

کتابت وحی در سخن صوفیانه

(با تأکید بر آرای مولانا)

* منظر سلطانی

** سعید پور عظیمی

چکیده: باور به مراتب متعدد وحی از نظرگاه صوفیان، سبب شده است تا وحی را امری بی‌پایان و همیشگی بدانند که به صورت دریافت‌های باطنی، نوع خاصی از معرفت را پدید می‌آورد. اعتقاد بدین شیوه کسب معرفت، با توصل به کشف و شهود، به آفرینش متن‌هایی می‌انجامید که صوفیان، آن را مولود «وحی قلب» و غلبه الهام خداوندی بر آدمی می‌شمردند و با محظی‌گاه خود به عنوان مؤلف، نقش خویش را تنها کتابت این ادراکات باطنی و دریافت‌های مقدس می‌دانستند و یا سراسر متن را هدیه خداوند معرفی می‌کردند. سخن الهامی، در لحظه غلبه بر صوفی با خصایصی همچون دیگرگونی حال، بی‌اختیاری و ستاندن اراده گفتار همراه است و در صورت مکتوب خود به آفرینش متن‌هایی می‌انجامد که اغلب پر حجم و فاقد نظم ساختاری‌اند و به واسطه اشتمال بر معانی عظیم و ناآشنا جانب مخاطب را فرو می‌گذارند. صحابان این آثار، این دست تصنیف‌ها را سخن برتر می‌دانند که اثرهای عظیم دارد و اسباب جوشش اندیشه می‌گردد و هر کس توانایی در ک 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

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 اشاعه گفتمان تصوف متن‌هایی مدرسی و آموزشی، مبتنی بر حکایات و اقاویل پارسایان نخستین پدید آوردن. متونی مانند *اللمع ابونصر سراج طوسی*، رسائل قشیریه ابوالقاسم قشیری، *کشف المحبوب* هجویری، *مرصاد العباد نجم الدین رازی* و *مصابح الهدایه عزالدین کاشانی* و آثار مشابه، سرشار از اصطلاحات و آداب سلوک در ساختاری منظم و از پیش‌اندیشیده هستند. هدف این متون افزون بر 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. نویسنده‌گان این دست متون بر آن بودند تا سخن خود را به صراحة و در قالب گزاره‌های روشن، با پرهیز از هرگونه ابهام و کثرت‌بای بیان کنند. در سوی مقابل، صوفیان اهل سکر، متن‌هایی پدید آوردن که حاصل تجارب روحی شگفت و لحظات وحی آسای 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 به سختی آن‌ها را می‌توان فهمید» (ادونیس، ۱۳۸۵: ۱۶۳). هیجانات شدید عاطفی و ریودگی روحی ایشان که با اسلوبی هنری و در کسوت کلمات شورانگیز و معنی‌گریز نمود می‌یافت، نتیجه قرار گرفتن در معرض خطاب‌های خداوندی در بافتی وحیانی و یا بیان مغلوبی ایشان بود. شطحیات و گزاره‌های مبهم و متناقض‌نمای ایشان، محصول شرایطی این چنین بوده است. در این مقاله با نظر به آرای عارفان، به ویژه مولانا، در باب استمرار وحی، می‌کوشیم تا از مطاوی این سخنان به برخی مؤلفه‌های کلام وحی‌نمون، چه در لحظات غلبه بر «ولی» و چه در صورت مکتوب آن دست یابیم.

گفتنی از حس نهان^۱

اعتقاد به حقیقت باطنی، غلبة 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

الهامات ریانی است. از دیدگاه عرف امراء بات روحانی و تصفیه درونی و کسب معرفت الاهی، قلب را شایسته 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 اهلیت می‌توانند محل وحی واقع شوند. ابوالحسن خرقانی با تعبیر وحی القلوب از استمرار وحی سخن می‌گوید: «هر کسی را سخاوتی بود، در درجهٔ پیغمبران - عليهم الصلوة - بود؛ اگرچه به وی وحی نیاید ولکن وحی القلوب با او بود» (خرقانی، ۱۳۸۴: ۲۹۱-۲۹۲). او به کرات از گفت و گو 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، وحی القلوب همیشه با من است (خرقانی، ۱۳۸۴: ۱۶۶).

واز همه صریح تر: «خدای عزوجل وحی کرد به من و گفت: هر که از این رود تو آبی خورد، همه را به تو بخشیدیم» (خرقانی، ۱۳۸۴: ۳۸۳).

بعضی مانند حاج از این نوع وحی، به «خاطر حق» و «خاطر اول» تعبیر کرده‌اند: حسین منصور می‌گوید چون بناده به مقام معرفت رسید به خاطر او وحی فرستاد و سر او نگاه دارند تا وی را هیچ در خاطر نیاید مگر خاطر حق (عادی مروزی، ۱۳۶۲: ۱۲۵). ابوالمفاحر باخرزی در بحث از خواطر، پنج خاطر را ذکر می‌کند که نخستین آن‌ها «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 سبی سبق نباشد که به آن اضافت کنند یا از آنجا بر او حکم کنند، بلکه بی‌سبی ناگاه در دل افتد و اگر خاطری با او متعارض شود او را بیرون توانند کردن و نفی کردن، بلکه او در دل مطمئن بماند ابیاً. 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 می‌آفربند علم لدنی است که بی‌اکتساب و به

گونه‌ای شهودی در دل نازل می‌شود. احمد جام نامقی دو نوع وحی بر می‌شمارد: وحی آشکارا نصیب انبیا و رسول است، چون ایشان روی در حجاب آورند، آن وحی را نیز در حجاب آورند. اما وحی خفی آن اولیا و هرچیز باشد: وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَيْ

النَّحْلُ [نحل: ۶۸] و دیگر گفت: وَأَوْحَيْنَا إِلَيْ أَمْ مُوسَى أَنْ أَرْضَعِيهِ [قصص: ۷۰]... و این وحی در بسته نیست تا قیامت؛ تا به روی زمین اولیای خدا می‌باشد، وحی و الهام و علم من لذتی می‌باشد و اصل علم سر از آنجا 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 جلال الدین در این باب بسیار سخن گفته و بارها به صراحت و تلویح، کلامش را تلقین حق دانسته است:

این چه می‌گویند که بعد از مصطفی و پیغمبران وحی بر دیگران منزل نشود، چرا نشود؟ شود آلا آن را وحی نخواهد. معنی آن باشد که اینکه می‌گویند المؤمن نظر پنورالله، 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 نخواهد (مولانا، ۱۳۸۸، ۱۲۰-۱۲۱).

شمس تبریزی می‌گوید: «بعضی کاتب وحی اند و بعضی محل وحی اند، جهد کن تا هر دو باشی، هم محل وحی باشی، هم کاتب وحی خود باشی» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۸۳). همچنین: (نبی را وحی بود به جبرئیل، و وحی القلب هم بود، ولی را همین یکی بود (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۴۷)). مطهر بن طاهر مقدسی در آفرینش و تاریخ که دانشنامه علوم و اساطیر و معارف کهن است درباره وحی می‌نویسد:

گروهی چنین پذاشته‌اند 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 (المقدسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۰۵).

گشادن 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 بی‌حرف و گفت. ادراک شهودی کلام الاهی که خاص اولیاست. از کلام ابوسعید ابوالخیر هنگامی که فراتست پیر بوقفضل 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 سینه ما گشادند و به سمع این کلمه، ما را از ما بستندند. حال بر من دیگر شد...» (جمال الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۶۵).

شیخ ما گفت: این سخن ما را صید کرد... در آن ساعت دری در سینه ما گشادند... و ما را از ما فراسانند... روزی پیر بوقفضل 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 بی‌واسطه 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 بیخدواری صوفیان در اوقاتی همچون برخاستن به سمع و یا در جریان دریافت‌های باطنی را می‌توان از این نظر گاه مورد توجه قرار داد.

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

شیخ احمد جام نامقی درباره حالات پیامبر اسلام^(ص) در لحظات بحرانی نزول وحی می‌گوید: مهتر^(ص) نخست از جبرئیل - صلوات‌الله‌علیه - 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 به معنای اتصال به حريم مقدس معناست.

صفت ولی خدا آن باشد که سینه او بشکافند - که آلم نشرح لک صدرک [اشراف: ۱] - و در سینه خود نظر می کند و دریاهای بی پایان پر از نور می بیند و بلان انس می گیرد (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۲۸۶).

در کلام ابوالحسن خرقانی این تعبیر به کار رفته است، از جمله در این عبارتی عاطفی که خداوند، نمازگزاران در مسجد ابوالحسن را امان داده است: «حق بر ابوالحسن واگشاد که هر که 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).

عین القضاط نیز این تعبیر را به کار برده است:

تمامی این کار آن بود که چشم را از مبصرات بریندی 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 وازگشاید، سمع دل نطق ازل بشنوید (عین القضاط، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۹۶).

عبارة «سمع دل» در کلام قاضی، شنوندۀ نداهای «من باطنی» یا به تعبیر مولانا «جبriel درون»^۲ است که وحی‌های حق را می‌شنود.^۳

در مقامات ژنده‌پیل، قوت روحانی پیری روش ضمیر، سبب گشادن ابواب معانی گشته است: پس قراء را فرمود که شما نخست آیتی برخوانیل تا دانشمند عمر سخن گویید که رسم چنین است، چون قراء آیت تمام کردند به مدد و همت و نظر مبارک آن بزرگ دین، حق تعالی در سخن بر من گشاده گردانید (غزنوی، ۱۳۴۵: ۶۲).

در مقالات شمس نیز یک جا به این تعبیر بر می‌خوریم: «اگر خدا تعالی زنی را در بگشاید، همچنان خاموش و مستور بود. زن را همان پس کار و دوک خود» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۵۸). به نظر می‌رسد در این بیت مولانا نیز، خطاب بی واسطه الاهی همان گشادن در سخن باشد:

چه نیک‌بخت کسی که خدای خواند تو را
در آ در آ به سعادت درت گشاد خدا
(کلیات شمس، غزل ۲۱۷)

پرسش اینجاست که جایگاه مؤلف در تصنیفاتی که زاده الهام و دریافت‌های درونی اند کجاست و چه نقشی در جریان نگارش دارد. تأملی در آرای صوفیان در این باب نکاتی را درباره روند تولید اثر و خصایص آن روش خواهد کرد.

آبر مؤلف

صوفی با استناد کلام خویش به غیب، خداوند را مؤلف اصلی و اصیل اثر معرفی می‌کند. در باور صوفی، خداوند «مؤلف اعظم» یا «آبر مؤلف» است و نقش صوفی در روند تولید اثر، تنها کتابت کلام الاهی است. توصیه شمس تبریزی به اینکه «جهد کن تا هم محل وحی و هم کاتب وحی خود باشی». در اینجا مصدق 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 دیباچه کنفرز الحکمة می‌نویسد:

این کتاب آغاز کرده آمد به تأیید و عوون و مدد الهام حق سبحانه و تعالی در عالم سر،
واسرار ربویت و علم للذئ 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
زیان زده هر کاذبی و گزارف گویی. انشاء الله تعالى که خاطر ما از نزغات شیطان و
طريق گمراهان و بی دینان 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
وساویں شیطانی نگاه دارد (جام نامقی، ۱۳۸۷: ۱ و ۳).

احمد جام، بکر بودن را منش سخن الهامی می‌داند و به کرات 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 درباره روند نگارش، بسیار سخن
گفته است و در مجموع می‌توان او را پُرسخن‌ترین صوفی در این باره دانست. در یکی از
مکتوباتش در بحث از اسباب الاهی می‌گوید: «و این طرفه عبارتی است و هیچ کس نگفته است
الا من» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ج ۱: ۲۰). زیرا:

هرچه در مکتوبات و امالی این بیچاره خوانی و شنوی از زیان من شنیده 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 يَنْطِقُ عَنِ الْهُوَى إِنْ
هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى [نجم: ۳ و ۴] (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۱۷).

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 (عین القضاط، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۷۸).

عین القضاط دل را محل نگارش حق می‌داند و زبان را مستمع دل.^۴ در سبب قطع نامه‌نگاری با قاضی امام سعدالدین بغدادی و خواجه امام عزالدین و امام ضیاءالدین می‌گوید:

این ساعت مدتی بود که به نوشتن عزم نداشتمن، 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 بوعجب روی می‌نماید، مدت‌ها و وقت‌ها می‌باشد (عین القضاط، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۵-۱۶).

اشارة قاضی به «حالات بوعجب» یادآور تجربه ابوسعید است که در شرایط غلبه ناآگاهی و قرارگرفتن در فضای وحیانی «حال بر او دیگر می‌شد» و زبانش مستمع دل می‌گشت. گوش بر دل داشتن و از دل به کاغذ آوردن، گریز از اقاویل نویسی است؛ چنین است که قاضی می‌گوید: «من نقل اقاویل دوست ندارم.» (عین القضاط، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۳۰)؛ و «من از ذوق می‌نویسم نه از خوانده و شنوده.» (عین القضاط، ۱۳۷۷، ج ۳: ۲۷۸)؛ و «دوست ندارم که چیزی مشهور و مذکور نویسم.» (عین القضاط، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۲۵). پرهیز از شهره‌نویسی و تکیه بر دریافت‌های باطنی خاص^۵ کسی است که میل نگارش خودآگاه ندارد و منتظر آن است که خود توسط متن نویسانده شود. درواقع در متن‌های وحی‌نمون و شورانگیز، غلبات پرقوت عاطفی به وارونگی در تولید متن می‌انجامد؛ بدان معنا که نقش صاحب اثر در مقام علت فاعلی و حاکم متن محو می‌شود و آبرمُؤلف (حق تعالی یا من کائناتی) در جای آن می‌نشیند و ازسویی اسرار و حقایق الاهی و ازسوی دیگر حالات شخص را می‌نگارد. در این حال شخص کم ترین دخالتی در جریان نوشتن ندارد: «دریغا هر چند که بیشتر می‌نویسم بیشتر می‌آید و افرون تر می‌آید» (عین القضاط، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۳۷). و تنها می‌تواند نقش گزینش گر داشته باشد:

من نیز چنان که آید گوییم، و از آنچه دهنده به من، من نیز گرده برخوان کتابت نهم، و ترتیب نگاه نتوان داشت، که سالک رونده را اگر متلوں بود و در تلوّن بماند متوقف شود و ساکن گردد (عین القضاط، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۸).^۵

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 تنافض ظاهری در گفتار ایشان است، که از سویی چون مولانا دعوت به خاموشی می‌کنند و از سوی دیگر آثاری متعدد و پرحجم می‌آفرینند؛ و اتفاقاً حجم ابوه آثار مولانا نشان می‌دهد که او مانند «قلم در پنجه تقلیل رب» است. نکته دیگر سخن عین القضاط 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» (عین القضاط، ۱۳۷۷، ج ۳: ۲۷۹-۳۸۶؛ نیز رک: ج ۱: ۳۸۶). یعنی این آثار فاقد ترتیبات و فصouل رایج و نظم ساختاری هستند. مثنوی مولانا نمونه اعلای چنین اثری است. مولانا با رها به پریشانی حرف خود اشاره کرده و غلبه غیب و مستی آسمانی را علت آن دانسته که همان فنای در حق است:

امروز مستان را بجو، غیم بین، عیم مگو زیرا ز مستی‌های او حرفم پریشان می‌رسد
(کلیات شمس، غزل ۵۳۰)

جان چیست؟ خم خسروان، در وی شراب آسمان

زین رو سخن چون بیخودان هر دم پریشان می‌رود
(کلیات شمس، غزل ۵۳۵)

ذره‌بی از عقل و هوش ار با من است
این چه سودا و پریشان گفتن است
(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۹۰۸)

درباره پریشانی ظاهری در مثنوی می‌گوید:
این حکایت گفته شد زیر و زبر

همچو فکر عاشقان بی‌پا و سر
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۹۱۰)

که برخاسته از تداعی معانی و جوشش سیلاپوار معانی و به سخن مولانا جر جر اکلام است:
دور ماند از جر جر اکلام
باز باید گشت و کرد آن را تمام
(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۵۶۲)

ابن عربی تمام کتاب فصوص الحکم را هدیه پیامبر^(ص) معرفی می‌کند:

من رسول خدا را در رؤیایی بشارت آمیز به خواب دیدم - در دهه آخر از محرم سال ۶۲۷ در شهر دمشق - که به دست خود کتابی داشت. مرا فرمود: این کتاب فصوص الحکم است، بگیر و نزد مردمانش بر تا از آن بجهه جویند. گفتم شنیدم و فرمان خدای راست و رسول او را و صاحبان امر را از میان ما (بن عربی، ۱۳۸۶-۱۳۳).^۱

انتساب تألیف شخصی به تلقین گر غیبی، پیش از مولانا بی سابقه نیست و بسیاری از صوفیان و نویسنده‌گان تصوف اثر خویش را حاصل الهامات حق معرفی کرده‌اند. شیفتگی بی حد و حصر مولانا نسبت به مثنوی از این روست که او مثنوی را وحی حق می‌داند:

می‌کشی آن سوی که دانسته‌ای ناید از جاهلی کش نیست دید (مثنوی، دفتر چهارم، ایات ۳ - ۴)	گردن این مثنوی را بسته‌ای مثنوی پویان، کشنده ناید
--------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------

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

و انتقاد مخالفان را عیب‌جویی و بلاهت قلمداد می‌کند و با لحنی تندر و خشمگین منکران را پاسخ می‌دهد.^۲ اقتدار سخن عرفانی از این روست که خود را به سرچشمه سخن و معرفت متصل می‌کند و میزان اعتبار هر کلام را به میزان قرابت آن به سرچشمه سخن مقدس می‌سنجد.

مولانا و سخن و حیانی

تصویر نی زیباترین و گیراترین نماد مولانا از انسان کامل و فانی در حق است، که حدیث او همه روایت راه پرخون عشق و سرنوشت او عروج به قربانگاه معشوق است که با فنای در او مقدس و متبرک می‌گردد. فنای در معشوق پایان سفر روحانی در جست‌وجوی تقدس و جاودانگی است و مرتبه‌ای است که اصحاب سلوک از آن به «فنای افعالی» تغییر می‌کنند. گذر از مراحل مخاطره آمیز سلوک با استهلاک و درنهایت محو صفات بشری در سفر دشوار آسمان همراه است. آن کس که به سلامت از این طریق بگذرد بندۀ جان پاکی است که قلب او محل نزول کلام الله خواهد بود و کلمات بی‌رحمت حروف، بر جان او باریدن می‌گیرند. گفتار صوفی فانی در این حال زایده علم‌الدّئی و مصدق تعلیم ربانی خواهد بود.

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 مشنوی در فرق میان دعوت شیخ کامل واصل و میان سخن ناقصان فاضلِ فضل تحصیلی برپسته علم لدنی و بر رُسته شیخ کامل را در مقابل علم عاریتی فضلاً چون آسمان و ابر پیش ناودان می‌داند و می‌گوید سخن شیخ کامل واصل سبب جوشش اندیشه و سخن فاضل مدرسی موجب نزاع و آشوب است:

ناودان بارش کند نبود به کار
آب اندر ناودان عاریتی است
وحی و مکشوف است ابر و آسمان
ناودان همسایه در جنگ آورد
(مشنوی، دفتر پنجم، ایات ۲۴۹۰-۲۴۹۳)

آسمان شو ابر شو باران بیار
آب اندر ناودان عاریتی است
فکر و اندیشه است مثل ناودان
آب باران باغ صد رنگ آورد

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

علم وحی دل ربودی از ولی
جان وحی‌آسای تو آرد عتاب
علم نقلی با دم قطب زمان
(مشنوی، دفتر چهارم، ایات ۱۴۱۶-۱۴۱۸)

یا به علم نقل کم بودی ملی
با چنین نوری چو پیش آری کتاب
چون تیم با وجود آب دان

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

لوح محفوظ است او را پیشوا
نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب
از پی روپوش عامه در بیان
و حی دل گویند آن را صوفیان
چون خطاباً باشد چو دل آگاه اوست
و حی دل گیرش که منظرگاه اوست
(مثنوی، دفتر چهارم، ایات ۱۸۵۱-۱۸۵۴)

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

روح و حی را مناسب‌هاست نیز
زانکه موقوف است تا او آن شود
گه جنون بیند گهی حیران شود
(مثنوی، دفتر دوم، ایات ۳۲۶۰-۳۲۶۱)

در فیه ما فیه سیر خالی شدن از خویش و غلبهٔ روح و حی یا قدسی را این گونه بیان می‌دارد:
در کالبد من روح قدسی به جای آن روح بنشست، جبرئیل من آن بود و چون روح
مغلوب جانان شد، جبرئیل از میان برخاست قاؤحی ایگی عبده‌ما اُوحی، [نجم: ۱۰] یا
همه جان شو یا جانان (مولانا، ۱۳۸۸: ۲۵۳-۲۵۴).

دریافت و حی 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 «من» توست، پس تو خود می‌گویی و
خود می‌شنوی، متکلم و مستمع خود تویی و جبرئیل تو «من زفت 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 سررشته بیخ باشد و قیام درخت از این
بیخ است و بیخ زنده از حق است (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۵-۳۰۵).

اتصال بدین بیخ بی نهایت و آفتاب حقیقت^۹ که مولود مرحله فناست، اراده تکلم را از صوفی می‌ستاند و به خدا می‌سپارد:

خداآوند متکلم علی‌الاطلاق است. متکلام است از ازل تا ابد لا ينقطع بی‌حرف و صوت. با هر نبی بی او را سخنی است و با هر ولی بی او را سخنی است و همه سخن‌هاش یکی است، یعنی در آن تنافض نیست، چنان‌که گویند: این هر دو گواه را سخشنان 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 من باطنی سخن گفته است: «الله الهم داد که تویی را از بهر آن به تو داده ام تا چون در من خیره شوی و دلت از قربت من بگیرد در خود نظر کنی» (بهاء ولد، ۱۳۵۲، ج ۱: ۸).

صوفی فانی که انسان کامل واصل است در نظر مولانا مقامی پیامبر گون دارد و تنها فرق او با پیامبر آن است که وظیفه ابلاغ ندارد. شمس می‌گوید: «آری سخن صاحبدلان خوش باشد، تعلیمی نیست، تعلیمی هست، آن تعلیم علیم حکیم» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۱۲).

آخر این درویش از این سو تعلیم نکرد، تعلّم او از آن سوی است، به لطف خدا تعلّم آن سویی بدین سو افتاد، از حدیث این سو با او چه اشکال توان گفت (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱: 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 شکرگرف از برخی آیات، میان حرف قرآن و کلام خداوند تفاوتی طریف می‌نهد:

کلام خدا اگر تنها این حرف قرآن بودی، این را بحرهای مداد و همه درختان قلم حاجت نیامدی، به نیم او قیه^{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 نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ، [القمان: ۲۷] و مَا يَنْطَقُ عَنِ الْهُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى [نجم: ۳ و ۴] (مولانا، ۱۳۸۸: ۲۳۳).

این تأویل مولانا از کلام حق، وحی را امری پایان‌ناپذیر و ابدی معرفی می‌کند که به خواست خدا از زبان بندۀ 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»

(مولانا، ۱۳۸۸، ۳۷). بهاء ولد، پدر جلال الدین، 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، ج ۱: 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، ج ۱: ۳۲۱).

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

متکلم را که جوش سخن باشد در سینه او هر لحظه نونو ظهرت نیاییح الحکمة^{۱۱} آن
یکی تا در مجمع در نیاید و مقری و واعظی گرم نشود او را گفتی و گرمی بی 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 ستایه همان (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۹۳).

ناگهانی بودن و بی‌مقدمگی است که سبب پرهیز شمس الدین و مولانا از وعظ بر منبر می‌شود:
سخن من به دست من نیست و از این رو می‌رنجم؛ اما از آن رو که سخن من بالاتر از
من است و من محکوم ویم شاد می‌شوم، زیرا که سخنی که حق گوید هر کجا رسد
زنده کند و اثرهای عظیم کند. «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَ اللَّهُ رَمَيَ» [انفال: ۱۷] تیری
که از کمان حق جهد هیچ سپری و حوشی مانع آن نگردد. از این رو شادم (مولانا،
۱۳۸۸: ۲۰۳).

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

اکثر کلمات طبیعت 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 سبجانی تجرّع شراب محبت کرده، مست لقای بی‌چون و چگونه می‌شوند (سپهسالار، ۱۳۸۵: ۴۰). قرار گرفتن در کانون وحی سبب می‌شود که مولانا برخلاف دغدغه همیشگی خود که خاموشی است پرگفتار شود و با دهانی به‌پنهانی فلک و سینه‌ای که شراب‌خانه عالم است شرح رشک ملک کند. از جانب دیگر سخنی که حاصل بی‌خویشی و سکر است معنی‌گریز است و دغدغه مخاطب ندارد. شمس تصریح می‌کند که مولانا اصلاً در بند فهم مخاطب نیست: «مولانا را سخنی هست من لدنی، می‌گوید، در بند فهم آن نی که کس را نفع کند یا نکند» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲). شمس همه‌جا از عارف فانی با عنوان درویش یاد می‌کند و هرگاه از علم الهامی و تعلیم ربانی سخن می‌گوید آن را درباره 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 بز‌اگرچه 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 خدادست (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۷۳).

وقتی سخن درویش منتبه 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 بروی. آری قاعده این است که هر سخن که در مدرسه باشد و در مدرسه تحصیل کرده باشند به بحث فایده آن زیادت شود؛ اما آن سخن ازین فایده و بحث دور است، بدین هیچ تعلقی ندارد (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۷۵).

تعلق خاطر مولانا به درس و مدرسه و مجلس گویی 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 مطالعه متون، که به عنوان نمونه می‌توان به منع مطالعه دیوان منتبی اشاره کرد،^{۱۲}

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

خاموش! کرین عشق و از این علم لدنش
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 میوه 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 مردی، جنیدن تو جنبیدن حق باشد و گفت تو گفت حق» (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۲۳). باید ولی خدا باشی تا محل وحی شوی، این است که نظریه ولایت ستون فقرات تصوف است و کانون و سرچشم‌الهامت 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 می‌گویید^{۱۴} چون
ایشان نمانده‌اند و نیستند، چنان‌که از دیوار سخنی شنوی، جگونه‌گردی و حال بر تو
متغیر شود، باید که از اولیا سخن آن چنان شنوی (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۴۲).

فجایع و مصائبی که برای کسانی چون حلاج و عین‌القضات و سهور و رخداد نتیجه برداشت جزmi از این مکتوبات و گفتارها از سوی کسانی بود که با تمسمک به ظاهر نصوص دینی هرگونه قرائت تأویلی از این متون را ناروا و محکوم به کفر می‌دانستند. درواقع باور به استمرار وحی اعتقاد به گونه‌ای نبوت است؛ یعنی صوفی فانی یا ولی کامل، خاموش‌وار فریاد «أنا النبی» سر می‌دهد، فریادی که در سطر سطراً گفتار وی شنیده و در متون صوفیانه به صراحت 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 و حیانی قلمداد می‌کنند. نگارش ادراکات باطنی و دریافت‌هایی که زاده «وقت» و «حال» غلبه‌کننده بر صوفی است، اساس تألفات الهامی صوفیانه

است. در متن‌های وحی‌نمون و شورانگیز صوفیانه، غلبات پُرقوّت عاطفی، به وارونگی در تولید متن می‌انجامد؛ بدان معنا که نقش صاحب اثر در مقام علتِ فاعلی و حاکم متن، محو می‌شود و آبر مؤلف (حق تعالیٰ یا منِ کائناتی) بر جای آن می‌نشیند، و از سویی اسرار و حقایق الاهی و از سوی دیگر حالات شخص را می‌نگارد. در این حال شخص، کم‌ترین دخلالتی در جریان نوشتن ندارد؛ هم از این روست که سخنی که حاصل بی‌خویشی و سکر است معنی‌گریز است و دغدغه مخاطب ندارد. قرار گرفتن در کانون غیب، سبب می‌شود که صوفی برخلاف دغدغه همیشگی خود که خاموشی است، پر گفتار شود. با تأمل در آرای صوفیان می‌توان به خصایص سخن الهامی دست یافت. از میان عارفان، جلال‌الدین مولانا درباره سرشت الهامی و مقدسِ کلام درویشِ کامل، بسیار سخن گفته و گفتار صوفی فانی را زاییده علم لدنی و مصداق تعلیم ربانی شمرده است. مولانا بارها به صراحة و تلویح، کلام خویش را وحی حق و خود را واسطه 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 این گونه برشمرد: خاص ولیٰ خدادست؛ مولود فناست و ناشی از بی‌خویشی و سکر است؛ دربرابر علم خبری است؛ جانب مخاطب را فرو می‌گذارد؛ با حالاتی غریب همراه است؛ اراده 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 گفتني از حسن نهان
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۴۶۱)
۲. من نهانی ز جبرئيل امين جبرئيل دگر امين دارم
(کلیات شمس، غزل ۱۷۵۵)
۳. خموش باش که تا وحی‌های حق شنوى که صدهزار حیات است وحی گویا را
(کلیات شمس، غزل ۲۳۳)

۴. «دل مرا کاغذ داند که مجرای معانی است و محل حقایق» (عین القضاط، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۷۷) و «برکات آسمانی، علم لدنی بود؛ که اگر لوح دل از ناشایست‌ها پاک بشوی تو را به کتاب ادبی رتی راه دهنده، و هر روز تو را لوحی از نو درنویسنده کتبَ فِي قُلُوبِهِ الْإِيمَان» (عین القضاط، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۲۶).
۵. قرابت بسیاری میان نگارش صوفیانه و نگارش خودبه‌خود سوررثالیست‌ها هست (ر.ک: آدونیس، ۱۳۸۵: ۱۵۹-۱۶۲).
۶. مولانا در دفتر سوم، پاسخی تند و خشمگین به معارضان و حاسدان مثنوی می‌دهد و از ایشان با عنوان خربطانی یاد می‌کند که دود گندشان از خرخانه حسد برخاسته و زخم لگدشان خاطر ساده‌دلان را پی کرده است. مولانا با اسلوب موازی‌سازی، و با توصل به سخن پیامبر^(ص) درباره ظاهر و باطن قرآن، مثنوی را نیز کلام الاهی و دارای لایه‌های باطنی معرفی می‌کند که قاصراندیشان از فهم آن بطور عاجزند (ر.ک: مثنوی، دفتر سوم، ایيات ۴۲۲۷-۴۲۴۹). خشم مولانا از انکار معارضان دقیقاً از آن روست که او مثنوی را وحی حق می‌داند؛ و منکران مثنوی را مخالفان سخن خدا.
۷. برتراند راسل درباره معرفت صوفیان گفت: «آنچه دیگران در تاریکی می‌جویند او می‌داند، و در برابر دانش او، همه دانش‌ها جهله بیش نیستند» (برتراند راسل، عرفان و منطق، ترجمه نجف دریا بندری، تهران، ناهید، ۱۳۸۴، ص ۴۶).
۸. آن توی زفت که آن نهصد تو است ۹. آن توی زفت که آن نهصد تو است ۱۰. آن توی زفت که آن نهصد تو است ۱۱. آن توی زفت که آن نهصد تو است ۱۲. آن توی زفت که آن نهصد تو است ۱۳. آن توی زفت که آن نهصد تو است
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 متنقال، چهل درم وزن (لغت‌نامه دهخدا).
۱۱. حدیث نبوی است: «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ»؛ هر که چهل صبحگاه خاص خدا شود، چشمه‌های حکمت از قلب وی بر زبانش جاری می‌شود (نهج الفصاحه، حدیث ۲۸۳۶: ۵۸۴).
۱۲. ر.ک: شمس الدین احمد افلاکی، ۱۳۶۲، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، تهران: دنیا کتاب ج ۲: ۶۲.
۱۳. مولانا خطاب به حسام الدین چلبی می‌گوید:

عاشق از معشوق حاشا کی جداست هست رب الناس را با جان ناس (مثنوی دفتر چهارم، ایات ۷۵۹ - ۷۶۰)	بیش من آوازت آواز خداست اتصالی بی تکیف بی قیاس	۱۴. مرد حق رانه جنبش است و نه قال
جنبش و قال او بود ز جلال (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۳۰۱)		

منابع

- ابن عربی، محبی الدین. (۱۳۸۶). *نصوص الحكم*، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمد علی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ادونیس. (۱۳۸۵)، *تصوف و سوررئالیسم*، ترجمه حبیب الله عباسی، تهران: سخن.
- باخرزی، ابوالمفاسیر یحیی. (۱۳۸۲)، *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، به کوشش ایرج اشار، تهران: دانشگاه تهران.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۶۰)، *شرح شطحيات*، تصحیح و مقدمه هانزی کرین، تهران: طهوری.
- بهاء ولد، محمد بن حسین خطیبی بلخی. (۱۳۵۲)، *معارف*، تصحیح فروزانفر، تهران: منوچهری.
- جام نامقی، ابونصر احمد. (۱۳۵۵)، *روضۃ المتنبین و جنة المشتاقین*. تصحیح علی فاضل، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- . (۱۳۸۷)، *کنوز الحکمة*، تصحیح علی فاضل، تهران: پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی.
- . (۱۳۴۷)، *مفتاح النجات*، تصحیح علی فاضل، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- جمال الدین ابوروح لطف الله. (۱۳۸۴)، *حالات و سخنان ابوعسعید 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 نجم الدین. (۱۳۶۵)، *مرصاد العباد*، تصحیح ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۸۵)، *رساله سپهسالار*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد افшин و فایی، تهران: سخن.

- سلطان ولد. (۱۳۶۷)، *معارف*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- شمس تبریزی، محمد. (۱۳۶۹)، *مقالات، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد*، تهران: خوارزمی.
- عبدی مروزی، قطب الدین ابوالمظفر منصور. (۱۳۶۲)، *مناقب الصوفیه*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران: منوچهری.
- عین القضاط. (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح عفیف غسیران، تهران: منوچهری.
- _____. (۱۳۷۷)، *نامه‌ها، به‌اهتمام علینقی مزوی و عفیف غسیران*، تهران: اساطیر.
- غزنوی، سدید الدین محمد. (۱۳۴۵)، *مقامات ژنده پیل*، به کوشش حشمت مؤید سنتندجی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- محمد بن منور. (۱۳۶۷)، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۷۴)، *آفرینش و تاریخ*، مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- مولانا، جلال الدین. (۱۳۶۳)، *کلیات شمس تبریزی*، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیر کبیر.
- _____. (۱۳۷۷)، *مثنوی معنوی*، رینولد نیکلسون، به‌اهتمام نصرالله پور جوادی، تهران امیر کبیر.
- _____. (۱۳۸۸)، *فیه ما فيه*، تصحیح و توضیح توفیق سبحانی، تهران: کتاب پارسه.

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.