن طین(۷/۱۲)؛ حال آن که در ایران باستان، اهریمن همپایه‌ی اهورامزداست و «ثنویت» یعنی همین.

اکنون به سراغ عرفا می‌رویم تا ببینیم آنان در این باره چه نظری دارند.

**الف) نور**

در زبان عرفان، با تأثّر از برخی آیات قرآنی، مانند اللّه نورالسّموات و الارض(۳۵/۲۴)[2]، نور، رمز «خدا»ست، چنان که *پل نویا* می‌نویسد:

---

۱) ن. ک: (۲۱۳: ۴/۳۳-۳۲ و ۲۲۵-۲۲۴).

۲) در باره‌ی آیات مربوط به نور، ن. ک: (۱۲۸: ۶۲-۵۲).

**شک نیست که آیه‌ی قرآن درباره نور، سهم مهمّی در ایجاد زبان نمادین در اسلام داشته است، ولی درعین‌حال حدودی را هم که این زبان برای خود قائل بوده است، نشان می‌دهد. رمز این آیه از این جهت شایان توجّه است که وجهه‌ی نظر آن، خود خداست.(۲۷۰: ۲۹۵)**

همچنین، در این زبان، باز، با تأثّر از بعضی آیات قرآنی، نور، رمز چیزهایی مانند پیامبر و قرآن است که منشأ الهی دارند. به نوشته‌ی *عین‌القضات*:

**مگر این آیت در قرآن نخوانده‌ای و یا نشنیده‌ای که، قد جاءکم من الله نور و کتاب مبین(۱۵/۵)؟ محمّد را نور می‌خواند و قرآن را که کلام خداست، نور می‌خواند که، واتّبعوا النّور الّذی أنزل معه(۱۵۷/۷). تو از قرآن حروف سیاهی می‌بینی بر کاغذ سفید. بدان که کاغذ و مداد و سطرها نور نیستند؛ پس، القرآن کلام‌الله غیرمخلوق کدام است؟(۱۸۱: ۲)**

***محمّد غزالی*** در «مشکاةالانوار» می‌کوشد تا جهات سمبولیک واژه‌ی نور را در آیات قرآنی بازکاود و برای این واژه به سه وضع قائل می‌شود:

- وضع اوّل نزد عوام به معنای ظهور که عبارت است از آنچه خود و جز خویش را روشن می‌سازد، مانند نور خورشید.
- وضع ثانی نزد خواص به معنای روح باصره که در چشم جای دارد و البته عقل از جهت این وضع، برای تسمیه به اسم نور، اولیٰ است.
- وضع ثالث نزد خواص خواص که به دست نیافتنی‌ترین نور بازمی‌گردد؛ نوری که هیچ نوری بالای آن نیست و دیگران از آن پرتو می‌گیرند. در این وضع، نور به معنای خداست.(۱۹۴: ۵۰-۴۳)

از دیدگاه ***غزالی***، کاربرد واژه‌ی نور جز به معنای اخیر، مَجاز محض خواهد بود، چون چیزی جز خدا بذاته نورانیتی ندارد، بلکه هرچیز نورانی، نورانیتش را از دیگری می‌گیرد و این نورانیت عاریتی، نه قائم به نَفْس، که قائم به غیر است(همان: ۵۰):

**پس نور حقیقی، کسی‌ست که خلق و امر به دست اوست و دروهله‌ی‌اوّل، روشنی‌بخشی و دروهله‌ی‌بعد، دوام‌بخشیِ آن از وی است و برای هیچ کس با خدا در حقیقت این اسم و استحقاق تسمیه به آن، جز از جهت تسمیه، مشارکت نیست.(همان: ۵۱)**

*غزالی* در ادامه، نور را تلویحاً به معنای وجود می‌انگارد که: «فالموجود الحقّ هو الله - تعالی»(همان: ۵۳) و همین معناست که در حکمت اشراق با کاربرد رمزهای نوری، صراحت و در حکمت متعالیه، بدون کاربرد این رمزها، وضوح می‌یابد[۱].

به‌هرحال، رمزهای نور و ظلمت، اصطلاحات مبنایی فلسفه‌ی عرفانیِ *سهروردی* را تشکیل می‌دهند. او تصریح دارد که در تدوین این فلسفه از حکمای ایران باستان مانند *جاماسف* و *فرشادشور* و *بوذرجمهر* متأثّر بوده است[۲]. وی البته انتساب چنین فلسفه‌یی را به ثنویت «مجوسان کافر و مانیان ملحد» نمی‌پذیرد و بر آن است که قواعد و ضوابط اشراقی درباره‌ی نور و ظلمت که راه و روش دانایان سرزمین پارس می‌باشد، جنبه‌ی رمزی دارد[۳].

*شیخ‌اشراق*، در بحثی راجع به ابطال جسمیت شعاع، همان ویژگی‌هایی را برای نور می‌آورد[۴] که *محمّد غزالی* ضمن بحث وضع‌های سه‌گانه‌ی نور برای آن آورده است. از این دیدگاه، نور بر دو گونه است: عارض و مجرّد(همان: ۱۹۸) و نور عارض لنفسه نیست، بلکه لغیره است، امّا نور مجرّد لنفسه است(همان: ۲۰۳). او این دسته‌بندی را درباره‌ی ظلمت نیز جاری

---

۱) در این باره، ن. ک: (۱۸۸: ۳/۲۴۸).

۲) ن. ک: (۱۳۹: ۱۹).

۳) ن. ک: (همان).

۴) ن. ک: (همان: ۱۸۳ و بعد).

می‌داند[1]. وی نور مجرّد را دارای مراتبی مانند نورالانوار و انوار دیگر می‌شمارد(همان: ۲۱۹) و بر آن می‌رود که اختلاف مراتب انوار مجرّد به کمال و نقص است، نه به نوع(همان: ۲۱۷) و در این صورت، از یک سو هر نور سافل نسبت به انوار عالی مشاهده و محبّت دارد و از سوی دیگر هر نور عالی نسبت به انوار سافل، اشراق و قهر (همان: ۲۴۸-۲۴۵). **سهروردی** در پایان، از پانزده نور نام می‌برد که بر خداوندان تجرید می‌تابند:

- بارقه‌یی درخشان، خوشایند و زودگذر که بر اهل بدایات می‌تابد.
- نوری درخشان، بزرگ‌تر از نور نخست و نزدیک‌تر به برق، ولی سهمناک‌تر که بر غیر اهل بدایات می‌تابد و چه‌بسا همراه آن بانگی رعدآسا شنیده شود یا در مغز بپیچد.
- نوری خوشایند که بر دل اهل معرفت وارد می‌گردد و همچون فروریختن آب گرم بر سرها، دارنده‌اش را گرم می‌کند.
- نوری شدیدالقهر که به دل اهل بصیرت می‌آید و زمانی دراز می‌پاید و تخدیری در مغز حاصل می‌نماید.
- نوری بی‌نهایت خوشایند، همراه با بهجت، لطف و شیرینی که از نیروی محبّت جنبش می‌گیرد.
- نوری سوزان که از نیروی عزّت جنبش می‌پذیرد.
- نوری در آغاز، درخشان و بس رباینده که به دید، آشکارتر و روشن‌تر از آفتاب است و لذّتی فراگیر دارد.
- نوری درخشان، برّاق و به‌غایت خوشایند که گویی به موی سر بسته است و زمانی دراز می‌ماند.
- نوری فیّاض با یک پنجه‌ی مثالی که گویی موی سر را گرفته است و به‌سختی می‌کشاند و رنجی خوشایند می‌رساند.

---

۱) ن. ک: (همان: ۱۹۸).

- نوری با سرپنجه‌یی که گویی در سَرْ جای دارد.
- نوری بی‌نهایت خوشایند که از ناحیه‌ی نفس می‌آید و بر تمام اجزای روح نفسانی می‌تابد، چنان که گویی چیزی به بدن وارد می‌شود و کالبد را زرهِ خود می‌کند و بر خویش می‌پوشاند.
- نوری که در آغاز با شدّت و صولت باشد و از همان آغاز، آدمی گمان می‌برد که چیزی بر سرش آوار شده است.
- نوری سانح که نفس را می‌زداید و معلّق محض می‌نماید و به واسطه‌ی آن، تجرّد نَفْس از جهات ششگانه دست می‌دهد.
- نوری سنگین‌نما که تحمّل آن بیش از حدّت قدرت و طاقت به نظر می‌رسد.
- نوری که کالبد را به حرکت وامی‌دارد، چندان که نزدیک است مفاصل را تکّه تکّه کند. (همان: ۴۰۰ـ۳۹۸؛ ۱۳۸: ۲/۲۵۴-۲۵۲)

بی‌گمان زمینه‌های حکمت اشراق را باید در بستر واقعیِ آن، یعنی آثار عرفای ایرانیِ سلف *سهروردی*، به‌ویژه عرفای کم‌وبیش عقل‌گرایی مانند ***محمّد غزالی*** و ***عین‌القضات*** و البته، حلقه‌ی واسط آنان، ***احمد غزالی*** جست، چه، این آثار چندان موادّ خام اندیشه‌های اشراقی را شامل است که جای تردید در این باره باقی نمی‌گذارد. بااین‌همه، گویا او پیش از این سه تن، وامدار *ابن‌سینا* باشد که در «اشارات» اختصاراً به بحث «اشراق انوار درونی» پرداخته است و این وامداری، در «صفیر سیمرغ» محرز می‌نماید(۶۰: ۴و۳۰).

به‌هرحال، ***احمد غزالی*** در بحر هفتم «بحرالحقیقه» که «بحر مشاهده است و گوهر وی فقر است»، به پانزده گونه نور اشاره دارد که در این مقام بر سالک می‌تابند و عبارتند از:

- ***نور هدایت.***
- ***نور عنایت.***

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

- نور ...[1].
- نور معرفت.
- نور احسان.
- نور یقین.
- نور صدق.
- نور رعایت.
- نور انابت.
- نور اجابت.
- نور لطافت.
- نور سعادت.
- نور وحدانیت.
- نور جلال.
- نور عظمت.(۱۹۵: ۶۸ـ۶۵)

و امّا *عین‌القضات*، نور و ظلمت را بر دو گونه در نظر می‌گیرد: «یکی مُلکی، یکی ملکوتی»(۱۸۶: ۲۳۰/۲) که این دیدگاه، از یک سو یادآور دیدگاه **محمّد غزالی** در باره‌ی نور قائم به نفس و نور قائم به غیر است و از سوی دیگر یادآور دیدگاه **شیخ‌اشراق** در باره‌ی نور عارض و نور مجرّد:

**اکنون گوش دار! متکلّمان و علمای جهل می‌گویند که خدا را نور نشاید خواند. چرا؟ زیرا که النّورُ عبارةٌ عمّا لا بقاءَ لهُ زمانَین[2]، و مُحدَث باشد؛ این سخن راست باشد، امّا آن کس که گویند که نور او این نور باشد و این صفت، غلط باشد. از نام‌های او یکی نور است و این نور، منوِّر جمله نورهاست. دریغا! نورها بر اقسام است: نور آفتاب و نور ماهتاب است، نور آتش است و نور گوهر است، نور زر است، نور لعل و پیروزج باشد و نوری دیگر که نام**

---

۱) متن چنین است.

۲) نور، عبارت است از چیزی که آن را در دو زمان، بقا نباشد.

**باشد، چنان که نورالدّین و یا نورالعین؛ آن کس که جز نور آفتاب ندیده باشد، چون پیش او نام و شرح نورهای دیگر گویند، قبول نکند و منکر باشد.** (۱۸۱: ۲۵۵)

وی نور را به معنای «اصل» می‌داند که منطبق بر معنای «وجود» نزد *محمّد غزالی* و *شیخ اشراق* است، امّا این معنی را برای آن از روی ناچاری می‌شمارد:

**دریغا! اگر بگویم که نور چه باشد، احتمال نکنی و عالم‌ها بر هم اوفتد، امّا رمزی بگویم و دریغ ندارم. بشنو! الله نور السّموات و الارض(۳۵/۲۴)، یعنی اصل السّموات و الارض؛ اصل وجود آسمان و زمین، نور او آمد. مگر حسین منصور با تو این سخن را نگفته است که «الله مصدر الموجودات»؛ وجود او مصدر و مایه‌ی موجودات بُوَد، یعنی الله، و «نوره مصدر الانوار»؟**(همان: ۲۵۷)

این جاست که پی می‌بریم چرا خواجه *عبدالله انصاری* درباره *ابن‌خفیف* می‌گوید: «نوری بوده، نور غیر مخلوق گفتید[1]»(۳۴: ۵۳۷).

*عین‌القضات* در جای دیگر نور را معادل جمال و لطف و خیر، و ظلمات را معادل جلال و قهر و شر می‌گیرد که با تعابیر حکمای ایران باستان همخوانی دارد:

**آن‌جا که جعل الظّلمات و النّور(۱/۶) روی واپوشد، الله نور السّموات و الارض(۳۵/۲۴) خود را جلوه دادن گیرد؛ جلال، همه جمال گردد و قهر همه لطف باشد و شر همه خیر بود.**(۱۸۶: ۲۷۸/۲)

باری، نور در زبان عرفان رمز خداست، ولی برای ذات الهی نورالانوار خواهد بود و برای صفات یا افعال الهی انوار دیگر. خواجه *عبدالله انصاری* برای خدا، رمز «نور اعظم»(۳۴: ۳۵۵) را به کار می‌برد که تعبیر دیگری‌ست از همان نورالانوار. ناگفته نماند که در این زبان، مشتّقات لفظی و معنویِ رمز نور به‌وفور مورد استفاده قرار گرفته است، امّا قدیم‌ترین آنها عبارتند از: طوالع و لوامع و لوایح و تجلّی و بااین‌وصف، پاره‌یی رمزهای کیهانی

---

۱) گفته اید: گفته است.

مانند خورشید و ماه و ستارگان هم، از جهتی جزو شبکه‌ی رمزهای نوری خواهند بود.

اکنون چند نمونه‌ی دیگر از کاربرد رمز نور را در نثر عرفانیِ فارسی می‌آوریم:

**[حسین بن منصور در باره پیامبر(ص)] چنین گوید که انوار نبوّت از نور او پیدا شد و انوار او از نور غیب ظاهر شد.(۴۵: ۴۵۹)**

**[ابوالحسین نوری] گفت: نوری درفشان دیدم در غیب، پیوسته در وی نظر می‌کردم تا وقتی که من همه آن نور شدم.(۱۷۴: ۲/۵۰ـ۴۹)**

**او که در این کار به انکار است، او مزدور است و او که از این کار مشغول است، مغرور است و او که در سر این کار است، غرقه‌ی نور است.(۳۴: ۴۴۰)**

**نور او تاختن آرد، نور تو مضمحل شود و باطل گردد، همه نور وی باشی.(۱۸۱: ۱۴)**

البته گاه نور به دل نسبت داده می‌شود و این، از آن روست که عرفا دل را تجلّیگاه نور خدا تلقّی می‌کنند:

**[ابوالحسن خرقانی] دست به زیر جامه‌ی بوسعید درکردی و به سینه‌ی او فرومی‌آوردی و می‌گفتی: دستی به نور باقی می‌هوژارم.(۲۵۷: ۱۳۸/۱)**

اینک دو نمونه‌ی دیگر در این باره:

**بوسعید خرّاز می‌گوید: ابلیس را به خواب دیدم، عصایی برگرفتم تا وی را بزنم، بدان باک نداشت و نترسید. هاتفی آواز داد که، وی از این نترسد، وی از نوری ترسد که در دل باشد.(۱۹۳: ۶۵۳/۲)**

**استاد امام ابوبکر فورک - رحمه الله - که گوید: ذکر زبان، زیادتیِ نور دل است که بر زبان ظاهر شود.(۱۷۲: ۲۷۳)**

به‌هرحال، پس از *شیخ اشراق*، ظاهراً جدّی‌ترین مطالعه‌ی انوار درونی در «مرصادالعباد» صورت می‌گیرد و *نجم دایه* نیز مانند *سهروردی* به وجود انواری چند قائل است که در صورت بروق و لوامع و لوایح و چراغ و شمع

و مشعله و کواکب و اقمار و شموس و انوار مجرّد بر سالک می‌تابند[۱].

سرانجام، ***علاءالدّوله سمنانی*** هم در «رساله‌ی نوریه» برای انوار درونی، مراتب و اوصافی می‌آورد که عبارتند از:

- نور حق: با تجلّیِ منزّه از جهات.
- نور خفی: با تجلّی از بالای سر، بی‌مانند در عالم شهادت.
- نور روح: با تجلّی احیاناً از چپ و راست، عظیم‌تر از آفتاب.
- نور سِر: با تجلّی از روبه‌رو و زدن به چشم، مانند زُهره و درعین‌حال، لطیف‌تر و نورانی‌تر.
- نور دل: با تجلّی در برابر دل و زدن به چشم و جانب چپ بدن، مانند ماه.
- نور نَفْس: با فروگرفتن گرداگرد بدن، مانند نور آفتاب که در آب زلال بتابد و از آن‌جا بر دیوار انعکاس یابد.(۱۳۵: ۳۰۵-۳۰۴)[۲]

**ب) ظلمت**

امّا ظلمت در زبان عرفان، رمز وجود مادّی و مراتب مختلف و مظاهر متفاوت آن، مانند تن، نفس، مزاج، هستی، خلیقت و طبیعت است:

**[ابوبکر واسطی] گفت: تن، همه تاریک است و چراغ او، همه سِرّ است، که کرا سِر نیست، او همیشه در تاریکی‌ست.(۱۷۴: ۲۷۷/۲)**

---

۱) ن.ک: (۲۶۵: ۳۰۹-۲۹۹).

۲) علاءالدّوله سمنانی طیّ یک رساله‌ی دیگر، تغییراتی به شرح زیر در این موارد می‌دهد:

- نور حق: با تجلّیِ منزّه از جهات و بی‌مانند.
- نور اخفی: با تجلّی از بالای سر.
- نور خفی: سیاه و برّاق و مهیب.
- نور روح: با تجلّی غالباً از پشت سر و عظیم‌تر و مهیب‌تر از خورشید.
- نور سِر: با تجلّی از روبه‌رو و زدن به جسم، مانند زُهره و درعین‌حال، نورانی‌تر و لطیف‌تر و شفّاف‌تر.
- نور دل: با تجلّی و زدن به جانب چپ بدن، مانند ماه.
- نور نَفْس: با فروگرفتن گرداگرد بدن، مانند عکس آفتاب بر دیوار.(۱۳۵: ۴۲۱)

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

**ابوحفص گوید: نَفْس، همه تاریکی‌ست، چراغ او سِرّ اوست و نور چراغ او توفیق است: هر که اندر سِرّ او صحبت نکند توفیقی از خدای، کار او همه تاریکی بُوَد.(۱۷۲: ۱۵۱)**

**رسول گفت - صلعم: خَلَقَ اللهُ الخَلقَ فِی ظُلْمَةٍ ثُمَّ اَلْقیٰ عَلَیهِ نُوراً[1]؛ پس این ظلمت، وی را در عالم مزاجش افتاده است، به تعلّق طبایع و به تصرّف عقل اندر او، تا لاجرم به جهلی پسندکار شده است.(۲۸۲: ۱۰-۹)**

**[ابوسعید گفت:] ما را نشستی بود و در آن نشست، عاشق فنای خود بودیم. نوری پدید آمد که ظلمت هستیِ ما را ناچیز کرد.(۲۵۷: ۳۵/۱)**

**و آن‌جا که خلیقت است، همه ظلمت است و آن جا که اوست، همه نور است و نور او به آفتاب و ماه و چراغ و هیچ نوری نمانَد.(۱۸۶: ۲۲۲/۱)**

**هر که نور کبریا در دلش برافروزند، از جان کرامتش، ظلمت شب طبیعت بپردازند.(۴۵: ۹۹)**

همچنین در این زبان، بعضاً نور ضعیف را در برابر نور قوی، ظلمت می‌خوانند، چنان که *بایزید* می‌گوید:

**من از حق بر خود نگرستم و در اسرار و صفات خویش تأمّل کردم، نور من در جنب نور حق، ظلمت بود.(۱۷۴: ۷۲/۱)**

به قول *ابن‌عربی*:

**الکونُ فی نورِ الحقِّ ظُلْمَةٌ(۷: ۱۵۴/۳)؛ وجود، در نور حق، ظلمتی‌ست.**

### ج) نار

و امّا دووجهی بودن نار در قرآن سبب شده است تا عرفا نیز به هر دو وجه آن توجّه کنند و براین‌پایه، آتش، در زبان عرفان هم، گاه جنبه‌ی منفی دارد و گاه جنبه‌ی منفی /مثبت یا مثبت /منفی.

---

۱) خداوند، خلق را در ظلمت آفرید، سپس نوری بر آن تاباند.

جنبه‌ی منفیِ آتش را در نمونه زیر می‌بینیم:

**گویند: وقتی ابوعثمان [حیری] به کویی می‌شد. طشتی خاکستر از بامی بینداختند، بر سر وی افتاد. شاگردان زبان اندر آن کس گشادند و چیزها همی‌گفتند. بوعثمان گفت: هیچیز مگویید او را! هر که مستحقِّ آن بُوَد که آتش به وی ریزند و به خاکستر صلح کنند، جای خشم نباشد.(۱۷۲: ۳۹۸)**

همچنین جنبه‌ی منفی /مثبت یا مثبت /منفیِ آتش را در تعابیر متناقض‌نمایی مانند «نارِ منوِّر»، «سوزنده بودن نور»، «نیران مشاهده» و «آتش بودن عشق» می‌یابیم:

**طاهر مقدسی گوید که اگر مردمان نور عارف بینند، در آن بسوزند و اگر عارف، نور خود بیند، در آن بسوزد.(۳۴: ۳۳۵)**

**[ابوعلی جوزجانی گفت:] خوف، ناری منوِّر است و رجا، نوری منوِّر و محبّت، نورالانوار است.(۱۷۴: ۱۱۸/۲)**

**و [ابوالحسن خرقانی] گفت: خدای را بر روی زمین بنده‌یی‌ست که در دل او نوری گشاده است از یگانگیِ خویش که اگر هرچه از عرش تا ثریٰ هست، گذر در آن نور کند، بسوزد، چنان که پر گنجشکی که به آتش فروداری.(همان: ۲۳۰/۲)**

**نیران مشاهده از نور مکاشفه در جناح جانشان رسد، از قهر آن نار، پرده‌های جانشان بسوزد، بر در غیبِ غیب بی پر بمانند.(۴۶: ۱۲۴)**

**عشق آتش است؛ هر جا که باشد، جز او رخت دیگری ننهد؛ هر جا که رسد، سوزد و به رنگ خود گرداند.(۱۸۱: ۹۷)**

**آتش دوزخ محبّان دانی که چیست؟ ندانی. آتش دوزخ محبّان، عشق خدا باشد.(همان: ۲۳۸)**

ضمناً در روایتی، خداوند، آتش *ابراهیم* (ع) را به سوزاندن آن با «آتش مهین» بیم می‌دهد که «در دل دوستان» است(۳۴: ۲۷۹). *نجم دایه*، این آتش را با عنوان انوار صفات جلال که مُحرِق باشد، چنین به وصف درمی‌آورد:

**امّا انوار صفات جلال که از عالم قهر خداوندی فناءالفنا و فناءفناءالفنا اقتضا کند و بیان از شرح آن عاجز و قاصر است. اوّل نوری پدید آید مُحرِق که خاصیت آن لاتُبقی و لاتَذَر(۲۸/۷۴) آشکارا کند، که به‌حقیقت هفت دوزخ، از پرتو آن نور است. و انوار صفات جمال، مُشرِق است نه مُحرِق، و انوار صفات جلال، مُحرِق است، نه مُشرِق، و هر فهم و عقل، ادراک این معانی نکند.(۲۶۵: ۳۰۷)**

همین‌طور، *علاءالدّوله سمنانی* به آتش‌هایی اشاره می‌کند که برخی منفی‌اند و بعضی پارادوکسیکال و آنها عبارتند از: آتش حق، آتش ذکر، آتش عشق، آتش شوق، آتش شیطان، آتش غضب و آتشی که وجود بُنیت انسانی از آن مرکّب است(۱۳۵: ۳۰۳) و این‌جاست که تعبیر «نور شیطان» سربرمی‌آورد؛ تعبیری که به شکل «نور نار» تکامل می‌یابد و «نور سیاه»، شکل تکامل‌یافته‌تر آن را به رخ می‌کشد:

**ما خود سخنی در انوار می‌گفتیم، ناگاه با این کوچه بیرون افتادیم. چون بیان انوار خفی و روح و سِرّ و دل و نَفْس کَردیم و نور شیطان یاد نکردیم، واجب نمود شرح نور نار و صفت او دادن تا خلوتی را وهم نشود که هر چه صفت نوریت داشته باشد، شیطان را در آن مدخل نباشد.(۱۳۵: ۳۰۸)**

تعبیر پارادوکسیکال دیگر در این میان، تعبیر «آتش سیاه» است:

**و اگر فهم توانی کردن اشارت که خواجه - علیه السّلام - می‌فرماید که، دوزخ را چندین هزار سال می‌تافتند تا سرخ گشت، چند هزار سال دیگر بتافتند تا سپید گشت، چند هزار سال دیگر بتافتند تا سیاه گشت، و اکنون سیاه است، از این قبیل است. و آتش سیاه را عقل چه‌گونه فهم کند؟(۲۶۵: ۳۰۸)**

**د) رنگ**

آنچه در ضمن شبکه‌ی رمزهای نوری جای توجّه دارد، رمزهایی‌ست که از نام رنگ‌ها به دست آمده‌اند، زیرا نورهایی که عارف می‌بیند، هر یک به رنگی‌ست و تلازم هر رنگ با یک نور خاص، به این رنگ‌ها جنبه‌ی نمادین می‌بخشد.

*شمس‌الدّین افلاکی* در این باره روایتی از *مولوی* می‌آورد که خواندنی‌ست:

**همچنان منقول است که، روزی حضرت ولد از حضرت مولانا سؤال کرد که، پیش از این، خدمت شیخ صلاح‌الدّینِ ما پیوسته از انوار غیبی که مشاهده می‌کرد، خبر می‌داد که، اینک دریای نور سپید دیدم، باز می‌گفت: یک دریای نور کبود می‌بینم، باز می‌گفت که نور سبز می‌بینم و نور زرد می‌بینم، نور دخانی می‌بینم واینک دریای نور سیاه موّاج گشته است، در این زمان هیچ نمی‌فرماید و نشان نمی‌دهد، مگر که محجوب شد؟ فرمود که حاشا! بلکه آن زمان مرّةً بعد أُخریٰ[1] انوار معدود می‌دید و از هر یکی علی‌حدّه خبر می‌داد، در این حالت چنان مستغرق دریای انوار ربّانی شده است که هیچ نمی‌تواند در بیان آوردن و خبر دادن و صورتی بستن.(۲۷: ۷۱۵/۲)[2]**

*مولوی*، همچنین از دیدن رنگ‌های گوناگون در خواب تعابیر زیر را به دست می‌دهد:

**در خواب، جامه‌ی سرخ پوشیدن یا سرخی دیدن، عیش است و فرح، سبزی دیدن، زهد است، سپیدی دیدن، تقواست، کبودی و سیاه، ماتم و غم. (همان: ۳۸۱/۱)**

*نجم دایه* نیز، در باره‌ی الوان انوار درونی می‌نویسد:

**و امّا الوان انوار: در هر مقام آن انوار که مشاهده افتد، رنگی دارد به حسب آن مقام، چنان که:**
**- در مقام لوّامگیِ نَفْس، نوری ازرق پدید آید و آن، از امتزاج نور روحِ بُوَد یا نور ذکر با ظلمت نَفْس، از ضیای روح و ظلمت نَفْس، نوری ازرق تولد کند.**
**- و چون ظلمت نَفْس کمتر شود و نور روح، زیادت گردد، نوری سرخ مشاهده شود.**
**- و چون نور روح غلبه گیرد، نوری زرد پدید آید.**
**- و چون ظلمت نَفْس نماند، نوری سپید پدید آید.**
**- و چون نور روح با صفای دل امتزاج گیرد، نوری سبز پدید آید.**

---

۱) یکی پس از دیگری.
۲) نیز ن.ک: (۲۷: ۵۵۰/۱).

**– و چون دل، تمام صافی شود، نوری چون نور خورشید با شعاع پدید آید.(۲۶۵: ۳۰۶)**

***علاءالدّوله سمنانی*** هم، در «رساله‌ی نوریه» انوار را دارای اقسامی می‌داند و برای هر قسم، رنگی برمی‌شمارد، چنان که در آغاز این رساله می‌نویسد:

**به‌نسبت، نور را در غیب انفس، بر خفی و روح و سِرّ و دل و نَفْس اطلاق کنند و در شهادت انفس، بر نور باصره و قوای مُدرِکه که در دماغ مخزون است، اجرا کنند و در غیب آفاق، بر ارواح مَلَک و جن اجرا کنند و در شهادت آفاق، بر مهتاب و ماه و ستارگان و چراغ و شمع و مشعله اطلاق جایز دارند. (۱۳۵: ۳۰۲)**

و با ارائه‌ی توضیحاتی چند می‌افزاید:

**این مجموع که تقریر کردیم، به برکت قوّت ذکر و رعایت لقمه از ندوات حظوظ ظاهر گردد و اختلاط الوان سرخ و سپید و کبود و زرد و سیاه و سبز در این مقام از قوّت آتش ذکر باشد.(همان: ۳۰۳)**

و سپس از نورها و رنگ‌های زیر نام می‌برد:

- نور شیطان بر پرده‌ی مکدّر.
- نور نَفْس بر پرده‌ی کبود خوشرنگ.
- نور دل بر پرده‌ی سرخ عقیق‌رنگ.
- نور سِر بر پرده‌ی سفید.
- نور روح بر پرده‌ی زرد به‌غایت خوشایند.
- نور خفی بر پرده‌ی سیاه به‌غایت صافی و مهیب.
- نور حق بر پرده‌ی سبز.(همان: ۳۰۴ـ۳۰۳)

در این‌جا سه نکته را ناگفته نگذاریم:

اوّلا: در قرآن مجید نیز رنگ‌ها با دلالات گوناگونی سوای دلالات فراروان‌شناختیِ بالا کاربرد یافته‌اند و فهرست این کاربردها چنین است:

- سفید: در دوازده جا[1] با دلالت بر روشناییِ صبح، سپیدرویِی آخرت، ید بیضای موسی (ع)، سپیدیِ چشم به معنای کنایِ کوریِ یعقوب (ع) از غم دوریِ یوسف (ع)، رنگ راه‌های کوهستانی و رنگ نعمت‌های بهشتی.
- سبز: در هشت جا[2] با دلالت بر سبزیِ ساقه‌ی گیاهان، سبزیِ خوشه‌ی گندم در رؤیای یوسف (ع)، رنگ جامه‌های بهشتی، سرسبزیِ زمین، سبزیِ درخت و رنگ بالش‌های بهشتی.
- سیاه: در هفت جا[3] با دلالت بر سیاهیِ شب، سیاهرویِی آخرت، رنگ چهره‌ی آدم خشمگین و رنگ راه‌های کوهستانی.
- زرد: در پنج جا[4] با دلالت بر رنگ گاو، رنگ روییدنی‌های خشک که بیانگر قدرت دگرگون‌سازیِ خداوند است و رنگ شتر به عنوان مشبّه‌به برای آتش جهنم.
- سرخ: در یک جا[5] با دلالت بر رنگ راه‌های کوهستانی.
- کبود: در یک جا[6] با دلالت بر رنگ چشم مجرمان به هنگام برپاییِ قیامت.
- واژه‌های لون و الوان: در نُه جا[7] با دلالت بر رنگ اشیا و گیاهان و جانوران و انسان‌ها و گوناگونیِ آنها که بیانگر قدرت آفرینشوریِ خداوند است.[8]

ثانیاً: امروزه روان‌شناسان و فراروان‌شناسان مسئله‌ی دلالات رنگ‌های بیرونی و درونی را مورد توجّه قرار داده‌اند و در هر صورت، چنین

---

۱) (۱۸۷/۲، ۱۰۶/۳ و ۱۰۷، ۱۰۸/۷، ۸۴/۱۲، ۲۲/۲۰، ۳۳/۲۶، ۱۲/۲۷، ۳۲/۲۸، ۲۷/۳۵، ۴۶/۳۷ و ۴۹).
۲) (۹۹/۶، ۴۳/۱۲ و ۴۶، ۳۱/۱۸، ۶۳/۲۲، ۸۰/۳۶، ۷۶/۵۵، ۲۱/۷۶).
۳) (۱۸۷/۲، ۱۰۶/۳ مکرر، ۵۸/۱۶، ۲۷/۳۵، ۶۰/۳۹، ۱۷/۴۳).
۴) (۶۹/۲، ۵۱/۳۰، ۲۱/۳۹، ۲۰/۵۷، ۳۳/۷۷).
۵) (۲۷/۳۵).
۶) (۱۰۲/۲۰).
۷) (۶۹/۲ مکرر، ۱۳/۱۶ و ۶۹، ۲۲/۳۰، ۲۷/۳۵ مکرر و ۲۸، ۲۱/۳۹).
۸) برای آگاهیِ بیشتر در این باره، ن. ک: (۱۰۶: ۱۵۳-۱۵۲ و ۳۱۲-۳۰۹).

مسئله‌یی یک مسئله‌ی نشانه‌شناختی‌ست که به لحاظ‌های دیگری مانند جامعه‌شناسی و اسطوره‌شناسی و ادبیات‌شناسی هم جای بحث دارد.[۱]

ثالثاً: عرفا نه تنها از رنگ‌های درونی، بلکه از رنگ‌های بیرونی نیز غافل نمانده‌اند و جسته‌وگریخته، بیان دلالات آنها و ایجاد رابطه میان این دلالات و معانیِ عرفانی را هم پی گرفته‌اند. برای نمونه **مجویری** در باره رنگ کبود جامه‌های اهل تصوّف می‌نویسد:

**امّا معنیِ آن که بیشترین جامه‌های ایشان کبود باشد، یکی آن است که اصل طریق ایشان بر سیاحت و سفر نهاده‌اند و جامه‌ی سفید اندر سفر بر حال خود نمانَد و شستن وی دشوار باشد و هرکسی بدان طمع کند، و دیگر آن که کبود پوشیدن، شعار اصحاب قَوات و مصیبات است و جامه‌ی اندوهگنان، و دنیا دار محنت است و ویرانه‌ی مصیبت، مفازه‌ی اندوه و پتیاره‌ی فراق‌زدگان و کداوه‌ی بلا، مریدان چون مقصود دل اندر دنیا حاصل ندیدند، کبود اندرپوشیدند و بر سوگ وصال فرونشستند، و گروهی دیگر اندر معاملت جز تقصیر ندیدند و اندر دل بجز خرابی نه و اندر روزگار بجز فوت نه، کبود اندرپوشیدند، که القَوتُ أَشَدُّ مِنَ المَوت[۲]؛ یکی بر موت عزیزی کبودی پوشید و یکی بر فوت مقصود. یکی از مدّعیان علم، درویشی را گفت: این کبود چرا پوشیدی؟ گفت: از پیغامبر - عم - سه چیز بمانْد: یکی فقر و دیگر علم و سه‌دیگر شمشیر؛ شمشیر، سلطانان یافتند و نه در جای آن کاربستند و علم، علما اختیار کردند و به آموختن تنها پسنده کردند و فقر، فقرا اختیار کردند و این، آلت غنا ساختند؛ من بر مصیبت این سه گروه کبود پوشیدم.(۲۸۲: ۶۰-۵۹)**

سمبولیسم رنگ، از دید **سنائی** و **عطّار** نیز به دور نمانده است. **سنائی** در باره‌ی رنگ سیاه می‌گوید:

**با سیه باش چونْت نگزیرد — که سیه هیچ رنگ نپذیرد**
**با سیه‌روی خوشدلی به هم است — طرب‌انگیز سرخروی کم است**

---

۱) در باره‌ی پاره‌یی رمزهای رنگی، ن. ک: (۱۰۵: ۱۲۹-۱۱۵).
۲) باختن، سخت‌تر از مردن است.

تـبش آتشـی کـه دلجوی است | طـالب سـوختهٔ سیه‌روی است
زنگـــیِ زشت در بـــلاجویی | خـوشدلی یـافت در سـیه‌رویی
طـرب او نـه از نکـویِ اوست | خـوشدلیْ او ز مشکبویِ اوست
هست روشـن‌تر از ضـیاء هـلال | کشف حـال هـلال و کـفش بـلال

(۸۸:۱۳۶)

و *عطّار* هم در باره‌ی رنگ کبود می‌گوید:

دیـده‌ورمردی بـه دریـا شـد فـرود | گـفت ای دریـا چـرا داری کـبود
جـامه‌ی مـاتم چـرا پـوشیده‌ای | نیست هیچ آتش چرا جوشیده‌ای
داد دریـــا آن نکـودل را جـواب | کـز فـراق دوست دارم اضـطراب
چون ز نـامردی نـی‌ام مـن مـرد او | جـــامه نـــیلی کـرده‌ام از درد او

(۵۶:۱۷۶)

خرقه‌های صوفیه در دوره‌های پیشرفت رسم خرقه‌پوشی، معمولاً به چهار رنگِ سیاه، سفید، ازرق و ملمّع بوده است. **نجم‌کبری** در این دوره، به لزوم مناسبت رنگ خرقه با وضعیت باطنیِ سالک توجّه نشان می‌دهد و می‌نویسد:

**اگر کسی بپرسد که، خرقه‌پوش را خرقه بر چه رنگ باید پوشید؟ گوییم: اگر نَفْس را مقهور کرده باشد و به تیغ مجاهدت و مکابدت کشته است و در ماتم نَفْس نشسته، جامه‌ی سیاه و کبود پوشد، که عادت اصحاب مصایب آن است که جامه‌ی سیاه و کبود پوشند، و اگر از جمله‌ی مخالفات، توبه کرده است و جامه‌ی عمر خود را به صابون انابت و ریاضت، شسته و صحیفه‌ی دل خود را از نقش یاد اغیار، پاک و صافی گردانیده است، جامه‌ی سپید پوشد، و اگر به همّت، از عالم سفلی برگذشته است و به عالم علوی رسیده و آسمانی‌همّت و ستاره‌زینت گشته، جامه‌ی ازرق پوشد، که رنگ آسمان دارد، و اگر در جمله‌ی مقامات و منازل رفته است و از هر مقامی و منزلی، نصیبی یافته و از انوار حالات، لمعه‌یی بر وی تافته، جامه‌ی ملمّع پوشد.(۲۹:۲۶۳)**

*ابوالمفاخر یحیی باخرزی* نیز کوشیده است تا میان احوال درونی و بیرونی

سالک در انتخاب رنگ خرقه، مناسبت برقرار سازد و برای این منظور تقریباً همان مطالب **نجم‌کبری** را بازمی‌گوید[1]، منتهی کمی بعد، بر آن می‌رود که پوشیدن خرقه به رنگ سفید، مناسب زمان تجلّیِ جلالی و مقام موسوی، پوشیدن خرقه به رنگ سیاه (یا کُحلی)، مناسب زمان تجلّیِ جلالی و مقام عیسوی، پوشیدن خرقه به هر رنگ دلخواه، مناسب زمان تجلّیِ کمالی و مقام محمّدی و پوشیدن خرقه به رنگ کبود یا ازرق که «متوسّط است میان سفید و سیاه»، مناسب زمان توبه خواهد بود(۳۷: ۴۲-۳۷).

همچنین ***واعظ کاشفی*** در دوره‌ی پیشرفت بیشتر رسم خرقه‌پوشی، دیدگاه‌های دیگری دارد:

بدان که الوان خرقه، مختلف است و هر رنگی اشارت به حالتی‌ست و اغلب رنگ‌ها که درویشان پوشند، در این زمان، سیاه باشد و سفید و سبز و کبود و خودرنگ و مانند آن و هر رنگی از آنِ طایفه‌یی‌ست:

- رنگ سفید: رنگ روز؛ ویژه‌ی گروهی که دل و سینه و نامه‌ی اعمال و روی ایشان روشن و صافی و پاک و تابان است، و «هرکه این جامه بپوشد، باید که چون صبح، صادق بُوَد و چون روز، همه‌کس را روشنی بخشد».

- رنگ سبز: رنگ سبزه و آب؛ ویژه‌ی عالی‌همّتان و زنده‌دلان، و «هرکه این رنگ جامه پوشد، باید که چون سبزه، خندان و خرّم باشد و مانند آب، حیات‌بخش و دلپذیر باشد».

- رنگ سیاه: رنگ شب و مردمک دیده؛ ویژه‌ی مردمی که دل ایشان خزینه‌ی اسرار است و حالشان را از همه مخفی می‌دارند، و «هرکه این رنگ جامه پوشد، باید که چون شب سترپوش بُوَد و عیب‌های مردم، مخفی سازد و مانند مردمِ دیده، همه‌کس را ببیند و خودبینی نکند».

---

۱) ن. ک: (۳۷: ۳۱-۳۰).

- رنگ کبود: رنگ آسمان؛ ویژه‌ی اهل ترقّی و تعالی، و «هرکه این رنگ جامه پوشد، باید که چون آسمان، عالی‌قدر و بلندهمّت بُوَد و بر همه‌کس سایه افکند و روز و شب از حرکت طلب نیاساید».
- رنگ خودرنگ: رنگ خاک؛ ویژه‌ی مردم نیکونهاد و خاکی و متواضع، و «هرکه این رنگ جامه پوشد، باید که صفت تحمّل بر وی غالب باشد، به مثابه‌یی که اگر چون خاک، لگدکوب هر بی‌باک گردد، ننالد و به عوض خار جفا، گل مهر و وفا از بوستان صدق و صفا برویاند». (۲۷۴: ۱۶۹-۱۶۷)

***واعظ کاشفی*** در پایان، با وجود انتقاد از ترجیح جامه‌ی سیاه توسّط جمعی، بر آن می‌رود که:

**طایفه‌ی دیگر در اطوار انوار سبعه، نور سیاه بر ایشان متجلّی شود، به رنگ آن جامه پوشند، ایشان را می‌زیبد.** (همان: ۱۶۹)

۵

# تمثیل رمزی

## ۵.۱. شناخت

تمثیل رمزی، ترکیبی از تمثیل و رمز است. البته هرگونه تمثیل، خواه شعری و خواه داستانی می‌تواند به تمثیل رمزی بدل شود، امّا اساساً «تمثیل»، با داستان سازگاریِ بیشتری دارد و ازاین‌رو، حتّی در فشرده‌ترین نمونه‌های تمثیل رمزی، معمولاً عناصر داستانی یا داستانی‌نما نقش رمزها را ایفا می‌کنند. در نمونه‌ی زیر، عناصر داستانی‌نمایِ «شوان»، «گوسفندان» و «عصا» این نقش را بر عهده گرفته‌اند:

**شیخ‌الاسلام گفت که عبدالعزیز بحرانی به کران مجلس بوالعبّاس سریج شده، گفت: ایّهاالقاضی! کی شوان، گوسفندان بیگوشد[1] به عصا؟ گفت: آن‌گه که داند که، بر وی که شوان است. وی بانگ بکرد و از هوش بشد؛ چون با هوش آمد، بوالعبّاس گفت که من به روزگار با پیر شما، جُنید، بوده‌ام و صحبت داشته‌ام، اکنون این فقها مرا مشغول کرده‌اند؛ ار چنان است که خواهید، شما را روزی**

---

۱) در متن «طبقات الصّوفیه» به صورت «به‌بگوشد» آمده است و به هر دو صورت: یعنی «مراقبت می‌کند».

**بنهم خاص، شما را سخن گویم از این باب. شیخ‌الاسلام گفت که آن «رقیب»، «دل» بودید[1] و آن «عصا»، «نظر» بودید و آن «شوان» که او گفت، «مرید» بودید[2].(۳۴: ۳۷۶)**

همچنین در نمونه‌ی زیر، دو تمثیل رمزیِ مجزّا به یکدیگر پیوند خورده‌اند که در اوّلی، عناصر داستانی‌نمای «عروسی»، «نظارگی» و «عروس» و در دومی، عناصر داستانیِ «خسرو» و «جام»، جنبه‌ی رمزی یافته‌اند:

**روزی شیخ بلحسن [خرقانی] در میان سخن، از شیخ بوسعید پرسید که، به ولایت شما عروسی بو[3]؟ شیخ بوسعید گفت: بو و در عروسی، بسیار نظارگی بو که از عروس نیکوتر بو، ولکن در میان ایشان، تخت و کلاه و جلوه، یکی را بو. شیخ بلحسن نعره‌یی بزد و گفت، مصراع:**

**خسرو همه حال خویش دیدی در جام.(۱۴۳/۱: ۲۵۷)**

در این نمونه، «عروسی»، رمز «اجتماع مؤمنان» است و «نظارگی»، رمز «مؤمن» و «عروس»، رمز «ولی»؛ همچنین «خسرو»، رمز «ابوسعید» است و «جام»، رمز «دل».

بااین‌حال، نباید این دست تمثیل‌ها را تمثیل داستانی نامید، زیرا تا حدّ جمله یا مصراع، فشرده شده‌اند و همین «فشردگی»، از مهم‌ترین عوامل شعریت است. پس، در این نمونه‌ها با تمثیل رمزیِ شعری روبه‌روییم، ولی نمونه‌ی تمثیل رمزیِ داستانی را در «رسالة‌الطّیر» ***شیخ‌اشراق*** می‌بینیم. این اثر، بیان‌کننده‌ی سرگذشت مرغانی‌ست که به دام صیّادان می‌افتند و با حیله از آن دام بیرون می‌آیند و همچنان که هنوز بند بر پا دارند،

---

۱) بوده است.

۲) تأویل خواجه عبدالله انصاری از این تمثیل رمزی درست نمی‌نماید و ظاهراً «شبان» رمز «پیر»، «گوسفندان» رمز «مریدان» و «عصا» رمز «نظر» است. همین حکایت در «سیرت ابن‌خفیف» چنین آمده است: «از جمله عبدالعزیز بحرانی به مجلس وی رفت و گفت: ای سیّدی! کی وقت آن باشد که گوسفندان از هلاک نگاه دارد؟ گفت: هرگه که داند که او را وقتی هست.(۱۱۰: ۱۷۶)

۳) باشد، هست.

منزل‌های سهمناک و هشت کوه را پشت سر می‌گذارند و دادخواهانه نزد مَلِک بی‌نظیر در کوه هشتم می‌روند تا بندهایشان را بگشاید. (۱۳۷: ۲۰۵-۱۹۷) در این نمونه، «مرغان»، رمز «سالکان» است، «صیّادان»، رمز «تعلّقات مادّی»، «از دام بیرون آمدن»، رمز «تجرید روح»، «منازل سهمناک»، رمز «مراحل سلوک»، «بند»، رمز «جسم» و «هفت کوه از هشت کوه»، رمز «عالم مُلک با عنایت به هفت آسمان»، «کوه هشتم»، رمز «عالم ملکوت» و «مَلِک بی‌نظیر»، رمز «خدا».

ناگفته نماند که از میان دو قسم تمثیل داستانی، هم تمثیل خیالی و هم تمثیل واقعی، قابلیت تبدیل به تمثیل رمزیِ را دارد. در مورد اوّل، داستان‌های خیالی، به تمثیل رمزی بدل می‌شوند، امّا در مورد دوم، حکایات واقعی. نمونه‌یی که از **سهروردی** آوردیم، مورد اوّل را نشان می‌دهد، چون رویدادهای این نمونه با تأثر از رویدادهای «باب الحَمامة المطوّقه...»ی «کلیله و دمنه» پیش می‌رود که یک تمثیل خیالی‌ست. در این داستان، کبوتران به دام صیّاد می‌افتند و با پیشنهاد سردسته‌ی خود، کبوتر طوقی، دام خویش را از زمین برمی‌کَنند و پروازکنان به نزد موشی زیرک‌نام می‌روند تا گره‌های آن را بگشاید (۲۵۰: ۱۶۱-۱۵۷)، ولی نمونه‌ی زیر، مورد دوم را به رخ می‌کشد و راوی، در پایان کوشیده است تا آن را رمزگشایی کند:

**گویند که مَلِکی بود در روزگاری که از علم و حکمت نصیبی داشت و او را چند کودک محبوب و مکرّم بود و دل وی به ایشان گرم بود؛ خواست که آن کودکان را ریاضت دهد و مؤدّب گرداند، پیش از آن که به مجلس خود آرد، زیرا که تا مرد، مهذّب و مؤدّب نگردد، شایسته‌ی بساط ملوک نگردد؛ پس چنان دید به حکم رأی رزین و عزم متین که کوشکی بنا کرد که کس محکم‌تر و استوارتر از آن کوشک ندیده بود و هر یک را در آن کوشک، مجلسی بساخت و حجره‌یی بپرداخت و هر علم که خواست که ایشان را تعلیم کند، در حواشی**

**و جوانب آن مجلس ثبت کرد و ایشان را در آن قصر حبس کرد و غلمان و ولدان به خدمت ایشان نصب کرد، آنگه خطاب کرد با آن کودکان که تأمّل کنید و در این صورت، به‌نظر نظر کنید تا بر معانیِ این صُوَر واقف گردید و چون چنین گشتید، به مجلس اُنس و حضرت جلال مُلْک خودتان رسانیم و منعم و مکرّمتان داریم.**
**اکنون مَلِک حکیم و پادشاه کریم، ربّ‌العزّة است - جلّ جلاله، تعالی عمّا یصفون(۱۰۰/۶) - و اولاد صغار، اشارت با آدم و آدمی که در حضرت عزّت مکرّمند به این خطاب که، یحبّهم و یحبّونه(۵۴/۵)، و این قصر برآورده، فلک است، و آن مجالس مفرده، صورت انسانیت است، و این آداب مصوّره، ترکیب عجیب و تألیف غریب اوست، و این علوم مکتوبه‌ی منقوشه‌ی مثبته، معانیِ دل و معارف سِرّ است، و چون این نفوس خاکی، این علوم حاصل کنند، سزاوار مجلس اُنس و حظیره‌ی قدس گردد، چنان که در کلام قدیم به وی اشارت کرد که، انّ المتّقینَ فی جنّات و نَهَر، فی مقعد صدقٍ عند ملیکٍ مقتدر(۵۵/۵۴).(۱۳۴: ۱۹۳-۱۹۲)**

و این دست تمثیل است که دکتر *پورنامداریان* ترجیح می‌دهد تا بر پایه‌ی برداشت‌های تأویلی از داستان‌های واقعیِ پیامبران و همچنین تفاوت‌های این داستان‌ها با داستان‌های خیالی، آن را «داستان رمزی» بخواند[1]. از دیدگاه او:

**در تمثیل [رمزی]، این گوینده یا نویسنده است که با تنظیم روابط عناصر و عوامل، ذهن خواننده را به سوی معنای معیّنی هدایت می‌کند، امّا در داستان رمزی، این بصیرت و چشم باطن خواننده و شنونده است که با تأمل بر متن و ارتقای سطح آن از سطحی به سطح دیگر، از طریق استحاله‌ی شخصیت‌ها و اشیا، روابط عناصر و عوامل را نیز در راستای دریافت‌های من خویش از داستان قرار می‌دهد.(۶۱: ۱۸۵)**

البته **سهروردی** اذعان دارد که تمثیل‌هایش در ناخودآگاهی پدید آمده‌اند و جنبه‌ی رمزی دارند، چنان که در پایان «رسالةالطّیر» می‌نویسد:

---

۱) ن.ک: (۶۱: ۱۸۵-۱۸۴).

**بسا دوستا که چون این قصّه بشنود، گفت: پندارم که تو را پری رنجه می‌دارد یا دیو در تو تصرّف کرده است؛ به خدای که تو نپریدی، بلکه عقل تو پرید و تو را صید نکردند، که خرد تو را صید کردند؛ آدمی هرگز کی پرید؟ مرغ هرگز کی سخن گفت؟ گویی صفرا بر مزاج تو غالب شده است یا خشکی به دماغ تو راه یافته است.(۱۳۷: ۲۰۵)**

و همچنین در پایان «آواز پر جبرئیل» می‌نویسد:

**پرسیدم شیخ را: این پر جبرئیل، آخر چه صورت دارد؟ گفت: ای غافل! ندانی که این همه رموز است که اگر به ظاهر بدانند، این همه طامات بی‌حاصل باشد.(همان: ۱۲۳)**

به‌هرحال، برای شناخت بیشتر تمثیل رمزی، ابتدا، شناخت نقاط افتراق تمثیل و رمز ضروری‌ست. دکتر *پورنامداریان* مهم‌ترین این نقاط افتراق را از زبان **یونگ**، خودآگاه بودن تمثیل و ناخودآگاه بودن رمز می‌شمارد(۱۶: ۱۹۲-۱۹۱ و ۱۹۳). این امر، باعث می‌شود تا رابطه‌ی تمثیل با تجربه، یک رابطه‌ی بیرونی و دور جلوه کند و رابطه‌ی رمز با آن، رابطه‌یی درونی و نزدیک(۲۷۰: ۲۶۸-۲۶۷). آنچه مسلّم است این که، در تمثیل رمزی، تمثیل کلّاً به مرحله‌ی رمزیت وارد می‌شود، نه این که تنها اجزای آن رمز باشد. بدین‌گونه تمثیل رمزی، فی‌الواقع با رمز تمثیلی فرق نمی‌کند.

همچنین برای این منظور، شناخت علل قبول رمز در متن تمثیل ضرورت دارد. یکی از نویسندگان غربی بر آن می‌رود که این دو، شدیداً به هم آمیخته‌اند(۲۸۶: ۱۳۲) و بی‌تردید مهم‌ترین این عوامل همان زیربنای تمثیلیِ رمز است؛ یعنی این که رمزهای منفرد، بدون وجود زمینه‌ی تمثیلی، امکان ظهور و بروز نخواهند داشت، چنان که رمز خط در رابطه با رمز خال معنی می‌دهد و رمز خال در رابطه با رمز چشم و قس علی هذا.

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

## ۵.۲. ساخت

با آنچه گذشت، تمثیل رمزی از پیوند میان ساخت تمثیل و ساخت رمز پدید می‌آید؛ یعنی در تمثیلات رمزی:

**اجزای تمثیلات نیز، دوشادوش قالب کلّیِ تمثیل، به عنوان رموزی برای بیان معانی و مفاهیم منظور، دارای وظیفه هستند.(۲۳۹: ۳۵)**

## ۵.۳. زمینه

تمثیل رمزی، مانند تمثیل و رمز، بر زمینه‌ی اصلیِ محاکات می‌روید؛ ضمن این که تمثیلی بودن آن، محاکات‌های وسیع‌تری را برمی‌تابد و رمزی بودن آن، محاکات‌های عمیق‌تری را.

## ۵.۴. پیشینه

در قرآن مجید با مواردی از تمثیل رمزیِ شعری مواجه می‌شویم، مانند آن‌جا که می‌فرماید: «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَباتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذي خَبُثَ لايَخرُجُ إِلّا نَكِداً كَذٰلِكَ نُصَرِّفُ الْآياتِ لِقَومٍ يَشْكُرون»(۵۸/۷) و مفسّران در باره‌ی رمزهای این آیه سخن‌ها گفته‌اند و زبده‌ی آن این که، «بلد الطّیّب»، رمز «مؤمن» است و «الّذی خبثت»، رمز «کافر» یا اوّلی، رمز «قلب نورانی»ست و دومی، رمز «دل ظلمانی»[1]. این نوع برخورد با آیات قرآنی در تفاسیر عرفانی، عادی‌ست، چنان که میبدی، در تفسیر آیه‌ی «الّذی جعل لکم الارض فراشاً و السّماء بناءً»(۲۲/۲) می‌نویسد:

**ارباب حقایق این آیت را تفسیری دیگر کرده‌اند، گفته که این مَثَل‌هاست که الله زد در این آیت: زمین مَثَل تن است و آسمان مَثَل عقل است و آب که از آسمان فروآید، مَثَل علم است که به واسطه‌ی عقل حاصل شود و ثمرات، مَثَل کردار نیکوست که بنده کند به مقتضای علم.(۲۵۴: ۱/۱۱۴)**

---

۱) در این باره، ن. ک: (۹۵: ۱۷۹-۱۷۷).

امّا از میان اقسام تمثیل داستانی، تمثیل خیالی در این کتاب مقدّس به صورت رمزی نیامده است، مگر این که رؤیای عزیز مصر را به این‌گونه تمثیل منسوب کنیم و بنابراین، تعبیر حضرت یوسف (ع)، رمزگشاییِ آن خواهد بود(۴۹/۱۲-۴۳). همچنین وجود تمثیل واقعی به صورت رمزی، تنها با پذیرفتن برداشت‌های تأویلی - رمزیِ صوفیه از داستان‌های پیامبران، پذیرفتنی‌ست. ***علی‌اصغر حکمت*** در این باره به داستان‌های موسی و خضر، اصحاب کهف، سلیمان و مور و سلیمان و بلقیس اشاره دارد[1] و آثار عرفانی سرشار از این‌گونه برداشت‌هاست، چنان که ***مولوی*** در تأویل رمزیِ داستان حضرت سلیمان (ع) و بلقیس می‌نویسد:

**مراد من از سلیمان، حضرت حقّ است و مراد از بلقیس، نَفْس امّاره و مراد از هدهد، عقل است که در گوشه‌ی سرای بلقیس نَفْس، هر لحظه منقار اندیشه‌یی در سینه‌ی بلقیس می‌زند و این بلقیس نَفْس را از خواب غفلت بیدار می‌کند و نامه بر او عرض می‌کند.(۱۱۹: ۷۳)**

و ***نسفی*** در تأویل رمزیِ داستان حضرت آدم (ع) می‌نویسد:

**بدان که عقل است که آدم است و روح است که حوّاست و طبیعت است که ابلیس است و شهوت است که شیطان است و غضب است که مار است و اجتماع و ترکیب آن جمله، آمدن است به دنیا و افتراق آن جمله، رفتن است از دنیا.(۲۶۷: ۶۳)**

و شاه ***نعمة‌الله ولی*** در تأویل رمزیِ داستان حضرت یونس (ع) می‌نویسد:

**بدان که مراد از یونس، روح است و مراد از ماهی، تن و مراد از بحر، اشیاء است.(۲۷۵: ۳۳۸/۱)**

به نوشته‌ی دکتر *پورنامداریان*:

**اعتقاد به این که کتاب خداوند دارای باطن و بواطنی است و قبول این اصل که**

---

۱) ر.ک: (۹۵: ۹).

**آیات خداوند در آفاق، در انفس هم تعبیه شده است، یعنی اصلی که اخوان‌الصّفا و فرق شیعه و متصوّفه، هیچ‌گاه از تکرار آن خسته نمی‌شدند، سبب می‌شد که نه تنها متشابهات قرآن، بلکه کلّ آن و از جمله داستان‌های پیامبران به منزله‌ی یک اثر رمزی تلقّی گردد که معقولات را از طریق محسوسات تفهیم می‌کند؛ پیداست که در این جا نیز متصوّفه که بیش از دیگران به احوال نفسانی توجّه داشتند، بیشتر در این زمینه تأکید و اصرار می‌ورزیدند.(۶۱: ۱۴۷)**

باری، پیشینه‌ی تمثیل رمزی در جهان اسلام، گذشته از قرآن مجید، به سه اثر *ابن‌سینا*، یعنی «حیّ بن یقظان»، «رسالة‌الطّیر» و «سلامان و ابسال» می‌رسد و بعدها تا آثار *شیخ‌اشراق* نیز ادامه می‌یابد، ولی پیش از آن، در سخنان عرفا هم نمونه‌های کوچک و بزرگی یافته است، چنان که *لویی ماسینیون* کاربرد آن را از سوی *ذوالنون* مورد تأیید قرار می‌دهد(۱۳۳: ۱/۱۶-۱۵). اینک نمونه‌یی از عین‌القضات همراه با رمزگشاییِ آن:

**دریغا! جمله عالم، غذای باز آمد و باز، غذای تماشای سلطان آمد، که گنجشک از برای باز و باز از برای صید سلطان. باز، صید خود را جز به تخت سلطان نگیرد و رها نکند. چه می‌شنوی؟ محمّد، باز الهی آمده است و جمله موجودات، گنجشک و صید محمّد آمده است.(۱۸۱: ۱۸۱)**

## ۵.۵. گونه‌ها

تمثیل رمزی، مانند هر تمثیل دیگر، یا شعری‌ست یا داستانی و تمثیل رمزیِ داستانی، یا خیالی‌ست یا واقعی و تعریف این گونه‌های تمثیل گذشت.

## ۵.۶. نمونه‌ها

گردآوریِ همه تمثیلات رمزیِ موجود در نثر عرفانیِ فارسی، مجموعه‌ی بزرگی را تشکیل می‌دهد. برای نمونه در میان آثار فارسیِ *شیخ‌اشراق* تمثیلات رمزیِ زیر به چشم می‌خورد:

- *رسالة‌الطّیر.*
- *آواز پر جبرئیل.*
- *عقل سرخ.*
- *روزی با جماعت صوفیان.*
- *فی حالة الطّفولیة.*
- *فی حقیقة العشق.*
- *لغت موران.*
- *صفیر سیمرغ.*[1]

دکتر *پورنامداریان* در «رمز و داستان‌های رمزی...» به تحلیل مهم‌ترین این‌گونه تمثیلات و همچنین دکتر *سیّد جعفر سجادی* در «شرح رسائل فارسیِ سهروردی» به رمزگشاییِ پاره‌یی از آنها پرداخته است و وجود این پژوهش‌ها ما را از دوباره‌کاری در این باره بی‌نیاز می‌سازد. با مقایسه‌ی شروح قدیم و جدید این آثار، به درجات تأویل‌پذیریِ عناصر رمزیِ آنها پی می‌بریم. افزون‌براین، هنوز جای تهیّه‌ی فهرست دقیقی از این عناصر باقی‌ست. بااین‌حال، برای این که از این بخش، دست خالی نگذریم، خلاصه‌ی «رسالة‌الطّیور» *احمد غزالی* را در این‌جا می‌آوریم:

مرغان متّفق می‌شوند تا پادشاهی انتخاب کنند و این مقام را زیبنده‌ی «سیمرغ» می‌انگارند و به جست‌وجوی او برخیزند. برای این منظور، از آگاهان درباره‌ی سیمرغ می‌پرسند. آنان می‌گویند: «مُلْک سیمرغ در جزیره‌ی عزّت و شهر کبریا و عظمت است». سرانجام برای یافتن وی راه می‌افتند و بسیاری از ایشان در راه می‌میرند و گروهی اندک می‌مانند و به درگاه می‌رسند. سیمرغ فرمان می‌دهد تا از آن مرغان بپرسند که، به چه

---

۱) ن. ک: (۱۳۷: ۳۳۲-۱۹۶).

مقصود آمده‌اند؟ آنان موضوع را می‌گویند. سیمرغ دستور می‌دهد: «ایشان را بگویید که ما پادشاهیم، اگر شما گویید و اگر گواهی دهید و اگر نه، و ما را به خدمت و طاعت شما حاجت نیست؛ بازگردید!» مرغان غمگین و ناامید می‌شوند و نه روی ایستادن دارند و نه روی بازگشتن و تصمیم می‌گیرند تا دوباره به سیمرغ پیغام دهند که، «اگرچه تو از خدمت ما بی‌نیازی، ما از خدمت و دولت و مملکت تو بی‌نیاز نیستیم و این درگاه نیازمندان است؛ ما را به حضرت خود راه ده!» باز از سوی سیمرغ پیغام می‌رسد که، «برخیزید و با کلبه‌ی احزان خود شوید، که این حضرت کبریا و بزرگی‌ست، چشم شما طاقت تجلّیِ این حضرت را ندارد؛ چنان که چشم خفّاش را طاقت دیدن خورشید نباشد، شما را طاقت حضرت ما نباشد!» مرغان یک‌باره کأس یأس می‌نوشند و لباس افلاس می‌پوشند و دل به قضای آسمانی و جان بر کف می‌نهند که، «لا راحة کالموت[1]». در این هنگام منادی ندا می‌دهد که، «اگر کمال استغنای ما و نهایت عزّت ما موجب ردّ است، کمال کرم ما موجب قبول است». اکنون که شما قدر بی‌قدریِ خود را شناختید، به این درگاه راه یابید و «هر که به‌حقیت نیازمند و مسکین است، مَلِک سیمرغ را ندیم و جلیس است». مرغان، شادمانه به خدمت سیمرغ کمر و پیش تخت او صف می‌بندند و چون اندکی می‌گذرد، به خود می‌گویند: کجایند آنهایی که در راه جان باختند تا حال خوش ما ببینند؟ پاسخ می‌آید: «ایشان در حضرت مَلِکند، فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر (۵۵/۵۴)، و زندگیِ به‌حقیقت یافته‌اند». درخواست دیدارشان می‌کنند. می‌گویند: شما هنوز در بند بشریّتید و زمانی که از آشیانه‌ی قالب بپرید، به آنها می‌رسید. می‌پرسند آنانی که نیامدند، از چه روی بود؟ می‌گویند: چون ما نخواستیم نیامدند، نه

---

۱) آسایشی چونان مرگ نیست.

این که ایشان نخواسته باشند؛ ضمناً شما را نیز ما آوردیم، نه این که به خویش آمده باشید. سرانجام «چون این ندا بشنیدند، کمال عنایت دیدند و به غایت هدایت رسیدند و به لطف و کرم پادشاه، استوار گشتند و خداوندان عالم گشتند و ارباب دین که، و لتعلمن نبأه بعد حین (۸۸/۳۸)». (۱۹۵: ۸۰-۷۱)

# فهرست منابع


۱. آلستون، پی‌یر و دیگران: دین و چشم‌اندازهای نو، ترجمه‌ی غلامحسین توکّلی، چاپ اوّل، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۷۶.

۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین: شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.

۳. ابن‌جوزی، ابوالفرج: تلبیس ابلیس، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ اوّل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.

۴. ابن‌خلدون، عبدالرّحمن: مقدّمه‌ی ابن خلدون، ترجمه‌ی محمّد پروین گنابادی، ۲ جلد، چاپ سوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.

۵. ابن‌سینا: الشفاء؛ الطّبیعیات؛ ۶: النّفس، تحقیق الدکتور جورج قنواتی و سعید زاید؛ مراجعه و قدّم له ابراهیم مدکور، بی‌چا، قم، منشورات مکتبة آیة‌الله العظمی المرعشی النّجفی، ۱۴۰۴ق.

۶. ابن‌سینا: شیخ‌الرّئیس حسین بن عبدالله: روان‌شناسی شفا؛ الفنّ السّادس من کتب الشّفاء، ترجمه‌ی اکبر داناسرشت، چاپ اوّل، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

۷. ابن‌عربی، محیی‌الدّین: الفتوحات‌المکّیّه، تحقیق و تقدیم دعثمان یحیی؛ تصدیر و مراجعة دابراهیم مدکور، ۱۴ جلد، چاپ دوم، قاهره، المکتبة العربیة، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.

۸. ابوریان، محمّدعلی: مبانی فلسفه‌ی اشراق، ترجمه‌ی دکتر محمّدعلی شیخ، چاپ اوّل، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲.

۹. ابوعلی سینا، شیخ رئیس: الاشارات و التّنبیهات، به‌اهتمام محمود شهابی، بی‌چا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.


کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

۱۰. ا.پالمر، ریچارد: علم هرمنوتیک، ترجمه‌ی محمّدسعید حنایی کاشانی، چاپ اوّل، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.
۱۱. اته، هرمان: تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه‌ی دکتر رضازاده شفق، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶.
۱۲. احمدی، بابک: چهار گزارش از تذکرةالاولیاء عطّار، چاپ اوّل، تهران، مرکز، ۱۳۷۶.
۱۳. احمدی، بابک: ساختار و تأویل متن، ۲ جلد، چاپ دوم، تهران، مرکز، ۱۳۷۲.
۱۴. اخوان‌الصّفاء: رسائل اخوان‌الصّفاء و خلّان‌الوفاء، جلد ۱ و ۲، بی‌چا، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۱۵. ادونیس (علی احمد سعید): تصوّف و سوررئالیسم، ترجمه‌ی دکتر حبیب‌الله عبّاسی، چاپ دوم (اوّل ناشر)، تهران، سخن، ۱۳۸۵.
۱۶. استامپ، النور و دیگران: در باره‌ی دین، ترجمه‌ی مالک حسینی و دیگران، چاپ اوّل، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.
۱۷. استراترن، پل: آشنایی با ویتگنشتاین، ترجمه‌ی علی جوادزاده، چاپ اوّل، تهران، مرکز، ۱۳۷۸.
۱۸. استیس، و.ت: عرفان و فلسفه، ترجمه‌ی بهاءالدّین خرّمشاهی، چاپ چهارم، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
۱۹. استیور، جان: فلسفه‌ی زبان دینی، ترجمه‌ی ابوالفضل ساجدی، چاپ اوّل، قم، ادیان، ۱۳۸۴.
۲۰. الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل: مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین، ترجمه‌ی دکتر محسن مؤیّدی، چاپ اوّل، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۲۱. أشنُوی، تاج‌الدّین: مجموعه‌ی آثار فارسیِ شیخ ابومحمّد محمود بن خداداد بن یوسف مشهور به تاج‌الدّین اشنوی، مقدّمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، چاپ اوّل، تهران، طهوری، ۱۳۶۸.
۲۲. أشنُوی، تاج‌الدّین: «تحقیق‌الرّوح»، با مقدّمه و به تصحیح نجیب مایل هروی، معارف، دوره‌ی هفتم، شماره‌ی ۲، مرداد - آبان ۱۳۶۹.
۲۳. اصفهانی، ابومنصور: «دو اثر کوتاه از ابومنصور اصفهانی؛ کتاب المنهاج و ... و ذکر معانی التّصوف ...»، با تصحیح و مقدّمه‌ی نصرالله پورجوادی، معارف، دوره‌ی ششم، شماره‌ی ۳، آذر - اسفند ۱۳۶۸.
۲۴. الافغانی، محمّد سعید عبدالمجید سعید: شیخ‌الاسلام عبدالله الانصاری الهروی؛ حیاته و آرائهُ الکلامیة و الرّوحیة، بی‌چا، قاهره، جامعة الازهر الشّریف، بی‌تا.

۲۵. افلاطون: چهار رساله، ترجمه‌ی محمود صناعی، چاپ اوّل، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۲۶. افلاطون: دوره‌ی کامل آثار افلاطون، ترجمه‌ی محمّدحسن لطفی، جلد ۳، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.
۲۷. الافلاکی العارفی، شمس‌الدّین احمد: مناقب‌العارفین، با تصحیحات و حواشی و توضیحات به کوشش تحسین یازیجی، ۲ جلد چاپ دوم، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
۲۸. اقبال لاهوری، محمّد: احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه‌ی احمد آرام، بی‌چا، بی‌جا، رسالت قلم، بی‌تا.
۲۹. اکو، امبرتو و دیگران: استعاره؛ مبنای تفکّر و ابزار زیبایی‌شناختی، گروه مترجمان؛ به کوشش فرهاد ساسانی، چاپ اوّل، تهران، سوره‌ی مهر، ۱۳۸۳.
۳۰. الفتی تبریزی، شرف‌الدّین حسین بن [احمد]: رَشْف الالحاظ فی کشف الالفاظ؛ فرهنگ نمادهای عرفانی در زبان فارسی، به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران، مولی، ۱۳۷۷ش/۱۴۱۹ق.
۳۱. امین رضوی، مهدی: سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه‌ی دکتر مجدالدّین کیوانی، چاپ اوّل، تهران، مرکز، ۱۳۷۷.
۳۲. انصاری، خواجه عبداللّه: رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری، به تصحیح و مقابله‌ی وحید دستگردی و مقدّمه و شرح‌حال کامل به قلم سلطانحسین تابنده گنابادی، چاپ سوم، [تهران]، فروغی، ۱۳۴۹.
۳۳. انصاری، خواجه عبداللّه: صد میدان، به اهتمام دکتر قاسم انصاری، چاپ پنجم، تهران، طهوری، ۱۳۷۶.
۳۴. انصاری، خواجه عبداللّه: طبقات‌الصّوفیه، مقابله و تصحیح دکتر محمّدسرور مولائی، بی‌چا، تهران، توس، ۱۳۶۲.
۳۵. انصاری، خواجه عبداللّه: مجموعه‌ی رسائل فارسیِ خواجه عبدالله انصاری، تصحیح و مقابله‌ی سه نسخه، مقدّمه و فهارس محمّدسرور مولائی، ۲ جلد، چاپ دوم، تهران، توس، ۱۳۷۷.
۳۶. ایگلتون،تری: پیش‌درآمدی بر نظریه‌ی ادبی، ترجمه‌ی عبّاس مخبر، چاپ اوّل، تهران، مرکز، ۱۳۶۸.
۳۷. باخرزی، ابوالمفاخر یحیی: اوراد الاحباب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، جلد ۲: فصوص‌الآداب[1]، بی‌چا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.

۱) از این کتاب، تنها جلد دوم آن به چاپ رسیده است.

۳۸. باربور، ایان: علم و دین، ترجمه‌ی بهاءالدّین خرّمشاهی، بی‌چا، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۳۹. بارت، رولان: اسطوره؛ امروز، ترجمه‌ی شیرین‌دخت دقیقیان، چاپ اوّل، تهران، مرکز، ۱۳۷۵.
۴۰. بایرام، میکائیل: «یکی از قدیم‌ترین منابع ادبیات تصوّفِ ایران»، معارف، دوره‌ی هفتم، شماره‌ی ۲، مرداد - آبان ۱۳۶۹.
۴۱. برت، آرال: تخیّل، ترجمه‌ی مسعود جعفری، چاپ اوّل، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.
۴۲. بردسیری کرمانی، شمس‌الدّین محمّد: مصباح‌الارواح، به کوشش بدیع‌الزّمان فروزانفر، بی‌چا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
۴۳. برومند سعید، جواد: زبان تصوّف، چاپ اوّل، تهران، پاژنگ، ۱۳۷۰.
۴۴. بروین، یوهانس توماس پیتر دو: شعر صوفیانه‌ی فارسی؛ درآمدی بر کاربرد عرفایِ شعر کلاسیک فارسی، ترجمه‌ی دکتر مجدالدّین کیوانی، چاپ اوّل، تهران، مرکز، ۱۳۷۸.
۴۵. بقلی شیرازی، شیخ روزبهان: شرح شطحیات؛ شامل گفتارهای شورانگیز و رمزیِ سوفیان، به تصحیح و مقدّمه‌ی فرانسویِ هنری کربین، چاپ سوم، تهران، طهوری، ۱۳۷۴.
۴۶. بقلی شیرازی، شیخ روزبهان: عبهرالعاشقین، تصحیح و مقدّمه‌ی فارسی و فرانسوی و ترجمه‌ی فصل اوّل به زبان فرانسوی هنری کربین و محمّد معین، چاپ سوم، پاریس - تهران، منوچهری، ۱۳۶۶.
۴۷. بهاء ولد، سلطان‌العلماء بهاءالدّین محمّد بن حسین خطیبی بَلخی: معارف؛ مجموعه‌ی مواعظ و سخنان سلطان‌العلماء بهاءالدّین محمّد بن حسین خطیبی مشهور به بهاء ولد، به تصحیح بدیع‌الزّمان فروزانفر، ۲ جلد، بی‌چا، [تهران]، وزارت فرهنگ، ۱۳۳۸-۱۳۳۳.
۴۸. بهار، مهرداد: پژوهشی در اساطیر ایران، جلد ۱، چاپ دوم، تهران، توس، ۱۳۶۲.
۴۹. بیدل دهلوی، مولانا ابوالمعانی عبدالقادر: کلّیات بیدل، به تصحیح اکبر بهداروند و پرویز عبّاسی داکانی، ۳ جلد، چاپ اوّل، تهران، الهام، ۱۳۷۶.
۵۰. بیدنی، دیوید: «اسطوره، نمادگرایی و حقیقت»، ترجمه‌ی بهار مختاریان، ارغنون، سال اوّل، شماره‌ی ۴، زمستان ۱۳۷۳.
۵۱. پایا، علی: «فلسفه‌ی تحلیلی چیست؟»، نامه‌ی مفید؛ فصلنامه‌ی دارالعلم مفید، سال چهارم، شماره‌ی سوم، پاییز ۱۳۶۲.
۵۲. پراپ، ولادیمیر: ریخت‌شناسیِ قصّه‌های پریان، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، چاپ اوّل، تهران، توس، ۱۳۶۸.
۵۳. پراودفوت، وین: تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، چاپ دوم، قم، کتاب طه، ۱۳۸۳.

۵۴. پرین، لارنس: در باره‌ی شعر، ترجمه‌ی فاطمه راکعی، چاپ دوم، تهران، اطّلاعات، ۱۳۷۶.
۵۵. پوپر، کارل ریموند: منطق اکتشاف علمی، ترجمه‌ی سیّد حسین کمالی، جلد ۱، چاپ اوّل، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
۵۶. پورجوادی، نصرالله: زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی، چاپ اوّل، تهران، مؤسّسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی با همکاری مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
۵۷. پورجوادی، نصرالله: «رساله‌یی در اصطلاحات عرفانی»، معارف، دوره‌ی دوم، شماره‌ی ۳، آذر و اسفند ۱۳۶۴.
۵۸. پورجوادی، نصرالله: «ملاحظاتی در باره‌ی نصایح نظامیه»، معارف، دوره‌ی دوم، شماره‌ی ۳، آذر و اسفند ۱۳۶۴.
۵۹. پورجوادی، نصرالله: «پروانه و آتش؛ سیر یک تمثیل عرفانی در ادبیات ایران»، نشر دانش، سال شانزدهم، شماره‌ی دوم، تابستان ۱۳۷۸.
۶۰. پورجوادی، نصرالله: اشراق و عرفان؛ مقاله‌ها و نقدها، چاپ اوّل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰.
۶۱. پورنامداریان، تقی: رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی؛ تحلیلی از داستان‌های عرفانی ـ فلسفی ابن‌سینا و سهروردی، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
۶۲. پورنامداریان، تقی: در سایه‌ی آفتاب؛ شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی، چاپ اوّل، تهران، سخن، ۱۳۸۰.
۶۳. تبریزی، شمس‌الدّین محمّد: مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمّدعلی موحّد، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷.
۶۴. ترانوی، کنوت: توماس آکوئیاس، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی، چاپ اوّل، تهران، کوچک، ۱۳۷۷.
۶۵. تُرکه اصفهانی، صائن‌الدّین علی بن محمّد: عقل و عشق یا مناظرات خمس، تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی، چاپ اوّل، تهران، میراث مکتوب و اهل قلم، ۱۳۷۵.
۶۶. التفتازانی: کتاب المطوّل؛ و بهامشه حاشیة السیّد میرشریف، چاپ چهارم، قم، مکتبة الدّاوری، ۱۴۱۶ق.
۶۷. تودوروف، تزوتان(گردآوری و برگردان به زبان فرانسه): نظریه‌ی ادبیات؛ متن‌هایی از فرمالیست‌های روس، برگردان به فارسی عاطفه طاهایی، چاپ اوّل، تهران، اختران، ۱۳۸۵.
۶۸. جاحظ: البیان و التّبیین، حقّقه و قدّم له فوزی عظیم، بی‌جا، بیروت، دارصعب، بی‌تا.

۶۹. جام نامقی معروف به ژنده‌پیل، احمد: انس التائبین و صراط المبین، با مقابله‌ی پنج نسخه و تصحیح و تحشیه و مقدّمه‌ی علی فاضل، بی‌جا، [تهران]، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.
۷۰. جام نامقی (ژنده‌پیل)، احمد: مفتاح النّجاة، تصحیح دکتر علی فاضل، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۷۱. جامی، مولانا نورالدّین عبدالرّحمن، لوائح، بی‌جا، لاهور، مرکز تحقیقات ایران و پاکستان، ۱۹۷۸م.
۷۲. جامی: دیوان کامل جامی؛ شامل قصیده‌ها، ترجیع‌ها، ترکیب‌ها، مثنوی‌ها، قطعه‌ها، رباعی‌ها، معمّاها با مقدّمه‌یی وسیع در تاریخ ادبی، فلسفی و سیاسیِ قرن نهم و ... و پیوستی از بیست‌وپنج فهرست، ویراسته‌ی هاشم رضی، چاپ اوّل، [تهران]، پیروز، ۱۳۴۱.
۷۳. جامی، عبدالرّحمن: لوامع و لوایح؛ سه رساله در تصوّف، با مقدّمه‌ی ایرج افشار، بی‌جا، تهران، منوچهری، ۱۳۶۰.
۷۴. جامی، عبدالرّحمن بن احمد: نقدالنّصوص فی شرح نقش‌الفصوص، با مقدّمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک و پیشگفتار سیّد جلال‌الدّین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسّسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
۷۵. جامی، نورالدّین عبدالرّحمن: نفحات‌الأنس من حضرت‌القدس، مقدّمه، تصحیح و تعلیقان دکتر محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران، اطّلاعات، ۱۳۸۲.
۷۶. الجبوری، نظلة احمد نائل: خصائص التّجربة الصّوفیة فی الاسلام؛ دراسة و نقد، چاپ اوّل، بغداد، بیت الحکمة، ۲۰۰۱م.
۷۷. الجرجانی، الامام عبدالقاهر: اسرارالبلاغة؛ فی علم البیان، صحّحها ... و علّق و حواشیه السّیّد محمّد رشید رضا، چاپ دوم، قم، منشورات الرّضی، ۱۴۰۴ق.
۷۸. جرجانی، عبدالقاهر: اسرارالبلاغة، ترجمه‌ی جلیل تجلیل، بی‌جا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۷۹. جعفریان، رسول: «ادب دعا در شیعه»، نامه‌ی مفید؛ فصلنامه‌ی دارالعلم مفید، سال دوم، شماره‌ی اوّل، بهار ۱۳۷۵.
۸۰. جمال‌الدّین ابورَوح لطف‌اللّه بن ابی‌سعید بن ابی‌سعد: حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، مقدّمه، تصحیح و توضیحات دکتر محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم (با تجدید نظر و اضافات)، تهران، سخن، ۱۳۸۴.
۸۱. جَندی، مؤیدالدّین: نفخةالرّوح و تحفةالفتوح، با تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۲.
۸۲. جوینی، عطاملک علاءالدّین بن بهاءالدّین محمّد بن شمس‌الدّین محمّد: تاریخ جهانگشای

جوینی، به سعی و اهتمام و تصحیح محمّد بن عبدالوهّاب قزوینی، ۳ جلد، چاپ سوم، تهران، بامداد و ارغوان، ۱۳۶۷.
۸۳. جیمز، ویلیام: پراگماتیسم، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، چاپ اوّل، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۸۴. جیمز، ویلیام: دین و روان، ترجمه‌ی مهدی قائنی، چاپ دوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
۸۵. چالمرز، آلن.ف: علم چیست؟: نظریّات تازه‌یی در باره‌ی فلسفه علم؛ پوپر، کوهن، کاتوس، فایرابند، ترجمه‌ی محمّد مشایخی، چاپ اوّل، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۳.
۸۶. چامسکی، نوآم: زبان و ذهن، ترجمه‌ی کورش صفوی، چاپ دوم، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
۸۷. چامسکی، نوآم: زبان و اندیشه، ترجمه‌ی کورش صفوی، چاپ اوّل، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
۸۸. چدویک، چارلز: سمبولیسم، ترجمه‌ی مهدی سحابی، چاپ دوم، تهران، مرکز، ۱۳۷۵.
۸۹. چیتیک، ویلیام: عوالم خیال؛ ابن عربی و مسئله‌ی اختلاف ادیان، ترجمه‌ی قاسم کاکایی، چاپ اوّل، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
۹۰. حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدّین محمّد: دیوان خواجه شمس‌الدّین محمّد حافظ شیرازی قدّس سرّه العزیز، تصحیح محمّد قزوینی و دکتر قاسم غنی، چاپ چهارم، تهران، زوّار، ۱۳۶۲.
۹۱. حجّتی، سیّد محمّدباقر: پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، بی‌جا، تهران، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰.
۹۲. حسنی رازی، سیّد مرتضی بن داعی (منسوب به): تبصرةالعوام فی معرفة مقالات الانام، به تصحیح عبّاس اقبال، چاپ دم، تهران، اساطیر، ۱۳۶۴.
۹۳. حسین‌زاده، محمّد: فلسفه‌ی دین، چاپ اوّل، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۷۶.
۹۴. الحسینی العلوی، ابوالمعالی محمّد: بیان الادیان؛ در شرح ادیان و مذاهب جاهلی و اسلامی، چهار باب اوّل کتاب به تصحیح عبّاس اقبال آشتیانی؛ باب پنجم به تصحیح محمّدتقی دانش‌پژوه؛ به اهتمام دکتر محمّد دبیرسیاقی، چاپ اوّل، تهران، روزنه، ۱۳۷۶.
۹۵. حکمت، علی‌اصغر: امثال قرآن؛ فصلی از تاریخ قرآن کریم، چاپ دوم، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۱.
۹۶. حلّاج: مجموعه‌ی آثار حلّاج؛ طواسین، بستان‌المعرفة، کتاب روایت، تفسیر قرآن، تجربیات عرفانی، اشعار و کتاب‌های دیگر، تحقیق و ترجمه و شرح قاسم میرآخوری، چاپ اوّل، تهران، یادآوران، ۱۳۷۹.

۹۷. خاقانی شروانی، دیوان خاقانی شروانی، تصحیح دکتر ضیاءالدّین سجّادی، چاپ سوم، تهران، زوّار، ۱۳۶۸.
۹۸. الخانقاهی، ابونصر طاهر بن محمّد: گزیده در تصوّف و اخلاق، به کوشش ایرج افشار، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۹۹. خرّمشاهی، بهاءالدّین: پوزیتیویسم منطقی، چاپ اوّل، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۱۰۰. الخطیب، الامام جلال‌الدّین محمّد بن عبدالرّحمن القزوینی: التّلخیص، شرح عبدالرّحمن البرقوقی، بی چا، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
۱۰۱. خواجه نصیرالدّین، محمّد بن محمّد بن الحسن الطّوسی: کتاب اساس الاقتباس، به تصحیح مدرّس رضوی، چاپ چهارم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۱۰۲. الخوارزمی، ابوعبدالله محمّد بن احمد بن یوسف: مفاتیح العلوم، بتحقیق ابراهیم الابیاری، چاپ دوم، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.
۱۰۳. الدّارابی، محمّد بن محمّد: لطیفه‌ی غیبی، بی‌چا، شیراز، احمدی، ۱۳۵۷.
۱۰۴. درگاهی، محمود: نقد شعر در ایران؛ بررسیِ شیوه‌های نقد ادبی در ایران از آغاز تا عصر جامی، چاپ اوّل، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۱۰۵. دوبوکور، مونیک: رمزهای زنده‌جان، ترجمه‌ی جلال ستّاری، چاپ اوّل، تهران، مرکز، ۱۳۷۳.
۱۰۶. الدّوری، عیاض عبدالرّحمن: دلالات اللّون فی الفنّ العربیّ الاسلامی، چاپ اوّل، بغداد، دار الشّؤون الثّقافیة العامّه، ۲۰۰۲م.
۱۰۷. دهدار شیرازی، محمّد بن محمود: رسائل دهدار، به کوشش محمّدحسین اکبری ساوی، چاپ اوّل، تهران، میراث مکتوب و نقطه، ۱۳۷۵.
۱۰۸. دیچز، دیوید: شیوه‌های نقد ادبی، ترجمه‌ی دکتر غلامحسین یوسفی و محمدتقی صدقیانی، بی‌چا، تهران، علمی، ۱۳۶۶.
۱۰۹. الدّیلمی، ابوالحسن علی بن محمّد: کتاب الألف المألوف علی اللّام المعطوف، حقّقه و قدّمه ج.ک.فادیة، بی‌چا، قاهره، المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشّرقیة، ۱۹۶۲م.
۱۱۰. دیلمی، ابوالحسن: سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله ابن خفیف شیرازی، ترجمه رکن الدین یحیی بن جُنید شیرازی، تصحیح ا.شیمل - طاری، به کوشش دکتر توفیق سبحانی، چاپ اوّل، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۳.
۱۱۱. دیویس، براین: درآمدی به فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی ملیحه‌ی صابری، چاپ اوّل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.

۱۱۲. ذاکری، مصطفی: «آثار مکاشفه‌ای»، معارف، دوره‌ی دهم، شماره‌ی ۲ و ۳، مرداد - اسفند ۱۳۷۲.
۱۱۳. راسل، برتراند: علم ما به عالم خارج؛ به عنوان زمینه‌یی برای به کار بردن روش علمی در فلسفه، بی‌چا، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
۱۱۴. راسل، برتراند: تحلیل ذهن، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چ ۲، ۱۳۵۷.
۱۱۵. راسل، برتراند: عرفان و منطق، ترجمه‌ی نجف دریابندری، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۶۲.
۱۱۶. رندل، جان هرمن و باکلر، جاستوس: درآمدی به فلسفه، ترجمه‌ی امیرجلال‌الدّین اعلم، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
۱۱۷. روتون، ک.ک: اسطوره، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، چاپ اوّل، تهران، مرکز، ۱۳۷۸.
۱۱۸. روزنبرگ، دونا: اسطوره‌های یونان، ترجمه‌ی مجتبی عبدالله‌نژاد، چاپ اوّل، تهران، ترانه، ۱۳۷۴.
۱۱۹. رومی، مولانا جلال‌الدّین: مجالس سبعه؛ هفت خطابه، با تصحیح و توضیحات دکتر توفیق سبحانی، چاپ اوّل، تهران، کیهان، ۱۳۶۵.
۱۲۰. ریتر، هلموت: دریای جان؛ سیری در آراء و عقاید شیخ فریدالدّین عطّار نیشابوری، ترجمه‌ی عبّاس زریاب خویی و دکتر مهرآفاق بایبردی، ۲ جلد، چاپ اوّل، تهران، الهدی، ۱۳۷۴.
۱۲۱. ریچاردز، آ.ا: اصول نقد ادبی، ترجمه‌ی سعید حمیدیان، چاپ اوّل، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۲۲. زرّین‌کوب، عبدالحسین: سرّ نی؛ نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، ۲ جلد، چاپ سوم، تهران، علمی، ۱۳۶۸.
۱۲۳. زیباکلام، فاطمه: سیر اندیشه‌ی فلسفی در غرب، چاپ اوّل، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
۱۲۴. زیدان، محمود: نظریة المعرفة عند مفکری الاسلام و فلاسفة الغرب المعارضین، چاپ اوّل، بیروت، دار النّهضة العربیة، ۱۹۸۹م.
۱۲۵. سارتر، ژان پل: ادبیات چیست؟، ترجمه‌ی ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، چاپ سوم، تهران، کتاب زمان، ۱۳۶۳.
۱۲۶. ستّاری، جلال: رمزاندیشی و هنر قدسی، چاپ اوّل، تهران، مرکز، ۱۳۷۶.
۱۲۷. سپهری، سهراب: هشت کتاب، چاپ هفتم، تهران، طهوری، ۱۳۶۸.

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد

۱۲۸. سجّادی، سیّدجعفر: شهاب‌الدّین سهروردی و سیری در فلسفه‌ی اشراق، چاپ اوّل، تهران، فلسفه، ۱۳۶۳.
۱۲۹. سجّادی، سیّد جعفر: شرح رسائل فارسیِ سهروردی، چاپ اوّل، تهران، حوزه‌ی هنریِ سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۳۰. سجّادی، سیّد جعفر: فرهنگ لغات، اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ اوّل، تهران، طهوری، ۱۳۷۰.
۱۳۱. السّراج الطّوسی، ابونصر: اللّمع فی التصوّف، حقّقه و قدّم له و خرّج احادیثه الدکتور عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، بی‌چا، [مصر]، دارالکتب الحدیثه بمصر؛ [بغداد]، مکتبة المثنی ببغداد، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م.
۱۳۲. سعدی، کلیات سعدی؛ گلستان، بوستان، غزلیات، قصاید، قطعات و رسائل، از روی قدیم‌ترین نسخه‌های موجود به اهتمام محمّدعلی فروغی، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۱۳۳. سُلَمی، ابوعبدالرّحمن: مجموعه‌ی آثار ابوعبدالرّحمن سُلَمی، گردآوری نصرالله پورجوادی، ۲ جلد، چاپ اوّل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۱۳۴. السّمعانی، شهاب‌الدّین ابوالقاسم احمد بن ابوالمظفّر منصور: رَوح‌الارواح فی شرح اسماء المَلِک‌الفتّاح، به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۳۵. سمنانی، علاءالدّوله: مصنّفات فارسی علاءالدوله سمنانی، به اهتمام نجیب مایل هروی، چاپ اوّل، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
۱۳۶. سنائی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم: حدیقةالحقیقة و شریعةالطّریقة، تصحیح و تحشیه‌ی مدرس رضوی، بی‌چا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
۱۳۷. سهروردی، شهاب‌الدّین یحیی: مجموعه‌ی آثار فارسیِ شیخ‌اشراق؛ مجموعه‌ی سوم مصنّفات سهروردی؛ گنجینه‌ی نوشته‌های ایرانی (۱۷)، به تصحیح و تحشیه و مقدمه‌ی دکتر سیّد حسین نصر؛ مقدّمه و تجزیه و تحلیل فرانسویِ هنری کربین، بی‌چا، تهران، انستیتویِ فرانسویِ پژوهش‌های علمی در ایران؛ قسمت ایرانشناسی، ۱۳۴۸.
۱۳۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی: مجموعه‌ی مصنّفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه‌ی هنری کربین، جلد ۲، چاپ دوم، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۳۹. سهروردی، شهاب‌الدّین یحیی: حکمةالاشراق، ترجمه‌ی دکتر سیّد جعفر سجادی، بی‌چا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

۱۴۰. السّهروردی، ضیاءالدّین ابوالنّجیب: آداب المریدین، ترجمان عمر بن محمّد بن احمد شیرکان، با تصحیحات و استدراکات نجیب مایل هروی، چاپ اوّل، تهران، مولی، ۱۳۶۳.
۱۴۱. سیّدحسینی، رضا: مکتب‌های ادبی، ۲ جلد، چاپ دهم و یازدهم، تهران، نگاه، ۱۳۷۶.
۱۴۲. شایگان، داریوش: هانری کربن؛ آفاق تفکّر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه‌ی باقر پرهام، چاپ دوم، تهران، فرزان روز، ۱۳۷۳.
۱۴۳. شبستری، شیخ محمود(نجم‌الدّین): گلشن راز، به اهتمام صابر کرمانی، چاپ اوّل، تهران، طهوری، ۱۳۶۱.
۱۴۴. شبستری، شیخ محمود: گلشن راز، مقدّمه و تصحیح و توضیحات دکتر صمد موحّد، چاپ دوم با اصلاحات و اضافات، تهران، طهوری، ۱۳۸۶.
۱۴۵. شفیعی کدکنی، دکتر محمّدرضا: صُوَر خیال در شعر فارسی، چاپ سوم، تهران، آگاه، ۱۳۶۶.
۱۴۶. شفیعی کدکنی، محمّدرضا: موسیقی شعر، چاپ سوم، تهران، آگاه، ۱۳۷۰.
۱۴۷. شفیعی کدکنی، محمّدرضا: شاعر آینه‌ها؛ بررسیِ سبک هندی و شعر بیدل، چاپ سوم، تهران، آگاه، ۱۳۷۱.
۱۴۸. شفیعی کدکنی، محمّدرضا: دفتر روشنایی؛ از میراث عرفانیِ بایزید بسطامی، چاپ دوم با اضافات، تهران، سخن، ۱۳۸۴.
۱۴۹. شفیعی کدکنی، محمّدرضا: نوشته بر دریا؛ از میراث عرفانیِ ابوالحسن خرقانی، چاپ دوم، تهران، سخن، ۱۳۸۴.
۱۵۰. شفیعی کدکنی، محمّدرضا: «دستور زبان عرفان و عرفان دستور زبان»، نامه‌ی شهیدی؛ جشن‌نامه‌ی استاد دکتر سیّد جعفر شهیدی، چاپ اوّل، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
۱۵۱. شفیعی کدکنی، محمّدرضا: چشیدن طعم وقت(مقامات کهن و نویافته‌ی بوسعید)؛ از میراث عرفانیِ ابوسعید ابوالخیر، چاپ اوّل، تهران، سخن، ۱۳۸۵.
۱۵۲. شفیعی کدکنی، محمّدرضا: قلندریّه در تاریخ؛ دگردیسی‌های یک ادئولوژی، چاپ اوّل، تهران، سخن، ۱۳۸۶.
۱۵۳. شمس مغربی: دیوان کامل شمس مغربی؛ شامل غزلیات، ترجیعات، رباعیات، فهلویات؛ به انضمام جام جهان‌نما؛ با مقدّمه‌یی در شرح احوال و بیان افکار او، به اهتمام دکتر ابوطالب میرعابدینی، بی‌جا، تهران، زوّار، ۱۳۵۸.
۱۵۴. شمیسا، سیروس: بیان، چاپ دوم، تهران، فردوسی و مجید، ۱۳۷۱.
۱۵۵. شوشتری، قاضی نورالله: «شبهات ابلیس»، با تصحیح و مقدّمه‌ی نجیب مایل هروی، معارف، دوره‌ی هفتم، شماره‌ی ۳، آذر - اسفند ۱۳۶۹.

۱۵۶. شهیدی، سیّدجعفر(ترجمه): نهج‌البلاغه، چاپ اوّل، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸.
۱۵۷. الشّیبی، کامل مصطفی: تشیّع و تصوّف تا آغاز سده‌ی دوازدهم هجری، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵.
۱۵۸. شیخ مکّی، ابوالفتح محمّد بن مظفّرالدّین محمّد بن حمیدالدّین بن عبداللّه: الجانب الغربی فی حلّ مشکلات الشّیخ محیی‌الدّین ابن‌عربی، به اهتمام و حواشیِ نجیب مایل هروی، چاپ اوّل، تهران، مولی، ۱۳۶۴.
۱۵۹. شیروانی، علی: «پارادوکس‌ها»، نامه‌ی مفید؛ فصلنامه‌ی دانشگاه مفید، سال سوم، شماره‌ی چهارم، زمستان ۱۳۷۶.
۱۶۰. شیمل، آن ماری: شکوه شمس؛ سیری در آثار و افکار مولانا، ترجمه‌ی حسن لاهوتی، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
۱۶۱. شیمل، آن ماری: ابعاد عرفانیِ اسلام، ترجمه و توضیحات عبدالرّحیم گواهی، چاپ اوّل، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۶۲. صائب تبریزی، دیوان صائب تبریزی، به کوشش محمّد قهرمان، ۶ جلد، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۶۳. الصّادق (ع)، الامام جعفر: مصباح الشّریعة، چاپ دوم، بیروت، مؤسّسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
۱۶۴. صفا، ذبیح‌اللّه: گنجینه سخن؛ پارسی‌نویسان بزرگ و منتخب آثار آنان، ۶ جلد، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۱۶۵. صفوی، کورش: از زبانشناسی به ادبیات؛ جلد ۲: نظم، چاپ اوّل، تهران، چشمه، ۱۳۷۳.
۱۶۶. طوسی، احمد بن محمّد بن زید: تفسیر سوره‌ی یوسف؛ الجامع‌السّتین للطائف‌البساتین، به کوشش محمّد روشن، بی‌جا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
۱۶۷. الطّوسی، احمد بن محمّد: الهدیّةالسّعدیّة فی معان الوجدیّة یا رساله‌یی به فارسی در: سماع و فتوّت، به اهتمام احمد مجاهد، بی‌جا، تهران، منوچهری، بی‌تا.
۱۶۸. عالیخانی، بابک: بررسیِ لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، چاپ اوّل، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
۱۶۹. العبادی، قطب‌الدّین ابوالمظفّر منصور بن اردشیر: صوفی‌نامه؛ التّصفیه فی احوال المتصوّفه، به تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران، علمی و سخن، ۱۳۶۸
۱۷۰. العبادی المروزی، قطب‌الدّین ابوالمظفّر منصور بن اردشیر: مناقب‌الصّوفیه، با مقدّمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، چاپ اوّل، تهران، مولی، ۱۳۶۲.

۱۷۱. عبّاس مطلک، فضیلة: الاصول الاشراقیه عند فلاسفة مغرب، چاپ اوّل، بغداد، بیت‌الحکمه، ۲۰۰۱م.
۱۷۲. عثمانی، ابوعلی حسن بن احمد: ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه، با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزّمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۱۷۳. عراقی، شیخ فخرالدّین ابراهیم همدانی متخلّص به: کلّیات شیخ فخرالدّین ابراهیم همدانی متخلّص به عراقی؛ شامل مقدّمه‌ی دیوان، قصاید، مقطّعات، ترکیبات، ترجیعات، غزلیات، رباعیات، عشّاق‌نامه یا ده‌نامه، لمعات، اصطلاحات تصوّف، با مقدّمه و تصحیح و مقابله‌ی هجده نسخه و فهرست به کوشش سعید نفیسی، چاپ هفتم، تهران، سنائی، ۱۳۷۲.
۱۷۴. عطّار النیسابوری، الشّیخ ابی‌حامد محمّد بن ابی‌بکر ابراهیم الشّهیر بفریدالدّین: تذکرةالاولیاء، به سعی و اهتمام و تصحیح رنولد الن نیکلسون، ۲ جلد، بی‌جا، لیدن، مطبعة بریل، ۱۳۲۲ش/۱۹۰۵م.
۱۷۵. عطّار نیشابوری، شیخ فریدالدّین: اسرارنامه، با تصحیح دکتر سیّد صادق گوهرین، چاپ دوم، تهران، زوّار، ۱۳۶۱.
۱۷۶. عطّار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمّد: منطق الطیر، به اهتمام و تصحیح سیّد صادق گوهرین، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۱۷۷. عطّار نیشابوری، فریدالدّین: تذکرةالاولیاء، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهارس دکتر محمّد استعلامی، چاپ ششم، تهران، زوّار، ۱۳۷۰.
۱۷۸. عطّار، فریدالدّین محمد بن ابراهیم نیشابوری: منطق‌الطّیر، مقدّمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، سخن، ۱۳۸۵.
۱۷۹. علی‌زمانی، امیرعبّاس: زبان دین، چاپ اوّل، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱.۱۳۷۵
۱۸۰. علی‌زمانی، امیرعبّاس: سخن گفتن از خدا، چاپ اوّل، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۸۱. عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله بن محمّد بن الحسن بن علی المیانجی الهمدانی: تمهیدات، با مقدّمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عسیران، چاپ دوم، تهران، طهوری، بی‌تا.
۱۸۲. عین‌القضاة، ابوالمعالی عبدالله بن محمّد بن علی بن الحسن بن علی المیانجی الهمدانی: رساله‌ی لوایح، به تصحیح و تحشیه‌ی دکتر رحیم فرمنش، چاپ دوم، تهران، منوچهری، بی‌تا.

۱۸۳. عین‌القضاة همدانی: مصنّفات عین‌القضات همدانی، با مقدّمه و تصحیح و تحشیه و تعلیقات عفیف عسیران، بی‌چا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
۱۸۴. عین‌القضات همدانی، ابوالفضائل عبدالله بن محمّد میانجی: رساله‌ی یزدان‌شناخت، با مقدّمه و تصحیح دکتر بهمن کرمی، چاپ دوم، تهران، اقبال، ۱۳۶۰.
۱۸۵. عین‌القضات همدانی: دفاعیات عین‌القضات همدانی؛ رساله‌ی شکوی‌الغریب، ترجمه و تحشیه‌ی دکتر قاسم انصاری، چاپ اوّل، (تهران)، منوچهری، ۱۳۶۰.
۱۸۶. عین‌القضات همدانی: نامه‌های عین‌القضات همدانی، به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران، ۲ جلد، چاپ دوم، تهران، منوچهری و زوّار، ۱۳۶۲.
۱۸۷. عین‌القضات همدانی: زبدةالحقایق، متن عربی به تصحیح عفیف عسیران، ترجمه‌ی فارسی مهدی تدیّن، چاپ اوّل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
۱۸۸. عین‌القضات همدانی، نامه‌های عین‌القضات همدانی، به اهتمام دکتر علینقی منزوی، جلد ۳، چاپ اوّل، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.
۱۸۹. الغراب، محمود محمود: الخیال؛ عالم البرزخ و المثال؛ ویلیه الرؤیا و المبشرات؛ من کلام الشّیخ الاکبر محیی‌الدّین ابن‌عربی، بی‌چا، دمشق، مطبعة زید بن ثابت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م.
۱۹۰. غزالی، احمد و باخرزی، سیف‌الدّین: دو رساله‌ی عرفانی در عشق، به کوشش ایرج افشار، بی‌چا، تهران، منوچهری، ۱۳۵۹.
۱۹۱. غزالی، احمد: سوانح، به تصحیح هلموت ریتر، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.
۱۹۲. غزالی، ابوحامد: شک و شناخت؛ المنقذ من الضلال، ترجمه‌ی صادق آیینه‌وند، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۱۹۳. غزالی طوسی، ابوحامد امام محمّد: کیمیای سعادت، تصحیح حسین خدیو جم، ۲ جلد، بی‌چا، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۱۹۴. الغزالی، حجةالاسلام الامام محمّد بن محمّد بن محمّد: مشکاةالانوار، تحقیق بدیع السیّد اللحّام، چاپ اوّل، بیروت، دار قتیبه، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م.
۱۹۵. غزالی، احمد: مجموعه‌ی آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۱۹۶. الفاخوری، حنا و الجر، خلیل: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه‌ی عبدالمحمّد آیتی، جلد ۱، چاپ اوّل، تهران، کتاب زمان، ۱۳۵۵.

۱۹۷. فارابی، ابونصر محمّد: اندیشه‌های اهل مدینه‌ی فاضله، ترجمه و تحشیه از دکتر سیّد جعفر سجّادی، چاپ دوم، تهرانتن، طهوری، ۱۴۰۱ق/۱۳۶۱ش/۱۹۸۲م.
۱۹۸. الفارابی، ابونصر: کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین، قدّم له و علّق علیه الدکتور ألبیر نصری نادر، چاپ دوم، تهران، الزّهرا، ۱۴۰۵ق.
۱۹۹. فاطمی، سیّد حسین: تصویرگری در غزلیات شمس، چاپ اوّل، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۲۰۰. فالر، راجر و دیگران: زبان‌شناسی و نقد ادبی، ترجمه‌ی مریم خوزان و حسین پاینده، چاپ اوّل، تهران، نی، ۱۳۶۹.
۲۰۱. فرای، نورتروپ: رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات، ترجمه‌ی صالح حسینی، چاپ اوّل، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۹.
۲۰۲. فروزانفر، بدیع‌الزّمان: احادیث مثنوی؛ مشتمل بر مواردی که مولانا در مثنوی از احادیث استفاده کرده است با ذکر وجوه روایت و مأخذ آنها، چاپ چهارم، امیرکبیر، ۱۳۶۶.
۲۰۳. فروغی، محمّدعلی: سیر حکمت در اروپا، بی‌جا، تهران، زوّار، ۱۳۴۴.
۲۰۴. فروم، اریک: زبان ازیادرفته، ترجمه‌ی دکتر ابراهیم امانت، چاپ پنجم، تهران، مروارید، ۱۳۶۸.
۲۰۵. فعّالی، محمّدتقی: تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، چاپ اوّل، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۰۶. فلوطین: دوره آثار فلوطین، ترجمه‌ی محمّدحسن لطفی، جلد ۲، چاپ اوّل، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
۲۰۷. فولادی، علیرضا: «عرفان به مثابه‌ی تجربه»، مجلّه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلّم تهران، شماره‌ی ۳۹-۳۵، زمستان ۱۳۸۰-زمستان ۱۳۸۱.
۲۰۸. فولادی، علیرضا: «آغاز شعر عرفانی فارسی»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی؛ دوفصلنامه‌ی پژوهشکده‌ی علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی، دوره‌ی جدید، شماره‌ی دوم، بهار و تابستان ۱۳۸۳.
۲۰۹. فولادی، علیرضا: «درآمدی به معرفت‌شناسی جدید عرفان»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی؛ دوفصلنامه‌ی پژوهشکده‌ی علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی، دوره‌ی جدید، شماره‌ی سوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۳.
۲۱۰. فولادی، علیرضا: «عالم مثال و ادبیات»، فرهنگ (ویژه‌ی ادبیات)؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۱۹، شماره‌ی ۱ و ۲، شماره‌ی پیاپی ۵۷ و ۵۸، بهار و تابستان ۱۳۸۵.
۲۱۱. فولادی، علیرضا: طنز در زبان عرفان، چاپ اوّل، قم، فراگفت، ۱۳۸۶.

۲۱۲. القاشانی، کمال‌الدّین عبدالرّزاق: اصطلاحات‌الصّوفیه، تحقیق و تعلیق محمّد کمال ابراهیم جعفر، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۷۰.
۲۱۳. قرشی، سیّد علی‌اکبر: قاموس‌القرآن، ۴ جلد، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۱.
۲۱۴. کاپلستون، فردریک: فلسفه‌ی معاصر؛ بررسی‌هایی در حصول‌گرایی منطقی و مذهب اصالت وجود (پوزیتیویسم منطقی و اگزیستانسیالیسم)، ترجمه‌ی دکتر علی‌اصغر حلبی، چاپ اوّل، [تهران]، زوّار، ۱۳۶۱.
۲۱۵. الکاتب البغدادی، ابوالفرج قدامة بن جعفر: کتاب نقد النّثر، بی‌چا، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م.
۲۱۶. کارناپ، رولف: مقدّمه‌یی بر فلسفه‌ی علم، ترجمه‌ی یوسف عفیفی، چاپ سوم، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۸.
۲۱۷. کاسیرر، ارنست: اسطوره‌ی دولت، ترجمه‌ی یدالله موقن، چاپ اوّل، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.
۲۱۸. کاسیرر، ارنست: فلسفه‌ی صورت‌های سمبولیک؛ جلد دوم: اندیشه‌ی اسطوره‌ای، ترجمه‌ی یدالله موقن، چاپ اوّل، تهران، هرمس، ۱۳۷۸.
۲۱۹. کاشانی، عزّالدّین محمود: مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، با تصحیح و مقدّمه‌ی استاد جلال‌الدّین همایی، چاپ چهارم، تهران، هما، ۱۳۷۲.
۲۲۰. کانت، ایمانوئل: تمهیدات، ترجمه‌ی غلامعلی حدّاد عادل، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
۲۲۱. کربن، هنری: ارض ملکوت، ترجمه‌ی سیّد ضیاءالدین دهشیری، چاپ دوم، تهران، طهوری، ۱۳۷۴.
۲۲۲. کربن، هنری: «سهروردی؛ شیخ‌اشراق»، ترجمه‌ی دکتر سیّد جواد طباطبائی، منتخبی از مقالات فارسی در باره‌ی شیخ اشراق سهروردی، به اهتمام حسن سیّد عرب، چاپ اوّل، تهران، شفیعی، ۱۳۷۸.
۲۲۳. کربن، هانری: تخیّل خلّاق در عرفان ابن‌عربی، ترجمه‌ی دکتر ماشاءالله رحمتی، چاپ اوّل، تهران، جامی، ۱۳۸۴.
۲۲۴. کروچه، بندتو: کلّیات زیباشناسی، ترجمه‌ی فؤاد روحانی، چاپ چهار، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
۲۲۵. کزّازی، میرجلال‌الدّین: رؤیا؛ حماسه؛ اسطوره، چاپ اوّل،تهران، مرکز، ۱۳۷۲.
۲۲۶. کسروی، احمد: صوفیگری، چاپ چهارم، تهران، گوتنبرگ، ۱۳۷۷.

۲۲۷. کلابادی، ابوبکر محمّد: متن و ترجمه‌ی کتاب تعرف، به کوشش دکتر محمّدجواد شریعت، چاپ اوّل، تهران، اساطیر، ۱۳۷۱.
۲۲۸. کلارک، جیلین: اعترافات آگوستین، ترجمه‌ی رضا علیزاده، چاپ اوّل، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.
۲۲۹. کوندراتف، الکساندر: زبان و زبان‌شناسی، ترجمه‌ی علی صلحجو، چاپ اوّل، تهران، ایران‌یاد، ۱۳۶۹.
۲۳۰. لاهیجی، شمس‌الدّین محمّد: مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدّمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا برزگر خالقی و عفّت کرباسی، چاپ دوم، تهران، زوّار، ۱۳۷۸.
۲۳۱. لنگر، سوزان: منطق سمبولیک، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر، چاپ اوّل، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۸.
۲۳۲. مازندرانی، محمّدهادی بن محمّدصالح: انوارالبلاغه؛ در فنون معانی، بیان و بدیع، به کوشش محمّدعلی غلامی‌نژاد، چاپ اوّل، تهران، قبله و میراث مکتوب، ۱۳۷۶.
۲۳۳. ماسینیون، لویی: سخن اناالحق و عرفان حلّاج، ترجمه‌ی دکتر ضیاءالدّین دهشیری، چاپ اوّل، تهران، جامی، ۱۳۷۴.
۲۳۴. مبارک، زکی: التّصوّف الاسلامی فی الادب و الاخلاق، ۲ جلد، چاپ دوم، [مصر]، دار الکتاب العربی بمصر، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م.
۲۳۵. محبّتی، مهدی: زلف عالم‌آرا؛ درآمدی بر شناخت رموز عارفانه در شعر فارسی، چاپ اوّل، تهران، جوانه‌ی رشد، ۱۳۷۹.
۲۳۶. محقّق ترمذی، سیّد برهان‌الدّین: معارف؛ مجموعه‌ی مواعظ و کلمات سیّد برهان‌الدّین محقّق ترمذی؛ به همراه تفسیر سوره‌ی محمّد و فتح، با تصحیح و حواشی بدیع‌الزّمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷.
۲۳۷. مختار، شهیر محمّد: التّجسیم عند المسلمین؛ مذهب الکرّامیة، بی‌جا، [مصر]، شرکة الاسکندریة للطباعة و النّشر، ۱۹۷۱م.
۲۳۸. مختاری، محمّد: اسطوره‌ی زال؛ تبلور تضادّ و وحدت در حماسه ملّی، چاپ اوّل، تهران، آگه، ۱۳۶۶.
۲۳۹. مرتضوی، منوچهر: «نظری به آثار و شیوه‌ی شسخ اشراق»، منتخبی از مقالات فارسی در باره‌ی شیخ اشراق سهروردی، به اهتمام حسن سیّد عرب، چاپ اوّل، تهران، شفیعی، ۱۳۷۸.
۲۴۰. مستملی بخاری، خواجه امام ابوابراهیم اسماعیل بن محمّد: شرح التّعرّف لمذهب التّصوّف؛ نور المریدین و فضیحة المدّعین، با مقدّمه و تصحیح و تحشیه‌ی محمّد روشن، ۵ جلد، چاپ اوّل، تهران، اساطیر، ۱۳۶۳.

۲۴۱. مصطفوی، حسن: رساله‌ی لقاءالله در منازل سلوک به مقام لقاءالله؛ مستفاد از آیات کریمه و روایات شریفه با ترتیب منازل و مقامات، چاپ دوم، تهران، علمی وفرهنگی، ۱۳۶۲.
۲۴۲. معلوف، لوئیس: المنجد فی الاعلام، چاپ اوّل، تهران، اسماعیلیان، ۱۳۶۲.
۲۴۳. المعافری الاشبیلی، الامام القاضی ابی‌بکر محمّد بن عبدالله بن العربی، دراسة و تحقیق محمّد السّلیمانی، چاپ دوم، بیروت، دار العرب الاسلامی، ۱۹۹۰م.
۲۴۴. معصوم‌علی‌شاه «نایب‌الصّدر»، محمّد معصوم شیرازی: طرائق‌الحقائق، ۳ جلد، با تصحیح محمّدجعفر محجوب، بی‌چا، تهران، سنائی، بی‌تا.
۲۴۵. مقاتل بن سلیمان بلخی: الاشباه و النّظائر فی القرآن الکریم، ترجمه‌ی سیّد محمّد روحانی و دکتر محمّد علوی مقدّم، چاپ اوّل، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
۲۴۶. مقدادی، بهرام: فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی از افلاطون تا عصر حاضر، چاپ اوّل، تهران، فکر روز، ۱۳۷۸.
۲۴۷. مگی، بریان: فلاسفه‌ی بزرگ؛ آشنایی با فلسفه‌ی غرب، ترجمه‌ی عزّت‌الله فولادوند، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷.
۲۴۸. ملکشاهی، حسن: ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، ۲ جلد، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۶۸-۱۳۷۵.
۲۴۹. منزوی، علینقی: سی‌مرغ و سیمرغ، چاپ اوّل، تهران، سحر، ۱۳۵۹.
۲۵۰. منشی، ابوالمعالی نصرالله: کلیله و دمنه، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی ظهرانی، چاپ هفتم، تهران، انتشارات دانشگاه طهران، ۱۳۶۲.
۲۵۱. موسی، محمّدیوسف: القرآن و الفلسفه، بی‌چا، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۶م.
۲۵۲. مولوی، مولانا جلال‌الدّین محمّد: کتاب فیه‌مافیه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزّمان فروزانفر، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۲۵۳. مولوی، مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی: مثنوی معنوی، به همّت رینولدالین.نیکلسون، بی‌چا، تهران، مولی، بی‌تا.
۲۵۴. المیبدی، ابوالفضل رشیدالدّین: کشف الاسرار و عدّة الابرار؛ معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، ۱۰ جلد، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۲۵۵. میبدی، قاضی کمال‌الدّین میرحسین: «جام گیتی‌نما»، تصحیح عبدالله نورانی، تحقیقات اسلامی، سال اوّل، شماره‌ی ۱، ۱۳۶۵.
۲۵۶. مینوی، مجتبی (به اهتمام): احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی؛ اقوال اهل تصوّف در

باره‌ی او؛ به ضمیمه‌ی منتخب نورالعلوم منقول از نسخه‌ی خطّیِ لندن، چاپ پنجم، تهران، طهوری، ۱۳۷۲.
۲۵۷. میهنی، محمّد بن منوّر بن ابی‌سعد بن ابی‌طاهر بن ابی‌سعید: اسرارالتّوحید فی مقامات الشّیخ ابی‌سعید، مقدّمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمّدرضا شفیعی کدکنی، ۲ جلد، چاپ چهارم، تهران، آگاه، ۱۳۷۶.
۲۵۸. ناشناس: پند پیران (متنی فارسی به‌ظاهر از قرن پنجم)، به تصحیح دکتر جلال متینی، بی‌جا، [تهران]، فرهنگ ایران، ۱۳۵۷.
۲۵۹. ناشناس: «شرح مونس‌العشّاق سهروردی»، تصحیح مسعود قاسمی، معارف، دوره‌ی چهارم، شماره‌ی ۱، فروردین - تیر ۱۳۶۶.
۲۶۰. ناصر بن خسرو بن الحارث الغبادیانی [کذا] البلخی المروزی: خوان‌الاخوان، به کوشش ع.قویم، بی‌جا، تهران، بارانی، ۱۳۳۸.
۲۶۱. ناصر خسرو قبادیانی: وجه دین، چاپ دوم، تهران، طهوری، ۱۳۴۸.
۲۶۲. ناک، یوستوس هارت: ویتگنشتاین، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر، چاپ اوّل، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱.
۲۶۳. نجم‌الدّین کبری: آداب‌الصّوفیه، به اهتمام مسعود قاسمی، چاپ اوّل، تهران، زوّار، ۱۳۶۳.
۲۶۴. نجم‌الدّین رازی: رساله‌ی عشق و عقل (معیار الصّدق و فی مصداق العشق)، به اهتمام و تصحیح تقی تفضّلی، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.
۲۶۵. نجم رازی، نجم‌الدّین ابوبکر بن محمّد بن شاهاور انوشروان رازی معروف به دایه: مرصادالعباد، به اهتمام محمّد امین ریاحی، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
۲۶۶. النحاس، ابوجعفر احمد بن محمّد بن اسماعیل: صناعة الکُتّاب، تحقیق دکتور بدر احمد ضیف، چاپ اوّل، بیروت، دار العلوم العربیة، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.
۲۶۷. نسفی، عبدالعزیز بن محمّد: کشف‌الحقایق، به اهتمام و تعلیق دکتر احمد مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.
۲۶۸. نسفی، عزیزالدّین: کتاب الانسان الکامل، با تصحیح و مقدّمه‌ی ماریژان موله، چاپ چهارم، تهران، طهوری، ۱۳۷۷.
۲۶۹. نظامی گنجوی: سبعه‌ی حکیم نظامیِ گنجوی، به تصحیح و تحشیه‌ی شادروان حسن وحید دستگردی، ۳ جلد، چاپ اوّل، تهران، علمی، ۱۳۶۳.
۲۷۰. نویا، پل: تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، چاپ اوّل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.

۲۷۱. نیچه و دیگران: هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه‌ی بابک احمدی و دیگران، چاپ اوّل، تهران، مرکز، ۱۳۷۷.
۲۷۲. نیکلسون، رینولد آلن. عرفای اسلام، ترجمه‌ی دکتر ماهدخت‌بانو همایی، چاپ اوّل، تهران، همدا، ۱۳۶۶.
۲۷۳. نیکلسون، رینولد ا: تصوّف اسلامی و رابطه‌ی انسان و خدا، ترجمه‌ی دکتر محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، سخن، ۱۳۷۴.
۲۷۴. واعظ کاشفی سبزواری، مولانا حسین: فتوّت‌نامه‌ی سلطانی، به اهتمام محمّدجعفر محجوب، بی‌جا، [تهران]، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.
۲۷۵. ولی، سیّد نورالدّین شاه نعمةاللّه: رساله‌های حضرت سیّد نورالدّین شاه‌نعمةاللّه ولی قدس سره به سعی دکتر سیّد جواد نوربخش، جلد ۱، چاپ دوم، تهران، خانقاه نعمةاللّهی، ۱۳۵۳.
۲۷۶. وینگنشتاین، لودویگ: رساله‌ی منطقی ـ فلسفی، ترجمه‌ی دکتر میرشمس‌الدّین ادیب سلطانی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹.
۲۷۷. وینگنشتاین، لودویگ: پژوهش‌های فلسفی، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، چاپ اوّل، تهران، مرکز، ۱۳۸۰.
۲۷۸. ویگوتسکی، لو سیمونوویچ: تفکّر و زبان، ترجمه‌ی دکتر بهروز عزبدفتری، چاپ اوّل، تبریز، نیما، ۱۳۶۷.
۲۷۹. الهاشمی، السّید احمد: جواهرالبلاغه: فی المعانی و البیان و البدیع، بی‌جا، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی‌تا.
۲۸۰. هاملین، دیویدو: تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه‌ی شاپور اعتماد، چاپ اوّل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.
۲۸۱. هاوکس، ترنس: استعاره، ترجمه‌ی فرزانه طاهری، چاپ اوّل، تهران، مرکز، ۱۳۷۷.
۲۸۲. الهجویری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی: کشف‌المحجوب، تصحیح د. ژوکوفسکی؛ با مقدّمه‌ی قاسم انصاری، چاپ چهارم، تهران، طهوری، ۱۳۷۵.
۲۸۳. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان: کشف‌المحجوب، مقدّمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۸۴.
۲۸۴. همایی، جلال‌الدّین: مولوی‌نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟، ۲ جلد، چاپ ششم، تهران، هما، ۱۳۶۶.
۲۸۵. همدانی، خواجه یوسف (خواجه امام ابویعقوب یوسف بوزنجردی همدانی): رتبةالحیات؛ به

ضمیمه‌ی رسالةالطّیور از نجم‌الدّین رازی، به تصحیح و با مقدّمه‌ی دکتر محمّد امین ریاحی، بی‌چا، تهران، توس، ۱۳۶۲.
۲۸۶. هوف، گراهام: گفتاری درباره‌ی نقد، ترجمه‌ی نسرین پروینی، چاپ اوّل، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۵.
۲۸۷. هیک، جان: فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی بهرام راد، چاپ اوّل، تهران، الهدی، ۱۳۷۲.
۲۸۸. یثربی، سیّد یحیی: پژوهشی در باره‌ی نسبت دین و عرفان، چاپ اوّل، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۸۹. یونگ، کارل گوستاو: روان‌شناسی و دین، ترجمه‌ی فؤاد روحانی، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۰.

# THE LANGUAGE OF MYSTICISM

BY

Dr. ALIREZA FOULADI

کتابخانه عمومي حسينيه ارشاد

۱۰۱-۰۱-۱۰۰۵۸۱

Design: A.Reza 09123831640