

کارکردهای الهیاتی سکوت در آثار مولانا

دکتر قاسم کاکایی*^۱ - اشکان بحرانی^۲

^۱دانشیار دانشگاه شیراز - دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه شیراز
(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۸/۸/۱۸ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۸/۱۱/۲۱)

چکیده

سکوت یکی از مهم‌ترین بن‌مایه‌های الهیاتی عرفانی، به‌نحو اعم، و الهیات سلبی، به‌نحو اخص، است. سکوت آخرین مرحله کوشش عارف و الهی‌دان عرفانی در تلاش برای سخن‌گفتن از خداست. در این مرحله، تمام ترفندها و روش‌های زبانی عارف رنگ می‌بازند. در نوشته پیش‌رو به کارکردهای الهیاتی سکوت در آثار مولانا می‌پردازیم. در ابتدا به نقش محوری سکوت در آثار وی اشاره می‌کنیم. سپس به دلایل اخلاقی - روانی و نیز دلایل زبانی - معرفتی دعوت به سکوت در آثار این عارف می‌پردازیم. رابطه معکوس عقل و سخن‌گفتن، نجات‌بخشی خاموشی، پرهیز از پریشانی ضمیر و نیل به جمعیت خاطر به مدد خاموشی، مراعات حال مخاطب، رازپوشی، پرهیز از خاصیت تخدیری سخن‌وری، و پرهیز از کبر از مهم‌ترین دلایل اخلاقی-روانی دعوت به سکوت است و ظرفیت محدود زبان در بیان حقایق، بیان‌ناپذیری خدا و تلاش برای حفظ وحدت و رهایی از عالم مادی، به‌طور اعم، و زبان بشری، به‌طور اخص، از دلایل زبانی - معرفتی فراخواندن به خاموشی به‌شمار می‌آید. در بخش آخر این مقاله نیز چرایی سخن‌گفتن به‌رغم فراخواندن به سکوت را بررسی می‌کنیم. از مهم‌ترین دلایل و علل سخن‌گفتن عارف و الهی‌دان، به‌رغم دعوت به سکوت، به‌مواردی هم‌چون به‌سخن در آمدن عارف از جانب خدا، سخن‌گفتن به‌واسطه اضطراری درونی، سخن‌گفتن از سر عشق‌ورزی به‌خدا و خلق، جنبه تعلیمی سخن و ارائه قرینه‌ای بر بیان‌ناپذیری اشاره می‌توان کرد.

کلید واژه‌ها: سکوت، سخن‌گفتن از خدا، الهیات سلبی، مولانا

۱- مقدمه

بررسی و تحلیل امکان و چگونگی معرفت به‌خدا و سخن‌گفتن از او از مهم‌ترین وظایف تمامی گرایش‌های الهیاتی است. یکی از مهم‌ترین گرایش‌های الهیاتی که در آن به‌نحو دقیقی به مسئله شناخت حق و سخن‌گفتن از او پرداخته می‌شود، الهیات سلبی

است. الاهیات سلبی گرایشی است الاهیاتی که آرا و آثار بسیاری از عارفان مسلمان را ذیل آن می‌توان بررسید. از جمله مهم‌ترین عارفانی که در آثار خود با روی کرد سلبی به وجه معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی الاهیات نزدیک شده‌اند، به مولانا جلال‌الدین بلخی می‌توان اشاره کرد. در این مقاله تلاش می‌کنیم تا به کارکرد سکوت در الاهیات سلبی مولانا بپردازیم.

دو اثر عظیم و عمده مولوی، مثنوی و دیوان کبیر، در نگاهی گذرا نیز گویای آن است که مولانا در قبال مسایل الاهیاتی سکوت نکرده است. وی در این دو اثر، در موارد متعددی، برای سخن‌گفتن از خدا با وجود حفظ پارادوکس‌های اصلی الاهیات سلبی، یعنی پارادوکس شناخت امر ناشناختنی و پارادوکس بیان امر بیان‌ناپذیر، از برخی ترفندهای زبانی بهره می‌گیرد. از مهم‌ترین ترفندهای زبانی مولانا به ورود به گفتمان سلبی و بهره‌گرفتن از ساز و کار گفتن و پس‌گرفتن^۱، کاربردهای گوناگون ضمیر، به ویژه ضمیرهای من و او، و هم‌چنین ترفند اضافه‌شیء به نفس اشاره می‌توان کرد. مولانا تا حدّ ممکن از این امکانات زبانی بهره می‌گیرد تا به رغم تعالی خداوند و نواقص زبان بشری، از امر متعالی سخن بگوید. اما در این مسیر به جایی می‌رسد که زبان دیگر به هیچ روی در برابر عظمت و تعالی خداوند تاب نمی‌آورد و عارف سرانجام به سکوت فرومی‌رود. از سوی دیگر، تعالی و تنزیه خدا سبب می‌شود که مولوی خدا را «نه این و نه آن» بداند. این معرفت‌پیمادی جز حیرانی به دنبال ندارد و حیرت نیز دست آخر به سکوت می‌انجامد. در این جاست که به واپسین منزل از منازل الاهیات عرفانی، به‌نحو اعم، و الهیات سلبی، به‌نحو اخص، در آثار مولانا، یعنی به وادی خاموشی، وارد می‌شویم. سکوت را در آثار مولانا گاه تحت عنوان «بوطیقای خاموشی» بررسی کرده‌اند. «بوطیقای خاموشی» مرحله‌ای است که در آن زبان از ادای وظیفه خویش باز می‌ماند. شفیع کدکنی (۱۰۷) برای سخن‌گفتن از خاموشی در آثار مولانا مقدمتاً به بوطیقای خاموشی در اسرارنامه عطار اشاره می‌کند. عطار هنگامی که می‌خواهد جهانی را نشان دهد که در آن الفاظ کارکرد خود را از دست می‌دهند، به نقل داستان‌هایی در ستایش خاموشی می‌پردازد و سپس خود نیز خاموش می‌شود. مولانا نیز گاه می‌خواهد تا از

۱- عارفانی نظیر مولوی در گفتمان سلبی برای جبران ضعف ذاتی زبان بشری از ساز و کار «گفتن و پس‌گرفتن» استفاده می‌کنند. در این ساز و کار، هر گزاره سلبی باید بی‌فاصله با گزاره‌ای ایجابی تصحیح شود و بالعکس، گزاره‌های ایجابی باید بی‌فاصله با معادل سلبیشان تصحیح شوند.

حرف و صوت بگذرد و به منطق جان برسد. اوج بُعد زبان‌شناختی الاهیات سلبی رسیدن به سکوت و خاموشی و نیل به «منطق جان» است. و این، برخلاف آنچه برخی از نویسندگان پنداشته‌اند، نه ضعف الاهیات سلبی که قوت آن است. به سخن دیگر، فرایند سلب مسیری را طی می‌کند که نهایتاً فراورده‌ای جز سکوت به ارمغان نمی‌آورد. این به معنای کاستن از ارزش سکوت نیست، بلکه این سکوت بالاترین ارزشی است که عارف در بُعد زبانی و معرفتی به دست می‌آورد.^۱

برخی از محققان سیر عارفان از اقوال تشبیهی به سوی سکوت را در بافت الاهیات سلبی چنین تصویر کرده‌اند: «نفس از پیچیدگی تصویر به سوی سادگی (بساطت)، از اسمای کثیر... از مشابهت‌های ناهمگون به مشابهت‌های همگون، از پرگویی به سوی اختصار و نهایتاً خاموشی عروج می‌کند و در این مسیر از آنچه بسیار متمایز از خداست به سوی چیزی می‌رود که تمایز کم‌تری دارد و از ناهماندتر به سوی همانندتر می‌رود. زیرا خدا به نحو آشکارتری صخره نیست تا این که روح نباشد و هم‌چنین آشکارا جسم نیست تا این که نفس نباشد و آشکارا موجود نیست تا این که الوهیت نباشد. مسیر ادامه می‌یابد و در این مسیر هر چیزی که خدا می‌تواند با آن مقایسه گردد نفی می‌شود. علاوه بر آن، هر چیزی که با خدا در تعارض قرار بگیرد نفی می‌شود هم‌چنان که ما از ترکیب به بساطت، از تکثر مخلوقات به وحدت علت آن‌ها، و از تمایز به عدم تمایز حرکت می‌کنیم، در آخرین مرحله خود اختلاف میان مشابهت و اختلاف را نفی می‌کنیم» (Turner, 44).

از نظر این محققان (See: Ibid, 32) ما با قانون اساسی زبان ایجابی مواجه‌ایم. هیچ‌گونه واژگان محدودی برای بیان نابسندگی زبان الاهیاتی بسنده نیست. ما در فراوانی ایجاب‌هایمان با محدودیت‌های زبانی مواجه می‌شویم و سپس از آنها عبور می‌کنیم و به سکوت تاریک امر متعالی می‌رویم.

همان‌طور که پیش‌تر نیز بدان اشاره شد، علت اصلی فرورفتن به سکوت را پارادوکس بیان امر بیان‌ناپذیر و، به عبارت دیگر، معضل سخن‌گفتن در عین حفظ وحدت است.

۱- برخی از شارحان مثنوی (نک: کاشفی، ۲۲۴) سکوت و فضیلت خاموشی را در «سخن ما لایعی» خلاصه کرده‌اند. درحالی که تعبیری نظیر سخن‌گفتن در خاموشی، برخلاف قول کاشفی، از مطلوبیت و غایت سکوت نزد مولانا حکایت می‌کنند. دعوت به سکوت بیش از آن که دستوری اخلاقی باشد، حالتی وجودی است. بنابراین خلاصه کردن فایده خاموشی در «ترک سخن فضول» (همان‌جا) در حکم «حفظ شیء و غفلت از اشیا» است.

آنچه در مسئله وحدت به صورت پارادوکسی لاینحل باقی می‌ماند این است که سخن گفتن از وحدت همواره مستلزم نقض وحدت و اثبات دویی است. چه، آن کس که از وحدت سخن می‌گوید و دویی را نفی می‌کند، در واقع با این بیان خود دویی را اثبات می‌کند. به همین خاطر است که سخن گفتن از وحدت به خاموشی منتهی می‌شود. در حقیقت، تنها راه گریز از این پارادوکس خاموش شدن است. با خاموشی و سکوت، دست‌کم، اثبانیّت، خود را آفتابی نمی‌کند. پارادوکس مذکور را شاید بهتر از همه در این کلام منسوب به شبلی بتوان دید: «شبلی را پرسیدند [و] گفتند ما را خبر گو از توحید مجرد به زبان حق مفرد. گفت: "ویحک هر که از توحید جواب دهد به عبارت، ملحد بود و هر که بدو اشارت کند، ثنوی بود و هر که بدو اشارت کند، بت پرست بود و هر که در او سخن گوید، غافل بود و هر که از او خاموش شود، جاهل بود و هر که پندارد که بدو رسید او را حاصل نبود و هر که اشارت کند که او نزدیک است او دور است و هر که از خویشتن وجدی نماید، او نیافته است و هر چه تمییز کنند به وهم و آن را ادراک کنند به عقل، در تمام‌ترین معانی آن، همه با شما گردد، همچون شما محدث و مصنوع بود لیس کمتله شیء و هو السميع البصیر» (قشیری، ۵۱۸).

معضلاتی نظیر معضلی که شبلی پیش روی ما می‌نهد سبب شده است که مولانا در جای جای کَلَبات شمس و مثنوی به اهمیت سکوت اشاره کند. در میان صوفیه این عبارت همواره متداول بوده است که «گر سخن نقره است، خاموشی طلاست». این عبارت گاه حدیث تلقی شده و گاه آن را از امثال سلیمان نبی دانسته‌اند. مولانا در این بیت کَلَبات، بدین معنی نظر داشته است:

وان سه برگ و آن سخن و آن یاسمین گویند: نی
در خموشی کیمیا بین کیمیا را تازه کن
(ک/۲۰۶۹۷)۲

وی این حقیقت را در مثنوی تکرار می‌کند:

ز اندرونم صد خموش خوش نفس
دست بر لب می‌زند، یعنی که بس
(م/۳۸۷۸:۱)

خاموشی بحرست و گفتن همچو جو
بحر می‌جوید ترا، جو را مجو

۱. در این عبارت، شبلی حتی بر سکوت نیز می‌تازد و آن را دلیل جهل می‌داند. از این رو، سکوت هم از دیدگاه شبلی چاره کار نیست و پارادوکس‌گویی‌ها را بی‌پاسخ می‌گذارد.

۲. در این مقاله ارجاع به کَلَبات شمس با کوتاه‌نوشت «ک» و ارجاع به مثنوی با کوتاه‌نوشت «م» مشخص شده‌اند.

(م/۴: ۲۰۶۲)

از همین روست که نزد مولانا سخن گفتن با سکوت، برای بیان اسرار روش مناسب‌تر و شیواتری است:

فان الصمتَ للاسرار أبین
 ألا فاسکت و کلمهم بصمت
 (ک/۲۲۴۳۸)

وی بر معرفتی عمیق در خاموشی و محدود نبودن معرفت و «سخن» به زبان متعارف ما تأکید می‌کند:

خاموش کن ز گفت و گو گر گویدت کسی «جز حرف و صوت نیست سخن را ادا» دروغ
 (ک/۱۳۷۳۲)

برای سخن گفتن از خدا، زبانی جز زبان متعارف بشری نیاز است و با زبان بشری هیچ روزنه‌ای به ذات خدا نمی‌توان گشود. مولوی این حقیقت را با زبانی تمثیلی ارائه می‌کند:

خمش کن کز ملامت او بدان ماند که می‌گوید: «زبان تو نمی‌دانم که من ترکم تو هندویی»
 (ک/۲۷۰۹۰)

وی در یکی از ابیات کَلِّیات شمس ادراک و زبان خود را همواره «غلط» و در معرض «غلط» می‌داند؛ چراکه ادراک بشری متعارف از مواجهه‌ی حق عاجز و از همین رو دوبین و کژبین است:

غلط دیدم، غلط گفتم، همیشه با غلط جفت که گر من دیدمی رویت نماندی چشم من احول
 (ک/۱۴۱۳۷)

هم‌چنین در بیتی دیگر از کَلِّیات شمس سخن گفتن را نشانه‌ی خامی، و خاموشی را گواه بلوغ می‌شمارد:

«طفلی است سخن گفتن، مردی است خمش کردن» (ک/۲۷۲۷۰)

و در پاره‌ای موارد از این‌که خدا را با زبان توصیف می‌کند، خود را شایسته‌ی ملامت می‌یابد:

حدیث در دهان جان نگنجد حدیث از زبان گویم، زهی رو
 (ک/۲۳۱۴۵)

وی در مواردی بر آن است که آن چه در باب خدا به قالب سخن درمی آید پوست است و ساحت گفتنی و شناختنی خدا را نشانه می رود. اما ذات خدا امری نهان است که نه شناختنی است و نه گفتنی:

سخن در پوست می گویم که جان این سخن غیب است نه در اندیشه می گنجد نه آن را گفتن امکان است
(۳۵۳۶/ک)

در بیته دیگری با بهره گیری از تمثیل بر این حقیقت تأکید می کند که زبان تحمل و گنجایش وصف ذات حق را ندارد. به همین خاطر، آن چه در وصف حق به بیان در می آید هم چون «آب دریا» است که در «مشک سقا» ریخته شود. و از همین رو، بهتر آن است که در باب ذات حق سکوت کنیم:

خجلم ز وصف رویش به خدا دهان ببندم چه برد ز آب دریا و ز بحر مشک سقا
(۱۸۷۷/ک)

از این رو حقیقت معنی محال است که از لفظ و عبارت معلوم شود. به نظر مولانا فایده ی سخن در آن است که انسان را بر سر ذوق و طلب بیاورد تا به جستجوی حقیقت بپردازد ولی لفظ و عبارت نمی توانند مطلوب را حاصل کنند (فیه ما فیه، ۱۹۳). به بیان دیگر، سخن گفتن تنها تا مرزهای امر بیان ناپذیر ممکن است.

علاوه بر بیان ناپذیری خدا و تعالی وی از ساحت زبان، ماهیت عمل کرد دوگانه ی زبان نیز در ختم کلام عارف به سکوت نقش مهمی ایفا می کند. مولانا در یکی از ابیات کلیدی کلمات شمس به مسئله ای اشاره می کند که امروزه نیز از مسایل مهم فلسفه زبان است (نک: شفیع کدکنی، ۱۲۲۰). او در این بیت با ایجازی چشم گیر، زبان را واجد دو کارکرد متعارض، یعنی نمایش دادن و نهفتن، می داند و طرفه آن که خاصیت پنهان کنندگی زبان را بسیار قوی تر از خاصیت دلالت گری آن توصیف می کند:

درج است در این گفتن، بنمودن و بنهفتن یک پرده برفکنندی، صد پرده ی نو بستی
(۲۷۲۲۸/ک)

در مثنوی نیز به این حقیقت بار دیگر اشاره می کند:

چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه گشت آن اسمای جانی روسیاه

که نقاب حرف و دم در خود کشید تا شود بر آب و گل معنی پدید

گرچه از یک وجه منطق کاشف است لیک از ده وجه پرده و مکنف است

(م/۴: ۲۹۷۱-۲۹۷۳)

و در موضعی دیگر با لحنی گلایه‌آمیز این خاصیت دوگانه‌ی زبان را به تصویر می‌کشد:

ای زبان تو بس زیانی بر وری چون تویی گویا، چه گویم من ترا؟

ای زبان هم آتش و هم خرمی چند این آتش درین خرمن زنی؟

در نهان جان از تو افغان می‌کند گرچه هر چه گویش آن می‌کند

ای زبان هم گنج بی‌پایان تویی ای زبان هم رنج بی‌درمان تویی

هم صغیر و خدعه‌ی مرغان تویی هم انیس و وحشتِ هجران تویی

چند امانم می‌دهی ای بی‌امان؟ ای توزه کرده به کین من کمان

(م/۱: ۱۶۹۹-۱۷۰۴)

در عین حال، وی با آن که وجه نهفتن زبان را نقد می‌کند، از نقش اعدادی زبان نیز غافل نیست. مولانا نقش تمهیدی و اعدادی را در مسیر بی‌پایان سلوک عارف با تمثیلی به‌خوبی به مخاطب می‌فهماند. او برای بیان نقش لفظ و زبان از تمثیل لک‌لک و آسیا بهره می‌گیرد. از دیدگاه او در مثال یادشده، لک‌لک گندم را آرد نمی‌کند و آسیا را نیز نمی‌گرداند. تنها کاری که لک‌لک می‌کند، فرستادن گندم از دلو به آسیاست. در ممثّل نیز منطق (سخن‌گفتن در باب مسایل عرفانی) انسان را از رعونت و خودی به در می‌آورد و او را به سوی فنای فی الله رهنمون می‌شود:

چون لک‌لک است منطق، بر آسیای معنی طاحون ز آب گردد نه از لک‌لک مقنن

زان لک‌لک ای برادر گندم ز دلو بجهد در آسیا درافتد گردد خوش و مطحن

وز لک‌لک بیان تو از دلو حرص و غفلت در آسیا در افتی یعنی رهی مبین

(ک/۲۱۵۴۸-۲۱۵۵۰)

وی گاهی از این نقش اعدادی و برانگیزاننده‌ی زبان با تعبیر «موج سخن» یاد می‌کند که از عالم معنا شمه‌ای با خود به‌همراه دارد:

غیر نطق و غیر ایما و سِجَل صد هزاران ترجمان خیزد ز دل
(م/۱: ۲۰۸)

لیک چون موج سخن دیدی لطیف بحر آن دانی که باشد هم شریف

چون ز دانش موج اندیشه بتاخت از سخن و آواز او صورت بساخت
(م/۱: ۱۱۳۸-۱۱۳۹)

با وجود این، وی باز هم تأکید می‌کند که در این ساحت سکوت ارجح است:

اگرچه موج سخن می‌زند و لیک آن به که شرح آن به دل و جان کنی، به لب نکنی
(ک/۳۲۶۰۵)

چنان‌که می‌بینیم، در تمامی موارد مولانا نهایتاً مخاطب خود را به خاموشی دعوت می‌کند. در ادامه‌ی این گفتار خواهیم دید که مولانا، علاوه بر بیان ناپذیری خدا و ضعف زبان ما، چه دلایلی برای دعوت به خاموشی ذکر می‌کند. سکوت نزد وی از چنان جایگاهی برخوردار است که در کلیات شمس در غالب موارد «خاموش» را به عنوان تخلص خود انتخاب می‌کند و با این روش مکرراً به سکوت فرا می‌خواند.

۲- چرایی خاموش شدن و دعوت به خاموشی

مولانا در مثنوی و غزلیات شمس برای دعوت به سکوت دلایل گوناگونی، شامل دلایل اخلاقی، معرفتی، و زبانی بر می‌شمارد. نکته‌ای که در این میان جلب توجه می‌کند این است که در غزلیات شمس دعوت مولانا به خاموشی عمدتاً دلیل معرفتی-زبانی دارد و نه علتی اخلاقی-روانی. با وجود این، غزلیات و مثنوی از بیان دلایل اخلاقی دعوت به

سکوت یک‌سره خالی نیست. در این جا نخست به‌اختصار به برخی دلایل اخلاقی دعوت به سکوت می‌پردازیم و سپس با تفصیل بیش‌تری دلایل معرفتی-زبانی را بررسی می‌کنیم.

۲-۱- دلایل اخلاقی - روانی دعوت به سکوت

مولانا در غزلیات شمس و در مواضعی از مثنوی به برخی علل و دلایل اخلاقی-روانی دعوت به سکوت اشاره می‌کند. در این جا فهرست‌وار به برخی از این دلایل اشاره می‌کنیم:

(۱) رابطه معکوس عقل و سخن گفتن:

مرد کم‌گوینده را فکرسست زفت قشر گفتن چون فزون شد، مغز رفت

پوست افزون بود، لاغر بود مغز پوست لاغر شد، چو کامل گشت و نغز

(م/۵: ۱۱۷۷-۱۱۷۸)

(۲) خاموشی و نجات:

خמוש کن، خبر «من صمت نجا» بشنو اگر رقیب سخن‌جوی ما روا دارد

(ک/۹۸۲۴)

(۳) از دیدگاه مولانا، سخن‌گفتن موجب پریشانی ضمیر و خاموشی باعث جمعیت

خاطر است:

ناطقه را بند کن و جمع باش گرنه ضمیر تو پریشان شود

(ک/۱۰۶۲۰)

(۴) گاه خاموش شدن عارف به دلیل مراعات حال مخاطب است. چه، مخاطب تاب

هضم حقیقت را ندارد:

خامش که گر بگویم من نکته‌های او را از خویشتن برآیی نی در بود نه بامت

(ک/۴۵۹۱)

۵) سکوت و رازپوشی^۱:

من ز شیرینی نشستم روئرش / من ز بسیاری گفتارم خمُش

تا که شیرینی ما از دو جهان / در حجاب روئرش باشد نهان
(۱/م: ۱۷۶۰-۱۷۶۱)

خاموش کن آخر دمی، دستور بودی گفتمی (ک/۱۳۱)

خامش که این گفتار ما می پرد از اسرار ما (ک/۲۴۲)

در ابیات زیر نیز رازپوشی را دلیل دعوت به سکوت می خواند:

(ک/۱۰۶۸)، (ک/۲۱۸۰۸)، (ک/۲۲۸۱۲)، (ک/۴۷۷۴)، (ک/۴۸۲۲)، (ک/۵۸۱۹)،

(ک/۱۹۳۱۹)

۶) گاه دعوت مولانا به خاموشی از باب بر حذر داشتن سخنوران از تبعات منفی سخنوری است؛ چه، از دیدگاه مولانا، سخنوری خاصیتی تخدیری دارد و موجب سرخوشی‌های کاذب و باعث بروز توهم در انسان می‌شود:

خامش کن و جاه گفت کم جوی / کاین جاه مزاج بنگ دارد
(ک/۷۲۳۵)

۷) خاموشی و پرهیز از کبر:

گفت زبان کبر آورد کبرت نیازت را خورد / شو تو ز کبر خود جدا در کبریا آویخته

(ک/۲۴۱۶۶)

۲-۲- دلایل معرفتی - زبانی دعوت به سکوت

تکیه‌ی اصلی بحث ما در این مقاله بر رکن معرفتی و زبانی دعوت به سکوت در چارچوب الاهیات سلبی است. بنابراین، در این جا به مهم‌ترین دلایل معرفتی و زبانی سکوت اشاره می‌کنیم.

۱. البته باید به این نکته توجه داشت که به زعم برخی عرفان‌پژوهان راز و رازپوشی در لسان عارفان بر بیان‌ناپذیری احوال عرفانی دلالت می‌کند. بدین معنا که راز اساساً در قالب کلام در نمی‌آید. اما در این جا ما به شواهدی پرداخته‌ایم که ظاهراً به وجه اخلاقی رازپوشی اشاره می‌کنند. به سخن دیگر، از این موارد چنین بر می‌آید که این راز بیان‌پذیر است اما عارف خود را از بیان آن بر حذر می‌دارد.

۲-۱-۲- دعوت به خاموشی و ظرفیت محدود زبان در بیان حقایق

حقیقت - یا به تعبیر مولانا «سخن» - در خصوص امر الوهی هرگز در قالب کلمات

نمی‌گنجد:

بس، که ننگد آن سخن کو بنبشت در دهان گر همه ذره ذره را باز کشی دهان کنی
(ک/۲۶۰۷۹)

وصف و بیان از دیدگاه مولانا دو شرط دارد که یکی مربوط به وصف‌کننده است و دیگری به موصوف مربوط است. گاه پیش می‌آید که هیچ یک از طرفین واجد دو شرط بیان نیستند:

من چه گویم یک رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست

در این جا و اصف در حال فنا و بی‌خویشی است و موصوف نیز به دلیل بی‌مانندی، از سویی، و هم‌چنین نیاز به مثل و مانند برای تشبیه و توصیف، از سوی دیگر، توصیف‌پذیر نیست (فروزانفر، ۹۳/۱-۹۴) از این رو، چاره‌ای جز سکوت برای عارف نمی‌ماند. به همین خاطر، مولانا صراحتاً زبان و ساحت فراخ زبان را صرفاً واسطه‌ای تلقی می‌کند که باید از آن گذشت. تمثیل ذیل نقش واسطه‌ای زبان، آن سری بودن، و نازبانی بودن حقیقت و ارزش نهایی سکوت را به خوبی می‌نماید:

ز حرف بگذر و چون آب نقش‌ها مپذیر که حرف و صوت ز دنیاست و هست دنیا پل
(ک/۱۴۳۶۸)

در مقدمه این بحث به خاصیت دوگانه زبان اشاره شد. در آن جا مشاهده کردیم که مولانا خاصیت نهان‌گری زبان را بسیار قوی‌تر از خاصیت بیان‌گری‌اش می‌داند. مولانا زبان را تعیین، حجاب، و لباس می‌داند و از دیدگاه او باید این لباس را رها کرد:

لباس حرف دریدم سخن رها کردم تو که برهنه‌ای مر تو را قباست بخسب
(ک/۳۴۳۶)

سخن گفتن روح انسان را غبار آلود می‌کند و به همین جهت مولانا از گردانگیزی

سخن باز می‌دارد:

چون برسی به کوی ما، خامشی است خوی ما زان که ز گفت و گوی ما، گرد و غبار می‌رسد
(ک/۵۸۴۳)

سخن گفتن چنان غبار و حجابی ایجاد می‌کند که حتی بخشنده‌ی قوه‌ی نطق را نیز در آن غبار نمی‌توان تشخیص داد. از این‌رو، به سکوت دعوت می‌شود:

بس کن از گفت کز غبار سخن خود سخن‌بخش را نمی‌یابم

(ک/۱۸۳۶۳)

در مثنوی نیز به همین معنی با زبانی دیگر اشاره می‌کند:

سخت خاک‌آلود می‌آید سخن آب تیره شد، سرِ چه بند گن

تا خدایش باز صاف و خوش کند او که تیره کرد هم صافش کند

هین به جاروب زبان گردی مکن چشم را از خس ره آوردی مکن

زبان همچون شمشیر دودم است، از جهتی بیان‌گر است و روشن می‌کند و از این‌رو مولانا به دامان شعر می‌آویزد، و از سوی دیگر راهزن است و به همین خاطر دامان از سخن فرو می‌چیند:

بس که اصل سخن دو رو دارد یک سپید و دگر سیاه فامش

(ک/۱۳۶۳۹)

خاصیت دوگانه‌ی نماینده-پوشاننده‌ی زبان را در این دو بیت نیز می‌توان دید:

گفته را دانه‌های دام مساز که ز گفت است این گرفتاری

گه کلید است و گه قفل است گاه از او روشنیم، گه تاری

و در این جاست که به واسطه‌ی ویران‌گری زبان، سکوت را ترجیح می‌دهد:

گفتنی‌ها بگفتمی ای جان گر نترسیدمی ز ویرانی

(ک/۳۳۷۳۴)

۲-۱-۲- دعوت به خاموشی و بیان‌ناپذیری:

در مقدمه، از بیان‌ناپذیری به‌عنوان یکی از دلایل فرورفتن به خاموشی یاد شده است. مولانا در موارد پرشماری، خدا را اساساً بیرون از گنجایش بیان می‌داند و از همین روست که خاموشی پیشه می‌کند:

خامش کنم، بندم دهان تا بر نشورد این جهان چون می‌نگنجی در بیان دیگر نگویم بیش و کم
(ک/۱۴۶۵۷)

عارف خود را و حال خود را از زبان و لفظ برتر می‌بیند ولی به هیچ روی معنایی را
که در درون خود حس می‌کند، پذیرای لفظ نمی‌بیند:
هین خامش کن، از آن هم افزونیم که بر الفاظ و بر زبان گردیم
(ک/۱۸۴۷۵)

۲-۲-۲- دعوت به خاموشی و رهایی از عالم مادی

یکی از دلایل دعوت مولانا به خاموشی، تعلق زبان به این عالم - یعنی نشئه دنیا -
است در حالی که مولانا این عالم را «غداره» و در خور ترک می‌داند:
خامش کن گفت از این عالم است ترک کن این عالم غداره را

(ک/۲۸۷۱)

۲-۲-۳- دعوت به خاموشی و حفظ وحدت

یکی از دلایل دعوت مولانا به خاموشی حفظ وحدت است. انسانی که در حق فانی
یا، به تعبیر او، عدم شده است، همچون «نیستی» بی‌زبان است. در مقابل سخن گفتن از
مصادیق دویی و «هستی» است:
خاموش که گفت نیز هستی است باش از پی «أنتوا»ش الکن

(ک/۲۰۳۶۶)

از نظرگاه مولانا خاموشی ذهن و زبان، ثمره فناى عارف در حق است و سخن گفتن
موجب بازگشت از نیستی به هستی است:
خمش از فانی راهی که فنا خامشی آرد چو رهیدیم زهستی تو مکش باز به هستم
(ک/۱۶۸۱۵)

درحالی که در وحدت اساساً خدا و نفس «بی من و تو» واحدند و از این رو سخن
گفتن محملی ندارد:
ما همه چون یکیم بی من و تو پس خمش باش این سخن با کیست؟

در تحلیل دیگری که بر اساس مفهوم قرب صورت می‌گیرد، سخن‌گفتن از خدا نشانه دوری از او است. چه، کسی که در جوار قرب الاهی است، نیازی به سخن‌گفتن ندارد. مولانا برای ارائه تصویری واضح از این ادعا، تمثیلی ذکر می‌کند:

خاموش کاین گفت زبان دارد نشان فرقتی و ر نی چو نان خایی فتا کی وقت نان گویی بود
(۵۷۶۸/ک)

وی با تمثیل دیگری علت خاموشی در هنگام مواجهه با حق را تبیین می‌کند. از دیدگاه او، سخن‌گفتن از حق نشان بُعد است و اگر عارف به حضور یا وحدت رسیده باشد دیگر دلیل و مجالی برای سخن‌گفتن باقی نمی‌ماند:

تا چه گویم؟ بس کنم، کم یاد پیش و پس کنم اندر حضور شاه جان تا چند خط‌خوانی کنم
(۱۴۷۲۹/ک)

در موضع دیگری نیز تصریح می‌کند که سخن‌گفتن در حین فنا، بر نقصان و عدم کمال فنا و برقرار ماندن بر دویی و اثینیت دلالت می‌کند:

در عین فنا گفتم: «ای شاه همه شاهان بگداخت همی نقشی بفسرده بدین آذر»
گفتا که: «خطاب تو هم باقی این برف است تا برف بود باقی غیب است گل احمر»
(۱۰۸۷۸-۱۰۸۷۹/ک)

به همین جهت، از نظر مولانا، خاموشی برای دریافت حقایق الاهی و، به تعبیر او، برای «شکار» و حفظ وحدت مناسب‌تر است و، به عکس، سخن‌گفتن رو به سوی کثرت دارد و از وحدت دور می‌شود:

الصمت اولی بالرصد فی النطق تهییج العدد جاء المدد استنصروا یا مسلمین یا مسلمین
(۱۸۹۲۴/ک)

۳- چرایی سخن‌گفتن به رغم دعوت به خاموشی

تا این‌جا به برخی از مهم‌ترین دلایل و علل دعوت مولانا به خاموشی پرداخته‌ایم. در این گفتار لازم است به مسئله دیگری بپردازیم که با دعوت به خاموشی ارتباط تنگاتنگ و متعارضی دارد. عارفانی که تجربه‌ی فنا را از سر گذرانده‌اند، قادر نیستند که این تجربه را - چنانکه شایسته است - در قالب الفاظ و عبارات بریزند. از همین رو بنا به روایتی درباره‌ی چنین فردی گفته‌اند: «من عرف الله کلّ لسانه»، و به همین دلیل، پس از کسب معرفت الهی (معرفت در معنای عرفانی آن) به سکوت دعوت می‌شود.

اما حدیثی دیگر بیان‌گر معنایی متعارض با حدیث اول است: «من عرف الله طال لسانه»؛ چراکه عارف پس از وصال، ناخواسته و ناخودآگاه، از تجربه خود در قالب الفاظ و عبارات، چیزهایی را به مخاطب ناعارفش ارائه می‌کند. عارفانی که خاموشی را یگانه روش سخن‌گفتن از خدا می‌دانند، همان کسانی‌اند که بیش‌ترین سخن را در باب «امر عرفانی» بر زبان آورده‌اند (شیمل، ۷۴-۷۸).

اینک باید به این مسئله پردازیم که چرا عارفانی هم‌چون مولوی و مایستر با وجود دعوت مکرر به سکوت و برشمردن فضیلت‌های خاموشی، بیش‌از بسیاری از الهی‌دانان از امر متعالی سخن گفته‌اند. علت اصلی را در وجود متناقض خود عارف باید جست که در حال فنا نه خاموش است و نه گویا و در عین حال هم خاموش است و هم گویا. مولانا در ابیات ذیل این حقیقت را به بهترین نحو تبیین می‌کند:

من شدم عریان ز تن او از خیال	می‌خرامم در نهاییات الوصال
این مباحث تا بدینجا گفتنیست	هر چه آید زین سپس بنهفتنیست
ور بگویی ور بکوشی صد هزار	هست بیگار و نگردد آشکار
تا به دریا سیر اسپ و زین بود	بعد ازینت مرکب چوبین بود
مرکب چوبین به خشکی ابترست	خاص آن دریاییان را رهبرست
این خموشی مرکب چوبین بود	بحریان را خامشی تلقین بود
هر خموشی که ملولت می‌کند	نعره‌های عشق آن سو می‌زند
و آن کسی کس مرکب چوبین شکست	غرقه شد در آب، او خود ماهیست
نه خموشست و نه گویا نادریست	حال او را در عبارت نام نیست

نیست زین دو هر دو، هست آن بوالعجب شرح این گفتن برونست از ادب
(م/۶: ۴۶۱۹-۴۶۳۲)

اما فارغ از پارادوکس بودن وجود عارف، برای سخن گفتن وی به رغم دعوت به
خاموشی می‌توان دلایلی بر شمرد.

مولانا خود گاهی از تنگناهایی الاهیاتی شکایت می‌کند که در سخن گفتن از خدا و
معرفت (در معنای متعارف و علمی آن) به او بروز می‌کند. وی بر آن است که درباره خدا
نه یک‌سره می‌توان سکوت کرد و نه به هر طریق و از هر دری سخن گفت:
بحری است از ما دور نی، ظاهر نه و مستور نی هم دم‌زدن دستور نی، هم کفر از او خامش‌شدن

گفتن از او تشبیه شد، خاموشیت تعطیل شد این درد بی‌درمان بود، فرج لنا یا ذا المنن
(ک/۱۸۹۹۷-۱۸۹۹۸)

این دوگانگی در بسیاری از موارد در آثار مولانا بروز می‌کند. گاهی مولانا گفتن را
ناکافی، آسیب‌زننده، یا بیهوده می‌داند و در برخی ابیات سخن گفتن را امری آن‌سری و
نشان‌جذبه‌ی حق تلقی می‌کند. در غزل شماره ۷۰۶ این دو رأی یک‌جا آمده و به
صورت گفت‌وگو میان مولانا و مولانا مطرح شده است:

بس کن که به پیش ناطق کلّ گویای خمش مهدّب آمد

بس کن که عروس جان ز جلوه با نامحرم معذب آمد

... من بس نکنم به کوری آنک اندر ره دین مذذب آمد

خامش که به گفت حاجتی نیست چون جذب «فرغت فانصب» آمد

خود گفتن بنده جذب حق است کز بنده به بنده اقرب آمد

(ک/۷۳۸۸-۷۳۹۳)

و از همین روست که گاهی گفتن و گاهی خاموش شدن را می‌پسندد:
گه صدا دارد و در کان زر صامت هم هست گه خمش‌بودن و گه گفتِ مواسا چه خوش است

(ک/۴۳۸۳)

مولانا برای رفع تعارض از این وضعیت، یعنی دعوت به سکوت و سخن گفتن به رغم این دعوت، به نحو پراکنده علل و دلایلی ذکر کرده است. در ادامه برخی از این علل و دلایل را مرور می‌کنیم.

۱-۳- به سخن در آمدن عارف از جانب خدا

مهم‌ترین علتی که مولانا برای سخن گفتن عارف بر می‌شمارد، بی‌اختیاری عارف در هنگام فنا و نیستی است. عارف در این مرحله در پنجه‌ی تقلیب حق قرار دارد. از این رو، آن‌گاه که حق اراده می‌کند عارف به سخن درمی‌آید. وی این حقیقت را به کمک تمثیل‌های مختلفی بیان می‌کند. از جمله مهم‌ترین تمثیل‌ها به تمثیل‌های چنگ و نی می‌توان اشاره کرد:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی	زاری از ما نی تو زاری می‌کنی
ما چو ناییم و نوا در ما ز توست	ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست

(م: ۱/۵۹۸-۵۹۹)

در دیوان کبیر نیز در بیتی از زبان حق همین مطلب را بیان می‌کند:

تو چو سرنای منی، بی لب من ناله مکن تا چو چنگت ننوازم، ز نوا هیچ مگو
(ک/۲۳۵۱۲)

چنان‌که می‌بینیم، مولانا قرب به حق، فنای نفس در حق و بقای نفس به حق را توجیه‌کننده‌ی سخن گفتن عارف می‌داند. در بیت زیر وی به کمک آیه‌ی «ما رمیت اذ رمیت» شکستن سکوت را توجیه می‌کند:

ما رمیت اذ رمیت بی ویست همچین قال الله از صمتش بجست
(م: ۶/۲۲۴۶)

و در موضع دیگری نیز «جوشیدن نطق از دل» در هنگام سکوت را نشانه‌ای از جانب حق می‌داند:

سرّ او را چون شناسی؟ راست گو گفت من خامش نشینم پیش او

صبر را سُلّم کنم سویِ دَرَج تا برآیم بر سرِ بامِ قَرَج

ور بجوشد در حضورش از دلم منطقی بیرون ازین شادی و غم

- من بدانم کو فرستاد آن به من از ضمیر چون سُهیل اندر یمن
- در دل من آن سخن زان میمنه ست زآنکه از دل جانبِ دل روزنه ست
(م/۶: ۴۹۱۲-۴۹۱۶)
- هم‌چنین وی سخن‌گفتن مظهر و خاموشی وجود مطلق را رسمی کهن می‌خواند که
از آن گریزی نیست و این وضعیت را به خاموشی دریا و خروش موج مانند می‌کند:
- باقی غزل مگو که حیفاست ما در گفتار و دوست خاموش
- لیکن چه کنم؟ که رسم کهنه است دریا خاموش و موج در جوش
(ک/۱۳۱۲۹-۱۳۱۳۰)

۲-۳- سخن‌گفتن به واسطه اضطراری درونی

- مولانا در یکی از ابیات کَلَبات شمس، سخن را به نجاسات مانند می‌کند که باید دهان
را از آن طاهر کرد. ولی با وجود این، گاهی بر اثر وقوع پیاپی حوادث از این محرمات
نمی‌توان دوری جست و از توبه شکستن گریزی نیست:
- بشستم دست از گفتن طهارت کردم از منطق حوادث چون پیاپی شد وضوی توبه بشکستم
(ک/۱۵۰۱۱)
- وی ناگزیری از سخن‌گفتن را به خارش شدید سر تشبیه می‌کند (نک: بورگل،
۱۴۹-۱۵۰) و در مثنوی نیز سخن‌گفتن را از سر اضطرار توصیف می‌کند. او از
سخن‌گفتن ناگزیر است مبدا «شیشه‌ی دل از ضعیفی بشکند»:
- ور دهان یابم چنین و صد چنین تنگ آید در فغان این حنین
- این قدر هم گر نگویم ای سَنَد شیشه‌ی دل از ضعیفی بشکند
(م/۵: ۱۸۸۵-۱۸۸۶)
- و در تمثیل دیگری اضطرار از سخن‌گفتن را به حال قورباغه تشبیه می‌کند:
- همچو چغزیم اندر آب، از گفت الم وز خموشی اختناقست و سَقَم
(م/۶: ۴۳۸۸)

۳-۳- سخن گفتن از سر عشق‌ورزی به خدا و خلق

در گفتار پیشین گفته شد که مولانا برخی اقوال تشبیهی را که از سوز دل و عشقی درونی به زبان آمده باشد، روا می‌دارد. وی در باب سکوت و شکستن سکوت نیز به نقش عشق اشاره می‌کند. از جمله در دیوان شمس و با بیانی عاطفی، عشق الهی را برانگیزنده‌ی وی به سخن تلقی می‌کند:

من حلقه‌های زلفش از عشق می‌شمارم
ور نه کجا رسد کس در حدّ و در شمارش

و در بیت دیگری از دیوان کبیر به نقش همراهی و کشش هم‌صحبتان در سخن‌گفتن اشاره می‌کند. به گفته‌ی وی، در طریق نیستی عارف از گفتار فارغ است و اساساً نیازی به سخن گفتن نیست. آن چه انسان را به گفتن وامی‌دارد، رفاقت و کشش مصاحبان است:

آهن‌ربای جذب رفیقان کشید حرف
ور نی در این طریق ز گفتار فارغیم
(ک/۱۷۹۱۶)

هم‌چنین در جایی دیگر ترک سکوت را به‌خاطر تشنگی یاران می‌داند:

خموش کی هلدم تشنگی این یاران؟
مگر که از بر یاران به بار غار روم؟
(ک/۱۸۰۹۸)

۳-۴- جنبه‌ی تعلیمی سخن

به باور مولانا یکی از فواید سخن گفتن از حق تعلیم و راهبری دیگران است. وی در مثنوی در چند موضع به این قضیه اشاره می‌کند. از جمله در ابیات زیر توصیف خدا را برای راهبری دیگران ضروری می‌داند:

قدر تو بگذشت از درک عقول
عقل اندر شرح تو شد بوالفُضول

گرچه عاجز آمد این عقل از بیان
عاجزانه جنبشی باید در آن

إِنَّ شَيْئاً كُنْتُمْ لَا يُدْرِكُ
إِعْلَمُوا أَن كُنْتُمْ لَا يُتْرَكُ

گر نتانی خورد طوفانِ سحاب
کی توان کردن به ترک خورد آب؟

راز را گر می‌نیاری در میان	درک‌ها را تازه کن از قشرِ آن
نُطق‌ها نسبت به تو قشرست لیک	پیشِ دیگر فهم‌ها مغزست نیک
آسمان نسبت به عرش آمد فرود	ورنه بس عالیست سویِ خاک تود
من بگویم وصفِ تو تا ره برند	پیش از آن کز فوتِ آن حسرت خورند
نورِ حقّی و به من جَدَابِ جان	خَلق در ظلماتِ وهم‌اند و گمان (م/۵: ۱۵-۲۳)

۳-۵- سخن‌گفتن به منزلهٔ قرینه‌ای بر بیان‌ناپذیری

و سرانجام در مواردی مولانا به نحوی تناقض‌آمیز پرگویی را دالّ بر بیان‌ناپذیری می‌داند. بدین ترتیب یکی دیگر از کارکردهای سخن‌گفتن در آثار مولانا نقاب از رخ بر می‌افکند. در نمونهٔ زیر مولانا با استشهاد به بیتی به این مطلب تصریح می‌کند:

«حرام دارم با مردمان سخن‌گفتن چون حدیث تو آید سخن دراز کنم

سخن دراز کسی گوید که آن‌چه مقصود اوست به زبان نتواند آوردن؛ و در کدام زبان و دهان گنجد آن سخن که در زمین و آسمان نمی‌گنجد که "ما وسعنی سمائی و لا ارضی" (مکتوبات، ۲۲۲).

نتیجه

سکوت در آثار عارفان سلبی‌نگر مسلمان، و به ویژه در میراث عظیم مولانا، هنگامی کارکرد الاهیاتی می‌یابد که ترفندهای زبانی و بیان نقیضی به هیچ روی از عهدهٔ تعالی وجودی-معرفتی خدا بیرون نمی‌آیند. مولانا پس از گام گذاشتن به وادی حیرت و ادراک این حقیقت که خداوند «نه این است و نه آن» و در عین حال «هم این است و هم آن» مخاطب خود را به سکوت فرامی‌خواند؛ سیر عارف و الهی‌دان از اسمای کثیر و پرگویی به گزیده‌گویی و اختصار و در نهایت به سکوت می‌انجامد. مولانا در دیوان کبیر عمدتاً با

ذکر دلایل معرفتی و زبانی به سکوت دعوت می‌کند. حال آن‌که در مثنوی هم دلایل معرفتی و زبانی را مدّ نظر دارد و هم دلایل و علل اخلاقی - روانی را. مولوی در برخی ابیات به رابطه معکوس عقل و سخن گفتن اشاره می‌کند و در برخی دیگر از اشعار خود مخاطب را به دلایل اخلاقی و روانی‌ای هم چون نجات‌بخشی سکوت، پرهیز از پریشانی ضمیر، و نیل به جمعیت خاطر به مدد خاموشی، مراعات حال مخاطب، رازپوشی و پرهیز از خاصیت فریبنده سخن‌وری و پرهیز از خودبینی و غرور، به سکوت فرامی‌خواند. اما از سوی دیگر، در بسیاری از غزل‌های کتّبات شمس و نیز در برخی ابیات مثنوی برای دعوت به سکوت، دلایل معرفتی و زبانی‌ای هم چون ظرفیت محدود زبان در بیان حقایق، بیان‌ناپذیری خدا و تلاش برای حفظ وحدت و رهایی از زبان بشری بر می‌شمارد.

در گام آخر ضروری است که مولانا جلال‌الدین تبیین کند که چرا به رغم توصیه‌های مکرر و مؤکد بر سکوت بالغ بر چند ده‌هزار بیت از او به جا مانده است. وی در این زمینه نیز به هیچ روی خاموش نمانده است. از جمله دلایل و عللی که وی در توجیه سخن گفتن به رغم تأکید مکرر بر خاموشی می‌آورد، اضطراب درونی است. هم‌چنین در مواضعی دیگر، وی علل و دلایل دیگری مطرح می‌کند. از جمله این دلایل و علل به مواردی نظیر تلاش برای به‌دست‌دادن قرینه‌ای بر بیان‌ناپذیری خدا و یا به سخن در آمدن عارف از جانب خدا اشاره می‌توان کرد.

فهرست منابع

۱. شفیعی کدکنی، محمدرضا، *غزلیات شمس تبریز*، مقدمه، گزینش و تفسیر: م. ر. شفیعی کدکنی، سخن، تهران، ۱۳۸۷.
۲. شیمیل، آن ماری، *شکوه شمس*، سیری در آثار و افکار مولانا، با مقدمه استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، مترجم: حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.
۳. فروزانفر، بدیع‌الزمان، *شرح مثنوی شریف*، (سه جلد)، انتشارات زوّار، تهران، ۱۳۸۶.
۴. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، مترجم: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیحات و استدارکات: بدیع‌الزمان فروزانفر، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵.

۵. کاشفی، مولانا ملا حسین، *لبّ لباب مثنوی*، اساطیر، تهران، ۱۳۸۳.
۶. مولوی، مولانا جلال الدین محمد، *کلیات شمس یا دیوان کبیر* (ده جلد)، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۸.
۷. همو، *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون به اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، (چهار مجلد)، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
۸. همو، *فیه ما فیه*، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۱.
۹. همو، *مکتوبات مولانا جلال الدین رومی*، تصحیح توفیق ه. سبحانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۱.
10. Turner, Denys, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, 1995.

Bibliography

1. Forūzānfar, Badi'ozzamān, *Sharḥ-e Mathnawī-e Sharīf*, Tehran, Enteshārāt Zowwār, 1386 AHS.
2. Kāshefī, Mullā Hossein, *Lobb-e Lobab-e Mathnawī*, Tehran, Asāṭīr, 1383 AHS.
3. Rūmī, Mowlānā Jalāl al-Dīn, *Mohammad, Kolliyyat-e Shams (Diwān-e Kabīr)*, with an edition and commentary by Badi'ozzamān Forūzānfar, Tehran, Amīrkabīr, 1378 AHS.
4. _____, *Mathnawī Ma 'nawī*, Raynold A. Nicholson (ed.), Tehran: Amirkabir, 1363.
5. _____, *Fīhe Mā fīh*, with an edition and commentary by Badi'ozzamān Forūzānfar, Tehran, Amīrkabīr, 1381 AHS.
6. _____, *Maktūbāt-e Mowlānā Jalāl al-Dīn Rūmī*, Tawfīq Subḥānī, Tehran, Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī, 1371 AHS.
7. Qushayrī, 'Abd al-karīm Ibn Hawāzin, *Resāle-ye Qushayrīyye*, Abū 'Ali 'Uthmānī (trans.) and Badi'ozzamān Forūzānfar (ed.), Tehran, Sherkat Enteshārāt 'Elmī wa farhangī, 1385 AHS.
8. Shafī'ī Kadkanī, Mohammad Reza (ed.), *Ghazalīyyat-e Shams-e Tabrīz*, Tehran, Sokhan, 1387 AHS.
9. Schimmell, Annemarie, *Shokūh-e Shams: Seyrī dar Āthar wa Afkār-e Mowlānā*, with an introduction by Seyyed Jalāl al-Dīn Āshṭiyānī,

translated by Hassan Lāhūtī, Tehran, Sherkat Enteshārāt 'Elmī wa farhangī, 1382 AHS.