کتابت وحی در سخن صوفیانه

(با تأکید بر آرای مولانا)

منظر سلطانی*

سعید پورعظیمی**

چکیده: باور به مراتب متعدد وحی از نظرگاه صوفیان، سبب شده است تا وحی را امری بی‌پایان و همیشگی بدانند که به‌صورت دریافت‌های باطنی، نوع خاصی از معرفت را پدید می‌آورد. اعتقاد بدین شیوهٔ کسب معرفت، با توسل به کشف و شهود، به آفرینش متن‌هایی می‌انجامید که صوفیان، آن را مولودِ «وحیِ قلب» و غلبهٔ الهامِ خداوندی بر آدمی می‌شمردند و با محو جایگاه خود به‌عنوان مؤلف، نقش خویش را تنها کتابت این ادراکات باطنی و دریافت‌های مقدس می‌دانستند و یا سراسر متن را هدیهٔ خداوند معرفی می‌کردند. سخنِ الهامی، در لحظهٔ غلبه بر صوفی با خصایصی همچون دیگرگونی حال، بی‌اختیاری و ستاندن ارادهٔ گفتار همراه است و در صورت مکتوب خود به آفرینش متن‌هایی می‌انجامد که اغلب پرحجم و فاقد نظم ساختاری‌اند و به‌واسطهٔ اشتمال بر معانی عظیم و ناآشنا جانب مخاطب را فرو می‌گذارند. صاحبان این آثار، این دست تصنیف‌ها را سخن برتر می‌دانند که اثرهای عظیم دارد و اسباب جوشش اندیشه می‌گردد و هرکس توانایی درک آن را ندارد.

کلید واژه‌ها: تصوف، صوفیان، وحی، الهام، شهود، مؤلف، مولانا

---

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی تهران (تربیت معلم سابق)

Email: soltani53@yahoo.com

* * کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه خوارزمی تهران (تربیت معلم سابق)

E-mail: saeid_purazimi@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۴/۲۰ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۶/۱۸

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

مقدمه

صوفیان برای بیان عقاید و احوال خویش با دغدغه‌ها و اهداف مختلف که در دو شاخه قابل طبقه‌بندی است دست به نگارش و تألیف زدند: صوفیان محافظه‌کار و متشرع در پی بسط و اشاعهٔ گفتمان تصوف متن‌هایی مَدرسی و آموزشی، مبتنی‌بر حکایات و اقاویل پارسایان نخستین پدید آوردند. متونی مانند *اللمع* ابونصر سرّاج طوسی، *رسالهٔ قشیریهٔ* ابوالقاسم قشیری، *کشف‌المحجوب* هجویری، *مرصادالعباد* نجم‌الدین رازی و *مصباح‌الهدایهٔ* عزّالدین کاشانی و آثار مشابه، سرشار از اصطلاحات و آداب سلوک در ساختاری منظم و از پیش‌اندیشیده هستند. هدف این متون افزون‌بر ترویج طریقت و شناساندن دشواری‌ها و مراتب سلوک روحانی به مریدان، اثبات برتری گفتمان صوفیه و سعی بر غلبه و حتی تخریب برداشت‌ها و فهم‌های دیگر از متن مقدس و میراث دینی و سلوکی است. نویسندگان این دست متون بر آن بودند تا سخن خود را به‌صراحت و در قالب گزاره‌های روشن، با پرهیز از هرگونه ابهام و کژتابی بیان کنند. در سوی مقابل، صوفیان اهل سکر، متن‌هایی پدید آوردند که حاصل تجارب روحی شگفت و لحظات وحی‌آسای شور و جنون بود. اینان بدون طرح‌اندیشی قبلی، خود را به دست کلمات می‌سپردند و بحران روحی خود را روایت می‌کردند. «نگارش صوفیه، اغلب به گونه‌ای پر از غرابت‌ها، تناقض‌ها، ابهام‌ها و پراکندگی صورت‌ها نمایان می‌شود که به‌سختی آن‌ها را می‌توان فهمید» (ادونیس، ۱۳۸۵: ۱۶۳). هیجانات شدید عاطفی و ربودگی روحی ایشان که با اسلوبی هنری و در کسوت کلمات شورانگیز و معنی‌گریز نمود می‌یافت، نتیجهٔ قرار گرفتن در معرض خطاب‌های خداوندی در بافتی وحیانی و یا بیان مغلوبی ایشان بود. شطحیات و گزاره‌های مبهم و متناقض‌نمای ایشان، محصول شرایطی این‌چنین بوده است.

در این مقاله با نظر به آرای عارفان، به‌ویژه مولانا، در باب استمرار وحی، می‌کوشیم تا از مطاوی این سخنان به برخی مؤلفه‌های کلامِ وحی‌نمون، چه در لحظات غلبه بر «ولی» و چه در صورت مکتوب آن دست یابیم.

گفتنی از حس نهان[1]

اعتقاد به حقیقت باطنی، غلبهٔ نگرش اشراقی و ترجیح شهود بر عقل، اساس جهان‌نگری عارفانه است. در جهان‌بینی عرفانی کشف باطن معناها در گرو اتصال به جهان غیب و قرار گرفتن در کانون

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

الهامات ربانی است. از دیدگاه عرفا مراقبات روحانی و تصفیهٔ درونی و کسب معرفت الاهی، قلب را شایستهٔ ورود حقایق مقدس می‌کند که ایشان، به تعابیر متعددی که در معنی واحدند از آن یاد می‌کنند. به باور بعضی صوفیان، وحی پس از رسول اسلام، منقطع نشده و اصحاب سلوک به شرط اهلیّت می‌توانند محل وحی واقع شوند. ابوالحسن خرقانی با تعبیر وحی‌القلوب از استمرار وحی سخن می‌گوید: «هر کسی را سخاوتی بود، در درجهٔ پیغامبران – علیهم الصلوة– بود؛ اگرچه به وی وحی نیاید ولکن وحی‌القلوب با او بود» (خرقانی، ۱۳۸۴: ۲۹۱-۲۹۲). او به‌کرّات از گفت‌وگو با خداوند و نداهای غیبی که بر دلش می‌بارد سخن گفته است:

از حق ندا آمد که ما بعد از مصطفی – صلوات الله و سلامه علیه– جبرئیل را به کس نفرستادیم. گفتم: تو را به جز جبرئیل خلق است، وحی‌القلوب همیشه با من است (خرقانی، ۱۳۸۴: ۱۶۶).

و از همه صریح‌تر: «خدای عزوجل وحی کرد به من و گفت: هرکه از این رود تو آبی خورد، همه را به تو بخشیدیم» (خرقانی، ۱۳۸۴: ۳۸۳).

بعضی مانند حلاج از این نوع وحی، به «خاطر حق» و «خاطر اول» تعبیر کرده‌اند:

حسین منصور می‌گوید چون بنده به مقام معرفت رسد به خاطر او وحی فرستند و سرّ او نگاه دارند تا وی را هیچ در خاطر نیاید مگر خاطر حق (عبادی مروزی، ۱۳۶۲: ۱۲۵).

ابوالمفاخر باخرزی در بحث از خواطر، پنج خاطر را ذکر می‌کند که نخستین آن ها «خاطر حق» است که نوعی از آن را الهام گویند:

اول خاطر حق است سبحانه و تعالی و او را نام خاطر اول گویند به آن جهت که او را سببی سابق نباشد که به آن اضافت کنند یا از آنجا بر او حکم کنند، بلکه بی‌سببی ناگاه در دل افتد و اگر خاطری با او متعارض شود او را بیرون نتواند کردن و نفی کردن، بلکه او در دل مطمئن بماند ابداً. و نوعی از خواطر حق را الهام گویند، و حقیقت الهام آن است که خدای تعالی در دل بنده علمی بیافریند (باخرزی،۱۳۸۳: ۳۱۵).

مقصود باخرزی از علمی که خدا در دل بنده می‌آفریند علم لدنی است که بی اکتساب و به گونه‌ای شهودی در دل نازل می‌شود. احمد جام نامقی دو نوع وحی برمی‌شمارد:

وحی آشکارا نصیب انبیا و رسل است، چون ایشان روی در حجاب آورند، آن وحی را نیز در حجاب آورند. اما وحی خفی آن اولیا و هرچیز باشد: وَ أَوْحَىٰ رَبُّکَ إِلَی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

النّحل [نحل: ۶۸] و دیگر گفت: وَ أَوْحَیْنا إِلی أُمِّ مُوسی أَنْ أَرْضِعِیهِ [قصص: ۷۰]... و این وحی در بسته نیست تا قیامت؛ تا به روی زمین اولیای خدا می‌باشند، وحی و الهام و علم من لدنّی می‌باشد و اصل علم سرّ ازآنجا خیزد که گفته آمد (جام نامقی، ۱۳۸۷: ۱۳۵).

روزبهان بقلی در شرح الهامات از الهامی که بی‌واسطه از خدا به بنده می‌رسد به «خطاب الاهی» و «اخبار الاهیه» تعبیر می‌کند: «حقایق عرایس الهام است در ملاحف خطاب» (بقلی، ۱۳۶۰: ۴۰۸).

مولانا جلال‌الدین در این باب بسیار سخن گفته و بارها به‌صراحت و تلویح، کلامش را تلقین حق دانسته است:

این چه می‌گویند که بعد از مصطفی و پیغامبران وحی بر دیگران منزل نشود، چرا نشود؟ شود الّا آن را وحی نخوانند. معنی آن باشد که اینکه می‌گویند المؤمن ینظر بنورالله، چون به نور خدا نظر می‌کند همه را ببیند، اول را و آخر را، غایب را و حاضر را، زیرا از نور خدا چیزی چون پوشیده باشد؟ و اگر پوشیده باشد آن نور خدا نباشد، پس معنی وحی هست، اگرچه آن را وحی نخوانند (مولانا، ۱۳۸۸: ۱۲۰-۱۲۱).

شمس تبریزی می‌گوید: «بعضی کاتب وحی‌اند و بعضی محل وحی‌اند، جهد کن تا هر دو باشی، هم محل وحی باشی، هم کاتب وحی خود باشی» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج۲: ۸۳). همچنین: «نبی را وحی بود به جبرئیل، و وحی‌القلب هم بود، ولی را همین یکی بود (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج۱: ۱۴۷). مطهر بن طاهر مَقدِسی در *آفرینش و تاریخ* که دانشنامهٔ علوم و اساطیر و معارف کهن است دربارهٔ وحی می‌نویسد:

گروهی چنین پنداشته‌اند که وحی عبارت است از الهام و توفیق و گروهی دیگر گفته‌اند که وحی نیروی روح قدسی است و نزد فلاسفه وحی عبارت است از علم و عمل. و مسلمانان برآنند که وحی بر چند گونه است: نوعی از آن الهام است و نوعی از آن رؤیا و نوعی از آن تلقین و نوعی از آن تنزیل (مقدسی، ۱۳۷۴، ج۱: ۲۰۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

گشادنِ در سخن

در متون صوفیه گاه به تعبیر «گشادن در سخن» برمی‌خوریم که معنایی معادل وحی دارد و دریافت و درک کلام الاهی در قلب است بی حرف و گفت. ادراک شهودی کلام الاهی که خاص اولیاست. از کلام ابوسعید ابوالخیر هنگامی که فراست پیر بوالفضل و مجلس درس ابوعلی او را می‌رباید پیداست که باز شدن باب معنی تجربه‌ای قلبی و دگرگون کننده است: «شیخ گفت: در آن ساعت درها در سینهٔ ما گشادند و به سماع این کلمه، ما را از ما بستدند. حال بر من دیگر شد...» (جمال‌الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۶۵).

شیخ ما گفت: این سخن ما را صید کرد... در آن ساعت دری در سینهٔ ما گشادند... و ما را از ما فراستاندند... روزی پیر بوالفضل گفت: یا باسعید! درهای حروف این کلمه بر تو بگشادند (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ۲۵-۲۶).

گشادن صدر و باب معانی بدان معناست که معانی بی‌واسطهٔ حروف و الفاظ به گونه‌ای شهودی و ناگهانی بر ولی فرو می‌ریزند و در آن «وقت»، حالاتی غریب بر شخص عارض می‌شود؛ چنان‌که ابوسعید ابوالخیر می‌گوید: «حال من دیگر شد». شوریدگی و بیخودواری صوفیان در اوقاتی همچون برخاستن به سماع و یا در جریان دریافت‌های باطنی را می‌توان از این نظرگاه مورد توجه قرار داد.

نگارش صوفیانه همانند معرفت صوفیانه، تاریخ این وقت است، تاریخ پیوند میان «من» و «تو» یا تاریخ محاورهٔ من و تو. این معرفت غیرقابل انتقال است؛ چه عقلی نیست، بلکه ذوقی است (ادونیس، ۱۳۸۵: ۱۴۲).

شیخ احمد جام نامقی دربارهٔ حالات پیامبر اسلام(ص) در لحظات بحرانی نزول وحی می‌گوید:

مهتر(ص) نخست از جبرئیل - صلوات‌الله علیه- می‌ترسید و می‌گفت نمی‌دانم که این چیست که مرا رنجه می‌دارد؟ دیو است یا فرشته است، یا خود جنون است که بر من غالب گشته است؟ راه فراکار خود نمی‌دانست، چون بدانست که چیست، طاقت دیدار جبرئیل نمی‌داشت (جام نامقی، ۱۳۴۷: ۱۵۵).

از سخن پیامبر(ص) پیداست که میان وحی و حالت جنون رابطه‌ای نامرئی برقرار است. به هر روی شرح صدر و نزول معانی به‌معنای اتصال به حریم مقدس معناست.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

صفت ولی خدا آن باشد که سینهٔ او بشکافند- که أَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ [انشراح: ۱] - و در سینهٔ خود نظر می‌کند و دریاهای بی‌پایان پر از نور می‌بیند و بدان انس می‌گیرد (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۲۸۶).

در کلام ابوالحسن خرقانی این تعبیر به‌کار رفته است، از جمله در این عبارتی عاطفی که خداوند، نمازگزاران در مسجد ابوالحسن را امان داده است: «حق بر ابوالحسن واگشاد که هرکه در این مسجد دو رکعت نماز بکند در زندگانی تو و پس از مرگ تو، گوشت و پوست او بر دوزخ حرام گردد» (خرقانی، ۱۳۸۴: ۲۹۲).

عین‌القضات نیز این تعبیر را به‌کار برده است:

تمامی این کار آن بود که چشم را از مبصرات بربندی و گوش را از مسموعات و پای را از حرکات و زبان را از نطق. چون قدم در معانی ثابت گشت... درهای غیبی بر تو واز گشاید، سمع دل نطق ازل بشنود (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۹۶).

عبارتِ «سمعِ دل» در کلام قاضی، شنوندهٔ نداهای «منِ باطنی» یا به‌تعبیر مولانا «جبرئیل درون»[۲] است که وحی‌های حق را می‌شنود.[۳]

در *مقامات ژنده‌پیل*، قوّت روحانی پیری روشن‌ضمیر، سبب گشادن ابواب معانی گشته است:

پس قراء را فرمود که شما نخست آیتی برخوانید تا دانشمند عمر سخن گوید که رسم چنین است، چون قراء آیت تمام کردند به مدد و همّت و نظر مبارک آن بزرگ دین، حق‌تعالی در سخن بر من گشاده گردانید (غزنوی، ۱۳۴۵: ۶۲).

در *مقالات شمس* نیز یک جا به این تعبیر برمی‌خوریم: «اگر خدا تعالی زنی را در بگشاید، همچنان خاموش و مستور بود. زن را همان پسِ کار و دوک خود» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج۲: ۱۵۸). به نظر می‌رسد در این بیت مولانا نیز، خطابِ بی‌واسطهٔ الاهی همان گشادن در سخن باشد:

چه نیک‌بخت کسی که خدای خواند تو را درآ درآ به سعادت درت گشاد خدا

(کلیات شمس، غزل ۲۱۷)

پرسش اینجاست که جایگاه مؤلف در تصنیفاتی که زادهٔ الهام و دریافت‌های درونی‌اند کجاست و چه نقشی در جریان نگارش دارد. تأملی در آرای صوفیان در این باب نکاتی را دربارهٔ روند تولید اثر و خصایص آن روشن خواهد کرد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

اَبَر مؤلف

صوفی با اسناد کلام خویش به غیب، خداوند را مؤلف اصلی و اصیل اثر معرفی می‌کند. در باور صوفی، خداوند «مؤلف اعظم» یا «اَبَر مؤلف» است و نقش صوفی در روند تولید اثر، تنها کتابت کلام الاهی است. توصیهٔ شمس تبریزی به اینکه «جهد کن تا هم محل وحی و هم کاتب وحی خود باشی.» در اینجا مصداق می‌یابد؛ حال ایشان تا چه حد در این دعوی صادقند، ملاک و معیار روشنی ندارد. ژنده‌پیل تمام تصنیفات خود را الهام ربّانی دانسته است (جام نامقی، ۱۳۴۷: ۶۲ نیز رک: ۹۹ – ۱۰۰).

وی در دیباچهٔ *کنوزالحکمة* می‌نویسد:

> *این کتاب آغاز کرده آمد به تأیید و عون و مدد الهام حق سبحانه و تعالی در علم سرّ، و اسرار ربوبیّت و علم لدنّی و خیر و شر همه چیزی که حق سبحانه و تعالی ما را الهام کند. و از این هرچه گفتیم و می‌گوییم، جمله به الهام ملهم می‌گوییم نه از زبان‌زدهٔ هر کاذبی و گزاف‌گویی. ان‌شاءالله تعالی که خاطر ما از نَزغات شیطان و طریق گمراهان و بی‌دینان و زندیقان نگاه دارد.*
>
> *زیرا که ما این سخن و این کتاب نه از خود می‌گوییم، اما این به الهام حق – سبحانه و تعالی- می‌گوییم، چون به الهام او می‌گوییم، امید می‌داریم که از نزغات و وساوس شیطانی نگاه دارد* (جام نامقی، ۱۳۸۷: ۱ و ۳).

احمد جام، بکر بودن را منش سخن الهامی می‌داند و به‌کرّات یادآور می‌شود که سخنش «از دل به کاغذ می‌آید نه از کاغذ به کاغذ» (جام نامقی، ۱۳۵۵: ۹۹ – ۱۰۰؛ نیز رک: ۴ و ۵). یعنی قول دیگران نیست و همه یافت‌ها و ادراکات شخصی است. عین‌القضات دربارهٔ روند نگارش، بسیار سخن گفته است و درمجموع می‌توان او را پُرسخن‌ترین صوفی در این باره دانست. در یکی از مکتوباتش در بحث از اسباب الاهی می‌گوید: »و این طُرفه عبارتی است و هیچ‌کس نگفته است الّا من» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ج۱: ۲۰). زیرا:

> *هرچه در مکتوبات و امالی این بیچاره خوانی و شنوی از زبان من نشنیده باشی، از دل من شنیده باشی، از روح مصطفی- علیه السلام- شنیده باشی؛ و هرچه از روح مصطفی-علیه السلام- شنیده باشی، از خدا شنیده باشی که وَ مَا یَنطِقُ عَنِ الْهَوَیٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحَی [نجم: ۳و۴]* (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۱۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

و در مکتوبات: هر چه از زبان من شنوی هم از دل من شنوده باشی که زبان را ممکن نیست که نه به فرمان دل جنبد (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج۱: ۲۷۸).

عین‌القضات دل را محل نگارش حق می‌داند و زبان را مستمع دل.[۴] در سبب قطع نامه‌نگاری با قاضی امام سعدالدین بغدادی و خواجه امام عزّالدین و امام ضیاءالدین می‌گوید:

این ساعت مدتی بود که به نوشتن عزم نداشتم، و تقصیر می‌بود و می‌افتاد. و چنان قصد که در اوقات ماضی می‌بود به من اکنون نمی‌بود، از بهر آنکه مدتی بود که دل این شیفته از زبان می‌شنود، که زبان قائل بودی و دل مستمع. در آن وقت، قصد و عزم نوشتن بسیار می‌افتاد؛ اکنون مدتی است که زبانم از دل می‌شنود، دل قائل است و زبان مستمع. این بیچاره را اوقات و حالات بوالعجب روی می‌نماید، مدت‌ها و وقت‌ها می‌باشد (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۱۵-۱۶).

اشارهٔ قاضی به «حالات بوالعجب» یادآور تجربهٔ ابوسعید است که در شرایط غلبهٔ ناآگاهی و قرارگرفتن در فضای وحیانی «حال بر او دیگر می‌شد» و زبانش مستمعِ دل می‌گشت. گوش بر دل داشتن و از دل به کاغذ آوردن، گریز از اقاویل‌نویسی است؛ چنین است که قاضی می‌گوید: «من نقل اقاویل دوست ندارم.» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ج۱: ۲۳۰)؛ و «من از ذوق می‌نویسم نه از خوانده و شنوده.» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ج۳: ۲۷۸)؛ و «دوست ندارم که چیزی مشهور و مذکور نویسم.» (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج۲: ۳۲۵). پرهیز از شهره‌نویسی و تکیه بر دریافت‌های باطنی خاصّ کسی است که میل نگارش خودآگاه ندارد و منتظر آن است که خود توسط متن نویسانده شود. درواقع در متن‌های وحی‌نمون و شورانگیز، غلبات پرقوّت عاطفی به وارونگی در تولید متن می‌انجامد؛ بدان معنا که نقش صاحب اثر در مقام علت فاعلی و حاکم متن محو می‌شود و اَبَرمؤلف (حق‌تعالی یا منِ کائناتی) در جای آن می‌نشیند و ازسویی اسرار و حقایق الاهی و ازسوی‌دیگر حالات شخص را می‌نگارد. در این حال شخص کم‌ترین دخالتی در جریان نوشتن ندارد: «دریغا هرچند که بیشتر می‌نویسم بیشتر می‌آید و افزون‌تر می‌آید» (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج۱: ۱۳۷). و تنها می‌تواند نقش گزینش‌گر داشته باشد:

من نیز چنان‌که آید گویم، و از آنچه دهند به من، من نیز زُبده بر خوان کتابت نهم، و ترتیب نگاه نتوان داشت، که سالک رونده را اگر متلوّن بود و در تلوّن بماند متوقف شود و ساکن گردد (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج۱: ۱۸).[۵]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

از سخنان قاضی همدانی نکته‌ها برمی‌آید؛ از جمله آنکه پرگفتاری بعضی عارفان، ناشی از اضطرار و بی‌اختیاری ایشان هنگام گفتن و نوشتن است و «هرچند که بیشتر می‌نویسند، بیشتر و افزون‌تر می‌آید.» که این مطلب خود از عوامل تناقض ظاهری در گفتار ایشان است، که ازسویی چون مولانا دعوت به خاموشی می‌کنند و ازسوی‌دیگر آثاری متعدد و پرحجم می‌آفرینند؛ و اتفاقاً حجم انبوه آثار مولانا نشان می‌دهد که او مانند «قلم در پنجهٔ تقلیب رب» است. نکتهٔ دیگر سخن عین‌القضات این است که در این دست آثار، پریشانی و «زیر و زبری» به اشکال مختلف جلوه می‌کند؛ وی می‌گوید: «اما ترتیب نگاه نتوانم داشت در این ارشاد؛ زیرا که کاتب اینجا نه منم» (عین‌القضات،۱۳۷۷، ج۳: ۳۸۶؛ نیز رک: ج۱: ۲۷۷-۲۷۹). یعنی این آثار فاقد ترتیبات و فصول رایج و نظم ساختاری هستند. *مثنوی* مولانا نمونهٔ اعلای چنین اثری است. مولانا بارها به پریشانی حرف خود اشاره کرده و غلبهٔ غیب و مستی آسمانی را علت آن دانسته که همان فنای در حق است:

امروز مستان را بجو، غیبم ببین، عیبم مگو زیرا ز مستی‌های او حرفم پریشان می‌رسد
(کلیات شمس، غزل۵۳۰)

جان چیست؟ خمّ خسروان، در وی شراب آسمان
زین رو سخن چون بیخودان هر دم پریشان می‌رود
(کلیات شمس، غزل ۵۳۵)

ذره‌یی از عقل و هوش ار با من است این چه سودا و پریشان گفتن است
(مثنوی، دفتر پنجم، بیت۱۹۰۸)

دربارهٔ پریشانی ظاهری در *مثنوی* می‌گوید:

این حکایت گفته شد زیر و زبر همچو فکر عاشقان بی‌پا و سر
(مثنوی، دفتراول، بیت۲۹۱۰)

که برخاسته از تداعی معانی و جوشش سیلاب‌وار معانی و به سخن مولانا جرّ جرّار کلام است:

دور ماند از جرّ جرّار کلام باز باید گشت و کرد آن را تمام
(مثنوی، دفتردوم، بیت۱۵۶۲)

ابن‌عربی تمام کتاب *فصوص الحکم* را هدیهٔ پیامبر(ص) معرفی می‌کند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

من رسول خدا را در رؤیایی بشارت‌آمیز به خواب دیدم - در دههٔ آخر از محرم سال ۶۲۷ در شهر دمشق- که به دست خود کتابی داشت. مرا فرمود: این کتاب فصوص‌الحکم است، بگیر و نزد مردمانش بر تا از آن بهره جویند. گفتم شنیدم و فرمان خدای راست و رسول او را و صاحبان امر را از میان ما (ابن‌عربی، ۱۳۸۶: ۱۳۳-۱۳۴).

انتساب تألیف شخصی به تلقین‌گر غیبی، پیش از مولانا بی‌سابقه نیست و بسیاری از صوفیان و نویسندگان تصوف اثر خویش را حاصل الهامات حق معرفی کرده‌اند. شیفتگی بی حدّ و حصر مولانا نسبت به *مثنوی* از این روست که او *مثنوی* را وحی حق می‌داند:

گردن این مثنوی را بسته‌ای — می‌کشی آن سوی که دانسته‌ای
مثنوی پویان، کشنده ناپدید — ناپدید از جاهلی کش نیست دید
(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات۳ - ۴)

ای تقاضاگر درون همچون جنین — چون تقاضا می‌کنی اتمام این
سهل گردان ره نما توفیق ده — یا تقاضا را بهل بر ما منه
(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۴۹۰-۱۴۹۱)

و انتقاد مخالفان را عیب‌جویی و بلاهت قلمداد می‌کند و با لحنی تند و خشمگین منکران را پاسخ می‌دهد.[۶] اقتدار سخن عرفانی ازاین‌روست که خود را به سرچشمهٔ سخن و معرفت متصّل می‌کند و میزان اعتبار هر کلام را به میزان قرابت آن به سرچشمهٔ سخن مقدس می‌سنجد.

مولانا و سخن وحیانی

تصویر نی زیباترین و گیراترین نماد مولانا از انسان کامل و فانی در حق است، که حدیث او و همه روایت راه پرخون عشق و سرنوشت او و عروج به قربانگاه معشوق است که با فنای در او مقدس و متبرّک می‌گردد. فنای در معشوق پایان سفر روحانی در جست‌وجوی تقدس و جاودانگی است و مرتبه‌ای است که اصحاب سلوک از آن به «فنای افعالی» تعبیر می‌کنند. گذر از مراحل مخاطره‌آمیز سلوک با استهلاک و درنهایت محو صفات بشری در سفر دشوار آسمان همراه است. آن کس که به سلامت از این طریق بگذرد بندهٔ جان پاکی است که قلب او محل نزول کلام‌الله خواهد بود و کلمات بی‌زحمت حروف، بر جان او باریدن می‌گیرند. گفتار صوفی فانی در این حال زاییدهٔ علم لدنّی و مصداق تعلیم ربانی خواهد بود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

چون جان بنده‌ای را پاک کند و از عین جان او آن کلام را بجوشاند، از آن بنده از غلبات آن جوشش، حرفی روان شود، اگر سریانی بود و اگر تازی بود و اگر پارسی بود، چون از آن جوشش بود، کلام رب العالمین بود و نقد وقت آن شخص بود، که خدا با او گفته بود آن سخن را (مولانا، ۱۳۸۸: ۲۳۴).

این طریق کسب معرفت که بر مکاشفه و شهود تکیه دارد و علم الهامی خوانده می‌شود در برابر سوی دیگر کسب معرفت که علم خبری است مطرح می‌شود.[۷]

مولانا در دفتر پنجم *مثنوی* در فرق میان دعوت شیخ کامل واصل و میان سخن ناقصانِ فاضلِ فضلِ تحصیلی بربسته علم لدنی و بررُستهٔ شیخ کامل را درمقابل علم عاریتی فضلا چون آسمان و ابر پیش ناودان می‌داند و می‌گوید سخن شیخ کامل واصل سبب جوشش اندیشه و سخن فاضل مَدرسی موجب نزاع و آشوب است:

آسمان شو ابر شو باران ببار — ناودان بارش کند نبود به کار
آب اندر ناودان عاریتی است — آب اندر ابر و دریا فطرتی است
فکر و اندیشه است مثل ناودان — وحی و مکشوف است ابر و آسمان
آب باران باغ صد رنگ آورد — ناودان همسایه در جنگ آورد

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۴۹۰-۲۴۹۳)

در دفتر چهارم نیز علم الهامی را وحی و خاص ولی و همچون نور مطلق در برابر کُرّاسه و کتاب خوانده و بر آن است که با وجود کشف معنوی و دَم ملکوتی اقطاب دوران، بهره‌گیری از فضل مَدرسی، باطل و در حکم تیمّم با وجود آب است:

یا به علم نقل کم بودی مَلی — علم وحی دل ربودی از ولی
با چنین نوری چو پیش آری کتاب — جان وحی‌آسای تو آرد عتاب
چون تیمم با وجود آب دان — علم نقلی با دم قطب زمان

(مثنوی، دفترچهارم، ابیات ۱۴۱۶- ۱۴۱۸)

دم قطب زمان وحی غیب است که مولانا نمونه‌ای از آن را در دفتر چهارم در مژده دادن بایزید بسطامی از زادن ابوالحسن خرقانی ذکر می‌کند و حتی می‌گوید این دقیقاً همان وحی انبیاست که صوفیان برای روپوش عوام بدان «وحی دل» یا «وحی القلوب» می‌گویند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

لوح محفوظ است او را پیشوا — از چه محفوظ است محفوظ از خطا
نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب — وحی حق والله اعلم بالصواب
از پی روپوش عامه در بیان — وحی دل گویند آن را صوفیان
وحی دل گیرش که منظرگاه اوست — چون خطا باشد چو دل آگاه اوست

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۸۵۱-۱۸۵۴)

مولانا انبیا و اولیا را صاحب روح وحیی می‌داند که منشأ الهام و واردات غیبی است و از حوزهٔ ادراک عقل جزئی خارج است:

روح وحیی را مناسب‌هاست نیز — در نیابد عقل، کان آمد عزیز
گه جنون بیند گهی حیران شود — زانکه موقوف است تا او آن شود

(مثنوی،دفتر دوم، ابیات ۳۲۶۰-۳۲۶۱)

در *فیه ما فیه* سیر خالی شدن از خویش و غلبهٔ روح وحیی یا قدسی را این‌گونه بیان می‌دارد:

در کالبد من روح قدسی به‌جای آن روح بنشست، جبرئیل من آن بود و چون روح مغلوب جانان شد، جبرئیل از میان برخاست فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى، [نجم:۱۰] یا همه جان شو یا جانان (مولانا، ۱۳۸۸: ۲۵۳-۲۵۴).

دریافت وحی از اندرون آدمی است که مولانا جبرئیلش می‌گوید:

من نهانی ز جبرئیل امین — جبرئیل دگر امین دارم

(کلیات شمس، غزل ۱۷۵۵)

درواقع سخن مولانا آن است که آنچه جبرئیل می‌پنداری «منِ» توست، پس تو خود می‌گویی و خود می‌شنوی، متکلم و مستمع خود تویی و جبرئیل تو «منِ زفتِ نهصد توی»[۸] توست که زنده از حق است:

آدمی تو بر توست. آن توی آخرینش چون بیخ درخت است که زنده از زمین است و آب. و آن بیخ پنهان است و باقی درخت را احوال‌های بسیار است از میوه و برگ، و از سایه و مایه. چون نیک سیر کنی، درخت سررشتهٔ بیخ باشد و قیام درخت از این بیخ است و بیخ زنده از حق است (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۳۰۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

اتصال بدین بیخ بی‌نهایت و آفتاب حقیقت[۹] که مولود مرحلهٔ فناست، ارادهٔ تکلم را از صوفی می‌ستاند و به خدا می‌سپارد:

خداوند متکلم علی‌الاطلاق است. متکلم است از ازل تا ابد لا ینقطع بی‌حرف و صوت. با هر نبی‌یی او را سخنی است و با هر ولی‌یی او را سخنی است و همهٔ سخن‌هاش یکی است، یعنی در آن تناقض نیست، چنان‌که گویند: این هر دو گواه را سخنشان یکی است، اگرچه یک گواه ترک باشد و یکی تاجیک (مولانا، ۱۳۸۸: ۲۳۳).

بهاء ولد نیز در *معارف* که از عجایب نوشتارهای صوفیه است از این منِ باطنی سخن گفته است: «الله الهام داد که تویی را از بهر آن به تو داده‌ام تا چون در من خیره شوی و دلت از قربت من بگیرد در خود نظر کنی» (بهاء ولد، ۱۳۵۲، ج۱: ۸).

صوفی فانی که انسان کامل واصل است در نظر مولانا مقامی پیامبرگون دارد و تنها فرق او با پیامبر آن است که وظیفهٔ ابلاغ ندارد. شمس می‌گوید: «آری سخن صاحب‌دلان خوش باشد، تعلیمی نیست، تعلیمی هست، آن تعلیم علیم حکیم» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج۲: ۱۱۲).

آخر این درویش ازاین‌سو تعلیم نکرد، تعلّم او ازآن‌سوی است، به لطف خدا تعلّم آن‌سویی بدین سو افتاد، از حدیث این‌سو با او چه اشکال توان گفت (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج۱: ۱۷۴).

مولانا با تأسی از میراث عظیم تصوف، کلام عارف کامل را عین کلام خداوند می‌داند و با تکیه و تأکید بر آیات قرآن و تأویلی شگرف از برخی آیات، میان حرف قرآن و کلام خداوند تفاوتی ظریف می‌نهد:

کلام خدا اگر تنها این حرف قرآن بودی، این را بحرهای مداد و همه درختان قلم حاجت نیامدی، به نیم اوقیه[۱۰] حبر نوشته می‌شود این حرف قرآن؛ و نیز حرف قرآن را آغازی و نهایتی هست و کلام خدا را نهایت نیست، چنان‌که می‌فرماید: ما نَفِدَت کَلِماتُ الله، [لقمان: ۲۷] و ما یَنطِقُ عَنِ الهَوی اِن هُوَ اِلّا وَحیٌ یوحی [نجم: ۳ و۴] (مولانا، ۱۳۸۸: ۲۳۳).

این تأویل مولانا از کلام حق، وحی را امری پایان‌ناپذیر و ابدی معرفی می‌کند که به خواست خدا از زبان بندهٔ جان‌پاک جاری خواهد شد: «حق از حرف و صوت منزه است. سخن او بیرون از حرف و صوت است؛ اما سخن خود را از هر حرف و صوتی و از هر زبانی که خواهد روان کند»

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

(مولانا، ۱۳۸۸، ۳۷). بهاء ولد، پدر جلال‌الدین، نیز سخن حقیقی را آن می‌داند که از تصرف حق در دل بنده جوش می‌خورد: «اندیشه چون چشمه‌ای است که الله آن را بر می‌جوشاند» (بهاء ولد، ۱۳۵۲، ج۱: ۳۳).

سرشت سخن الهامی چنان است که نبی یا ولی مغلوب آن است و در لحظات هجوم معانی غیبی کمترین تسلطی به گفتار خویش ندارد. شمس با درماندگی و حیرانی، بارش معانی آسمانی و مغلوبی خویش را چنین بیان می‌دارد:

سخن بر من فرو می‌ریخت، مغلوب می‌شدم، زیر سخن می‌ایستادم از غایت مغلوبی، گفتم چه کنم اگر بر منبر سخن بر من چنین غلبه کند؟ من بر منبر نمی‌روم (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ج۱: ۳۲۱).

سخن مغلوبانه و ناشی از سکر ناگهانی است، زمان‌نَورد و زبان‌شکن است؛ یعنی ازسویی وحی زمانمند نیست و جریانی مستمر است؛ و ازسوی‌دیگر هر لحظه محتمل است ولی را فروگیرد و زبانش مستمعِ دل شود:

متکلم را که جوش سخن باشد در سینهٔ او هر لحظه نونو ظَهَرت یَنابیعُ الحِکمَة[۱۱] آن یکی تا در مجمع در نیاید و مُقری و واعظی گرم نشود او را گفتی و گرمی‌یی پیدا نشود. و این یکی را هیچ لحظه‌ای خالی نباشد و از غلبات خویش الهام نونو به هیچ کار دستش نرود، الا برود یا خفته، در سقایه همان (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ج۱: ۱۹۳).

ناگهانی بودن و بی‌مقدمگی است که سبب پرهیز شمس‌الدین و مولانا از وعظ بر منبر می‌شود:

سخن من به دست من نیست و ازاین‌رو می‌رنجم؛ اما ازآن‌رو که سخن من بالاتر از من است و من محکوم ویم شاد می‌شوم، زیرا که سخنی که حق گوید هرکجا رسد زنده کند و اثرهای عظیم کند. «وَمَا رَمَیتَ إِذْ رَمَیتَ وَلَکِنّ اللّهَ رَمَی» [انفال: ۱۷] تیری که از کمان حق جهد هیچ سپری و جوشنی مانع آن نگردد. ازاین‌رو شادم (مولانا، ۱۳۸۸: ۲۰۳).

از این سخن مولانا چند ویژگی کلام الهامی مشخص می‌گردد: ناگهانی و مولود بی‌خویشی است؛ عین کلام خداست؛ ازاین‌رو سخن برتر و غلبه‌کننده است و اثرهای عظیم دارد. سپهسالار دربارهٔ گفتار مولانا می‌نویسد:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

اکثر کلمات طیّبات ایشان در حالت سُکر بیان آمده است و این مقامی است که چون رجال‌الله به مقام قرب و وصال می‌رسند از غایت لطف وصال و حسن لقای سبحانی تجرّع شراب محبت کرده، مست لقای بی‌چون و چگونه می‌شوند (سپهسالار، ۱۳۸۵: ۴۰).

قرارگرفتن در کانون وحی سبب می‌شود که مولانا برخلاف دغدغهٔ همیشگی خود که خاموشی است پرگفتار شود و با دهانی به‌پهنای فلک و سینه‌ای که شراب‌خانهٔ عالم است شرح رشک مَلَک کند. از جانب دیگر سخنی که حاصل بی‌خویشی و سکر است معنی‌گریز است و دغدغهٔ مخاطب ندارد. شمس تصریح می‌کند که مولانا اصلاً در بند فهم مخاطب نیست: «مولانا را سخنی هست من لدنّی، می‌گوید، در بند فهم آن نی که کس را نفع کند یا نکند» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج۲: ۱۶۹). شمس همه‌جا از عارف فانی با عنوان درویش یاد می‌کند و هرگاه از علم الهامی و تعلیم ربانی سخن می‌گوید آن را دربرابر علم نقلی مطرح می‌کند:

آخر متکلم درویش نیست. این درویش فانی است، محو شده. سخن از آن سر می‌آید. چنان‌که پوست بز را نای انبان کردی، بر دهان نهادی، در می‌دمی، هر بانگی که آید بانگ تو باشد نه بانگ بز اگرچه از پوست بز می‌آید؛ زیرا بز فانی شده است. آن معنی که از بز بانگ آوردی، فانی شده است و همچنین بر پوست دهل می‌زنی بانگی می‌آید، و آن وقت که حیوان زنده بود، اگر پوست زدی بانگ آمدی؟ از ضرورت گفته می‌آید این مثال، که در درویش کامل، متکلم خداست (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج۱: ۱۷۳).

وقتی سخن درویش منتسب به غیب و نیروی برتر می‌شود هاله‌ای از اقتدار بر گرد سخن او پیچیده می‌شود و در مقابل او، بی‌کمترین نقد و اعتراض تنها باید گوش بود:

چون درویش سخن آغاز کرد هیچ اعتراض نباید کرد بر وی. آری قاعده این است که هر سخن که در مدرسه باشد و در مدرسه تحصیل کرده باشند به بحث فایدهٔ آن زیادت شود؛ اما آن سخن ازین فایده و بحث دور است، بدین هیچ تعلقی ندارد (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج۱: ۱۷۵).

تعلق خاطر مولانا به درس و مدرسه و مجلس‌گویی و مراعات جوانب احتیاط، پیش از دیدار و آشنایی با شمس نشان از وابستگی او به معرفت خبری دارد. توصیه‌های مکرر شمس به خاموشی و پرهیز دادن مولانا از مطالعهٔ متون، که به‌عنوان نمونه می‌توان به منع مطالعهٔ *دیوان متنبی* اشاره کرد،[۱۲]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

مجالی فراهم می‌آورد تا مولانا نیک‌تر در باطن خویش بنگرد و «روح وحیی» را به گفتار آورد. در بیتی از *دیوان کبیر* گویی به موجزترین وجه ممکن، دو دورهٔ مختلف حیات خود را پیش و پس از دیدار با شمس به تصویر می‌کشد:

خاموش! کزین عشق و از این علم لدنّیش از مدرسه و کاغذ و تکرار رهیدیم

(کلیات شمس، غزل ۱۴۷۸)

«مدرسه و کاغذ و تکرار» مربوط به پیش از آشنایی با شمس، و سرمستی و عشق‌نگاری و تعلیم ربانی حاصل دیدار با شمس است. مولانا علم لدنی را میوهٔ عشق دانسته که به مدد آن از مدرسه و کاغذ و تکرار رهیده است. مغلوبی و فنای صوفی است که او را خالی از صفات بشری، و متکلم خداوند می‌کند: «چون مغلوب حق شدی و پیش حق مُردی، جنبیدن تو جنبیدن حق باشد و گفت تو گفت حق» (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۲۳). باید ولی خدا باشی تا محل وحی شوی، این است که نظریهٔ ولایت ستون فقرات تصوف است و کانون و سرچشمهٔ الهامات و کرامات و عجایب دیگر.

در این چشم‌انداز، کلام ولی در پیوندی عمیق و به‌غایت عاشقانه «آواز خدا»[۱۳] دانسته می‌شود که بر زبان او جاری می‌گردد:

اگر آوازی و سخنی شنوی یقین بدان که در صورت ایشان دیگری می‌گوید[۱۴] *چون ایشان نمانده‌اند و نیستند، چنان‌که از دیوار سخنی شنوی، چگونه گردی و حال بر تو متغیّر شود، باید که از اولیا سخن آن چنان شنوی* (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۴۲).

فجایع و مصائبی که برای کسانی چون حلاج و عین‌القضات و سهروردی رخ داد نتیجهٔ برداشت جزمی از این مکتوبات و گفتارها ازسوی کسانی بود که با تمسک به ظاهر نصوص دینی هرگونه قرائت تأویلی از این متون را ناروا و محکوم به کفر می‌دانستند. درواقع باور به استمرار وحی اعتقاد به‌گونه‌ای نبوت است؛ یعنی صوفی فانی یا ولی کامل، خاموش‌وار فریاد «اَنا النّبی» سر می‌دهد، فریادی که در سطر سطر گفتار وی شنیده و در متون صوفیانه به‌صراحت از آن یاد می‌شود.

نتیجه

برخی صوفیان مراتب و ساحات متعددی برای وحی قائلند و آن را امری مستمر می‌دانند و تصنیفات خود را نیز مولود کتابت این لحظات وحیانی قلمداد می‌کنند. نگارش ادراکات باطنی و دریافت‌هایی که زادهٔ «وقت» و «حال» غلبه‌کننده بر صوفی است، اساس تألیفات الهامی صوفیانه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

است. در متن‌های وحی‌نمون و شورانگیز صوفیانه، غَلبات پُرقوّت عاطفی، به وارونگی در تولید متن می‌انجامد؛ بدان معنا که نقش صاحب اثر در مقام علتِ فاعلی و حاکمِ متن، محو می‌شود و اَبَرمؤلف (حق‌تعالی یا منِ کائناتی) بر جای آن می‌نشیند، و ازسویی اسرار و حقایق الاهی و ازسوی‌دیگر حالات شخص را می‌نگارد. در این حال شخص، کم‌ترین دخالتی در جریان نوشتن ندارد؛ هم از این روست که سخنی که حاصل بی‌خویشی و سکر است معنی‌گریز است و دغدغهٔ مخاطب ندارد. قرارگرفتن در کانون غیب، سبب می‌شود که صوفی برخلاف دغدغهٔ همیشگی خود که خاموشی است، پرگفتار شود. با تأمل در آرای صوفیان می‌توان به خصایص سخن الهامی دست یافت. از میان عارفان، جلال‌الدین مولانا دربارهٔ سرشت الهامی و مقدسِ کلام درویشِ کامل، بسیار سخن گفته و گفتار صوفی فانی را زاییدهٔ علم لدنی و مصداق تعلیم ربانی شمرده است. مولانا بارها به‌صراحت و تلویح، کلام خویش را وحی حق و خود را واسطهٔ کلام خداوند دانسته است. به گمان مولانا سرشت سخن الهامی چنان است که نبی یا ولی مغلوب آن است و در لحظات هجوم معانی غیبی کم‌ترین تسلطی به گفتار خویش ندارد. این مطلبی است که شمس تبریزی تأکید بسیار بر آن دارد، و می‌توان این امر را از آموزه‌های اساسی شمس به مولانا دانست. از مطاوی سخن صوفیان مؤلفه‌های سخن الهامی را می‌توان این‌گونه برشمرد: خاص ولیّ خداست؛ مولود فناست و ناشی از بی‌خویشی و سکر است؛ دربرابر علم خبری است؛ جانب مخاطب را فرو می‌گذارد؛ با حالاتی غریب همراه است؛ ارادهٔ تکلم را از صوفی می‌ستاند و آشفته‌نماست؛ اسباب جوشش اندیشه است؛ سخن برتر و غلبه‌کننده است که اثرهای عظیم دارد و از حوزهٔ ادراک عقل خارج است.

پی‌نوشت‌ها

۱. پس محل وحی گردد گوش جان — وحی چه بود گفتنی از حسّ نهان
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۴۶۱)

۲. من نهانی ز جبرئیل امین — جبرئیل دگر امین دارم
(کلیات شمس، غزل ۱۷۵۵)

۳. خموش باش که تا وحی‌های حق شنوی — که صدهزار حیات است وحیِ گویا را
(کلیات شمس، غزل ۲۳۳)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

۴. «دل مرا کاغذ داند که مجرای معانی است و محل حقایق» (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج۱: ۲۷۷) و «برکات آسمانی، علم لدنی بود؛ که اگر لوح دل از ناشایست‌ها پاک بشویی تو را به کُتّاب ادّبنی ربّی راه دهند، و هر روز تو را لوحی از نو درنویسند: کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الإیمَانَ» (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج۱: ۲۲۶).

۵. قرابت بسیاری میان نگارش صوفیانه و نگارش خودبه‌خود سوررئالیست‌ها هست (رک: آدونیس، ۱۳۸۵: ۱۵۹- ۱۶۲).

۶. مولانا در دفتر سوم، پاسخی تند و خشماگین به معارضان و حاسدان *مثنوی* می‌دهد و از ایشان با عنوان خَرَبَطانی یاد می‌کند که دودِ گندشان از خَرخانه حسد برخاسته و زخم لگدشان خاطر ساده‌دلان را پی کرده است. مولانا با اسلوب موازی‌سازی، و با توسل به سخن پیامبر(ص) دربارهٔ ظاهر و باطن قرآن، *مثنوی* را نیز کلام الاهی و دارای لایه‌های باطنی معرفی می‌کند که قاصراندیشان از فهم آن بطون عاجزند (ر.ک: مثنوی، دفتر سوم، ابیات۴۲۲۷-۴۲۴۹). خشم مولانا از انکار معارضان دقیقاً از آن روست که او *مثنوی* را وحی حق می‌داند؛ و منکران *مثنوی* را مخالفان سخن خدا.

۷. برتدراند راسل دربارهٔ معرفت صوفیان گفته: «آنچه دیگران در تاریکی می‌جویند او می‌داند، و دربرابر دانش او، همهٔ دانش‌ها جهلی بیش نیستند» (برتراند راسل، *عرفان و منطق*، ترجمهٔ نجف دریا بندری، تهران، ناهید، ۱۳۸۴، ص ۴۶).

۸. آن توی زفتت که آن نهصد تو است قُلزم است و غرقه‌گاه صد تو است

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۳۰۴)

۹. «آفتابی که چیزها نماید که به کار آید، حقیقت آفتاب او باشد؛ و این آفتاب فرع و مجاز آن آفتاب حقیقی باشد... . پس دانستیم که آفتابی دیگر هست غیر آفتاب صورت که از وی کشف معانی و حقایق می‌شود» (مولوی، ۱۳۸۸: ۱۹۷)؛ سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۱۹۸ – ۲۰۳).

۱۰. وزنه‌ای معادل هفت مثقال، چهل درم وزن (*لغت‌نامه دهخدا*).

۱۱. حدیث نبوی است: «مَن أخلَصَ لِلّهِ أربَعینَ صَباحا ظَهَرَت یَنابیعُ الحِکمَةِ مِن قَلبِهِ عَلی لِسانِهِ»؛ هر که چهل صبحگاه خاص خدا شود، چشمه‌های حکمت از قلب وی بر زبانش جاری می‌شود (نهج‌الفصاحه، حدیث ۲۸۳۶: ۵۸۴).

۱۲. رک: شمس الدین احمد افلاکی، ۱۳۶۲، *مناقب العارفین*، به‌کوشش تحسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب ج۲: ۶۲.

۱۳. مولانا خطاب به حسام‌الدین چلبی می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

پیش من آوازت آواز خداست — عاشق از معشوق حاشا کی جداست
اتصالی بی‌تکیف بی‌قیاس — هست رب‌الناس را با جان ناس
(مثنوی دفتر چهارم، ابیات ۷۵۹ – ۷۶۰)

۱۴. مرد حق را نه جنبش است و نـه قال — جنبـش و قـال او بـود ز جـلال
(سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۳۰۱)

منابع

- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۶). *فصوص‌الحکم*، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمد علی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ادونیس. (۱۳۸۵)، *تصوف و سوررئالیسم*، ترجمه حبیب‌الله عباسی، تهران: سخن.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (۱۳۸۲)، *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۶۰)، *شرح شطحیات*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: طهوری.
- بهاء ولد، محمد بن حسین خطیبی بلخی. (۱۳۵۲)، *معارف*، تصحیح فروزانفر، تهران: منوچهری.
- جام نامقی، ابونصر احمد. (۱۳۵۵)، *روضة المذنبین و جنة المشتاقین*. تصحیح علی فاضل، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ـــــــــــــ . (۱۳۸۷)، *کنوز الحکمة*، تصحیح علی فاضل، تهران: پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی.
- ـــــــــــــ . (۱۳۴۷)، *مفتاح النجات*، تصحیح علی فاضل، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- جمال‌الدین ابوروح لطف‌الله. (۱۳۸۴)، *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- خرقانی، ابوالحسن. (۱۳۸۴). *نوشته بر دریا*، گزینش و ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- رازی، شیخ نجم‌الدین. (۱۳۶۵)، *مرصاد العباد*، تصحیح ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۸۵)، *رساله سپهسالار*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد افشین وفایی، تهران: سخن.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

- سلطان ولد. (۱۳۶۷)، *معارف*، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- شمس تبریزی، محمد. (۱۳۶۹)، *مقالات*، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- عبادی مروزی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصور. (۱۳۶۲)، *مناقب الصوفیه*، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران: منوچهری.
- عین القضات. (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح عفیف عُسیران، تهران: منوچهری.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۷)، *نامه‌ها*، به‌اهتمام علینقی منزوی و عفیف عُسیران، تهران: اساطیر.
- غزنوی، سدیدالدین محمد. (۱۳۴۵)، *مقامات ژنده پیل*، به‌کوشش حشمت مؤید سنندجی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- محمد بن منوّر. (۱۳۶۷)، *اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۷۴)، *آفرینش و تاریخ*، مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- مولانا، جلال‌الدین. (۱۳۶۳)، *کلیّات شمس تبریزی*، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۷)، *مثنوی معنوی*، رینولد نیکلسون، به‌اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران امیرکبیر.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۸)، *فیه ما فیه*، تصحیح و توضیح توفیق سبحانی، تهران: کتاب پارسه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]

This document was created with Win2PDF available at http://www.daneprairie.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-30]