

تأثیر تجارب عرفانی بر پارادوکس‌های غزلیات مولوی و حافظ شیرازی

چکیده

تأثیر عرفان اسلامی بر شاعران و نویسندگان باعث گردیده که آنان بتوانند با بهره‌گیری از امکانات زبانی و بیانی و استفاده از صور خیال، تجارب عرفانی را برجسته نمایند؛ یکی از آرایه‌های معنوی که مولوی و حافظ شیرازی برای این امر و انتقال مفاهیم پیچیده عرفانی مورد استفاده قرار داده‌اند، پارادوکس است. در این تحقیق که به روش توصیفی - تحلیلی صورت گرفته است، نگارنده، تأثیر تجارب عرفانی بر پارادوکس‌های مولوی و حافظ شیرازی را مورد بررسی قرار داده است؛ نتایجی که از این تحقیق حاصل می‌گردد، حاکی از آن است که به نظر مولوی و حافظ، لفظ در انتقال معنا ناتوان است و تجارب عرفانی، برای نامحرمان درگاه معرفت الهی غیرقابل فهم و غیرقابل توصیف است؛ همین امر باعث گردیده که زبان، رمزی و پارادوکسی گردد، همچنین این دو شاعر با بیان پارادوکسی، بر این نکته تأکید دارند که در متناقض‌نماها نه تنها تضادی وجود ندارد، بلکه جمله و یا ترکیبات پارادوکسی، مفاهیم و تجربیات عرفانی را کامل و قابل فهم می‌نمایند.

واژه‌های کلیدی: پارادوکس، تجارب عرفانی، فنا، بقا، ظاهر، باطن

انسان با توانایی‌ها و امکاناتی زبانی و بیانی که در وجود او به ودیعه نهاده شده است؛ قادر است به طرق مختلف، مفاهیم ذهنی و باطنی خویش را به دیگران منتقل نماید و آنها را در احساسات و عواطف درونی خویش شریک نماید؛ شعرا و نویسندگان از دیرباز با بهره‌گیری از صور خیال و استفاده مناسب از امکانات زبانی و بیانی، انسان تشنه را به دریای معرفت الهی متصل نموده‌اند؛ با پاشیده شدن بذر عرفان در زمین دل شعرا و نویسندگان و متأثر شدن روح و اندیشه آنان از سرچشمه معرفت الهی، آنها برای شیواترین و جذاب‌ترین مفاهیمی چون فنا فی الله، بقاء بالله، عالم فانی و باقی، فقر الهی و... دست به دامن تخیل زدند و زبان شعر که زبانی استعاری و مجازی است به عرفا این امکان را داد که بتوانند تجربیات عرفانی و کشف و شهود خود را با زبان مجازی و رمزی و پارادوکسی بیان کنند؛ به نظر می‌رسد یکی از دلایل استفاده شعرا از صور خیال و مخصوصاً آرایه‌های معنوی، اعتقاد داشتن به برتری معنا بر لفظ است؛ از نظر عرفائی چون سنایی، مولوی، مغربی و... گنجایش ظرف لفظ برای انعکاس مفاهیم عرفانی بسیار محدود است:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجند قسمت یک‌روزه‌ای
(مولوی، ۱۳۹۹: ۶۲)

و لفظ همچون کسوتی است که معنا را می‌آراید و آن را قابل فهم می‌کند اما نمی‌تواند دریای وسیع معنا را در خود جای دهد. مولوی از کسانی است که معنا را بر لفظ برتری می‌دهد و معتقد است که صورت سایه و معنا آفتاب است. (مولوی، ۱۳۶۹: ۶/۲۱۲)

مغربی نیز صورت را پوسته‌ای می‌داند که با رهاکردن آن می‌توان به معنای اصلی دست پیدا نمود (گذر از پوست کن تا مغز بینی) (مغربی، ۱۳۵۸: ۵۲)

سنایی همچنین معتقد است که معانی‌های زیادی در دل وجود دارد؛ اما لفظ و زبان نمی‌تواند آن را بیان نماید. (سنایی، ۱۳۴۱: ۱۵)

«همچنین همان‌گونه که احساسات و عواطف شاعران غیر عارف چنین اقتضا می‌کند که با زبان مجازی و استعاری، مکنونات حسی خود را در قالب الفاظ بیان کنند؛ عرفا نیز با استفاده از صور خیال، مکنونات باطنی و معنوی خود را در کسوت الفاظ می‌آرایند. از طرفی زبان حس و عقل در عالی‌ترین مرتبه خود، وسیله‌ای برای دانستن است؛ اما وقتی عقل به عالم دل راه می‌یابد، زبان دیگری می‌طلبد.» (زیبایی نژاد، ۱۳۸۷: ۵۳)

در این راستا مولوی و حافظ، با استفاده از صنعت پارادوکس، کلی‌ترین و ظریف‌ترین مفاهیم عرفانی را به ذهن خوانندگان و شنوندگان منتقل نموده‌اند و توانسته‌اند به این وسیله و با آشنایی‌زدایی، تجارب عرفانی را برجسته نمایند؛ پارادوکس یکی از آرایه‌های معنوی و پرکاربرد در کلام شاعران عارف در خلق معانی و فضا است و متناقض‌نمایی است که در ظاهر آن تضاد و دوگانگی است؛ اما این تضاد و دوگانگی در مفهوم به وحدت و یگانگی می‌رسد؛ شاید استفاده رندانه شاعران عارف از جمله مولوی و حافظ از صنعت پارادوکس، تأکید بر این نکته است که تضادی در عالم وجود نیست و این دید ناقص بشر است که به‌گونه‌ای، تضاد و دوگانگی مشاهده می‌نماید؛ برای مثال در پارادوکس دولت فقر و بنده آزاد، در ظاهر امر، فقیر نمی‌تواند ثروتمند باشد و بنده بودن برای انسان آزاد، تصور نمی‌شود؛ اما از نظر مولوی و حافظ، بندگی در مقابل خداوند متعال، آزاد شدن از تعلقات و وابستگی‌های دنیاست و فقر و نیاز به درگاه معبود حقیقی، بی‌نیازی از دیگران را در پی خواهد داشت و این بی‌نیازی، دولت و ثروتی است که عرفا آن را با همه وجود تجربه کرده‌اند. در این تحقیق، با بررسی پارادوکس‌های مولوی و حافظ شیرازی، تأثیر تجارب عرفانی بر آنها مورد بررسی قرار می‌گیرد. قبل از پرداختن به موضوع تحقیق، پیشینه تحقیق و تعریفی از پارادوکس و تجارب عرفانی، ارائه می‌گردد.

پیشینه تحقیق

۱- امیر بانو کریمی و برج‌ساز (۱۳۸۵) در مقاله‌ای با عنوان: «تجربه‌های عرفانی و بیان پارادوکسی» به تبیین رابطه تجربه عرفانی و بیان پارادوکسی می‌پردازند و به این سؤالات پاسخ می‌دهند که آیا متناقض نمایی، خصوصیت ذاتی تجربه عرفانی است و آیا محتوای تجربه عرفانی تنها با بیان پارادوکسی قابل انتقال است؟

۳- حقی و سوری (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان: «تجربه دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی» به بررسی و مقایسه هر دو تجربه دینی و عرفانی پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که تجربه دینی، متفاوت از تجربه عرفانی است و لزوماً هر تجربه دینی، تجربه عرفانی نیست.

۴- محمودی و خادم (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با عنوان: «سیر انفسی در دیوان حافظ از منظر تحلیل گفتمان انتقادی» سیر انفسی در دیدگاه حافظ را مورد بررسی قرار داده‌اند و به این نتیجه دست یافته‌اند که سیر انفسی فرایندی خرد محور است.

۵- منافی (۱۳۸۴) در مقاله‌ای با عنوان «پژوهشی در مفهوم تجربه دینی و عرفانی» به بررسی مفهوم تجربه دینی و عرفانی پرداخته است.

۶- سلطانی و عظیمی (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی با نظریه آرای مولانا در باب صورت و معنا» به این نتیجه رسیده‌اند که زبان عرفانی در بطن خود، تناقض صورت و معنا را بازتاب می‌دهد و رازی در عمق معنا نهفته است که زبان نمی‌تواند آن را بیان نماید.

۷- مشعوفی در مقاله‌ای با عنوان «بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی» به جواب چرایی بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی پرداخته و دلایلی چون مشکل منطقی، دشواری بیان و نظریه نابینائی معنوی را عنوان نموده است.

مقالاتی که به‌عنوان پیشینه تحقیق آورده شد در این پژوهش مورداستفاده قرار گرفته است؛ اما با بررسی تحقیقات انجام شده، مشخص می‌گردد که تاکنون پژوهشی به تأثیر تجارب عرفانی بر پارادوکس‌های مولوی و حافظ شیرازی نپرداخته است.

پارادوکس در نگاه محققان

پارادوکس، آرایه‌ای معنوی است که از دو واژه یونانی (para) به معنای تناقض و (doxa) به معنای عقیده و رأی تشکیل شده است و با ترکیب این دو کلمه به نظر می‌رسد که در عقیده و رأی تناقض وجود دارد؛ اما با بررسی در ترکیبات پارادوکسی مشخص می‌گردد که تناقضی در کار نیست گرچه در ظاهر، متناقض می‌نماید. پارادوکس در ادبیات، از صنعت‌های پرکاربرد برای خلق فضا و معانی در شعر و نثر است و ظرفیت‌های گسترده آن در ایجاد تصاویر نو و بدیع، می‌تواند در پشت ظاهر لفظ، معانی وسیعی را ایجاد نماید و خوانندگان و شنوندگان را به کنکاش وادارد؛ در تعریف‌های ارائه‌شده از متناقض‌نما معمولاً تفاوت بنیادی وجود ندارد و تقریباً همه محققان با تفاوتی اندک، تعریفی مشابه ارائه داده‌اند که به بعضی از آن تعاریف اشاره می‌گردد:

شفیعی کدکنی از محققانی است که برای نخستین‌بار این نوع از آرایه ادبی را تحت عنوان تصویر پارادوکسی مطرح کرده و برای آن چنین تعریفی را آورده است: تصویری که دو روی ترکیب آن به لحاظ مفهوم، یکدیگر را نقض می‌کند، همچون: سلطنت فقر. (گلی و بافکر، ۱۳۹۵: ۱۰۱)

شفیعی کدکنی می‌گوید: «آغاز پیدایش و وجود تصاویر پارادوکسی در شعر فارسی، با سنایی و شعرهای مغانه او آغاز می‌شود و از لحاظ کمی و کیفی در اشعارش جلوه می‌یابد و پس از او نیز همچنان به رونق و کمال در شعر شاعرانی چون خاقانی، نظامی، عطار، مولوی، حافظ و... ادامه پیدا می‌کند و در شعر سبک هندی به اوج می‌رسد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۵۴-۵۶)

پارادوکس در اصطلاح ادبی، یکی از انواع آشنایی‌زدایی و شگردهای برجسته و شگفت‌انگیز است و آن کلامی است ظاهراً متناقض با خود یا مهمل بی‌معنی که دو امر متضاد را جمع کرده باشد، این تناقض و ناسازگاری چندان شگفت‌انگیز است که ذهن را به کنجکاوی و تلاش برای دریافت حقیقتی که در ورای ظاهر متناقض است وا می‌دارد و از راه تفسیر و تأویل می‌توان به آن حقیقت دست یافت. (گلی و بافکر، ۱۳۹۵: ۱۰۲)

در متناقض‌نمایی معمولاً تقابل و تضاد کلمات به‌خودی‌خود مطرح نیست؛ بلکه معنی حاصل از ترکیب کلام و کل عبارت است که در متناقض بودن سخن تعیین‌کننده است. (وزیله، ۱۳۸۶: ۷)

دیگر از گونه‌های ناسازی که نیک‌پند خیز است و ارزش زیباشناختی بسیار می‌تواند داشت، آن است که آن را ناسازی هنری می‌نامیم و ناسازی هنری آن است که در ناساز در همان هنگام که ناسازند با هم پیوند و همبستگی داشته باشند؛ مانند دو روی سکه که با همه ناسازی، سخت به هم پیوسته‌اند. (مرتضایی، ۱۳۸۲: ۱۳۴)

شفیعی کدکنی می‌گوید: «اگر در تعبیرات عامه مردم دقت کنید، هسته‌های این نوع تصویر و تعبیر (پارادوکس) وجود دارد مثلاً: «ارزان‌تر از مفت» یا هیچ‌کس که عامه مردم می‌گفته‌اند: «فلان هیچ‌کس است» و یا: «فلان از هیچ‌دو جو کم‌تر ارزد» همچنین اگر به تعبیرات ساده‌ای از نوع مکان یا لامکانی که در او نور خداست توجه کنید تا حدی به مفهوم تصویر پارادوکسی نزدیک شده‌اید. از یک طرف لامکان است و از یک طرف در او نور خدا که تعبیر در او اثبات نوعی مکان است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ص ۵۶-۵۷)

تعاریفی از تجربه عرفانی

تجربه، به معنی آزمودن یا استدلال به وسیله آزمایش و مشاهده عینی است و اقدامی آگاهانه و عمدی برای آزمودن واقعیت از طریق است که می‌توان به معرفتی از آن واقعیت دست‌یافت در

تجربه عرفانی، هویت وجودی فرد در وجود و نور تجلیات الهی فانی می‌گردد و انسان تجربه‌گر درمی‌یابد که تنها یک وجود در تمام عالم است و آن واحد حقیقی است که از نور تجلیات و اسماء و صفات او تمام دنیا و آخرت نورانی گردیده است و در نور او همه محو و مضمحل هستند. «تجربه عرفانی، حالتی است که در نتیجه تمرکز شدید نفس بر ادراک یک امر متعالی پیش می‌آید و این باعث می‌شود، ذهن به نوعی محدود و مختصر در همان امر بماند تا جایی که به طور غیرارادی تمام اندوخته‌ها و دانش‌های خود را (موقتاً) کنار نهد و پیام‌های مربوط به حواس را به طور کامل نادیده بگیرد و حاصل این نوع تمرکز و انحصار آن است که درکی ولو اندک از ارتباط بلاواسطه با خداوند در ذهن ایجاد شود» (رحیم‌پور و بنا دار، ۱۳۹۷: ۲۳۴)

«در تجربه عرفانی، شناخت، احساس و دیگر احوال روحی انسان، دستخوش تحول اساسی می‌شود و تجربه عرفانی، ابعاد گوناگونی همچون بعد شناختی، عاطفی و احساسی دارد؛ عارف ممکن است حضور خدا، عشق به او، خشیت از او و اتکای به او را در یکجا در یک آگاهی بسیط از سر بگذراند و در این حال جایی برای مفهوم، گزاره، لفظ و عبارت نیست و ابعاد یاد شده از هم متمایز نیستند؛ اما معمولاً پس از خروج از این حالت، عارف می‌تواند خاطره آن تجربه را به یاد آورد و درباره آن بیندیشد و ابعاد گوناگون آن را از هم متمایز کند.» (فنایی اشکوری، ۱۳۹۷: ۱۶۸)

عرفا، تجربه عرفانی را واقع‌نما می‌دانند و از این رو عناوینی همچون کشف و شهود درباره آن بکار می‌گیرند از نظر عرفا، تجربه عرفانی، معرفت شهودی و واقعیت هستی و باطن عالم است. (همان: ۱۷۶)

«هر تجربه‌ای که به نحوی از انحاء ارتباطی با خدا ایجاد شود؛ یعنی نوعی آگاهی از حضور خدا به انسان دست دهد، آن را تجربه دینی و گاهی تجربه عرفانی گویند.» (منافی اناری، ۱۳۸۴: ۲۷)

«در تجربه عرفانی فرایند استدلال و استنتاج، دخالت چندانی ندارد و تجربه از نوع ذهنی و درونی است که به صورت کشف و شهود باطنی به وقوع می‌پیوندد و تجربه دینی می‌تواند نوعی از تجربه عرفانی به حساب آید.» (همان: ۳۱)

گروهی تجربیات عرفانی را به آفاقی و انفسی تقسیم نموده‌اند که به نظر می‌رسد این دو تجربه در کنار هم می‌توانند به نوعی، حالات و مقامات عارف را تحت تأثیر قرار دهند و او را به گونه‌ای به منبع و سرچشمه الهی متصل نمایند. در تجربه آفاقی یا بیرونی که ناظر به هستی جهان و بیرون از انسان است روح به مرحله‌ای می‌رسد که تمام مخلوقات را سرشار از خداوند می‌بیند و خروشی را می‌شنود که حکایت از ارتباط و درهم‌تنیدگی اجزای جهان دارد و عارف در آن لحظه قدرت الهی را می‌بیند و درک می‌کند و تجربه انفسی به حالتی اطلاق می‌شود که در آن نفس، احساس ارتباط عمیق با خویشتن دارد و در این نوع تجربه، موانعی که بین سطوح ظاهری شخصیت فرد و لایه‌های عمیق‌تر شخصیت وی وجود دارد از بین می‌رود و نفس با ادراک درونی و بیرونی است و در عین سکوت، خروشان است. (رحیم‌پور و بیاد دار، ۱۳۹۷: ۲۳۵)

تجارب عرفانی و تأثیر آن بر پارادوکس‌های مولوی و حافظ شیرازی

حافظ و مولوی با تأثیرپذیری از عرفان اسلامی و با وسعت‌دادن گنجایش درونی و بیرونی خود برای نیل به دریای معرفت الهی، توانسته‌اند تجربیات عرفانی را به صورت‌های گوناگون در اشعار خود منعکس نمایند و با استفاده و بهره‌گیری از صور خیال و مخصوصاً آرایه معنوی پارادوکس، توانسته‌اند تا حدودی، مفاهیم تجارب عرفانی را منتقل نمایند؛ گرچه که مولوی از انفس، به آفاق و حافظ از آفاق به انفس می‌رسد و به تجربه عرفانی دست می‌یابد؛ اما دیدگاه آنها بسیار به هم نزدیک است. به گونه‌ای که در دید آفاقی و انفسی به یک نتیجه دست می‌یابند که همه وجود اعم از دنیا و آخرت و ظاهر و باطن، از تجلیات اوست:

چون کائنات جمله به بوی تو زنده‌اند ای آفتاب سایه زما برمدار هم

(حافظ، ۱۳۸۴: ۳۶۵)

عرفان، به معنای شناخت و رسیدن به حقیقت است و از نظر عارف، این حقیقت و شناخت با دیگر شناخت‌ها، متفاوت است، عارف در پی آن است که از طریق باطن، به کشف و شهود نایل شود و به همین دلیل قانع به معرفت جزئی نیست و برخلاف فلاسفه که با عقل و استدلال به نتیجه و تجارب می‌رسند، سالک راه حقیقت، از طریق دل و تزکیه آن و وسعت بخشیدن به گنجایش درونی، در پی آن است که دل را منزلی برای ورود و جایگاه معبود حقیقی نماید و خود را همچون اتصال قطره به دریا در وجود معشوق، فانی نماید تا به بقا و حیات دوباره دست یابد. «هستی‌شناسی معرفتی حافظ با دو جلوه درونی و بیرونی نمود می‌یابد؛ جلوه درونی، بعد متافیزیکی شبه‌علمی پیدا می‌کند و منبع اصلی آن، دل و الهام جلوه‌های غیبی و ملکوتی است، معرفت شهودی در شعر حافظ در پیوند با میراث ادب عرفانی به پختگی و کمال حافظانه خود می‌رسد و جلوه بیرونی، نمود واقعی و عینی دارد و با چند عنصر سنت، مشاهده و تجربه پیوند می‌خورد.» (فلاح و اسدپور، ۱۴۰۰: ۴۲)

و «در دیدگاه عرفانی مولوی، سه تجربه عمده یعنی تجربه عرفانی ذات الهی و تجربه عرفانی حقیقت انسانی و تجربه عمل روحانی است که با دو ساخت توحید و انسان‌شناسی ارتباط می‌یابد، مولانا چه در مواجهه با عالم طبیعت و یا عالم انسانی، امری جز الله نمی‌شناسد و به واسطه جهان‌نگری عرفانی جامع خود، جهان را با تمامی تعددها و تکثرها ذیل واحد جای‌داده است و همین امر سبب شده تا جهان و صورت را چون مظاهری از حقایق معنوی تجربه کند.» (رئوف و حسن‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۱۰)

در قرون اولیه، تصوف و عرفان هنوز به مرحله پختگی و کمال نرسیده بود و اهل‌دل، عشق را در مرحله سوختگی تجربه نکرده بودند؛ اما با گسترش عرفان اسلامی و جایگزین شدن عشق حقیقی به جای عشق سطحی و ناپایدار، شاعران عارف، عشق را اساس عالم دانستند و عشق‌های غیرحقیقی و غریزی را رنگ و ننگی که با از بین رفتن ظاهر، زوال می‌پذیرفت؛ این امر باعث

گردید که برای نشان دادن جلوه‌هایی از معبود حقیقی و پرستیدن او، زبان شعر وارد مرحله دیگری شود و تبدیل به زبان رمزی، نمادین و تمثیلی و پارادوکسی گردد؛ همچنین از دید عرفا، هنگام درک تجارب عرفانی همه هستی، معنی‌دار و واقعی می‌گردد و برای تسبیح خالق مطلق و بی‌چون، تنها زبان بی‌زبانی است که می‌تواند او را وصف نماید و تنها راه رسیدن به عشق حقیقی و پایدار آن است که سالک از عالم طبیعت، انقطاع حاصل کند و تعلقات و وابستگی‌ها را کنار بگذارد؛ در این صورت دیده دلش به نور الهی روشن می‌گردد و با کنار گذاشتن حجاب‌های نورانی و ظلمانی به معرفت وجودی دست می‌یابد، در این مرحله و تجربه است که عارف، ناگزیر است تجارب سنگین عرفانی را با رمز، اشاره و زبان پارادوکسی بیان کند.

«محتوای تجارب عرفانی، برخاسته از کشف و شهود و الهامات قلبی، از مفاهیم و معانی فراحسی و فراعقلی‌اند که بر اساس تجارب فردی به دست می‌آیند و زبان عبارت، گنجایش حمل و انتقال آن را ندارد، عارف نمی‌تواند دریافت‌های ذوقی را با قالب‌های زبان مرسوم و مفهوم جامعه بیان کند، از منظر دیگر، زبان، همواره به توانایی کسانی بستگی دارد که آن زبان را به کار می‌برند.» (تفسیری و طاهری، ۱۴۰۱: ۲۵)

«از طرفی اساس همه مکاتب و تجربه‌های عرفانی را بحث وحدت وجود تشکیل می‌دهد، در بینش عرفانی، عرفا معتقدند که عارفان و سالکان عاشق چون به این مقام رسند درمی‌یابند که آنچه در هستی وجود دارد، وجود حق تعالی است که مظاهر آن در هستی تجلی پیدا کرده است و وجود حقیقی، جامع بین کثرت و وحدت است.» (دینانی، ۱۳۸۹: ۱۴)

قلم را آن زبان نبود که سر عشق گوید باز و رای حد تقریر است شرح آرزومندی
(حافظ، ۱۳۸۴: ۴۴۷)

در اندرون من خسته دل ندانم کیست که من خموش و او در فغان و در غوغاست
(همان: ۳۵)

می‌زنم من نعره‌ها در خامشی	آمدم خاموش گویا ای پسر (مولوی، ۱۳۸۴: ۴۳۵)
گر لب فروبندم کنون، جانم به جوش آید درون	ور بر سرش آبی زنم بر سر زند او جوش را (همان: ۵۷)
می‌زنم من نعره‌ها در خامشی	آمدم خاموش گویا ای پسر (همان: ۴۳۵)
بس کنم این گفتن و خامش کنم	در خمشی به سخن جان‌فزا (همان: ۱۴۲)
گر چه از آتش دل چون خم می‌می‌جوشم	مهر بر لب زده خون می‌خورم و خاموشم (حافظ، ۱۳۸۴: ۳۴۷)
شد آنکه اهل نظر بر کناره می‌رفتند	هزار گونه سخن در دهان و لب خاموش (همان: ۲۹۱)

بر اساس ابیات فوق، از نظر مولوی و حافظ، تجربه‌های کسب شده، غیرقابل توصیف و بیان است و آنچه بادل درک گردیده و عارف به معرفت آن رسیده؛ به خامان راه نرفته و به چشمه معرفت نرسیده، قابل انتقال نیست؛ همچنین به نظر می‌رسد از نظر آنان، ظرفیت کم و محدود انسان‌ها، باعث گردیده که نتوانند مفاهیم را به درستی و دقیق درک نمایند؛ از طرفی تجارب عرفانی، جذبه و کششی است که عاشق، از طرف معبود حقیقی دریافت می‌نماید تا تحولی در حال و مقام او ایجاد گردد و به قرب الهی نایل گردد و به دلیل بی‌نهایت بودن عالم معنا، لفظ و عبارت، گنجایی انتقال مفاهیم و تجارب عرفانی را ندارد:

نـدار عالم معنا نهایت	کجا بیند مر او را لفظ غایت
هر آن معنا که شد از ذوق پیدا	کجا تعییر لفظی یابد او را

(شبستری، ۱۳۹۰: ۶۰)

«یکی از ویژگی‌های تجربه عرفانی، رازآلود بودن آن است، انسان تجربه‌کننده نمی‌تواند حقیقت و واقعیت احساسات معنوی که روحش تجربه کرده بیان کند و اگر هم بتواند توضیحاتی ارائه دهد، حقیقت امر همچنان به صورت راز باقی خواهد ماند» (رحیم‌پور و بنادار، ۱۳۹۷: ۲۳۷)

جیمز معتقد است، مشخص‌ترین نشانه‌ای که به‌عنوان حقیقتی برای حالات عرفانی استفاده می‌کنیم سلبی است؛ یعنی موضوع آن بی‌درنگ به ما می‌گوید که قابل بیان و شرح نیست و گزارش کامل و مناسب از جزئیات آن را نمی‌توان در قالب کلمات آورد، پس، از این نکته نتیجه می‌گیریم که کیفیت آن را باید مستقیم و بی‌واسطه تجربه کرد و نمی‌توان آن را به دیگری بخشید یا منتقل کرد. (به نقل از جمشیدیان و نوروز پور، ۱۳۹۵: ۱۷)

همچنین «عارف در لحظات مکاشفه و شهود وحدت محض، چیزی جز بی‌صورتی و بی‌چونی در نمی‌یابد تا آن را در زبان منعکس کند و رهاورد تجربه عرفانی امری حیرت‌آفرین است از این‌رو زبانی گنگ و مبهم و متناقض به وجود می‌آید که حتی گاهی به‌ظاهر به ساحت بی‌معنایی وارد می‌شود؛ از طرفی دیگر عارفان برای تأکید بر ناتوانی زبان در القای معانی باطنی، زبان را پیش از آن که پیوند دهنده معنی و صورت بشمارند عامل گسست معنی از لفظ می‌دانند و بر آنند که زبان تنها می‌تواند در ساختاری متناقض، ساحاتی از معانی شهودی را در خود بازتاباند.» (سلطانی و پور عظیمی، ۱۳۹۳: ۵۲)

از می لعل پر گهر، بی‌خبری و باخبر	در دل ما بزن شرر، بر سر ما بیا بگو
زین واقعه باهوشم و بی‌هوشم	هم ناطق و خاموشم هم لوح خموشانم
یک نفسی خموش کن، در خمشی خروش کن	وقت سخن تو خامشی، در خمشی تو ناطقی

(مولوی، ۱۳۸۴: ۸۶۷)

(همان: ۵۶۴)

(همان: ۹۱۹)

خموش کردم زبان بستم ولیکن منم گویای بی گفتار امشب

(همان: ۱۵۶)

می‌زنم من نعره‌ها در خامشی آمدم خاموش گویای ای پسر

(همان: ۴۳۵)

ای دل خموش کن همه بی حرف گو سخن بی لب حدیث عالم بی چون و چند کن

(همان: ۷۷۶)

گفتم اندر زبان چو در نامد اینت گویای بی زبان که منم

(همان: ۸۰)

در اندرون من خسته دل ندانم کیست که من خموش و او در فغان و در غوغاست

(حافظ، ۱۳۸۴: ۳۵)

حافظ این حال عجب با که توان گفت که ما ببلانیم که در موسم گل خاموشیم

(همان: ۳۸۳)

در ابیات فوق، مولوی و حافظ به گونه‌ای به بیان‌ناپذیری آنچه از تجربیات عرفانی به آن رسیده‌اند، اذعان می‌نمایند و با بیان پارادوکسی به این نکته اشاره دارند که خامان راه نرفته و درد عشق نکشیده نمی‌توانند مفاهیم و مکنونات قلبی پختگان و سوختگان راه عشق را ادراک و دریافت کنند؛ اینجاست که عارف با همه خبر و اطلاع به بی‌خبری می‌رسد و به این نتیجه می‌رسد که این حال عجیب را نمی‌تواند با کسی در میان بگذارد و محرم رازی را برای انتقال آن نمی‌یابد و به بیانی دیگر معتقدند که آنچه به آن نایل شده‌اند و باعث جوشش درون آنها شده است رازی است که موجب مهر بر لب نهادن آنها نیز گردیده است.

جامی در لوامع یکی از دلایلی را که برای استفاده معانی در لباس صورت ذکر می‌کند آن است

که اسرار حقیقت باید از نامحرمان درگاه مخفی بماند (جامی، ۱۳۷۹: ۳۶۲)

همچنین عارف حقیقی و متصل به سرچشمه وحدانیت الهی، غرق و فانی در صفات و افعال محبوب است و اسمی و رسمی از خود ندارد و بی‌هوش و مدهوش است و انسان مدهوش چگونه می‌تواند توصیف و بیانی از حال و مقام خود داشته باشد؟

«وقتی که روح در احاطه کامل نور ازلی خداوند قرار گیرد؛ فانی در شهود و شهادت است و مرحله دیگر، فنا شدن فرد از قید فانی شهود خویش است که در آخر، عارف واصل در دریای وجود الهی غرق می‌شود و یا این که بهتر بگوییم دریای خداوندی، چراکه کلمه وجود که معمولاً آن را به (existence) ترجمه می‌کنند، در اصل به معنای پیداشدن است و آن چیزی است که عارف تجربه می‌کند». (شیمل، ۱۳۸۷: ۲۵۱)

بنیاد هستی تو چو زیر و زبر شود	در دل مدار هیچ که زیر و زبر شوی (حافظ، ۱۳۸۴: ۴۹۴)
آشنایان ره عشق در این بحر عمیق	غرقه گشتند و نگشتند به آب آلوده (همان: ۲۲۷)
اگر چه مستی عشقم خراب کرد ولی	اساس هستی من زان خراب‌آباد است (همان: ۴۳)
در خرابات مغان نور خدا می‌بینم	این عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم (همان: ۳۶۴)
همه مستیم و خرابیم و فانی ره دوست	در خرابات فنا عاقله ایجادیم (مولوی، ۱۳۸۴: ۶۲۱)
اندر خرابات فنا شاهنشهان محتشم	هم بی‌کله سرور شده هم بی‌قبا پا کوفته (همان: ۸۵۳)
در باغ فنا درآ و بنگر	در جان بقای خویش جنات (همان: ۱۸۳)

چو از الست تو مستم چو در فنای تو هستم
چو مهر عشق شکستم چه غم خورم ز حرونی
(همان: ۱۲۵۹)

گم شدن در گم شدن دین من است
نیستی در هست آیین من است
(همان: ۲۰۰)

چه دانم نیستم هستم ولیک این مایه می دانم
چو هستم نیستم ای جان ولی چون نیستم هستم
(همان: ۵۴۹)

نیست کند هست کند، بی دل و بی دست کند
باده دهد مست کند ساقی خمار مرا
(همان: ۱۹۱)

ای دل فنا شدی تو در این عشق یا مگر
در عین این فنا تو بقایی به دیده ای
(همان: ۱۱۰۴)

«فنا عبارت از اضمحلال و تلاشی غیر حق است در حق و محو موجودات و کثرات و تعینات در تجلی نورالانوار وجود حقیقی و یافت حق به حق در هنگام فنا از وجود مجازی خود بالکلیه و بقا عبارت از آن است که بعد از فنا از خودی، خود را باقی به حق دیده از حق به حق جهت دعوت از اسمای متفرقه که موجب تفرقه و کثرات است به اسم کلی». (لاهیجی، ۱۳۹۰: ۲۴۶) «فنا به معنی نیستی و محو شدن و در اصطلاح یعنی فنای بنده در حق». (سجادی، ۱۳۸۶: ۶۲۸)

بهترین توضیح فنا و مرحله پس از آن بقا از ناحیه اندیشمند ژاپنی «توشیهیکوایزوتسو» به دست داده، وی می گوید که فنا عبارت از محو و الغای کامل خودآگاهی وقتی که تنها وحدت حقیقت مطلق در شکل ناب خود به صورت یک آگاهی مطلق و قبل از دوشاخه شدن آن به فاعل و مفعول وجود دارد، حالتی که صوفیان آن را جمع گویند و صوفی، بازگشت به لحظه ای را که تنها خداوند بود و هیچ غیر از ذات او وجود نداشت را تجربه می کند. (شیمل، ۱۳۸۷: ۲۵۲)

شیمیل معتقد است: فنا سه درجه دارد: ۱- از بین بردن صفات مذموم ۲- فنای در شهود و شهادت وقتی که روح در احاطه کامل نور خداوند قرار می‌گیرد ۳- فنا شدن فرد از قید فنای شهود خویش که در آن فرد عارف و واصل در دریای وجد الهی غرق می‌شود. (همان: ۲۵۰ و ۲۵۱)

«از نظر عارفان واصل، فنا نه تنها محو خودآگاهی نیست؛ بلکه اوج خودآگاهی است؛ اما این خود، جدا از خدا نیست و هویت مستقل ندارد و حال عارف فانی مصداق «من عرف نفسه فقد عرف ربه» است و فنا رسیدن به کمال انقطاع است که «الهی هب لی کمال الانقطاع إلیک» فنا انقطاع محض نیست؛ بلکه الانقطاع إلیک است، گسستن از غیر است برای پیوستن به حق نه گسستن محض». (فنائی اشکوری، ۱۳۹۷: ۱۶۸)

ای نیست کرده هست را بشنو سلام مست را مستی که هر دو دست را پابند دامت می‌کند
(مولوی، ۱۳۸۴: ۲۴۰)

از میان اقسام فنا و بقا، مهم‌ترین مراتبی که برای فنا در نظر گرفته‌اند، فنای افعال، صفات و ذات است که منجر به بقا می‌شود. (جاری، ۱۳۹۹: ۷۹)

با توجه به ابیات ذکر شده از مولوی و حافظ در مورد پارادوکس‌های مربوط به فنا و بقا، مشخص می‌گردد که این دو شاعر، با استفاده از پارادوکس معنایی که از کل جمله مفهوم حاصل می‌گردد و یا با بهره‌گیری از پارادوکس‌های ترکیبی مثل هست نیست، معتقدند که بعد از هر فنا، بقایی است و در این مفهوم در ترکیب متناقض‌نمای هست نیست، یا دیگر پارادوکس‌های مربوط به مفهوم فنا و بقا نه تنها تضادی وجود ندارد؛ بلکه در نهایت مفهوم باطن، عین وحدت است و استفاده از صنعت پارادوکس در غزلیات مولوی و حافظ به تکمیل مفاهیم و معنا کمک می‌نماید. نیستی در هستی و هستی در نیستی، اساس فکری مولوی و حافظ را تشکیل می‌دهد و گم‌شدن و فانی شدن در وجود هستی محض، آیین و روش آنهاست و تجربه‌ای است که آنها را به عرفان حقیقی و دریای معرفت الهی متصل می‌نماید؛ چنان‌که حافظ در خرابات مغان، نور خدا را مشاهده

می‌کند و با همه غرق شدن و محوشدن و به نیستی رسیدن، آلودگی و آسیبی برای او ایجاد نمی‌گردد و همچنین اساس عمارت و آبادی وجود مولوی و حافظ از همین خراب‌آباد، فنا، نیستی و استغراق در وجود حاکم مطلق و تسلیم محض شدن در برابر اوست که این امر نتیجه‌ای جز بقا و جاودانگی روح را ندارد. به اعتقاد آنان تا انسان از منیت و خودخواهی‌های درونی که جسم و روح را بیمار می‌نماید خارج نگردد؛ به بهبودی و کمال دست نمی‌یابد.

و بر اساس آیات کریمه قرآن مجید، همه مظاهر و همه کثرات و آیه‌ها و نشانه‌ها در وجود مطلق حقیقی، فانی هستند و تنها وجود حقیقی قادر متعال است که باقی است و فنا نمی‌پذیرد: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْاِكْرَامِ (الرحمن / ۲۶)» و «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (قصص / ۸۸)» و همچنین خداوند متعال به وسیله اسماء و صفات در عالم ظاهر، ظهور پیدا کرده و در عین ظهور و آشکاری، پنهان است «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید ۳/ (اوست آغاز و انجام و ظاهر و باطن).

و «آنجا که می‌گوید: هم ظاهر و هم باطن، نمی‌خواهد بگوید که یک لحظه ظاهر است و یک لحظه باطن، بلکه می‌گوید در همان حال ظهور، باطن است و در حال باطن، ظاهر» (فیضی، ۱۳۸۹: ج ۲: ۶۲)

مثال عشق پیدایی و پنهان	ندیدم هم چو تو پیدا نهانی (مولوی، ۱۳۸۴: ۱۰۰۲)
پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست	آن آشکار صنعت پنهانم آرزوست (همان: ۲۰۳)
صد هزاران یوسف از حسنش چو من حیران شده	ناله می‌کردند که ای پیدای پنهان تاکجا؟ (همان: ۱۰۶)
ای غایب بس حاضر بر حال همه ناظر	وی بحر پر از گوهر از مات سلام‌الله

(همان: ۸۶۵)

تعالی خداوندی که بی جا و مکان اوست زهی بی مثل و ماندی که پیدا و نهان است

(همان: ۸۵۸)

تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرین کار که در برابر چشمی و غایب از نظری

(حافظ، ۱۳۸۴: ۴۷۳)

یا رب به که شاید گفت این نکته که در عالم رخساره به کس نمود آن شاهد هرجایی

(همان: ۵۰۰)

نشانی های مردان سجده آرد اگر زان بی نشان گویم نشانی

(مولوی، ۱۳۸۴: ۵۰۰)

«سالک در پایان سیر آفاقی به دنبال مشاهده ظهور تفصیلی اسماء و صفات حضرت حق در مظاهر آفاقی، به عیان احاطه قیدی خدای متعال را بر همه موجودات مشاهده می نماید که نتیجه این مشاهده ظهور حضرت حق و به تبع آن خفاء عالم است و بر اساس آیه «إلا أنهم فی مریه من لقاء ربهم ألا و إنه بكل شیء محیط» (فصلت / ۵۴) به نظر اهل معرفت احاطه امری بر امر دیگر سبب می شود که شی محاط پوشیده و پنهان گردد و امر محیط ظاهر و آشکار شود؛ پس آنچه ظاهر است همان امر محیط است و محیط بودن آن مانع از ظهور شیء محاط می گردد، پس خدای متعال بر همه موجودات عالم بود و عالم محاط خدای متعال واقع شده و به تعبیر دقیق تر آنچه حقیقتاً ظاهر و آشکار است، وجود حضرت حق است و آنچه پنهان و نهان است عالم است.» (فخار نوغانی، ۱۳۹۴: ۱۳۳)

چو ماه روی تو در شام زلف می دیدم شبم به روی تو روشن چو روز می گردید

(حافظ، ۱۳۸۴: ۲۴۶)

شب گشت ولیک پیش اغیار روزست شب من از رخ یار

(مولوی، ۱۳۸۴: ۴۱۸)

در دود غم بگشا طرب، روزی نما از عین شب روزی غریب و بوالعجب، ای صبح نورافشان ما
(همان: ۶۱)

«متعلق، معرفت عرفانی، حقایق باطنی، نهانی و غیبی است که از نگاه عرفانی، خدا و جلوه‌های اوست، خدا چون مادی نیست و شکل و رنگ ندارد به ادراک حسی در نمی‌آید.» (فنائی اشکوری، ۱۳۹۷: ۱۶۶)

مولوی و حافظ برای انتقال تجربه عرفانی با توسل به صنعت متناقض‌نما، نهایت آشکاری ایزد متعال در تعینات و کثرات، به وسیله اسماء و صفات را نشان داده‌اند و با این صنعت توانسته‌اند تا اندازه‌ای مفاهیم ذهنی، درونی و تجربیات عرفانی خود را برای خوانندگان و شنوندگان، برجسته و ملموس نمایند؛ همچنین از نظر آنان چون خداوند متعال کیفیت و کمیتی ندارد؛ قابل توصیف و بیان نیست و تنها با آثار و نشانه‌ها می‌توان پی به وجود او برد و به همین دلیل است که در عین آشکاری، پنهان و در عین ظهور، باطن است؛ منظور از زلف در ابیات فوق، کثرات و تعینات است که رخ وحدت را در زیر سیاهی خود پنهان کرده است که آن را به شب نیز تشبیه نموده‌اند که با کنار رفتن شام زلف، وحدت، آشکار می‌گردد؛ از طرفی روی و رخ و مترادفات آن را استعاره برای وحدت حقیقی آورده‌اند که در زیر پرده کثرات زلف، مخفی است و چون سالک، پرده کثرات و تعینات را کنار بزند؛ جمال حقیقت وحدانیت از ورای آن آشکار می‌گردد و زلف شمشیر دو دمی است که از یک طرف رخ و جمال حقیقت و وحدانیت را پنهان می‌دارد و از طرفی زنجیری می‌گردد که عاشق عارف را از غرق شدن در دریای کثرات نجات می‌بخشد.

«در معرفت عرفان اسلامی، بحث وحدت وجود در آثار عرفای مسلمان بیان شده است و در این دیدگاه، وحدت به مقام احدیت و حقیقت یگانه هستی اطلاق شده است و کثرت، در تجلیات و مظاهر است؛ در عرفان اسلامی مظاهر و تجلیات به واسطه افتقار در وجود، یک صدا معترفند که یکی هست و هیچ نیست جز او یعنی موجود بودن مظاهر، به معنای آن نیست که وجودی در عرض وجود خداوند مصداق یافته است چرا که لیس فی الدار غیره دیار، از همین روست که جمع

ضدین در خداوند، مستلزم تناقض معرفتی نیست چرا که جمعیت، مقام هستی است که به واسطهٔ وحده لاله الا الله جمع ضدین است بی هیچ تناقضی.» (کبیر، ۱۳۸۸: ۱۲۶)

نتیجه گیری

با بررسی پارادوکس‌های مولوی و حافظ که تحت تأثیر مفاهیم و تجربه عرفانی بوده است؛ نتایج زیر حاصل می‌گردد:

۱- پارادوکس‌های مولوی و حافظ شیرازی گرچه به نظر متناقض می‌آیند؛ اما در باطن هیچ تضادی ندارند و ترکیبات و جمله‌های پارادوکسی، مفاهیم و تجربیات عرفانی را قابل فهم می‌نمایند؛ برای مثال در ترکیب نیست هست، مولوی و حافظ بر این عقیده‌اند که تا انسان به نیستی و فنا نرسد؛ به هستی و بقا دست نمی‌یابد.

۲ - پارادوکس‌هایی که منعکس‌کننده تجارب عرفانی هستند برای انسان‌هایی که بویی از معرفت الهی نبرده‌اند و گم‌شده لب دریای حقیقت هستند؛ بی‌معنی، غیرقابل فهم و غیرمنطقی است و به همین دلیل باعث خاموشی و سکوت فرد تجربه‌کننده می‌شود و رازی است که قابل بیان نیست.

۳- مولوی و حافظ شیرازی با بیان پارادوکسی بر این مفهوم تأکید دارند که در عالم تناقضی وجود ندارد و همهٔ تناقض‌ها در جایی به وحدت و یگانگی می‌رسند؛ ظاهر، باطن است و باطن، ظاهر.

فهرست منابع و مآخذ

۱- قرآن کریم

- ۲- جامی، عبدالرحمان. (۱۳۷۹). بهارستان و رسائل. مقدمه و تصحیح اعلان خان افصح زاده. تهران: میراث مکتوب.
- ۳- چناری، امیر. (۱۳۷۷). متناقض نمایی در شعر فارسی. چاپ اول. تهران: فرزانه روز.
- ۴- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۴). دیوان حافظ. تصحیح قزوینی و غنی. چاپ دوم. تهران: اهورا.
- ۵- دینانی، غلامحسین و فیضی، کریم. (۱۳۸۹). شعاع شمس. تهران: اطلاعات.
- ۶- زیبایی نژاد، مریم. (۱۳۸۷). فرهنگ اصطلاحات استعاره‌ی عرفانی. شیراز: نوید.
- ۷- ----- (۱۳۸۷) نگرشی بر تحول بنیادی در تعبیرات و اصطلاحات استعاره‌ی از سبک خراسانی به عراقی، نشریه علمی - پژوهشی گوهر گویاف سال دوم، شماره ۷، صص: ۷۲-۴۰
- ۸- سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ هشتم. تهران: طهوری.
- ۹- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم. (۱۳۴۱). دیوان اشعار. تصحیح مدرس رضوی، تهران: ابن سینا.
- ۱۰- شبستری، محمود. (۱۳۹۰). گلشن راز. چاپ اول. تهران: انتشارات اهورا.
- ۱۱- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۰). موسیقی شعر. چاپ چهارم. تهران: آگاه.
- ۱۲- ----- (۱۳۶۶). شاعر آینه‌ها. چاپ سوم. تهران: آگاه.

۱۳- شیمیل، آنه ماری. (۱۳۸۷). ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه عبدالرحیم گواهی. چاپ ششم. تهران: فرهنگ اسلامی.

۱۴- فروزان فر، بدیع الزمان. (۱۳۸۴). غزلیات شمس. چاپ چهارم. تهران: تیرگان.

۱۵- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۰). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. چاپ نهم. تهران: زوار.

۱۶- مغربی، شمس. (۱۳۵۸). دیوان کامل. تصحیح ابوطالب میرعابدینی. چاپ اول. تهران: زوار.

۱۷- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۹). مثنوی معنوی. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.

۱۸- _____ (۱۳۸۴). کلیات شمس تبریزی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: نشر علم.

مقالات

۱- جاری، سمانه. (۱۳۹۹). «بررسی فنا و بقا از منظر سنایی بر مبنای سنت اول عرفانی». نشریه شعر پژوهی بوستان ادب علوم اجتماعی و انسانی، دوره ۱۲، ش ۴ (پیاپی ۴۶)، صص: ۶۵-۹۰.

۲- جمشیدیان، همایون و نوروز پور، لیلا. (۱۳۹۵). «بررسی مکاشفات عرفانی عطار در غزلیات بر اساس نظریه ویلیام جیمز». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. دوره ۱۲، ش ۴۳، صص ۴۱-۱۱.

۳- حقی، علی و واحد احمدیان، سوری. (۱۳۹۲). «تجربه دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی». فصلنامه پژوهش‌های فلسفی، کلامی. دوره ۱۵، ش ۲، صص ۳۸-۵۸.

- ۴- رحیم‌پور، فروغ السادات و بیادار هنگامه. (۱۳۹۷). «چیستی تجربه عرفانی و چگونگی تحقق آن از منظر آندر هیل». مجله ادیان و عرفان زنجان. دوره ۵۱. ش ۲، صص ۲۲۹-۲۵۱.
- ۵- رئوف، سید حمیدرضا و حسن‌زاده، مهدی. (۱۳۹۶). «تجربه عرفانی مولانا از عناصر طبیعت و مظاهر فرهنگی». پژوهش‌نامه ادیان، دوره ۱۱، ش ۲۲، صص ۱۰۸-۱۲۵.
- ۶- زیبایی نژاد، مریم و جوکار، نجف. (۱۳۸۷). «نگرشی بر تحول بنیادی تعبیرات و اصطلاحات استعاری از سبک خراسانی به سبک عراقی». مجله گوهر گویا. دوره ۲، ش ۷، صص: ۴۰-۷۴.
- ۷- سلطانی، منظر و پور عظیمی، سعید. (۱۳۹۳). «بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی با نظریه آرای مولانا در باب صورت و معنا». فصلنامه عرفانی و اسطوره‌شناختی. دوره ۱۰، ش ۳۴، صص: ۱۳۱-۱۵۹.
- ۸- فخار نوغانی، وحیده. (۱۳۹۴). «بررسی معانی سفر آفاقی و دستاوردهای آن از منظر عرفای مسلمان». مجله عرفان اسلامی. دوره ۱۱، شماره ۴۳، صص: ۱۲۱-۱۴۱.
- ۹- فلاح، نسرین و اسدپور، سارا. (۱۴۰۰). «عقلانیت انتقادی مقدمه‌ای بر معرفت شهودی حافظ». فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ادبیات تطبیقی. دوره ۹، ش ۱، صص: ۲۶-۵۵.
- ۱۰- فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۹۷). «تجربه عرفانی و شهود باطنی». ویژه‌نامه فلسفه عرفان. صص: ۱۵۷-۱۸۱
- ۱۱- کریمی، امیر بانو و برج‌ساز، غفار. (۱۳۸۵). «تجربه عرفانی و بیان پارادوکسی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. دوره ۵۷، ش ۱۷۹، صص ۲۱-۴۱.
- ۱۲- گلی، احمد و بافکر، سردار. (۱۳۹۵). «شگردهای متناقض‌نمایی (پارادوکس) زیبایی‌شناختی». نشریه فنون ادبی. دوره ۸، ش ۲، صص ۱۰۰-۱۱۶.

- ۱۳- مرتضائی، جواد. (۱۳۸۲). «ظرافت‌های بدیعی در شعر حافظ». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی. ش ۱۴ (پیاپی ۱۱)، صص: ۱۲۱-۱۵۰.
- ۱۴- مشعوفی، عباس. (۱۳۹۴). «بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی». مجموعه مقالات دهمین همایش بین‌المللی زبان و ادب فارسی. صص: ۵۶۲-۵۷۱.
- ۱۵- منافی، سالار. (۱۳۸۴). «پژوهشی در مفهوم تجربه دینی و عرفانی». متن‌پژوهی ادبی. دوره ۸، ش ۲۳، صص: ۲۷-۴۰.
- ۱۶- وزیله، فرشید. (۱۳۸۶). «متناقض‌نما در غزلیات حافظ». نشریه کتاب ماه. دوره ۷، ش ۷، صص ۱۰۱-۱۱۹.

Abstract

The impact of Islamic mysticism on poets and writers has made them able to highlight mystical experiences by using linguistic and expressive possibilities and using imaginary images; Paradox is one of the spiritual arrays that Moulavi and Hafez Shirazi have used for this purpose and to convey complex mystical concepts. In this descriptive-analytical research, the author has investigated the effect of mystical experiences on Moulavi and Hafez paradoxes; The results obtained from this research indicate that according to Moulavi and Hafez, words are incapable of conveying meaning and mystical experiences are incomprehensible and indescribable for those who are not privy to the door of divine knowledge. This has caused the language to be coded and paradoxical, and these two poets, by expressing paradox, emphasize that not only is there no contradiction in contradictory images, but paradoxical sentences or combinations make mystical concepts and experiences complete and comprehensible.

Keyword: Paradox, Mystical experiences, Annihilation, Survival, Appearance, Interiority