

## زبان عرفانی در مثنوی معنوی مولوی

افسانه سعادت<sup>۱\*</sup> - پروین گلی زاده<sup>۲\*\*</sup> - مختار ابراهیمی<sup>۳\*\*\*</sup>

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز

### چکیده

بیان تجارب عرفانی، همواره یکی از مهم‌ترین مباحث در دیدگاه عرفا بوده است. بررسی جنبه‌های پدیداری این تجارب، بیرون از زبان امکان‌پذیر نیست. این در حالی است که زبان نیز در تبیین تجربه‌های عرفانی نارساست و به همین سبب عارفان، به شکل‌های هنری و ادبی زبان روی آورده‌اند، نماد و تمثیل دو شکل هنری از جمله شکل‌های هنری زبان است. این پژوهش به شیوه تحلیلی در پی بررسی و تحلیل چگونگی به کارگیری تمثیل و نماد جهت آشکار کردن تجربه‌های عرفانی مولوی در مثنوی است. مولوی در راستای به کارگیری تمثیل با در نظر گرفتن تنگنای زبان بشری کوشیده است تا با زبان ویژه خویش، راه را بر تأویل‌های عرفانی برای خود و مخاطب بگشاید. آنچه در فهم زبان مثنوی اهمیت دارد، شناخت زبان نمادگرا در فضای گسترده این اثر است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مولوی با آگاهی از ظرفیت‌های کلامی، به زبان عرفانی خود پویایی داده است. توجه به زبان و کاستی‌های آن، معناگرایی، تکرار واژگان ویژه و تمرکز بر اندیشه‌ای واحد، آگاهی از تجربه‌های عرفانی در عین بیان‌ناپذیری آن‌ها و ادراک مخاطبان از جمله عوامل مؤثر در درک زبان عرفانی مثنوی معنوی است.

**کلیدواژه:** مثنوی معنوی، زبان عرفانی، تمثیل، نماد، تجربه عرفانی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۲/۰۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۰۴/۱۵

\*Email: [Afsaneh\\_saadati@yahoo.com](mailto:Afsaneh_saadati@yahoo.com)

\*\*Email: [P-golizadeh@scu.ac.ir](mailto:P-golizadeh@scu.ac.ir) (نویسنده مسئول)

\*\*\*Email: [m.ebrahimi@scu.ac.ir](mailto:m.ebrahimi@scu.ac.ir)

## مقدمه

انسان از راه زبان با این جهان پیوند برقرار کرده است. در زبان معمول که مهم‌ترین کارکردش، ارتباط است، به سهولت می‌توان اندیشه‌های معمولی را بیان کرد که به جهان مادی تعلق داشته است. اما این زبان از بیان دقایق عاطفی، اندیشه‌ها و تجربه‌های غیر مادی ناتوان است. پژوهش حاضر تجلیات تجربه عرفانی را کندوکاو می‌کند. هر عارفی، مرزهای جهان معنوی خویش را با مرزهای زبان هنری‌اش مرتبط می‌سازد، بنابراین مخاطب تا به ژرفای این زبان نرسد، نمی‌تواند از تجربه‌های او آگاهی بیابد.

این تجربه عرفانی که از زیست متفاوت بر می‌آید، شاعران و عارفان را از دیگر آدمیان و پیرو آن، زبان‌شان را از زبان‌های دیگر متمایز ساخته است. از دید ویتگنشتاین<sup>۱</sup> «نحوه‌های معیشتی» که خود شامل تمام اندیشه‌هاست، مستلزم زبان‌های گوناگون است. بنابراین زبان عرفان با زبان فلسفه و علم تجربی، متمایز است. (ر.ک. علی‌زمانی ۱۳۷۵: ۱۷۴)

عرفان، زبان دیگری دارد و آن، زبان رمزی است. عرفا در تبیین عرفان که منجر به تأویل نیز شده است، از قوه خیال بهره گرفته‌اند و همین پیوند خیال با مفاهیم عالی قدسی است که کلام آنان را «زیافسون» ساخته و جان مخاطب را به فراسوی کلام برده و در نتیجه، موجب التذاذ هنری شده است و به این خاطر است که برخی پژوهش‌گران، عرفان را به «نگاه هنری و جمال‌شناسانه» نسبت به الهیات و دین تعریف کرده‌اند. (ر.ک. شفیع‌کدکنی ۱۳۸۴: ۱۵) برخی از فلاسفه، تجارب دینی را به انواع متعددی تقسیم کرده‌اند و تجربه عرفانی را یکی از اقسام تجربه دینی دانسته‌اند، برای نمونه، دیویس، تجربه عرفانی را یکی از اقسام تجربه دینی دانسته است، این نظر دیویس را بسیاری از فلاسفه دین پذیرفته و تجارب عرفانی را مهم‌ترین نوع

تجارب دینی دانسته‌اند. برخی دیگر نیز تجارب دینی را به دو قسم عرفانی و مینوی تقسیم کرده و تجارب عرفانی را زبرمجموعه تجارب دینی دانسته‌اند. (ر.ک. قائمی‌نیا ۱۳۸۱: ۳۰-۱۰) نسبت تجارب عرفانی با تجارب دینی از لحاظ منطقی، عموم و خصوص من وجه است. به بیان دیگر که تجارب دینی از تجارب عرفانی وسیع‌تر هستند، برخی تجارب عرفانی، دینی هستند و برخی دینی نیستند. با این تفاسیر زبان عارفان از جنس زبان وحی و هنر است و از این رو، وحی و عرفان و هنر با یکدیگر خویشاوند شده‌اند. مولوی بر آن است که زبان عارفان همچون «خم عسلی» است و گفتار عارف، حکایت از آن دارد که او، خورنده نور وحی بوده است:

هر که باشد قوت او نور جلال      چون نزاید از لبش سحر حلال  
هر که چون زنبور وحی استش نفل      چون نباشد خانه او پر عسل  
(مولوی ۱۳۸۷: ۶/۲۹۲۴ و ۲۹۲۵)

با پیدایش عرفان و دریافت حقایق باطنی، زبان اشارت در برابر زبان عبارت به شیوهٔ پرکاربردتری به وجود آمد و درک صحیح آرای عرفانی که از زبان اشارت بهره برده‌اند، منوط به تأویل و تفسیر دقیق این زبان شد. «عارف به عنوان نتیجه‌ای از فرآیند فرهنگ‌گیری عقلانی در معنای وسیع کلمه، جهانی از مفاهیم، اشکال، نمادها و ارزش‌ها را به تجربه‌ای وارد می‌کند که در نهایت و واقعا وجود دارد، مفاهیمی که نه تنها به تجربه، رنگی خاص بلکه به آن نیز شکل می‌دهد.» (کنز ۱۳۸۳: ۷۶) بر همین اساس است که در نگاه اغلب فلاسفهٔ دین<sup>۱</sup>، واژگان در تجربهٔ عرفانی، تنها برای این استخدام می‌شوند که سمتی را نشان دهند که خواننده در تجربهٔ شخصی خود باید به آن سو بنگرد. (ر.ک. پراودفوت ۱۳۸۳: ۲۵) به این ترتیب درمی‌یابیم که زبان نمادین و تمثیلی، مناسب‌ترین زبان برای بیان تجربه‌های عرفانی و یافته‌های قلبی است. پل نویا، جریان شکل‌گیری زبان نمادین را نوعی حرکت از

تمثیل به سمت نماد در متون عرفانی می‌داند. تمثیل، بیرونی و نماد، درونی است. «تمثیل‌ها، توصیفاتی هستند که صوفی به مدد آن‌ها می‌کوشد تا به عناصر و تجربه‌ای که در آن زیسته است، هیأتی ملموس ببخشد. این تجربه از آن خود اوست، اما ممکن است از آن دیگران هم باشد و این نکته، معنی خارجیت تمثیل است.» (نویا ۱۳۷۳: ۲۶۷)

تمثیل به عنوان نوعی از استدلال، پایه تبیین و تعلیم (حرکت از فرامتن به متن) و نماد (حرکت از متن به فرامتن) پایه تأویل در مثنوی قرار گرفته است. مولوی، تأویل و تمثیل را آزادانه در آثارش به کار می‌برد و مخاطب این طرح را در هر جایی از آثارش به سهولت می‌تواند مشاهده کند. او با آگاهی از این ظرفیت زبانی، توانسته عرفان خود را از اصطلاح‌زدگی برهاند، گفتنی است که تجربه‌های روحانی او هم شفاف و زنده و به دور از اوهام بوده که نیازی به کاربرد چنین اصطلاحات دشوار را نداشته است. اگرچه تعلیمی بودن مثنوی، متن مولوی را از آن کیفیت ویژه عرفانی دور کرده و در نتیجه به زبان، وجهی استدلالی و استنادی بخشیده است، اما مانع از آن نشده که مولوی در روبه‌رو شدن با هیجان‌ات روحی و عاطفی خود در باب حقایق الهی آن هم به زبان نمادین سخن نگوید؛ رمز در دید او، نقطه تلاقی غیب و شهادت یا حلق و خلق قلمداد می‌شود و اشاره‌ای دلالت‌گر بر آنچه معرفت حقیقی دارد. مولوی در مثنوی «از پی تعلیم آن بسته دهن» از زبان رمزی و مورد علاقه خویش به دور می‌افتد تا دیگران بتوانند علوم گوناگون را از او یاد بگیرند. خلق و حلق در نظر او «محبوب و کثیف» و «تنگ و ضعیف» است. لقمه باز از آن صعوه نیست و شرح نکات در منظر زندانیان، پیامدی جز حزن و غبن ندارد، از آن‌رو ترجیح می‌دهد این مطالب را در مجمع روحانیان مطرح سازد. مولوی، راه‌هایی از این تنگنا را «آب و روغن کردنی» می‌داند؛ یعنی گشودن منطقی که درک‌ها از قشر آن تازه شود. او زمانی که دم خوشی برایش دست می‌دهد،

خود را بر کنار بامی تصور می‌کند که باید ترسان ترسان در آن گام بردارد. شاید از این رو است که دیگران، مولوی را «خاموش پرگفتار» یا «ناطق اخرس» می‌نامند.

من ز شیرینی نشستم روترش  
من ز پری سخن باشم، خمش  
(مولوی ۱۳۸۷: ۱/۱۷۶۱)

هر چند که نطق، برای تعلیم لازم است، اما «صد خاموشِ خوش نفس» دست بر لب شاعر می‌زند؛ یعنی که بس، ولی او، نامه را باید برای تعلیم بخواند و حرف را برای تفهیم به زبان درآورد. هنگامی که دمگه او دمگه شاعر را می‌سوزاند، مولوی چاره‌ای جز سکوت‌پیشگی ندارد.

### اهمیت و ضرورت پژوهش

از آنجا که نماد و تمثیل، دو وجه از وجوه زبان عرفانی مولوی است و شناخت این دو شکل هنری زبان در مثنوی در درک و دریافت جهان تجربه‌های عرفانی بسیار مهم است، بررسی و تحلیل مثنوی معنوی ضرورتی انکار ناپذیر است. نکته دیگر در این راستا، شناخت چگونگی پرورش نماد و تمثیل در مثنوی معنوی است که به دریافت درست‌تر متن‌های عرفانی دیگر نیز یاری می‌رساند، از این رو پژوهش حاضر می‌تواند پایه‌ای و ضروری به شمار آید. در مثنوی، برخی خویشکاری‌های عرفانی نظیر سکوت‌پیشگی دلالت بر احوال عرفانی مولوی دارد، افزون بر این، مولانا در نظام نشانه‌شناختی عرفانی خود، دستگاهی رمزی و نمادین دارد که او به یاری آن به احوال عرفانی نائل آمده و مخاطبان را از همین راه به چنین نظامی متصل ساخته است. این رمزگان دارای دو بُعد است؛ یکی کلام ظاهر مولوی است و دیگر تجربه‌های او که در نهان کلام او حضور دارند. واکاوی این دو محمل، هم می‌توان تجربه‌های عرفانی را در حیطة آگاهی مخاطب قرار داد و هم نشان داد که خود مولانا از همین راه به تجربه عرفانی رسیده است.

## روش و سؤال پژوهش

این پژوهش به روش تحلیلی در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱. مولوی برای بیان تجارب عالی و محض عرفانی خود از چه زبانی بهره گرفته است؟

۲. چگونه معنویت مثنوی می‌تواند معطوف به تجارب عرفانی مولوی باشد؟

۳. چرا نماد و تمثیل در مثنوی این ظرفیت را دارا هستند که نماینده امور معنوی باشند؟

## پیشینه پژوهش

ویلیام جیمز (شرق‌شناس فرانسوی) و استیس در میان پژوهش‌گران غربی از نخستین کسانی بودند که به تفصیل دربارهٔ زبان عرفان بحث کرده‌اند. در ایران نیز برومند (۱۳۷۰)، در زبان تصوف، فولادی (۱۳۸۷)، در زبان عرفان و شفیع کدکنی (۱۳۹۲)، در درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی (زبان شعر در نثر صوفیه) عرفان و زبان ویژه آن را کاویده‌اند. قنبری (۱۳۸۴)، در مصاف تندباد و همو (۱۳۷۹)، در مقاله «نطق بی‌بیان (بررسی تجربه‌های عرفانی مولوی در مثنوی)» به انواع تجارب آفاقی و انفسی مولانا پرداخته و بر آن بوده که تجارب مولوی، دلایل گوناگونی داشته که زیست دینی مولوی، نقش مهمی را در این میان داشته است. تاجدینی (۱۳۸۶)، در مقاله «زبان عرفانی در اندیشهٔ مولانا» بر آن است که زبان عرفانی با عالم کشف و شهود، نسبت دارد. تقوی (۱۳۸۴)، نیز در مقاله «زبان در زبان مولوی» بر آن است که مولوی برای زبان، کارکردی دو گانه در نظر گرفته است: یکی کاشف اندیشه و جان و دیگری پرده‌پوش اسرار و حقایق درون که این نظر متناقض‌نما، ناشی از تجربه‌های خود مولانا بوده است. سلطانی و پورعظیمی (۱۳۹۳)، در مقاله «بیان ناپذیری تجربهٔ عرفانی با نظر به آرای مولانا در باب

«صورت» و «معنا» به تناقض صورت و معنی در آثار مولانا پرداخته‌اند. رحیمی زنگنه (۱۳۹۳)، در مقاله «بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی از نگاه مولوی» چهار مانع موضوع، متکلم، کلام، و مستمع را در این باره برشمرده است. رئوف و حسن‌زاده (۱۳۹۶)، در مقاله «تجربه عرفانی مولانا از عناصر طبیعی و مظاهر فرهنگی» تجارب عمده مولوی در آثارش را منحصر به سه حوزه «تجربه عرفانی ذات الهی، حقیقت انسانی و عمل روحانی» دانسته و بر آنند که این تجارب از سه سطح توحید، انسان‌شناسی و عمل برگرفته شده‌اند. گراوند (۱۳۹۱)، نیز در مقاله «زبان و مسائل پیرامون آن در مثنوی معنوی» سرچشمه اصلی زبان را از منظر مولوی، معنا دانسته است. نویسندگان پژوهش حاضر برآنند که در زبان پر از معنا، امکان سخن گفتن از حقایق لطیف عرفانی میسر است. پژوهش‌های ذکر شده اگرچه راه‌گشای پژوهش درباره زبان عرفانی در تأملات مولوی هستند، اما هیچ‌کدام به صورت مستقل و منسجم به بررسی همه جانبه فضای اندیشگی عرفانی مولوی - که تلفیق تجربه و زبان است - نپرداخته‌اند.

## نماد در عرفان

نماد در میان عرفا، جایگاه ویژه‌ای داشته است به گونه‌ای که برای نمونه در ایران از زمان اسلام تا به امروز، بیشترین آثار عرفانی با دیدگاهی نمادین پدید آمده‌اند. مکتب خراسان، بیشترین رمزگرایی و رمزپردازی‌ها را در میان مکاتب عرفانی دارد تا جایی که از جهت گوناگونی رمزها و کاربرد آن‌ها در شعر عرفانی همانند ندارد. (ر.ک. فولادی ۱۳۸۷: ۴۳۹) نمادگرایی در سروده‌های مولوی، در مسیر شکوفایی و بالندگی بوده است. نخستین شاعر عارفی که الگوی مولوی قرار گرفت و به زبان رمز گرایش یافت، سنائی، حکیم پرده‌ای بود، اما نکته قابل توجه در مورد

رمزپردازی در میان عرفا، آن است که زبان ایشان، همیشه دارای نوعی سخت‌فهمی بوده و دلیل این امر در نوع بیان مفاهیم در نزد ایشان بوده است. عرفا، همواره عقل را ناکارآمد دانسته و عشق را بر آن ترجیح داده‌اند. عقل از طریق استدلال، درصدد است تا به شناخت حقایق الهی برسد. حال آنکه محدوده معرفت عقل، شناخت ظاهر است، اما در عشق صوفیانه، قلب (دل، روح)، آلت معرفت باطنی و وسیله کشف معارف الهی و غیبی است. مولانا با واژه مثال، معنی درونی و معنوی را یادآور شده است: او بر این باور است که معارفی که از طریق دل و نه حواس و عقل به دست می‌آید، بیانش جز از طریق مثال ممکن نیست.

«چون آن سخن را مثال گویند، معقول نماید و چون معقول گردد، محسوس شود... پس معلوم شد که جمله نامعقولیات به مثل، معقول و محسوس گردد... و مثال به مثل بماند هم چنان که عارف، گشاد و خوشی و بسط را نام بهار کرده است و قبض و غم را خزان می‌گوید، چه ماند خوشی به بهار یا غم به خزان از روی صورت الا این مثال است که بی‌این، عقل، آن معنی را تصور و ادراک نتواند کردن.» (مولوی ۱۳۸۱: ۱۶۶)

در این عبارات، مثال، معادلی برای رمز به شمار می‌رود. او در مثنوی، مثال آوردن را تنها سزاوار حق تعالی و بندگان صالحش دانسته و گفته است:

آن مثل آوردن آن حضرتست که به علم سرّ و جهر، او آیتست  
(مولوی ۱۳۸۷: ۲۸۷۵/۳)

فهم کامل رمز به سبب ابهام ذاتی که در آن پنهان است، میسر نیست، ضمن اینکه، درک معانی رمزی نیز برحسب افهام گوناگون است. از سوی دیگر، از آنجایی که زبان، پدیده‌ای اجتماعی و تجارب عارف، شخصی و فردی است، کلام شخصی شده برای بیان تجربه‌ها کم می‌آورد و از دریچه عادت بی‌معنا می‌شود، بنابراین خواننده دست به تأویل می‌زند و یا حتی خود شاعر، شعرش را تأویل می‌کند. بنابراین، تأویل در شعر عرفانی، امری ناگزیر است تا خواننده بتواند با متن تعامل برقرار کند و از سوی دیگر با مؤلف همدلی کند. در این راستا، هر کوششی که از جانب عقل



برای تأویل نماد صورت پذیرد - که زبان ظاهری است - نتیجه‌ای دربرنخواهد داشت و مناسب‌ترین راه انتقال این معارف، نه از طریق عقل و یا الفاظ نمادین بلکه هم‌آهنگی قلوب است.

## مولوی و زبان عرفانی

«زبان دیگر» (زبان دوم) یا «زبان سبز» از ابداعات عارفان برای بیان الهامات و تجارب عالی و بنیادین است. مولوی نیز در مثنوی غیر از زبان معهود در میان بشر از صدها زبان پنهانی سخن می‌گوید که آن را «زبان محرمی» نامیده است. (ر.ک. مولوی ۱۲۰۸/۱/۱۳۸۷) شاید بتوان گفت «منطق سلیمانی»، گویاترین اصطلاحی باشد که او پیرامون زبان خصوصی و در این باره مطرح ساخته است. (همان/۴-۸۵۸-۸۵۱) زبان مرغان در مثنوی، مظهر زبان غیب (و حیانی) است؛ چرا که خاستگاه آسمانی دارد. از این‌رو، شناخت و ادراک زبان مرغان، تنها بهره و نصیب کسی است که به طور مستقیم با سرچشمه وحی و «علم لدنی» در ارتباط است. استفاده از زبان مرغان که نوعی «حکمت دلی» است از حکمت یونانی و فلسفی به دور است که بر پایه منطق و براهین عقلی است. منطق و براهین، قادر به معرفت و تصور امور معنوی نیست. از سوی دیگر نیز دانستن زبان مرغان؛ یعنی آشنایی با ارواح آدمیان و شناختن استعدادهای آنان و با هر یک متناسب فهم و استعداد او سخن گفتن، علمی است که ویژه «سلیمان لسین» یا هر انسان دیگری است که با تحقق اصل الهی در وجود خود به مرتبه ولی کامل و پیر رسیده است و می‌داند که چگونه هر سالکی را ارشاد کند. صفت «لسین» با صفت «صد زبان» به معنی کسی که «آشنا به حقایق پنهان در همه نام‌ها و صور بیان است» قابل‌قیاس است. در تفکر عرفانی، سلیمان در مقام عقل یا انسان کامل، «زبان مرغان را می‌داند و جمله با وی در

سخنان‌اند، زبان همه را فهم می‌کند و حکمت خدا را در همه جا می‌یابد.» (نسفی ۱۳۷۷: ۱۵۲) مولوی در جای دیگری از مثنوی، زبان عرفانی را به طور پوشیده، «زبان اضطرار» نامیده است:

همچو چغزیم اندر آب از گفت الم      وز خموشی اختناق است و سقم  
گر نگویم آشتی را نور نیست      ور بگویم آن سخن دستور نیست  
(مولوی ۱۳۸۷/۶/۴۳۸۸ و ۴۳۸۷)

به نظر می‌رسد منشأ چنین اصطلاحی، متوجه تجارب عرفانی باشد که عارف با آن روبه‌رو بوده است.

## تجربه‌های عرفانی

به گشوده‌شدن دریچه‌های عالم معنی بر دل صوفی و رسیدن به حقیقت، در اصطلاح، تجربه عرفانی گفته می‌شود. تجربه در اینجا به معنی لغوی آن؛ یعنی آزمودن نیست بلکه بیشتر در معنی احساس، شهود و ادراکی خاص یا رخدادی در درون به کار می‌رود. (ر.ک. تقوی ۱۳۸۷: ۱۱۵) این تجربه، گاهی مقدم بر زبان است (شطح) و گاهی زبان، پیشاهنگ تجربه است (نماد و تمثیل) و گاه هم احساس و اندیشه، پیشاهنگ تجربه واقع شده است (تلفیق اندیشه و الهام). جیمز، چهار ویژگی برای تجارب عرفانی بیان می‌کند. دو ویژگی اولی، عبارت هستند از: توصیف‌ناپذیری و کیفیت معرفتی. از این چهار ویژگی، دو ویژگی اولی و دو خصوصیت دیگر ثانوی هستند. دو ویژگی اولی، در هر حالت روحانی یافت می‌شوند و جیمز آن را حالت عرفانی می‌داند. دو ویژگی ثانوی که قطعیت کمتری دارند، اما در بیشتر تجارب عرفانی یافت می‌شوند، گذرا و انفعالی هستند. (ر.ک. جیمز ۱۳۹۱: ۴۲۳ و ۴۲۲)

## وصف ناپذیری

روشن‌ترین نشانه‌ای که جیمز برای حالات عرفانی به دست می‌دهد، وصف ناپذیری آن‌هاست. (ر.ک. جیمز ۱۳۶۷: ۶۲) تجربه عرفانی نه تنها امری غیرمنطقی است بلکه عطاکردنی است و به همین علت، دستور زبان خاصی ندارد. (ر.ک. مولوی ۱۳۸۲، ج ۱: ۵۵۱) که بخواهیم با استفاده از آن، این تجربه را توصیف کنیم. (ر.ک. ضرابی‌ها ۱۳۸۴: ۱۲) بنابراین تنها در صورتی می‌توان درکی از حالت عرفانی داشت که به طور شخصی، واجد آن باشیم. هدفی که ویلیام جیمز از طرح ویژگی توصیف ناپذیری دنبال می‌کند، اثبات این نتیجه است که تجارب عرفانی را از طریق مفاهیم نمی‌توان به دست آورد و تنها راه کسب معرفت نسبت به تجارب عرفانی، معرفت مستقیم و مباشر است. (ر.ک. جیمز ۱۳۶۷: ۶۲)

«باید پذیرفت که مفاهیم اخلاقی و دینی غیرقابل تبدیل به مفاهیم تجربی هستند به همین دلیل هر اظهاری دال بر ارزش اخلاقی و دینی، مانند قضایای تجربی تحت حکم مشاهده نیست بلکه به وسیله شهود عقلانی سرّی و مرموز اداره می‌شوند. آنچه برای فردی به سبب ادراک مستقیم و شهود درونی قطعی و یقینی است برای دیگران ممکن است مشکوک و یا حتی کاذب باشد، از این رو اظهارات دینی و عرفانی غیر قابل تحقیق و اثبات هستند. اکنون می‌توانیم دریابیم که چرا امکان ندارد، ملاکی پیدا کنیم که بر حسب آن بتوان صحت احکام اخلاقی، دینی و عرفانی را تعیین کنیم؟ این عدم امکان از این جهت است که آن‌ها، اصلاً دارای صحت و اعتبار عینی و خارجی نیستند. اگر جمله‌ای هیچ خبری را ندهد، معنی ندارد که سؤال کنیم که صادق است یا کاذب. این احکام، چیزی را بیان نمی‌دارد، آن‌ها ابراز احساسات هستند و از این رو داخل در مقوله صدق و کذب نمی‌شود.» (مایر ۱۳۸۲: ۱۴۷)

## عوامل توصیف ناپذیری

اگر در عرفان غرب و عرفان اسلامی دقت شود، دیده می‌شود که اهل عرفان بر این نکته همواره اصرار ورزیده‌اند که حالات درونی، قابل توصیف و بیان نیستند، اما دلیل این اصرار چیست؟ دیویس، چهار عامل را در این رابطه مطرح می‌کند:

**الف. مبالغه شعری:** در بسیاری از موارد، شاهد عباراتی از قبیل تجربه در قالب

واژه‌ها در نمی‌آیند یا خوشی وصف‌ناپذیر یا عشق غیرقابل توصیف هستیم.

عقل در شرحش چو خر در گل بخت      شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

آفتاب آمد دلیل آفتاب      گر دلالت باید از وی رو متاب

(مولوی ۱۳۸۷/۱/۱۱۵ و ۱۱۶)

این گونه تعابیر، ناظر به شدت و عظمت این نوع تجارب هستند. به بیان دیگر،

گوینده این عبارات، با بیانی اغراق‌آمیز بر عظمت حالات خود تأکید می‌ورزد:

چونش گویا یافت ذوالقرنین گفت      چونکه کوه قاف درّ نطق سفت

کای سخن‌گوی خبیر رازدان      از صفات حق بکن با من بیان

گفت رو کاو وصف از آن هایل‌تر است      که بیان بر وی تواند برد دست

یا قلم را زهره باشد که به سر      بر نویسد بر صحایف زان خیر

(همان/۴-۳۷۳۵-۳۷۳۲)

**ب. معرفت متصل:** دلیل دیگر، این است که برای فهم عواطف باید آن را به تجربه

خویش در آورد، ناعارفان، نابینایند و احوال عرفانی را نمی‌توان به آنان منتقل کرد.

از سوی دیگر، تجارب را نمی‌توان با توصیف بیانی به دیگران منتقل کرد. معرفت

بی‌واسطه، منحصر به تجارب عرفانی نیست و تمامی انواع تجارب را از حالات

روحی متعالی تا تجارب ساده دربرمی‌گیرد.

**ج. متعالی بودن:** گاهی الهامات عرفانی و تجارب درونی، چنان بنیادی‌اند که بیان

کردن آن‌ها، ناممکن است. هر قدر مطلب، بلند و متعالی‌تر باشد، به همان نسبت

ابزار زبان با مشکلات جدی‌تری مواجه می‌شود. همین امر، خاستگاه پیدایش زبان

نمادین است.

**د. تنزیه توصیفی:** برخی بر این باورند که مراد از توصیف‌ناپذیری تجارب عرفانی،

نهی از توصیف آن‌هاست. (ر.ک. فعالی ۱۳۸۷: ۳۹۹-۳۹۵)

## بیان‌ناپذیری

در بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی، همه عرفا خبره هستند. آنان بر این باورند که زبان برای بیان ژرفای یافته‌های عرفانی، نارسا و بی‌فایده است.

حرف و صوت و گفت را بر هم زخم تا که بی این هر سه با تو دم زخم  
(مولوی ۱۷۳۱/۱/۱۳۸۷)

صاحبان تجربه بر این معتقدند که آنچه را به تجربه در می‌یابند، ناگفتنی است. عرفا، مدام بر این مطلب تأکید می‌ورزند که احوالشان فراتر از فهم بوده و به قالب بیان و وصف نمی‌آید. در اینجا، این پرسش پیش می‌آید که چرا عرفا نمی‌توانند تجارب خویش را به زبان بیاورند؟ کاربرد زبان چه مشکلی دارد که اهل تجربه آن را احساس کرده‌اند و خود را از توصیف ناتوان می‌بینند؟ در خصوص بیان‌ناپذیری یافته‌های عرفانی، شاید بتوان گفت این موارد ادامه علل چهارگانه‌ای است که دیویس مطرح کرده است. (ر.ک. فعالی ۱۳۸۷: ۴۰۴-۴۰۱)

**الف. نظریه عواطف:** برخی بر این باور هستند که احساسات در قیاس با تعقل و به طور کلی عشق در سنجش با عقل، دو ویژگی متمایز دارد:

«یکی این که ترکیب عواطف نامشخص، مبهم و فرار است، برخلاف اندیشه‌ها که حدود مشخصی دارند. دیگر آن که عواطف از افکار عمیق‌تر هستند و هر چه عمق امور انسانی بیشتر باشد، بیان آن‌ها دشوارتر است. مجموعه این دو ویژگی سبب می‌شود تا احساسات در قالب واژگان درنیایند. برخی پژوهش‌گران دینی، تجارب عرفانی را از سنخ احساسات نمی‌دانند بلکه عنصر اصلی آن‌ها «معرفت و ادراک» در نظر می‌گیرند. البته شور و حال همراه و در پی شهودهای عرفانی پدید می‌آید، اما با آن وحدت ماهوی ندارد.» (جیمز<sup>۱</sup> ۱۹۸۵: ۳۰۲)

عرفا هر یک بر خصیصه بیان‌ناپذیری، به عنوان ویژگی مشترک عرفان در هر مکتب و فرهنگی تأکید ورزیده‌اند. حالات عرفانی، نوعی معرفت هستند و امر عاطفی نیستند و سنت عظیم عرفانی، حاکی از آن است که مشکل بیان‌ناپذیری، به طور صرف یک مشکل احساسی نیست، بلکه یک معضل بزرگ منطقی است. به هر

روی با توجه به انتقادهای وارد بر این نظریه، نمی‌توان این دیدگاه را به تنهایی، به عنوان معیاری جهت توصیف‌ناپذیری کامل مقوله‌های عرفانی معرفی کرد.

ب. **نظریه نابینایی معنوی:** برخی بر این باورند که ناممکن‌بودن انتقال تجارب به کسی که فاقد آن است، مانند ناممکن‌بودن شناساندن رنگ به کورمادرزاد یا کوررنگ است:

گر به تازی گوید او ور پارسی      گوش و هوشی کو که در فهمش رسی؟  
بادۀ او در خور هر هوش نیست      حلقۀ او، سخرۀ هر گوش نیست  
(مولوی ۱۳۸۷/۵/۱۹۱۵ و ۱۹۱۴)

مولانا به طور معمول، اهل قال را کوران دست به عصا توصیف کرده که مادام باید محتاطانه قدم بردارند، مبادا که سرنگون شوند. آنان، دارای چشم حس‌بین هستند، حال آن که به گفته مولانا، خداوند دیده حس‌بین را اعمی خوانده است:

دیده حس را خدا اعماش خواند      بت پرستش خواند و ضدّ ماش خواند  
(همان/۲/۱۶۰۸)

به باور مولانا، دیده حس‌بین، خوشه‌چین و گدای چشم باطنی است، بنابراین در برابر آن پست و بی‌ارزش است. (ر.ک. همان/۲/۵۱-۴۹)

پس دو چشم روشن ای صاحب نظر      مر ترا صد مادرست و صد پدر  
خاصه چشم دل که آن هفتاد توست      وین دو چشم حس که خوشه چین اوست  
(همان/۴/۳۳۸ و ۳۳۷)

فلاسفه نیز به همین دلیل، یعنی نابینایی باید دست به عصا راه بروند. آنان، این عصا را که به گفته مولوی گاهی عصای حزم و استدلال و گاهی عصای تقلیدست، لرزان‌لرزان به دست می‌گیرند تا در فراز و نشیب راه معرفت نیفتند، گرچه که طبع و خوی کوران، افتادن و راه گم کردن است. به همین دلیل، مولانا بر آن است که چشم بینا (باطنی) بر چشم نابینا (حسی) برتری دارد:

چشم بینا بهتر از سیصد عصا      چشم بشناسد گهر را از حصا  
(همان/۶/۳۷۸۴)

به طور کلی، عقل، وسیله‌ای برای دیدن است، به شرط آنکه با نور عشق همراه باشد، به همین جهت در عرفان شهودی، عقلا و پیروان مکتب مشاء و حتی کسانی چون ابو علی سینا را به نابینا تشبیه کرده‌اند. (ر.ک. طغیانی ۱۳۸۱: ذیل بیت عقل در کوی عشق نابیناست...) مولانا در تعریض به جماعت کوران، به صورت نمادین داستان «خاریدن روستایی در تاریکی شیر را به ظن آن که گاو است» مطرح کرده است. عارفان احساس می‌کنند که با زبان عادی از بیان یافته‌های خود برای نابینایان باطنی عاجز هستند، بنابراین می‌توان گفت یکی از علل بیان‌پذیری تجارب عرفانی در واقع مربوط به مخاطبان دانست (ر.ک. مولوی ۱/۱۳۸۷/۲۷۶۲ و ۲۷۶۳؛ همو ۳/۱۳۳/۶/۷۵۹).  
**ج. نظریه دشواری بیان:** بررسی پاره‌ای مدراک عرفانی، این اعتقاد را مطرح می‌سازد که دست‌کم، مراد برخی از عارفان از بیان‌پذیری تجارب عرفانی، سختی بیان حالات درونی است. عرفا چون هم واجد آگاهی عرفانی هستند، می‌توانند میان این دو نوع آگاهی، مقایسه‌ای صورت بدهند. آنها بعد از این سنجش و تفاوت آن دو، بیان حالات عرفانی را بسیار دشوار دیده‌اند.

گر بگویم قیمت این ممتنع      من بسوزم هم بسوزد مستمع  
مجملمش گفتم نکردم زآن بیان      و نه هم افهام سوزد هم زبان  
(همان/۶/۱۰۰۶)

از این رو، یافته‌های معنوی را غیرقابل توصیف تلقی کرده‌اند. این نظریه، مانند یکی از دیدگاه‌هایی است که دیویس مطرح کرده است: ادعای اصلی نظر اخیر، این است که بیان تجربه‌های عرفانی دشوار است، از این رو، بیان‌ناپذیر تلقی می‌کنیم. بر اساس این نظریه، عارف به جای «صعوبت بیان» از عنوان «بیان‌ناپذیر» استفاده کرده است. البته بر این نظریه نیز انتقادهایی روا داشته‌اند از جمله، اینکه اگر صعوبت بیان در حدی بود که عارفان را از بیان باز می‌داشت، باید هیچ عارفی هیچ سخنی نمی‌گفت و هیچ کتابی نمی‌نوشت، حال آنکه در عرفان شرق، غرب و اسلام، شاهد هزاران کتاب و نوشته عرفانی هستیم که بسیاری از آنها بیانی از تجربه‌ای عرفانی است. اگر شاعر یا عارفی، ناخودآگاه شعری را بسراید یا مطلبی را به نگارش

درآورد در روند سرودن و یا نوشتن، بسیاری از معانی از ناخودآگاه صاحب اثر تراوش کرده است و بر اثر همنشینی کلمات با یکدیگر، به صورت یک متن چند معنایی عرضه می‌شود. پورنامداریان می‌پذیرد که گاه شاعر یا عارف، معانی ویژه را در ذهن دارد، اما همه آن را پنهان می‌کند. زبان و بیان در اینجا، جنبه تمثیلی دارد، در حالی که در قسم اول، بیان رمزی و سمبلیک است. (ر.ک. پورنامداریان ۱۳۶۴: ۱۵) با همه این تفاسیر، باید گفت که آفرینش نماد، به طور صرف ناشی از تجارب غیرارادی و زاییده ناخودآگاه نیست، بلکه دسته‌ای از نمادها در موقعیت‌های خودآگاه پدید آمده‌اند. به عبارت بهتر، هر تجربه غیرارادی، زبان نمادین دارد، اما هر رمزی و هر بیان سمبولیکی، مستلزم موقعیت غیرارادی نیست.

## معناگرایی عرفا

پدیده‌های گوناگون عالم در ترسیم عرفا، هر یک چهره‌ای از حقیقت یگانه هستی را بازتاب می‌دهند و نمودی از عظمت خداوند محسوب می‌شوند. سخن گفتن از معنا، فراتر از ادراک حواس ظاهری است و کسانی به این عالم راه می‌یابند که افزون بر علوم استدلالی و تفکر به تزکیه نفس پردازند و به قول سهراب نزدیک «انبساط» باشند. (ر.ک. سپهری ۱۳۷۲: ۴۲۸) درست در همین زمان است که اشراقات قدسی بر قلب و جان ایشان سرازیر می‌شود و آنان از طریق حکمت الهی به تأویل می‌رسند. مقدمه چنین سیری، دیدن عالم صورت در رمزهایی است که خداوند، آدمی را به تأمل در باب آن‌ها دعوت کرده است. به اعتقاد مولوی، کسی که دارای نورحالی نباشد، نیازمند تأویل است:

پس چو از تسبیح یادت می‌دهد      آن دلالت همچو گفتن می‌بود  
این بود تأویل اهل اعتزال      وان آن کس کاو ندارد نور حال  
(مولوی ۱۳۸۷/۳/۱۰۲۷ و ۱۰۲۶)



با وجود این مطلب، مولوی به تأویل، میل و اشتیاق دارد. دلیل بسامد بالای تأویل در اشعارش، شخصیت متکثر و چندگانه اوست. هیچ شخص جزم‌اندیشی نمی‌تواند به کار تأویل بپردازد:

گر خدا دادی مرا پانصد دهان	گفتمی شرح تو ای جان و جهان
یک دهان دارم من آن هم منکسر	در خجالت از تو ای دانای سر
منکسرتر خود نباشم از عدم	کز دهانش آمدستند این امم
صد هزار آثار غیبی منتظر	کز عدم بیرون جهد با لطف و بر

(مولوی ۱۳۸۷/۵/۴۲۱۴-۴۲۱۱)

سخن مولوی آن قدر متکثر و چندجانبه می‌شود که هر خواننده‌ای می‌تواند حال خویش را در آن سخن بیابد. این مطلب از آنجا سرچشمه می‌گیرد که بیشتر کلمات مولوی در حالت سکر، واگویه شده است و شاید به همین دلیل؛ یعنی ارتباط با ناآگاه و احوال روحی‌اش، بیان او بعد تأویلی و رمزی یافته است:

چونکه مستم کرده‌ای حدّ مزن	شرع مستان را نبیند حد زدن
چون شوم هشیار آن‌گاهم بزن	که نخواهم گشت خود هشیار من
هر که از جام تو خورد ای ذوالمنن	تا ابد رست از هس و از حد زدن

(همان ۴۲۰۴/۵-۴۲۰۲)

حقیقت آن است که به گفته خود مولوی، تأویل، آدمی را گرم و پرامید می‌کند. (همان ۳۱۲۵/۵-۳۱۲۷) نکات نغزی که در لابه‌لای کلام مولوی قرار گرفته نیازمند تأویل است. اگر نکته‌ای از تیررس شرح به دور مانده باشد به طور حتم شاعر در تنگنا قرار گرفته و از این رو از شرح آن تن زده است:

وام‌دار شرح این نکته شدم	مهلم ده معسرم زان تن زدم
--------------------------	--------------------------

(همان ۲۱۳۹/۳)

دلبستگی مولوی به تأویل موجب می‌شود تا بیان او، دارای پراکندگی معنایی و ساختاری تو در تو باشد. حضور معانی غیبی و تکرار واژه‌های با سَمّا، دو عاملی

است که موجب ایجاد ظرفیت‌های بی‌نهایت در کلام مولوی شده است. (ر.ک. مولوی ۱۳۸۷: ۷۱/۱-۸۷) در سیستان حضرت مولوی که از رازناکی و تقدس برخوردار است؛ معنا، همچون سیب‌هایی در لابه‌لای ابر غلیظ حروف و کلمات پنهان شده است که از آن سیب‌ها نیز چیزی جز بو (اثر) به دست انسان نمی‌رسد. مولوی در دو حکایت «مژده دادن بایزید از ...» و «آن مداح که از جهت ناموس شکر ممدوح می‌کرد و ...» به ارتباط توأمان رازناکی و بویناکی معانی غیبی اشاره دارد:

تا به بینی نایدت از غیب بو غیر بینی هیچ می‌بینی بگو  
(مولوی ۱۳۸۷/۱/۳۷۷۴)

وجود نداشتن امکان سخن گفتن از امور بدیع عرفانی، مولوی را به دامان بلاغت سکوت‌واره نیز کشانده است. عبارت‌سوزی و خاموش ماندن، بالاترین نوع بیان است. خموشی در کلام مولوی تا جایی است که به گفته شیمل، برخی آن را تخلص اصلی او به شمار آورده‌اند. (ر.ک. شیمل ۱۳۶۹: ۷۱)

هر خموشی که ملوت می‌کند نعره‌های عشق آن سو می‌زند  
تو همی‌گویی عجب خامش چراست؟ او همی‌گوید عجب گوشش کجاست؟  
(مولوی ۱۳۸۷/۶/۴۶۲۵-۴۶۲۴)

آراء مولوی در این خصوص یادآور سخنان ویتگنشتاین است که می‌گوید: «تا وقتی شخص نتواند به طور معناداری از خدا صحبت کند باید سکوت کند.» (گیسلر ۱۳۹۱: ۴۱۹)

بعد از آن در سر موسی حق نهفت رازهایی کان نمی‌آید به گفت  
بر دل موسی سخن‌ها ریختند دیدن و گفتن به هم آمیختند  
بعد از این گر شرح گویم ابلهی است زانکه شرح این ورای آگهی است  
ور بگویم عقل‌ها را برکند ورنویسم بس قلم‌ها بشکند  
(مولوی ۱۳۸۷/۲/۱۷۷۶-۱۷۷۲)

همان‌طور که پیشتر نیز اشاره شد، «معنا به سان جویی است که واژه را احاطه کرده است.» (ر.ک. دباغ ۱۳۸۷: ۴۷) مولوی بر این باور است که الفاظ رابطه ذاتی با مدلول‌های خود ندارند. لفظ، همانند آشیانه و معنا، همانند پرنده است، همان‌گونه که جسم انسان، مانند جوی و روح مانند آبی است که در آن جوی جریان دارد. روح در جریان دائمی است، در حالی که فرد هنوز تصور می‌کند که اشیاء را کد است. مولانا بر آن است که هر چند رابطه لفظ و معنا، قراردادی است، ولی امری ثابت و را کد نیست بلکه معنا، مانند روحی است که در بدن، استمرار دائمی و در لفظ جریان دارد. مولوی، معنا را به پرنده‌ای تشبیه می‌کند که دارای روح است و لفظ را همچون آشیانه‌ای می‌داند که فاقد روح است. لفظ، مانند جسم، محدود و جامد است، اما معنا، مانند روح در آن جریان دارد. (ر.ک. مولوی ۱۳۸۷/۲/۳۲۹۳-۳۲۹۱) «در واقع مولوی، رابطه لفظ با معنا را در ارتباط با متن می‌داند، یعنی لفظ در ارتباط با بافت به معنای وسیع کلمه برای شنونده و خواننده معنا پیدا می‌کند.» (نصری ۱۳۸۱: ۲۹؛ ر.ک. مارتین ۱۳۸۹: ۱۷۷) او گاهی سخنی را بر زبان جاری می‌سازد که افزون بر مراد او، مطالب دیگری از کلامش فهمیده می‌شود. از این رو در نظرگاه مولوی، گاه لفظ نمی‌تواند مراد گوینده را نشان بدهد و از همین جاست که از «قحطی معنا»<sup>(۱)</sup> سخن می‌گوید. شاید بتوان به تعبیر دیگر، قحطی معنا را «سایه‌های معنایی سخن» دانست که دلالتی است که از مجموعه الفاظ و حالت متکلم و فضای القای کلام ناشی می‌شود. (ر.ک. هادونی ۱۳۷۷: ۱۰۸) واژه معنا که مولوی بارها از آن استفاده کرده است، چیزی جز ما فی‌الضمیر گوینده نیست. گوینده می‌خواهد مطالبی را که بر ذهن و اندیشه او می‌گذرد در قالب الفاظ بیاورد، اما چون از یک سو، ظرفیت الفاظ برای بیان اندیشه‌های گوینده، محدود است و از سوی دیگر، او بنا دارد تا مطالب خود را بیان کند، بنابراین ناگزیر است تا از الفاظ موجود بهره گیرد. در این گونه موارد، الفاظ نمی‌توانند حالات درونی گوینده را بیان کنند. از

همین جاست که مولوی از محدود بودن لفظ در نشان دادن معنا سخن می‌گوید. به سخن دیگر، «کمال معنی در کلبه کلمه فرود نیاید.» (سنایی ۱۳۶۲: ۱۰۸) در واقع، آنچه که مراد مولوی است، معنای عرفی الفاظ نیست بلکه ویژگی‌های مدلول الفاظ است:

عالم و عادل همه معناست و بس                      کس نیابی در مکان و پیش و پس  
(مولوی ۱۳۸۷/۱/۱۰۲۶)

او همواره بر این نکته تأکید می‌کند که اگر انسان بخواهد حالات روحی خود را - به‌ویژه آن هنگام که با خدا راز و نیاز می‌کند - بیان کند، هرگز لفظی پیدا نخواهد کرد تا بتواند آنچه را که در درون دارد در قالب آن بریزد. از همین جاست که می‌گوید:

چند از این الفاظ و اضمار و مجاز                      سوز خواهم سوز با آن سوز ساز  
آتشی از عشق در جان برفروز                      سر به سر فکر و عبارت را بسوز  
(همان ۱۷۶۲/۲)

مقصود مولوی آن نیست که عبارات به کلی زاید هستند بلکه عدم توانایی آن‌ها را در بیان دقیق احوالات درونی انسان‌ها را یادآور می‌شود. با این همه، آدمیان همواره باید مراقب باشند که به معانی دقیق الفاظ و کاربرد صحیح آن توجه داشته باشند:

اشتباهی هست لفظی در میان                      لیک خود کو آسمان تا ریسمان؟  
اشتراک لفظ دایم رهزن است                      اشتراک گبر و مؤمن در تن است  
(همان ۱۷۶۲/۶/۶۴۸)

گرچه وصف بیداری دل به گمان مولوی در هزاران مثنوی گنجانیده نمی‌شود و تا هنگامی که آدمی از حس بیرون نیامده باشد در برابر تصاویر غیبی، اعجم است. با وجود این، لب به سخن می‌گشاید و واژه‌های شعر خود را با تکرار و طی چند مرحله از پایین‌ترین سطح دلالت به بالاترین سطح دلالت می‌برد و تبدیل به نماد می‌کند. این تأویل، بازگرداندن نشانه‌ها به عالم معناست که نماینده اشیاء و زبان

هستند. (ر.ک. محمدی ۱۳۸۷: ۳۱) او برای تأثیر بر ذهن مخاطب و به اندیشه واداشتن او و برجسته‌سازی معنای نهفته در آن و القای احساسات درونی خود به مخاطب از تکرار بهره برده است. «تکرار، مهم‌ترین عامل القای فکر است.» (شفیعی‌کدکنی ۱۳۹۱: ۱۶۶) شکوه الفاظ و هماهنگی آن با معناست که شنونده را تکان می‌دهد و تمرکز یافتن بر اندیشه واحد و ارائه آشکار آن از گذر تکرار بر جان، تأثیری شگرف و عمیق می‌گذارد.

### نتیجه

ساحت و یا بعد عرفانی یک متن تأثیر گرفته از زبان آن است و زبان عرفانی متن در راستای بیان تجارب عرفانی به وجود آمده است. از این رو لایه زبانی متن هیچ‌گاه از لایه معنایی آن فاصله نمی‌گیرد و رسیدن به هر یک از این دو لایه به معنای دست یافتن به لایه دیگری است. عارفان در بیان تجارب خویش از ظرفیت‌های موجود زبانی، به‌ویژه شکل‌های کارآمد در حوزه متون عرفانی، بهره برده‌اند. تمثیل و نماد که بیش‌تر در جهت تأویل مورد توجه قرار گرفته است، موجب شکل‌گیری رویکردی هنری به مسایل عرفانی شده است. سکوت نیز به عنوان بلندترین بیان در این راستا در عارفانی مانند مولوی به کار گرفته شده است تا در پناه آن به درد و رنج ناشی از این تجارب پایان دهند. عارفان بر این باورند که می‌توان به درجه‌ای نائل شد که در آن خودآگاهی نسبت به اعیان خارجی از بین برود. عارفان برای رسیدن به مقام اشراق، سلوک یا مجموعه‌ای از روش‌ها را پیش می‌نهند که به یاری آن‌ها، عامدانه تجربه‌های پیشین را «فراموش» می‌کنند یا کنار می‌گذارند. مولوی با آگاهی از چنین ظرفیت‌های کلامی، ضمن محفوظداشتن زبان عرفانی خود از اصطلاح‌زدگی، پویایی ویژه‌ای به آن بخشیده است. زبان و ناکارآمدی آن، گرایش به معناگرایی، تکرار الفاظ شکوهمند و روح‌انگیز و متمرکز شدن بر اندیشه‌ای

واحد، تجارب عرفانی و بیان‌ناپذیری آن و ادراک مخاطبان و کوردلی آنان از جمله عوامل مؤثر در متمایز ساختن بیان معنوی مثنوی از دیگر نصوص عرفانی است.

### پی‌نوشت

۱) برای نمونه می‌توان از انواع شبکه رمزی در مثنوی یاد کرد: ۱. شبکه رمزی کیهانی یا نوری؛ خورشید در این شبکه، رمزی از خداوند است؛ (ر. ک سعادت و همکاران ۱۳۹۷: ۱۰۰). ۲. شبکه رمزی جانوری؛ در این شبکه، اژدها (مولوی ۱۳۸۷/۳/۹۷۱، ۲۵۵۰/۱۰۵۳)، موش (همان ۳۲۸۴/۲)، سگ (همان ۱/۲، ۴۷۷/۲۸۸۹/۶/۴۸۷۳، ۱۰۶) گاو (همان ۲/۱۴۵۰، ۲۸۶۸/۵)، خر (همان ۱۳۹۴/۵) خفاش (همان ۳/۱۰۶) رمزی از نفس و بیانی است که بارها در آثار مولوی و از جمله مثنوی تکرار شده است؛ ۳. شبکه رمزی مدنی؛ در این شبکه، شاه یا سلطان، رمز خداوند است. مولوی در سه قصه اعرابی درویش و ماجرای زن او، باز و کمپیزن و ایاز و حجره داشتن او ... به توسعه معنایی این واژه پرداخته و شاهان حقیقی در سرتاسر مثنوی در منشور تصویری و در بلاغتی زنجیروار (خدا، پیامبران و اولیاء الله، انسان کامل، عارفان، حسام‌الدین چلبی و...) مجال حضور یافته‌اند.

راه همواست و زیرش دام‌ها	قحط معنی در میان نام‌ها
لفظ‌ها و نام‌ها چون دام‌هاست	لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست
	(همان ۱/۱۰۶۲-۱۰۶۱)

### کتابنامه

- آیر، آلفرد. ۱۳۳۶. *زبان، حقیقت و منطق*. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
- اوپانیساد. ۱۳۶۱. ترجمه محمد دارالشکوه. تهران: علمی.
- برومند سعید، جواد. ۱۳۷۰. *زبان تصوف*. تهران: پاژنگ.
- پراودفوت، وین. ۱۳۸۳. *تجربه دینی*. ترجمه عباس یزدانی. تهران: طه.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۶۴. *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تحلیلی از داستان‌های عرفانی، فلسفی ابن سینا و سهروردی*. تهران: علمی و فرهنگی.

س ۱۸ - ش ۶۸ - پاییز ۱۴۰۱ - زبان عرفانی در مثنوی معنوی مولوی / ۱۲۳

تاج‌دینی، علی. ۱۳۸۶. «زبان عرفانی در اندیشه مولانا». *مولوی پژوهی*. ش ۳۸. صص ۸۹-۱۳۶.  
تقوی، محمد. ۱۳۸۷. «بحثی در نسبت تجربه‌های دینی، عرفانی و هنری». *گوهر گویا*. ش ۵.  
صص ۱۱۳-۱۳۴.

\_\_\_\_\_ . ۱۳۸۴. «زبان در زبان مولانا». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*. ش ۴.  
صص ۱۱۳-۱۳۴.

جیمز، ویلیام. ۱۳۹۱. *تنوع تجربه دینی*. ترجمه حسین کیانی. چ ۱. تهران: حکمت.  
دباغ، سروش. ۱۳۸۷. *سکوت و معنا*. جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین. تهران: صراط.  
رئوف، حمیدرضا و حسن‌زاده، مهدی. ۱۳۹۶. «تجربه عرفانی مولانا از عناصر طبیعی و مظاهر فرهنگی». *پژوهشنامه ادیان*. ش ۲۲. صص ۱۰۷-۱۲۵.  
رحیمی زنگنه، ابراهیم. ۱۳۹۳. «بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی از نگاه مولوی». *پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت*. ش ۱. صص ۱۷-۲۹.

ریتر، هلموت. ۱۳۷۷. *دریای جان، سیری در آراء و عقاید شیخ فریدالدین عطار نیشابوری*. ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بابیردی. تهران: الهدی.  
زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۲. *ارزش میراث صوفیه*. چ ۵. تهران: امیرکبیر.  
سپهری، سهراب. ۱۳۷۲. *هشت کتاب*. تهران: طهوری.  
سعادت، افسانه و همکاران. ۱۳۹۷. «نمادشناسی خورشید در مثنوی». *مجله نقد ادبی و بلاغت*. ش ۲. صص ۱۱۴-۹۵.

سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم. ۱۳۶۲. *مکاتیب*. تصحیح نذیر احمد. تهران: کتاب‌فرزان.  
شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۴. *دفتر روشنایی، از میراث عرفانی بایزید بسطامی*. چ ۲. تهران: سخن.

\_\_\_\_\_ . ۱۳۹۱. *رستاخیز کلمات*. تهران: سخن.

\_\_\_\_\_ . ۱۳۹۲. *درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی (زبان شعر در نثر*

*صوفیه)*. تهران: سخن.

سلطانی، منظر و سعید پورعظیمی. ۱۳۹۳. «بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی با نظر به آرای مولانا در باب «صورت» و «معنا»». *مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ش ۳۴. صص ۱۵۹-۱۳۱.

- ۱۲۴ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— افسانه سعادت - پروین گلی زاده - مختار ابراهیمی
- شیمیل، آن‌ماری. ۱۳۶۹. «مولانا و استعاره عشق». ترجمه حسن لاهوتی. کیهان اندیشه. ش ۳۰. صص ۶۳-۹۴.
- ضرابی‌ها، محمدابراهیم. ۱۳۸۴. زبان عرفان، تحلیلی بر کاربرد زبان در میان دریافت‌های عرفانی. تهران: بیناد.
- طغیانی، اسحاق. ۱۳۸۱. شرح مشکلات حدیقه سنایی. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- علی‌زمانی، امیر عباس. ۱۳۷۵. زبان دین. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فعالی، محمد تقی. ۱۳۸۷. تجربه دینی و مکاشفه عرفانی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فولادی، علیرضا. ۱۳۸۷. زبان عرفان. قم: فراگفت.
- قائم‌نیا، علیرضا. ۱۳۸۱. تجربه دینی و گوهر دین. تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قنبری، بخش علی. ۱۳۷۹. در مصاف تندباد (تجربه‌های عرفانی مولوی). تهران: برصات.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۴. «نطق بی‌بیان (بررسی تجربه‌های عرفانی مولوی در مثنوی)». مجله اسلام‌پژوهی. ش ۱. صص ۸۱-۱۰۶.
- کتر، استیون. ۱۳۸۳. زبان، معرفت‌شناسی و عرفان، در ساخت‌گرایی، سنت و عرفان. ترجمه و تحقیق سیدعطا انزلی. قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
- گراوند، سعید. ۱۳۹۱. «زبان و مسائل پیرامون آن در مثنوی معنوی». مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ش ۲۷. صص ۸۷-۱۰۴.
- گیسلر، نورمن. ۱۳۹۱. فلسفه دین، ترجمه حمید رضا آیت‌اللهی. تهران: حکمت.
- مایر، فریتیس. ۱۳۸۲. بهاء ولد، زندگی و عرفان او. ترجمه مریم مشرف. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مارتین، دیوید. ۱۳۸۹. هنر و تجربه دینی: زبان امر قدسی. ترجمه مجید داوودی، تهران: سوره مهر.
- محمدی آسیابادی، علی. ۱۳۸۷. هرمنوتیک و نمادپردازی. تهران: سخن.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. ۱۳۸۷. مثنوی. تهران: محمد.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۱. فیه مافیه. به کوشش زینب یزدانی. تهران: عطار.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۲. کلیات شمس تبریزی. تهران: طلایه.
- نسفی، عزیزالدین. ۱۳۷۷. الانسان الکامل. تصحیح مارژیران موله. تهران: طهوری.



س ۱۸ - ش ۶۸ - پاییز ۱۴۰۱ - زبان عرفانی در مثنوی معنوی مولوی / ۱۲۵

نصری، عبدالله. ۱۳۸۱. هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین. تهران: مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه.

نویا، پل. ۱۳۷۳. تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

هادونی تهرانی، مهدی. ۱۳۷۷. مبانی کلام اجتهاد. بی‌جا: بی‌نا.

### **English sources**

James, William, 1985, the varieties of religious experience, Cambridge Harvard university press.

## Reference

- Alawī Moqaddam, Mahyār. (1965/1385SH). "Gozarī bar Ma'nā-šenāsī-ye Fahme Matr". *Journal of Iranian Studies. Kerman Shahid Bahonar University*. No. 9. Pp. 133-150.
- Alī-zamānī, Amīr-abbās. (1956/1375SH). *Zabāne Dīn*. Qom: Daftare Tabliqāte Eslāmī.
- Annemarie Schimmel. (1950/1369SH). "Mowlānā va Este'āre-ye Ešq". Tr. by Hasan Lāhūtī. *Kihan Andisheh magazine*. No.30. Pp. 63-94.
- Ayer, A. J. (Alfred Jules). (1957/1336SH). *Zabān, Hāqīqāt vā Mānteq (Language truth and logic)*. Tr. by Mānūžehr Bozorg-mehr. Tehrān: Dāneš-gāhe San'atī Šarīf.
- Baqlī Šīrāzī, Šeyx Rūzbahān. (1965/1344SH). *Šarhe Šathiyāt Šāmele Goftār-hā-ye Šūr-angīz va Ramzī-ye Sūfiyān*. Ed. by Henry Corbin. 3rd ed. Tehrān: Tahūrī.
- Borūmand, Sa'īd, Javād. (1991/1370SH). *Zabāne Tasavvof*. Tahrān: Pāžang.
- Burckhardt, Titus. (1997/1376SH). *Madxalī bar Osūl va Raveše Honare Dīnī, Mabānī-ye Honare Dīnī*. Tr. by Jallāl Sattārī. Tehrān: Daftare Motāle'ate Honar Dīnī.
- Dabbāq, Sorūš. (1967/1387SH). *Sokūt va Ma'nā. Jastār-hā-yī dar Falsafe-ye Vītgeneštāyn*. Tehrān: Serāt.
- Espagnat, Bernard d'. (1978/1398SH). *Fīzīk va Falsafe (On physics and philosophy)*. Tr. by Rasūl Roknī-zāde. Tehrān: Qoqnūs.
- Fa'āllī, Mohammad Taqī. (1967/1387SH). *Tajrobe-ye Dīnī va Mokāšefe-ye Erfānī*. Tehrān: Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization.
- Fülādī, Alī-rezā. (1967/1387SH). *Zabāne Erfān*. Qom: Farā-goft.
- Geisler, Norman L. (1971/1391SH). *Falsafe-ye Dīn (Philosophy of religion)*. Tr. by Hamīd-rezā Āyato al-llāhī. Tehrān: Hekmat.
- Garāvand, Sa'īd. (1971/1391SH). "Zabān va Masā'ele Pīrāmūne Ān dar Masnavī-ye Ma'navī". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No. 27. Pp. 87-104.
- Guenon, Rene. (1937/1356SH). *Sonnat va Nā-xod-āgāhī. Majmū'e Maqālāte, Ostūre va Ramz*. Tr. by Jallāl Sattārī. Tehrān: Sorūš.
- Hādūnī Tehrānī, Mehdī. (1958/1377SH). *Mabānī-ye Kalāme Ejtehād*. N. p. n. d.
- James, William. (1971/1391SH). *Tanavo'e Tajrobe-ye Dīnī*. Tr. by Hoseyn Kiyānī. 1<sup>ST</sup> ed. Tehrān: Hekmat.

- Katz, Steven Douglas. (1964/1383SH). *Zabān, Ma'refat-šenāsī va Erfān, dar Sāxt-gerāyī, Sonnat va Erfān*. Translation and research by Seyyed Atā Anzalī. Qom: Anjomane Ma'ārefe Eslāmī-ye Īrān.
- Martin, F. David. (1969/1389SH). *Honar va Tajrobe-ye Dīnī: Zabān Amre Qodsī (Art and the religious experience: the "language" of the sacred)*. Tr. by Majīd Dāvūdī. Tehrān: Sūre Mehr.
- Meier, Fritz. (1963/1382SH). *Bahā' Valad, Zendegī va Erfāne ou*. Tr. by Maryam Mošaref. Tehrān: Našre Dāneš-gāhī.
- Mohammadī Āsiyā-bādī, Alī. (1697/1387SH). *Hermetotik va Nemād-pardāzī*. Tehrān: Soxan.
- Mowlavī, Jalālo al-addīn Mohammad. (1962/1381SH). *Fīhe Mā Fih*. With the Effort of Zeynab Yazdānī. Tehrān: Attār.
- Mowlavī, Jalālo al-addīn Mohammad. (1963/1382SH). *Kolīyāte Šamse Tabrīzī*. Tehrān: Talāye.
- Mowlavī, Jalālo al-addīn Mohammad. (1967/1387SH). *Masnavī*. Tehrān: Mohammad.
- Nasafī, Azīzo al-ddīn. (1958/1377SH). *al-ensān al-kāmel*. Ed. by Marijan Mole. Tehrān: Tahūrī.
- Nasrī, Abdo al-llāh. (1962/1381SH). *Hermetotik, Qerā'at-pazīrī-ye Matn va Manteqe Fahme Dīn*. Tehrān: Aftab Tehseh Center for Studies and Publications.
- Nicholson, Reynold Alleyne. (1947/1366SH). *Orafā-ye Eslām*. Tr. by Māh-doxt Homāyī. Tehrān: Homā.
- Nwyia, Paul. (1954/1373SH). *Tafsīre Qorānī va Zabāne Erfānī*. Tr. by Esmā'il Sa'ādat. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Markaze Našre Dāneš-gāhī.
- Opānīšād*. (1982/1361SH). Tr. by Mohammad Dārā-šokūh. Tehrān: Elmī.
- Proudfoot, Wayne, Viyan. (2004/1383SH). *Tajrobe-ye Dīnī (Religious experience)*. Tr. by Abbās Yazdānī. Tehrān: Tāhā.
- Pūr-nām-dāriyān, Taqī. (1985/1364SH). *Ramz va Dāstānhā-ye Ramzī dar Adabe Fārsī. Tahlilī az Dāstānhā-ye Erfānī, Falsafī-ye Ebne Sīnā*. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Qanbarī, Baxš-alī. (1960/1379SH). *dar Masāfe Tond-bād (Tajrobehā-ye Erfānī-ye Mowlavī)*. Tehrān: Barsāt.
- Qanbarī, Baxš-alī. (1964/1384SH). "Notqe bī-bayān (Barrasī-ye Tajrobehā-ye Erfānī-ye Mowlavī dar Masnavī)". *Islamic studies magazine*. No. 1. Pp. 81-106.
- Qā'emī-nīyā, Alī-rezā. (1962/1381SH). *Tajrobe-ye Dīnī va Gowhare Dīn*. Tehrān: Islamic Propagation Office.
- Ra'ūf, Hamīd-rezā va Hasan-zāde. Mehdī. (1976/1396SH). "Tajrobe-ye Erfānī-ye Mowlānā az Anāsore Tabī'ī va Mazāhere Farhangī". *Adian Research Magazine*. No. 22. Pp. 107-125.

- Rahīmī Zanganeh, Ebrāhīm. (1973/1393SH). "*Bayān-nā-pazīrī-ye Tajrobehā-ye Erfānī az Negāhe Mowlavī*". *Research journal of literary criticism and rhetoric*. No. 1. Pp. 17-29.
- Ritter, Hellmut. (1958/1377SH). *Daryā-ye Jān, Seyrī dar Ārā va Aqāyede Šeyx Farīdo al-ddīn Attāre Neyšābūrī*. Tr. by Abbās Zaryāb Xoyī va Mehr-āfāqe Bābirdī. Tehrān: al-hodā.
- Sanāyīe, Abo al-majd Majdūd Ebne Ādam. (1943/1362SH). *Makātīb*. Ed. by Nazīr Ahmad. Tehrān: Farzān.
- Sattārī, Jallāl. (1953/1372SH). *Madxalī bar Ramz-šenāsī-ye Erfānī*. Tehān: Markaz.
- Sattārī, Jallāl. (1957/1376SH). *Ramz-andīšī va Honare Qodsī*. Tehrān: Markaz.
- Sa'ādātī, Afsāne and Others. (1977/1397SH). "*Namād-šenāsī-ye Xoršīd dar Masnavī*". *Journal of literary criticism and rhetoric*. No. 2. Pp. 95-114.
- Šafī'ī Kadkanī, Mohammad-rezā. (1964/1384SH). *Daftare Rowšanāyī, az Mirāse Erfānī-ye Bāyazīde Bastāmī*. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Soxan.
- Šafī'ī Kadkanī, Mohammad-rezā. (1965/1385SH). *Dar-āmadī be Sabk-šenāsī-ye Negāhe Erfānī (Zabāne Še'r dar Nasre Sūfiye)*. Tehrān: Soxan.
- Šafī'ī Kadkanī, Mohammad-rezā. (1971/1391SH). *Rastāxīze Kalamāt*. Tehrān: Soxan.
- Sepehrī, Sohrāb. (1953/1372SH). *Hašt Ketāb*. Tehān: Tahūrī.
- Soltānī, Manzar va Pūr-azīmī, Sa'īd. (1973/1393SH). "*Bonyān-nā-pazīrī-ye Tajrobe-ye Erfānī bā Nazar be Ārāye Mowlānā dar Bābe "Sūrat" va "Ma'nā"*". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No. 34. Pp. 131-159.
- Stace, Walter Terence. (2009/1388SH). *Erfān va Falsafe (Mysticism and philosophy)*. Tr. by Bahā'o al-ddīn Xorram-šāhī. Tehrān: Sorūš.
- Stace, Walter Terence. (1969/1348 SH). *Falsafe-ye Hegel (The philosophy of Hegel)*. Tr. by Hamīd Enāyat. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Tājo al-ddīnī, Alī. (2007/1386SH). "*Zabāne Erfānī dar Andīše-ye Mowlānā*". *Mowlavī-pažūhī*. No. 38. Pp. 89-136.
- Taqavī, Mohammad. (2008/1387SH). "*Bahsi dar Nesbate Tajrobehā-ye Dīnī, Erfānī va Honarī*". *Gohar Goya magazine*. No. 5. Pp. 113-134.
- Taqavī, Mohammad. (2005/1384SH). "*Zabān dar Zabāne Mowlānā*". *Journal of the School of Literature and Human Sciences*. No. 4. Pp. 113-134.

Toqyānī, Eshāq. (1961/1381SH). *Šarhe Moškelāte Hadīqe Sanāyī*. Esfahān: Našre Dāneš-gāhī-ye Esfahān.

Zarrīn-kūb, Abdo al-hoseyn. (1943/1362SH). *Arzeše Mīrāse Sūfiye*. 5<sup>th</sup> ed. Tehrān: Amīr-kabīr.

Zarābīhā, Mohammad Ebrāhīm. (1964/1384SH). *Zabāne Erfān, Tahlīlī bar Kārborde Zabān dar Mīyāne Daryāfthā-ye Erfānī*. Tehrān: Bīnā Del.

## Mystical Language in Rumi's *Masnavi Manavi*

<sup>\*</sup>Afsāneh Saādati

Ph.D. in Persian language and literature, Shahid Chamran University of Ahvaz

<sup>\*\*</sup>Parvin Golizādeh

The Associate Professor of Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz

<sup>\*\*\*</sup>Mokhtār Ebrāhimi

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz

One of the most important topics among mystics has always been the expression of mystical experiences. It is not possible to study the phenomenological aspects of these experiences outside of language. But language is insufficient in explaining mystical experiences, and for this reason mystics have turned to artistic and literary forms of language. Symbol and allegory are two forms of artistic language. By using analytical method, the present research investigates the question of how Jalāl-al Din Rumi used allegory and symbols to reveal his mystical experiences in *Masnavi Manavi*. Considering the limitations of human language, Rumi has tried to open the way to mystical interpretations for himself and the audience with his special language. To understand the language of *Masnavi*, it is important to know its symbolic language. The findings of the research show that Rumi has given dynamism to his mystical language by using his own verbal capacities. Attention to language and its defects, semantics, repetition of special words and focusing on a single thought, awareness of mystical experiences with regard to their inexpressibility and the level of understanding of audience are among the effective factors in the mystical language of *Masnavi*.

**Keywords:** *Masnavi Manavi*, Mystical Language, Allegory, Symbol, Mystical Experience.

---

\*Email: Afsaneh\_saadati@yahoo.com

\*\*Email: P-golizadeh@scu.ac.ir

\*\*\*Email m.ebrahimi@scu.ac.ir

Received: 2022/04/22

Accepted: 2022/07/06