

بررسی تطبیقی ویژگی‌های زبان عرفانی ابن عربی و مولوی

قدرت‌ا... خیاطیان* - طناز رشیدی نسب**

چکیده

عرفا و متصوفه در بیان عقاید و دیدگاه‌های خود متونی را به نثر و نظم در حوزه تفسیر، بیان مکاشفات و احوال، تعلیم و تربیت و تذکره نگاشته‌اند. این متون ارزشی ادبی و بلاغی دارند و وسعت و ویژگی‌های خاص زبانی آن‌ها سبب شده است تا محققان به عنوان زبان عرفانی به این آثار توجه کنند. پرواضح است که ابن عربی و مولوی، از بزرگ‌ترین عرفا در عالم تصوف به‌شمار می‌روند. تأثیر اندیشه و ویژگی‌های زبانی در متون این دو عارف به حدی بوده است که می‌توان آثار عرفای قرون بعد را تفسیر و تحلیل اندیشه‌های این دو دانست. هر دو عارف معتقدند شهودات آنان بیان‌ناپذیر بوده و زبان از بیان این شهودات ناتوان و قاصر است؛ ازاین‌رو برای فهم کلامشان به کنایه، ایهام، تمثیل، تناقض‌گویی، تکرار و اصطلاح‌سازی روی آورده‌اند. از سوی دیگر هر دو، مخاطبان متفاوتی برای آثار خود برگزیده‌اند که سبب شده تفاوت‌هایی در سخنان ایشان ایجاد شود. این پژوهش کوششی برای فهم تطبیقی و مقایسه‌ای زبان عرفانی این دو عارف نامی است که ضمن آن می‌توان به ویژگی‌های زبان عرفانی آنان نیز دست یافت.

کلیدواژه: عرفان اسلامی، ادبیات تطبیقی، زبان عرفانی، ابن عربی، مولوی.

khayatian@semnan.ac.ir

t.rashidinasab@semnan.ac.ir

* دانشیار ادیان و عرفان دانشگاه سمنان (نویسنده مسئول)

** دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه سمنان

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۴/۱۷ - پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۲/۱۱

ادبیات تطبیقی از شاخه‌های نقد ادبی است که به سنجش آثار، عناصر، انواع، سبک‌ها، دوره‌ها، جنبش‌ها و چهره‌های ادبی و به‌طور کلی مقایسه ادبیات در مفهوم کلی آن، در دو یا چند فرهنگ و زبان می‌پردازد (عباس‌زیدی، ۱۳۸۸: ۱۱۶). شرط اساسی در بررسی تطبیقی آن است که مقایسه میان آثاری انجام شود که در زبان‌های گوناگون نوشته شده باشد (ندا، ۱۳۸۰: ۱۳). در ادبیات تطبیقی بیش از هر چیز می‌توان به وحدت اندیشه بشری پی برد (کفایی، ۱۳۸۲: ۸).

از سوی دیگر، هر طبقه جامعه به تبع تفکرات خویش به زبان و اصطلاحات خاص خود تکلم می‌کند (مدرسی، ۱۳۶۸: ۱۴۹). عرفای اسلامی نیز به تبع شرایط، تعالیم و تفکرات خود به مرور زمان از زبانی با ویژگی‌های خاص خود برخوردار شدند. در واقع علت پیدایش چنین زبانی، از یک سو تعارض در فهم و تأویل بین قرائت دینی و عرفانی بوده و از سوی دیگر، قرائت فقیهانه دین که سبب شده تا عارفان به فکر ایجاد زبان خاص خود را باشند؛ چیزی که بتواند کمی آنان را از این مشکل ایمن سازد. منشأ توجه عارفان به زبان از همین‌جا آغاز می‌شود. آنان زبان رمز و اشاره را در تفسیر قرآن کریم و تعبیر از حالات و تجربه‌های عرفانی و مکاشفات معنوی خود، جایگزین زبان عادی کردند (ابوزید، ۱۳۹۰: ۹۱ و ۹۲). افزون بر این، برای مفهیم و اندیشه‌های خود، اصطلاحاتی را از قرآن و روایات و همچنین از حکما و فلاسفه اخذ کردند (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۱۴۹ و ۱۵۰). آثار آن‌ها به دلیل ویژگی‌های خاص زبانی عرفانی و بلاغت کلامی، به لحاظ ادبی ارزش بالایی داشته و از این رو، در حوزه ادبیات مهم بوده و بارها به صورت کلی و جزئی مورد پژوهش قرار گرفته است (غنی، ۱۳۸۸: ۴۶۲ و ۴۶۳).

مولوی و ابن‌عربی بزرگ‌ترین عرفای تاریخ تصوف‌اند که جهان‌بینی مجزا و خاص خود را دارند و اگر در جاهایی اشتراک نظر داشته‌اند، غالباً به این مسئله بر می‌گشته که هر دو آبشخور منبع و مرجع تصوف اسلامی بوده‌اند. شهرت این دو، به واسطه عمق اندیشه عرفانی ایشان است که نه تنها به سبب آن تصوف را به اوج و کمال رسانیده‌اند، بلکه عمیق‌ترین اثر را بر متصوفه پس از خویش نهاده‌اند؛ به‌گونه‌ای که عمده تعالیم پس از ایشان به شرح، نقد و تفسیر آرا و نظریات این دو - در آثارشان -

اختصاص یافته است. محیی‌الدین بن عربی صوفی‌ای مغربی (متوفی ۶۳۸ ق) است که عرفان نظری را حاصل کوشش‌های وی دانسته‌اند. وی نخستین کسی نبوده که به مباحث نظری عرفان پرداخته؛ اما آن را مدون ساخته است (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۳ و ۱۴). افزون بر این آثار او به لحاظ ادبی در زمره آثار برتر متصوفه، به‌خصوص زبان عربی محسوب می‌شود. نیکلسون در مقدمه ترجمان‌الاشواق درباره بلاغت و ارزش ادبی آثار او می‌گوید: «وی در تحریر مطالب قلمی بس سلیس و روان و در سخن گفتن زبانی فصیح و گویا داشت» (نیکلسون، ۱۳۷۸: ۱۱). از سوی دیگر، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (متوفی ۶۷۲ ق) - که از خطه خراسان بوده و در مقایسه با ابن عربی مشربی ذوقی‌تر داشته است - آثاری به نظم و نثر سروده که حاصل شور و ذوق و البته منعکس‌کننده اندیشه‌های عرفانی اوست. اشعار او چنان شور و لطافتی دارد که آن‌ها را بهترین آثار پارسی صوفیانه دانسته‌اند. وی در زمینه شعر از عرفای پیش از خود نظیر سنایی و عطار سبقت گرفته؛ به گونه‌ای که اشعارش امروزه در سراسر جهان مورد استقبال قرار گرفته است (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۲۷۳ و ۲۷۴).

با توجه به آنچه درباره ویژگی‌های زبانی خاص متون عرفانی و همچنین ادبیات تطبیقی و ارزش و اهمیت آن گفته شد و نیز درباره عظمت شخصیت ابن عربی و مولوی از نظر جایگاه و مقام رفیع آن‌ها در عرفان و ارزش ادبی و عرفانی آثار و متونشان بیان شد، این پرسش مطرح می‌شود که این متون چه ویژگی‌هایی داشته‌اند که چنین تأثیر عمیقی بر ادب عرفانی به جای گذاشته‌اند؟ از سوی دیگر، از آنجا که هر دو عارف در دو سرزمین متفاوت با دو زبان گوناگون و اندیشه‌های عرفانی خاص خود در یک عصر توانسته‌اند چنین ماندگار و نامی باشند، سبب این پرسش می‌شود که چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در ویژگی‌های زبانی متون این دو وجود دارد که عرفان آن‌ها را از هم متفاوت کرده است؟ از این‌رو پژوهش حاضر بر آن است تا پس از تبیین ویژگی‌های عمومی و مشترک زبان عرفانی عرفا، به بررسی تطبیقی ویژگی‌های کلامی و زبان عرفانی این دو عارف به روش توصیفی - تحلیلی پرداخته و تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو را به شیوه تطبیقی بررسی می‌کند تا پاسخ این پرسش‌ها حاصل شود.



۱-۲. ویژگی‌های زبان عرفانی عرفا

عرفا از همان آغاز تصوف، از انواع مختلف نظم و نثر برای بیان مطالب خود بهره گرفته‌اند؛ مخصوصاً از غزلیات و خمیّات ادب صوفی در زبان عربی که از سال پنجاه هجری، با اقوال و کلمات قصار زاهدان آغاز شد و در حدود نیمه دوم قرن دوم هجری، شکل خاص خود را به دست آورد (یثربی، ۱۳۹۲: ۵۷۴). ادبیات صوفیه به لحاظ محتوایی در حوزه تعلیم، تحقیق، وعظ و شرح احوال و مکاشفات، تفسیر و تذکره است که در آن از حکایات، تمثیل، تأویل و... استفاده شده است (همان: ۱۳۴-۱۳۰). شعر عرفانی هم کمی دیرتر، از زبان عربی به زبان فارسی وارد شده است. این کار با ابوسعید ابوالخیر آغاز شده و با اشعار خواجه عبدالله انصاری و باباطاهر در قرن پنجم رواج یافته است (همان: ۵۷۵).

در ابتدا تعالیم صوفیه، سینه‌به‌سینه نقل می‌شده و صوفیان تا قرن سوم از تألیف عقاید و تعلیمات خود و همچنین مطرح کردن مباحث علمی سرباز زده‌اند (غنی، ۱۳۸۸: ۴۴۱). علت اصلی ممانعت آن‌ها این بوده که معتقد بودند مفاهیمشان خارج از حیطه فهم و فراتر از آن است که بیان شود. از سوی دیگر، به عقیده آن‌ها انتقال این‌گونه مفاهیم به کسانی که آن را تجربه نکرده‌اند، مانند شناساندن رنگ به کور مادرزاد، امری محال است (استیس، ۱۳۸۸: ۲۹۵-۲۹۰)؛ اما بالاخره بر اثر احتیاج و ظهور علل و عواملی چون حفظ و انتقال مفاهیم و تعالیم، زیر بار تألیف، تصنیف و تعلیم رفتند و از این‌رو، از زمان‌های بسیار قدیم - یعنی از اوایل قرن سوم که از دستبرد روزگار محفوظ مانده و به ما رسیده - آثار بسیاری از آنان برجای مانده است (غنی، ۱۳۸۸: ۴۶۴-۴۶۲).

بخش اعظمی از این تألیفات، به بیان تجربه‌های عرفانی و مکاشفات شخصی عرفا می‌پردازد. این تجربه‌های عرفانی به ایجاد زبان نویی منجر شده که در اثر پیوند انسان با عالم معنا و جهان برتر رخ داده است (نویا، ۱۳۷۳: ۵)؛ زیرا عارف ناگزیر برای وصف مسائل فراتر از جهان مادی به زبان رمز، تمثیل و اصطلاحات غریب روی می‌آورد تا شهوداتش را به زبان، بیان کند. این مکاشفات، به صورت بیاناتی خیال‌انگیز به نظر می‌رسد؛ اما باید دانست متصوفه هرگز خیال‌پرداز نبوده‌اند؛ بلکه کلامشان بر ممیزات آن‌ها دلالت دارد که حاصل کوشش روحانی آنان در بیان حقایق فرامادی

بوده و به اعتقاد خودشان پرده برداشتن از توهمات و احقاق حقایق عالم وجود و وصول به آن محسوب می‌شود (همان: ۱).

رمز و نمادگرایی موجود در این مکاشفات نیز به دلیل تنگی عبارات، الفاظ و نظام واژگانی عرفی عارفان است که به صورت ادبی در قالب‌های رمزی و نمادین، سلیبی، تمثیلی، متناقض و وضع اصطلاحات پیچیده در می‌آید (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۸۹).

در کنار تألیف تعالیم و مکاشفات و شرح احوال، صوفیه برای مقابله با حملات اهل نظر و استدلال در مقابل اندیشه‌ها و اقوال خویش ناچار شدند به کتب فلسفی مراجعه کنند؛ در نتیجه به تعلم فلسفه پرداختند و مسائل عرفانی را به سبک کتب اهل نظر تحریر کردند؛ به همین جهت بسیاری از اصطلاحات فلاسفه را در کتب خود داخل کرده و به مباحث عرفانی سروصورت دادند و در تنظیم و ترتیب مسائل و ذکر پاره‌ای از اصطلاحات و برخی از مسائل، از اهل انظار و افکار متأثر شدند؛ البته اساس افکار و بحث‌های عرفا، پیرامون قرآن مجید و حقایق وارد شده از اهل عصمت و ولایت دور می‌زند؛ بنابراین از افکار اهل نظر ممتاز است؛ از این‌روست که بایزید می‌گوید: «أنا اخذنا علومنا عن الحیّ الذی لا یموت» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۲).

بیشتر این متون عرفانی به قدری از ارزش ادبی و بلاغی - به لحاظ ظاهری و معنایی - برخوردارند که سبب پیدایش نوع خاصی از ادبیات به نام ادبیات صوفیانه یا عرفانی شده‌اند که در نثر و نظم عربی و فارسی قلمرو وسیع و موقعیت مهمی را به خود اختصاص داده است (یثربی، ۱۳۹۲: ۵۷۳). در ادامه پژوهش حاضر، ابتدا عوامل مؤثر در ایجاد زبان عرفانی ابن عربی و مولوی بررسی می‌شود و سپس با روشن شدن این مسئله، ویژگی‌های کلامی و زبان عرفانی در آثار این دو عارف - به عنوان برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین تألیفات عرفانی جهان اسلام - تفاوت‌ها و شباهت‌های زبان عرفانی این متون به روش تطبیقی و تحلیلی بررسی می‌شود.

۱-۳. عوامل مؤثر در ایجاد زبان عرفانی ابن عربی و مولوی

۱-۳-۱. اعتقاد به بیان ناپذیری و ناتوانی زبان به علت منشأ روحانی

در آغاز سخن از زبان عرفانی ابن عربی و مولوی باید یادآور شد که این دو عارف، همچون هم مسلکانشان - متصوفه - معتقدند آنچه بیان داشته‌اند، برخاسته از اندیشه و فکرشان نبوده، بلکه حاصل شهود است؛ از این‌رو ابن عربی خود را متفاوت از



نویسندگان دیگر دانسته و نقش خود را نه مؤلف که صرفاً واسطه در بیان این اقوال خوانده و چنین گفته است: «بنابراین تألیف ما در روند دیگر تألیفات نبوده و ما نیز در ردیف دیگر مؤلفان نیستیم؛ زیرا در سخن ما حشو و زیادی نبوده و در هر لفظی که می‌آوریم، روشمان جز به واسطه آن معنایی که در آن به ودیعت نهاده و رازی که نزدش به امانت گذارده شده نیست و هیچ حرفی را در بیانمان جز برای معنایی خاص اضافه نمی‌کنیم؛ پس در سخن من هم - با توجه به مقصودم - حشو و زیادی نمی‌باشد و اگر بیننده چنان پندارد، اشتباه از اوست - در مقصود من - نه از من» (خواجوی، ۱۳۸۹: ۱۶). این بیانات حاکی از آن است که ابن‌عربی قصد تألیف کردن کتاب را نداشته است؛ از این رو در مقدمه آثارش - نظیر فتوحات و فصوص‌الحکم - بیان شده که این آثار نه تألیف او بلکه رساله‌هایی است که از او خواسته‌اند به مردم ابلاغ کند (ابوزید، ۱۳۹۰: ۹۳ و ۹۴)، پس در آغاز فصوص‌الحکم تألیف خود را حاصل خوابی که از پیامبر دیده دانسته و آن را بدون هیچ کم و کاستی بیان داشته است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۴۷). همچنین در مقدمه فتوحات‌المکیه گفته: «به خدا سوگند! هیچ حرفی از آن را جز به املائی الهی و القای ربانی یا دمیدن نفت روحانی در روح کیانی ننوشتیم. این مخلص سخن است، با اینکه نه رسول تشریعی و نه نبی تکلیفی بلکه نوعی علم و حکمت و فهمی الهی است که بر زبان رسولان و انبیای خود - علیهم السلام - جاری فرموده است» (خواجوی، ۱۳۸۹: ۱۷). او در ابتدای آثار دیگرش نیز به نوعی به آنکه از طریق الهام به نوشتن امر شده اشاره کرده است (ابوزید، ۱۳۹۰: ۹۵). از سوی دیگر، مولوی نیز در اشعاری چنین ذکر می‌کند؛ اما در جایی علت اصلی نوشتن بزرگترین اثرش - مثنوی - را اصرار مریدش، حسام‌الدین چلبی خوانده است:

همچنان مقصود من زین مثنوی

ای ضیاء‌الدین حسام‌الدین توبی

مثنوی اندر شروع و در اصول

جمله آن توسط کردستی قبول

(مثنوی، دفتر ۴: ۷۵۴ و ۷۵۵)

البته باید خاطر نشان کرد او نیز همچون ابن‌عربی، منبع و مرجع گفتارش را از کشف و شهوداتش ناشی دانسته و از آن‌ها تمجید کرده است. این تمجید نه برای



خودستایی بلکه از حیث اعتقاد راسخ او به القای ربانی بودن اقوالش است (زرین کوب، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۴)؛ به‌طورمثال بارها طعن به مثنوی‌اش را متضمن طعن به قرآن می‌خواند و به آن‌ها اعتنا نمی‌کند (همان: ۴۰)؛ بنابراین از نظر دو عارف منبع و منشأ اصلی تألیفاتشان کشف و الهام ربانی است؛ از این رو قداست خاصی برای سخنانشان قائل بوده‌اند؛ با این تفاوت که ابن عربی پا را فراتر گذاشته و نوشته‌هایش را بدون هدف تألیف و تنها از الهاماتی که گاه در عالم خواب به وی عطا شده، ناشی دانسته است. این مسئله سبب شده تا دو عارف زبان را در بیان و القای معانی روحانی ناتوان دانسته و به بیان‌ناپذیری الهامات و شهودشان اقرار کنند؛ زیرا به عقیده آنان این شهودات به عالم اعلا مربوط است و در زبان که به ماده متعلق است، نمی‌گنجند. این مسئله یکی از علل ایجاد زبان عرفانی خاص آنان شده و آن را زبانی پر از رمز، نماد و اشارت ساخته است. در بیان‌ناپذیری مفاهیم شهودات عرفا آمده است: «عرفا نمی‌توانند احساسات خود را بر دیگران انتقال دهند و تنها می‌توانند احساسات را به آنانی که در این راه تجربه مشابهی به دست آورده‌اند، منتقل کنند» (نیکلسون، ۱۳۷۸: ۷).

از سوی دیگر مولوی نیز در همین راستا، در مواردی بر موضوع بیان‌ناپذیری شهوداتش تأکید کرده و در جای‌جای نظم و نثر خویش، زبان را از بیان شهودش قاصر دانسته است؛ به‌عنوان مثال می‌گوید:

ای دریغامر تو را گنجابُدی

تا ز جانم شرح دل پیدا شدی

این سخن شیر است در پستان جان

بی‌کشنده خوش نمی‌گردد روان

(مثنوی، دفتر اول: ابیات ۲۳۷۷ و ۲۳۷۸)

البته مولوی به همان اندازه که به مسئله ناتوانی کلام تأکید داشته، در عین حال همان اندازه هم از نیرویی که در ابزار شعرش نهفته، آگاهی داشته و گاه‌گاه این موضوع را به اشارت یا صراحت یادآور شده است (بورگل، ۱۳۸۷: ۱۰۸)؛ چنانکه می‌گوید:

سخن کشتی و معنی همچو دریا

در آ زوتر که تا کشتی برانم

(دیوان شمس، غزل ۱۵۱۸)



بنابراین، هر دو عارف بر بیان ناپذیری شهودات و ناتوانی زبانشان در القای معانی ربانی که بر ایشان کشف می‌شده است واقف بوده‌اند؛ البته این مسئله بدان معنا نیست که مفاهیم عرفانی به‌طور کلی و مطلقاً قابل بیان نیستند؛ زیرا تألیفات عرفا خود شاهدهی بر آن است؛ اما ویژگی‌های خاصی را به زبان و بیان آنان داده است.

۱-۳-۲. تأثیر مخاطب بر نوع زبان عرفانی ابن عربی و مولوی

یکی دیگر از عوامل مؤثر در ایجاد زبان عرفانی خاص ابن عربی و مولوی مخاطبان آثار آنان بوده است. از آنجاکه کلام عرفا حاصل کشف و الهام است، شباهت‌هایی با کلام وحی دارد از جمله آنکه مخاطب آن همه مردم هستند؛ در همه مکان‌ها و زمان‌ها (ابوزید، ۱۳۹۰: ۱۰۳)؛ یعنی هم مشتاقان و رهروان سلوک و طریقت عرفانی، هم منکران عرفا و هم عامه مردم به هر حال در همه مکان‌ها و زمان‌ها، اقوالی برای تلاش در اثبات و توجیه عقاید عرفانی خود نزد منکران و آشنا کردن آن‌ها با اندیشه‌های عرفانی مطرح می‌شود؛ چنانکه در خلال اقوال ابن عربی نیز دیده می‌شود، در نتیجه این مسئله او را به سوی زبان و گفتار ثقیل - که در آن استدلال و اصطلاحات فلسفی و علمی موج می‌زند - کشانده است؛ به‌طوری‌که این نوع بیان - تبدیل به ویژگی خاصی - در زبان عرفانی ابن عربی شده است. افزون بر این او گاه سعی دارد به منکران عرفان و تصوف - که غالباً براساس کلام فلسفی و علمی‌اش اهل علم به نظر می‌رسد - بفهماند، در پس پرده خیرهایی هست و احیاناً آنان را به سلوک برای شهود آنچه نادیدنی است و نیز انس با حق ترغیب کند؛ از این رو می‌گوید: «اگر از اهل ذکاوت باشی، ما واقعیت امر را به صورت اشاره برای ذکر کردیم، بلکه به آن تصریح نمودیم و بدین سبب تمام نسبت‌هایی را که منکران به ما دادند، تحمل کردیم» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۲۰۸). از سوی دیگر، در سخنان ابن عربی، اقوالی با جنبه تعلیمی دیده می‌شود؛ یعنی وی می‌خواهد جایگاه واقعی این جماعت را به خود آنان بنمایاند یا به عبارتی ایشان را از حیرتی که ممکن است در اثر شهود دچارش شوند، برهاند و ابزاری مناسب برای تعبیر تجارب عرفانی به دست ایشان دهد (همان: ۲۰۷)؛ مثلاً در موضعی از فتوحات خطاب به صوفیه چنین می‌گوید: «ای عزیز! منزلت خود را در رابطه با این صورت انسانی، که محمد (ص) روح و نفس ناطقه آن است، بشناس. آیا از قوای آن هستی یا محل‌های قوای آن و اگر از

قوای آن هستی، آیا بصر آنی یا سمع آن یا شامه یا لامسه یا ذائقه آن؟ قسم به خدا می‌دانم خودم چه قوه‌ای از قوای این صورت هستم و خدای را به خاطر این امر سپاسگزارم» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳: ۱۸۹). با این حال، حقیقت آن است که ابن عربی کمتر به مخاطبان عامه توجه داشته؛ چراکه خود گاه می‌گوید این مطالب خواص است و از این رو در ساده بیان کردن مطالب نمی‌کوشد؛ پس به دلیل آنکه بعضی اقوالش قول خواص است، به تفصیل و ساده‌گویی و رفع ابهام نمی‌پردازد و زبان وی به زبانی علمی و گاه پیچیده، مبهم و دشوار تبدیل شده است. در واقع، او نویسنده‌ای چیره‌دست است که اگر بخواهد ساده و سره بنویسد، می‌تواند و اگر بخواهد سخن را بیچاند و پوشیده بگوید نیز قدرت و تسلط خود را به اثبات می‌رساند؛ البته طبعش بیشتر به این نوع دوم از سخن‌پردازی تمایل دارد و کمتر به ساده‌نویسی سرفروید می‌آورد؛ پس مشکل نوشته‌های او از عجز نویسنده در بیان اندیشه نیست؛ بلکه از تعهد مصرانه اوست که غموض و ابهام را بر مواجهه روراست با مخاطب ترجیح می‌دهد (موحد، ۱۳۸۹: ۹۶ و ۹۷)؛ البته این بدان معنا نیست که ابن عربی به‌طور مطلق به عوام توجهی نداشته است. او گاهی نخست عقیده عموم مسلمانان را می‌گوید و بعد از آن عقیده «خواص از اهل علم الهی» را بیان می‌کند و سپس می‌گوید مجبور است عقیده «خلاصه خواص» را لابه‌لای کتاب بیاورد تا دست‌یابی به آن آسان نباشد (ابوزید، ۱۳۹۰: ۱۱۹)؛ بنابراین به نظر می‌رسد خود ابن عربی بیش از هر چیزی روی صحبتش با مخاطبان خاص است که به یافتن و درک زبان خاص او قادر هستند. در کنار این امر، او در تغذیه عوام نیز دست‌ودلباز بوده است. آن بخش از سخنان او، که نوید اطلاع به مغیبات و تسخیر جن و تسلط بر نفوس و تصرف در کون و مکان می‌دهد، عوام را شیفته و مسحور می‌کند. روایت عامیانه‌ای از وحدت وجود وی خدا را از فراز آسمان‌ها پایین کشیده و به میان کوچه و بازار می‌آورد (موحد، ۱۳۸۹: ۵۱)؛ پس در مجموع باید گفت ابن عربی بیشتر به مخاطبان خاص خویش که عموماً افراد آشنا به علوم یا عرفا و سالکین توجه داشته است که با عبارات وی آشنا بوده‌اند. اصطلاحات و استدلال‌های علمی و فلسفی در آثار وی به‌خوبی بیانگر این مسئله است.

از سوی دیگر، درباره نوع مخاطبان مولوی به‌طور قطع نمی‌توان سخن گفت. مخاطب او در مثنوی خیلی روشن نیست. گاهی محبوب عرفانی است، گاه شاگردان و پیروانش. گاه سالکان راه و گاهی نظاره‌گران گمنام (میلز، ۱۳۸۷: ۲۹۵)؛ زیرا شعر

مولوی هم عامیانه است و هم شدیداً ضدعامیانه؛ چون اهداف تعلیمی در مطالعه و مراقبه عرفانی این است که از موضعی پیشرو، جهان‌بینی سالک را دگرگون کند (همان: ۲۹۳). مولوی به مخاطبان خویش بسیار اهمیت می‌دهد. او همواره می‌کوشد در اکثر مسائل برای تبیین مراد و نزدیک کردن مطالب عالی به افق فهم و ادراک شنوندگان به تمثیل متوسل شود و هر قدر مسئله‌ای مبهم‌تر و پیچیده‌تر باشد، در تمثیل می‌افزاید. پیداست که تمام سعی و تلاش او برای فهماندن و رسوخ دادن مطلب در ذهن مخاطب است (همایی، ۱۳۸۵: ج ۲: ۱۰۰۹). گویی او می‌خواهد خواننده عام از راه قصه، داستان و تمثیل بدیع با تعلیم صوفیه آشنا شود (یثربی، ۱۳۹۲: ۵۷۶). همین تمثیل‌های فراوان برای ساده کردن مفاهیم، سخن او را به شرح و بسط‌هایی تبدیل کرده است و اتفاقاً وی این کار را در منتهای نیرومندی انجام می‌دهد (میلز، ۱۳۸۷: ۳۰۹). خطاب او بیش از هر چیزی به همه مردم است. این مسئله در نوع اصطلاحات وی مشهود است؛ به‌نوعی که اصطلاحات عوامانه و روزمره را به یک ویژگی در زبان این عارف تبدیل کرده که این از نوع مخاطبان وی حکایت دارد. وجود واژگان و اصطلاحات عامیانه و محاوره عصر وی در آثارش - که هم‌اکنون متداول نیست - شاهدی بر این مسئله است (نثری، ۱۳۳۱: ج ۶: ۲۷۸). با این همه، استعمال آن‌گونه الفاظ در زبان گوینده مثنوی از انسی ناشی است که وی می‌بایست در طی محاورت و مباحثات علمی با آن‌ها حاصل کرده باشد؛ افزون بر این، بعضی از آن‌ها هم ترکیبات خاص یا مفردات بی‌سابقه‌ای است که خود مولانا در زبان محاوره به‌کار گرفته است (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ج ۱: ۱۷۸)؛ البته توجه مولوی به مخاطب عام به معنای غیر علمی سخن گفتن او نیست؛ اما توجه او به این مسئله در زبان عرفانی او غالب شده است. نکته مشترک در زبان دو عارف آن است که بیان وعظی دارند و با شیوه وعظی خویش، غالباً به پند و تعلیم مخاطبان پرداخته‌اند؛ به‌عنوان مثال ابن عربی در رساله احدیت خویش مخاطبان خود را چنین پند می‌دهد: «گوش فرا دهید و به هوش باشید و دل‌چرکینی و بدگمانی را به خود راه ندهید تا مبدا با حق ارتباط بگسلید» (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۲۲). در اکثر آثار مولوی، او همچون ابن عربی بیان وعظی

و به اصطلاح منبری دارد^۱ چنانکه در همان آغاز مثنوی به شیوه خطاب و وعظی می‌گوید:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند

از جدایی‌ها شکایت می‌کند

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱)

در مجموع باید گفت، مسئله مخاطب در نوع زبان عرفانی دو عارف مهم بوده است؛ توجه بیشتر ابن‌عربی به مخاطبان خاص و مخالفان خویش، زبان او را به زبانی پرتکلف، پیچیده و مبهم و به نوعی علمی فلسفی تبدیل کرده است؛ به طوری که بدان شهرت دارد؛ در مقابل زبان مولوی به دلیل توجه به عامه مردم، زبانی ساده و روان است. از سویی هر دو عارف به شیوه وعظی، به بیان مشاهدات خویش پرداخته‌اند که شکل تعلیمی به آثار آن‌ها داده است؛ بنابراین مسئله مخاطب نیز چون بیان‌ناپذیری کشفیات عرفانی، در ایجاد ویژگی‌های زبانی دو عارف موثر بوده است.



۲. بررسی و مقایسه ویژگی‌های زبان عرفانی دو عارف

پیش از ورود به بحث زبان عرفانی دو عارف، باید یادآور شد در این پژوهش اولاً برخی از ویژگی‌های عمده بیان می‌شود و ثانیاً از آنجا که ویژگی‌ها به شدت در هم تنیده است، زبان آن دو به شکلی بلیغ، فصیح و اثرگذار تبدیل شده است؛ از این رو فهم ویژگی‌های زبانی آن‌ها امر آسانی نبوده و تفکیک موردی تنها برای بازشناسی و مقایسه بهتر نوع زبان عرفانی دو عارف صورت گرفته است.

۲-۱. نوع اصطلاحات و واژگان در زبان

پدید آمدن اصطلاحات عرفانی دلایل متعددی داشته است. عرفا به ضرورت به وضع اصطلاحاتی خاص، که مانع خلط مقصود ایشان با واژگان عرفی مردم و نیز اصطلاحات متکلمان و فلاسفه گردد، بیشتر واقف شدند؛ به این ترتیب به تدریج

۱- زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱، ج: ۱۲۳.

اصطلاحاتی در عرفان عملی و نظری پدید آمد و رساله‌هایی در این باب نگاشته شد. وضع این اصطلاحات و واژگان، هم مانع از طرح عریان و بی‌پرده معارف و اسرار در نزد عوام- که گاه لغزش در افهام ایجاد می‌کرد- می‌شد و هم به دقت فلسفی سالکان طریق مدد می‌کرد؛ دقتی که غالباً به بهانه حجاب بودن علم از آن غفلت می‌شد و گاه به تعبیری نادرست از تجارب عرفانی می‌انجامید (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۹۵).

ابن عربی درباره وضع اصطلاحات عرفانی این‌گونه می‌گوید: «ارباب صناعت و علوم، اصطلاحات خاص خود را دارند که درک آنان جز با فراگرفتن آن اصطلاحات میسر نمی‌شود. زبان خاص صوفیان نیز چنین است. کسی که استعداد دریافت این معانی را داشته باشد، از فهم اشارت صوفیان در نمی‌ماند و فوراً مطلب را درمی‌یابد و به نظرش این‌گونه است که مطلب تازگی ندارد و او خود آن را می‌دانسته است، منتهی نمی‌داند از کجا «وَ كَأَنَّهُ مَازَالَ يَعْلَمُهُ وَ لَا يَدْرِي كَيْفَ حَصَلَ لَهُ»؛ اما بیگانه که می‌شنود، آن را در نمی‌یابد؛ از این‌رو صوفیان در مجالسی که بیگانگان هستند، از این زبان استفاده می‌کنند» (موحد، ۱۳۸۹: ۹۷ و ۹۸): «فَهَذَا مَعْنَى الْإِشَارَةِ عِنْدَ الْقَوْمِ وَ لَا يَتَكَلَّمُونَ بِهَا إِلَّا عِنْدَ حُضُورِ الْغَيْرِ أَوْ فِي تَأْلِيفِهِمْ وَ مُصَنَّفَاتِهِمْ لِأَنَّ الْغَيْرَ» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۱). از شگردهای خاص او به کارگیری تعبیرات و اصطلاحات رنگارنگ است؛ مانند فیض اقدس، فیض مقدس، نکاح قدسی، نکاح اقدسی، الوهه، الوهیه و غیره که بسیاری از آن‌ها از ابداعات خود اوست. همچنین در موارد بسیاری از تعبیرهای گوناگون برای امری واحد استفاده می‌کند که خواننده گمان می‌برد، هریک از آن‌ها مدلول و مفهومی جداگانه دارد؛ به طور مثال «حقیقة الحقایق» در فصل اول فصوص الحکم (موحد، ۱۳۸۹: ۱۰۷).



افزون بر این‌گونه اصطلاحات برگرفته از آیات، احادیث و فلسفه، وی در جای‌جای آثار خود از الفاظ علمی نظیر نجوم، کیمیا و... بهره می‌جوید؛ به‌طور مثال در فتوحات‌المکیه در فصل ۱۶۷، که به کتاب الاسرار، رسالات الانوار... مربوط است به کرات از اصطلاحات کیمیایی استفاده می‌کند (چیتیک؛ سولیوان، ۱۳۸۹: ۴۳). باید تأکید کرد واژگان کیمیایی کاربردی در این فصل خاص، به هیچ وجه اسرارآمیز نبوده و تنها به معنای صریح نماد معنوی به‌کار رفته است و با واژه‌شناسی فنی آشنای تصوف هماهنگی دارد. این کاربرد در جاهای دیگر، در آثار ابن عربی متناوباً روشن

می‌شود (همان)؛ مثلاً حال ترکیبهم، یعنی فرایند «تحلیل» یا «تفصیل» به عناصر مرکب اورگانیک، روانی، روحی و روحانی که «ترکیب» اصلی «ذات» اجتماعی-روانی را به معنای وسیع آن تشکیل می‌دهد و با سر تقابل دارد و «آخرین حقیقت» یا «سر» هایی است که ذات حقیقی هر فرد است. واژه‌های «تحلیل» و «ترکیب» از واژگان کیمیایی اخذ شده که ابن عربی با معانی روحانی در سراسر فتوحات به کار برده است (همان، ۶۰). همچنین آمیختگی عامه‌پسند ستاره‌شناسی، به تأثیرات و کیفیات خاص سیارات مختلف مربوط است که حاکی از ستاره‌شناسی افلاطونی، ارسطویی و حتی علوم باطنی زمان است (همان). واژه عالم که به «مراتب وجود» یا «قلمروهای» وجودشناسی (نشأت، حضرات و جز آن) که همان تجلیات الهی است است به وجودهای «بسیط» صرفاً عقلانی یا حقایق روحانی اشاره دارد و منظور از پدیده‌ها بیشتر «مرتب» و متضمن، مرتبه‌ای از مادیت یا صورت ظاهری در عوالم فیزیکی یا میانی و خیالی است (همان، ۶۰). همین اصطلاحات است که ابن عربی را به عرفایی تبدیل می‌کند که اصطلاحات زیادی را در تصوف وارد کرده‌اند. از سوی دیگر، مولوی نیز در به‌کارگیری اصطلاحات فراوان در آثارش، به‌ویژه مثنوی شهرت دارد. نوع واژگان و اصطلاحات مولوی تا حد زیادی با اصطلاحات و واژگان ابن عربی تفاوت دارد. مولوی همان‌گونه که ذکر شد به مخاطب عامه بسیار توجه داشته است؛ از این رو بارها از واژگان و اصطلاحات موجود در زندگی عامه مردم استفاده می‌کرده است؛ بنابراین آثار او از واژگانی سرشار است که عامه در زندگی روزمره با آن سر و کار داشته‌اند. وی در سخن گفتن از آشپزخانه، طویله، سیر و پیاز و پالان خر تردیدی به خود راه نداده و در هر یک از مشهودات جلوه‌ای نمادین می‌دیده است بدون آنکه احساس کند این واژگان از معانی متعالی اشعار و گفته‌هایش می‌کاهند که به واقع چنین نبوده است (بورگل، ۱۳۸۷: ۱۰۹ و ۱۱۰)؛ از این روست که در مثنوی می‌گوید:

نقص‌ها آینه‌ه وصف کمال

وان حقارت آینه‌ه عزّ و جلال

زان که ضد را ضد کند ظاهر یقین

زان که با سرکه پدید است انگبین

(مولوی: دفتر اول / ۳۲۱۰-۳۲۱۱)



درباره اصطلاحات مولوی نیز باید گفت، زبان وی به‌ویژه در مثنوی از تعداد زیادی لغات و اصطلاحات صوفیه مشحون است و این امری است که محتویات مثنوی آن را الزام و توجیه می‌کند؛ زیرا مثنوی نه فقط عهده‌دار تبیین حقایق و اسرار تعلیم صوفیه و در عین حال تفسیر رموز تصوف عملی است، بلکه مباحث و اشارات نظری را هم مخصوصاً به دلیل جنبه عملی آن‌ها در نظر دارد و البته استغراق ذهن‌گوینده در این معانی استعمال این اصطلاحات را - هر چند فهم آن‌ها برای مخاطب ناآشنا خالی از صعوبت نباشد - توجیه می‌کند، به‌ویژه در مجلس نظم مثنوی مخاطب کلام وی بیشتر کسانی بوده‌اند که هم با این‌گونه معانی آشنا بوده و هم در فهم دقیق آن‌ها از گوینده ارشاد و هدایت می‌طلبیده‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ج ۱: ۱۸۷)؛ از این‌رو در مثنوی نیز شاهد اصطلاحات عرفانی زیادی هستیم؛ البته مولوی مانند ابن‌عربی واژه‌سازی نمی‌کرد؛ بلکه غالباً اصطلاحاتی را به‌کار می‌برد که پیش از عصر خود در بین صوفیه رایج بوده است. او در برخورد با اصطلاحات عرفانی، آن‌ها را در معنی تازه‌ای به‌کار برده است؛ به‌گونه‌ای که بیشتر آن‌ها از طریق زبان مثنوی نزد متأخران صوفی رواج یافته‌اند؛ به‌همین سبب این‌گونه الفاظ جزو عناصر زبان عرفانی او هستند؛ هرچند که وی برخی از آن‌ها را شاید بیش از یک یا دو بار هم در تعبیر نیابورده باشد^۲ (همان)؛ بنابراین درباره اصطلاحات و واژگان موجود در زبان خاص عرفانی دو عارف باید گفت که ابن‌عربی تا حد زیادی مبتکر اصطلاحات عرفانی به‌ویژه در عرفان نظری است که در حوزه آثار او قرار دارد و مولوی نیز اگرچه کمتر به اصطلاح‌سازی می‌پرداخته، در تغییر کاربرد اصطلاحات عرفانی در زمان پس از خود مؤثر بوده است. ابن‌عربی بیشتر به واژگان علمی توجه داشته، درحالی‌که مولوی در کاربرد واژگان بسیار تنوع داشته و از به‌کارگیری هیچ واژه‌ای در آثارش ابا نداشته است.

۲-۲. رمز و نمادگرایی

همان‌گونه که گفته شد، عرفا به دلایل متعدد ناچار بوده‌اند زبان نمادین را برگزینند؛ زیرا اولاً بیان کشفیات به زبان مادی دشوار بوده و ثانیاً برای مصون ماندن از مخالفان و منکران، به ناچار سعی در پوشیده نگه‌داشتن مفاهیم عمیق داشته‌اند؛ بنابراین تمایل به رمز و نمادگرایی در زبان عرفا فراوان دیده می‌شود؛ به‌نوعی که رمز

۱- مولوی: ۴۰۱۹/۵، ۳۷۸۵/۱، ۱۱۰۳/۵، ۴۸۲۸/۶.

و نمادگرایی به یکی از ویژگی‌های زبان عرفانی تبدیل گشته است. ابن عربی و مولوی نیز به تبع از این شیوه استفاده کرده‌اند. زبان ابن عربی نمادین و رمزآلود و از چاشنی شعر برخوردار بوده است. رمز و نمادها در آثار او درعین حال که سبب پیچیدگی معانی و غموض در آن شده، کشش و جذابیتی شگفت به آن‌ها داده است. شگرد او آن بوده که رمز و نمادها را با به هم پیچاندن آیه‌ها و تأویل‌های عجیب و غریبی که در هر قدم پیش می‌کشد، طرفه کرده است و ذهن خواننده را حتی اگر آخر سر با او موافق نباشد، مشغول داشته و به شیوه خاص خود از او دل می‌برد (موحد، ۱۳۸۹: ۵۱). سخن او گاهی در اوج شیوایی و روانی قرار دارد و گاه چندان پیچیده و لغزگونه است که جز با توسل به رمزگشایی‌های شارحان، چیزی از آن نمی‌توان حاصل کرد. چه بسا رمزگشایی‌ها نیز راهی به دهی نبرده و خواننده بیچاره در وادی حدس و گمان رها مانده است (همان: ۹۶)؛ بنابراین سخن او از رمز و ابهام و کلامی چند رویه تنیده است که می‌توان به وجوه مختلف آن را معنی کرد (همان: ۵۶). رمزها و نمادها در بعضی متون او به وفور دیده می‌شود و پیاپی بودن این مسئله پیچیدگی خاصی به گفتار او داده است. همچنین سبب شده است تا در بعضی قسمت‌ها ایجازی خاص به کلام او دهد. فصوص‌الحکم، خود مثالی بارز برای پر رمز و نماد بودن زبان ابن عربی است؛ به گونه‌ای که این اثر را به اثری موجز و در عین حال پیچیده و مبهم تبدیل می‌کند؛ او به شیوه تأویلی در نگاه به قرآن، آیات و عبارات، آن را نماد و رمز دانسته و تکرار این طرز تلقی او در تمام فصل‌های اثرش مشهود است. یکی از فصل‌هایی که این شیوه در آن متداول بوده، فصل نوحیه است. درهرحال محیی‌الدین به وسیله همین نظم و نثر خویش، عالی‌ترین معانی صوفیه را بیان داشته و مثل بسیاری از گویندگان دیگر فهم معانی او مستلزم فهم شیوه بیان اوست و این را نمی‌توان ابهام و غموض خواند و بر وی انتقاد کرد (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۱۸).

از سوی دیگر، در آثار مولوی هر شعر تصویری رمزی از حالتی عرفانی است که وی در راه تقرب به خدا یا پس از رسیدن به مقصود تجربه می‌کند. مثنوی خود تفسیری بر این حالت و مقامات عرفانی است که آن‌ها را درون زمینه کلی عقیده و عمل اسلامی و صوفیانه جای می‌دهد (چیتیک، ۱۳۸۹: ۷)؛ به‌عنوان مثال در جایی از مثنوی درخت وجود انسان را متضمن مفهوم طیبه و خبیثه دانسته؛ یعنی درخت را رمزی از وجود انسان محسوب کرده است (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۹۹ و ۲۰۰). مثال

بارزتر کلام او وجود شمس در غزلیات اوست که رمز تجلی کامل خداست؛ ضمن آنکه مولوی بارها به رمزی بودن گفتار خود اذعان داشته است؛ چنانکه در بیتی از غزل شماره ۱۳۹۳ می‌گوید:

در این دفتر بسی رمز است مرموز

چه باشد گر تو زین رمزی بدانی

بنابراین رمز و نماد از ویژگی‌های زبان ابن عربی محسوب می‌شود؛ در عین حال سهم زیادی در ابهام، غموض و پیچیدگی دارد که در آثار ابن عربی ملموس است؛ البته از آنجاکه رمز و نمادگرایی در تصوف و متون آن‌ها جایگاه خاصی داشته، به تبع در آثار مولوی نیز وجود دارد؛ اما به دلیل آنکه مولوی با تمثیل و اصطلاحات ساده‌تر و عامیانه‌تر آثار خود را ملموس و قابل فهم ساخته، سبب شده تا در مجموع آثار او پیچیدگی و غموض به شکلی که در آثار ابن عربی است، وجود نداشته باشد.

۲-۳. کاربرد انواع استدلال

استدلال عملی تدریجی است و براساس اصول منطقی حاصل از اندیشیدن و تفکر عقلانی به دست می‌آید و به طریق تمثیل، استقرا و قیاس صورت می‌پذیرد (خوانساری، ۱۳۷۴: ۱۳۷-۱۳۲). استدلال روش فلاسفه است که بعدها در عرفان نظری نیز رواج یافته است. بیشتر شهرت ابن عربی به سبب مدون کردن عرفان نظری است. در واقع او با به کارگیری انواع روش فلاسفه، در استفاده از روش‌های استدلالی و باب کردن آن در متصوفه بعد از خویش نقش مهمی داشته که به ارائه و توجیهات افکار و اندیشه متصوفه و اشاعه آن در عالم اسلام و حتی جهان منجر شده است. در اقوال ابن عربی می‌توان انواع استدلال را مشاهده کرد؛ به عنوان مثال او در استدلالی قیاسی با استفاده از نسبی و اضافی بودن اسماء حق، جاودانگی عذاب را بی‌اعتبار می‌داند؛ زیرا اگر اسماء بر ذات بودند، به واسطه آن لازم می‌آمد خداوند حکمی درباره اشیا داشته باشد؛ برای مثال اسم منتقم یا قهار اگر عینیتی زائد بر ذات می‌داشتند، به واسطه آن حکمی بر خداوند واجب می‌شد؛ اما آن‌ها از امور نسبی و اضافی بوده و قائم به طرفین اند (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱: ۱۶۳)؛ یعنی آنچه منشأ عذاب است مثل شرک و دیگر معاصی ثبوتی دارد و ثبوت طرف دیگر که ذات حق است نیز مسلم است. در



آن صورت مکمل منتقم، معذب و امثال آن وجود پیدا می‌کنند. او اعتقاد خود مبنی بر جسمانی روحانی بودن معاد را در ذیل بیان استدلال تمثیلی این‌گونه ذکر می‌کند که روح پس از مرگ، از این هیکل مادی طبیعی جدا می‌شود و در صورتی برزخی قرار می‌گیرد که همان بدن برزخی روح است و هیئت و شکل آن را ملکات نفسانی انسان تعیین می‌کنند. مؤمن همچون پرنده‌ای سبز رنگ است و دیگران به اشکال حیوانی. به هر صورت ارواح بعد از مفارقت از صورت مادی و برزخی خود در موعد بعثت به اجسام دنیوی خود برمی‌گردند؛ همان‌گونه که خورشید با فرارسیدن شب، نیمه دیگر کره زمین را روشنایی می‌بخشد؛ اما به هنگام صبح روز بعد ظاهراً به هنگام موضع نخست بازگشت می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۱).

از سوی دیگر، مولوی که به ذوقی بودن و توجه به عامه شهرت دارد نیز گاهی استدلال‌های عقلی به‌کار برده است (دهباشی، ۱۳۸۷: ۲۸۳)؛ به عنوان نمونه اگرچه بیشتر مواقع تمثیل‌های مولوی در راستای ساده‌تر کردن مفاهیم برای مخاطبان عامش بوده، یا جنبه ادبی و اعجاز بلاغی داشته است (همایی، ۱۳۸۵: ج ۲: ۱۴)؛ اما باید توجه داشت این بخش از تمثیل به تمثیل قصه‌ای او مربوط است، درحالی‌که وی افزون بر این تمثیلات، گاه به شیوه فلاسفه تمثیل‌های توجیهی به‌کار برده است؛ به گونه‌ای که در نقل آن‌ها به قصه خاص یا واقعه‌ای مشابه نظر ندارد بلکه تمثیل او ناظر بر آن است تا از آنچه حقیقت حال آن بر مخاطب معلوم نیست به استناد آنچه حقیقت حال آن بر وی معلوم است، تصویری مخیل بسازد تا وی را در باب آنچه گوینده تمثیل می‌پندارد، به حقیقت حال امر مجهول مورد نظر قانع یا مطمئن کند؛ بدین‌سان نمونه‌ای توجیهی را حجت دعوی و وسیله اثبات مدعای خویش قرار می‌دهد. چنین تمثیل توجیهی مخصوص مواعظ، در بین خطاب و در کلام زهاد مشایخ رایج بوده و نزد برخی از آن‌ها هم از قرآن و حدیث و احیاناً از انجیل و تورات مأخوذ به نظر می‌آید (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۱۹۷). نکته جالب توجه شیوه او، به-کارگیری اشارت‌های طنزآمیز، دقیق و پر از نکته اوست که برای تقریر و توجیه آرا و اندیشه‌هایش بیان می‌دارد (همان: ۳۸۸ و ۳۸۹)؛ بنابراین او نیز گاهی مباحث فلسفی را در آثار خویش بیان داشته است؛ مثلاً او بحث فلسفی‌ای که آیا درخت بر میوه پیشی دارد یا بالعکس را در بسیاری از قطعه‌های مثنوی با مهارت مطرح کرده و آن را با این مفهوم حل می‌کند که اگر چه از نظر ظاهر درخت سابق‌تر است؛ اما مقصود از



آن میوه است. بی میوه درخت شرمسار است. غرض از آخرین، اولین است. «الآخرون السابقون» حدیث مشهوری است که مولوی هم آن را به شعر خود افزوده، تمامی «این جهان همچون درخت» و آدمی همچون «میوه‌های نیم‌خام» بر آن درخت است و «برگ‌های زرد» او نشان «پختگی و کاملی» میوه اوست (شیمل، ۱۳۸۹: ۱۲۹).

بنابراین اگر چه شیوه بیان ابن عربی به علت کثرت استدلال و فلسفی بودن شهرت دارد؛ با این حال مولوی هم - در کنار مفاهیم بسیط و ساده‌اش که در راستای هدفش، در تفهیم به مخاطبان عامش بوده - گاه از روش‌های استدلالی استفاده کرده و در عین حال کاربرد استدلال در کلام او به گونه‌ای نبوده است که همچون ابن عربی به زبان عقلی و علمی و پیچیده شهرت یابد.

۲-۴. تکرار

یکی از ویژگی‌های زبان ابن عربی تکرارهای فراوانی است که به‌خصوص در بزرگ‌ترین اثر او، فتوحات‌المکیه وجود داشته و خود بر آن واقف بوده و به عبارتی از این تکرارها ابایی نداشته است. او گاهی مطلبی را بارها و بارها تکرار می‌کند؛ البته هر بار که بر سر آن می‌رود، نکته یا پیچشی دیگر در سخن او پیدا می‌شود و از این‌روست که تکرارهای او غالباً ملال‌انگیز نیست (موحد، ۱۳۸۹: ۹۵)؛ زیرا موضوعات واحد غالباً در موقعیت‌های جداگانه در فاصله زیادی از هم قرار دارند و به نوعی مطرح می‌شوند که گویی هریک وجود بقیه را نادیده می‌گیرند (خوتکیویچ، ۱۳۸۹: ج ۱: ۶۵۱) و معلوم می‌شود که بخش‌های زیادی از کتاب مرکب از تکرار است.

از سوی دیگر، در آثار مولوی به ویژه در شعرهای او به نوع دیگری از تکرار برمی‌خوریم. تکرارهای او غالباً به صورت تکرار واژه‌ها یا دسته‌ای از واژه‌هاست (شیمل، ۱۳۸۹: ۸۳) که به آهنگ ابیات خود زیبایی حیرت‌آور و طرب‌انگیزی بخشیده و حالتی پرشور به آن‌ها داده که احتمالاً از وجد موجود در عرفان ذوقی او ناشی بوده است. این تکرارها، به‌ویژه در غزلیات او دیده می‌شود که بیانگر بازتاب‌های کمتر بارز نفوذ قرآن در شعر اوست که در تمام آثار مولوی برجسته و آشکار است. همچنین به عنوان یکی از آرایه‌های بلاغی است که در کتاب العمده ابن‌رشیق قیروانی - نویسنده برجسته عرب زبان در زمینه بلاغت شعر در قرن پنجم هجری معرفی شده است (بورگل، ۱۳۸۷: ۱۳۷ و ۱۳۸). نمونه‌ای از تکرار، در شعر مولوی چنین است:

ای عاشقـــــــــــــــــان ای عاشقـــــــــــــــــان

ای مطربـــــــــــــــــان ای مطربـــــــــــــــــان

(دیوان شمس، ۱۳۸۴: غزل ۱۳۷۱)

در غزلی دیگر نیز، نیم دوم هر بیت از تکرار سه جزء قافیه تشکیل می‌شود:

به جز با روی خوبت عشقبازی

حرام است و حرام است و حرام است

همه فانی و خوان وحدت تو

مدام است و مدام است و مدام

(همان: غزل ۳۵۶)



بنابراین در زبان ابن عربی و مولوی با دو نوع تکرار روبه‌رو هستیم؛ تکرار در بیان متن اندیشه‌ها در آثار ابن عربی و تکرار در اشعار عرفانی مولوی، که تکرار اول در بیان و تعبیر دیگری از اندیشه‌ها و اقوال بوده و تکرار دومی، بیانگر ذوق، شور طرب برانگیز، بلاغت و زیبایی کلام عارف است.

۲-۵. خیال‌پردازی

همان‌طور که پیش از این گفته شد، صوفیان بیانات خویش را حاصل شناخت مستقیم خدا و کشف دانسته‌اند. همین کشفی بودن بیانات عرفا، شکلی رویایی هم به آن‌ها داده است (چیتیک، ۱۳۸۸: ۶۷ و ۶۸)؛ به گونه‌ای که خیال‌پردازی در آثارشان موج می‌زند. اتفاقاً آثار ابن عربی و مولوی نیز از دسته آثاری به‌شمار می‌رود که از این ویژگی برخوردارند. خیال و رؤیا زبانی است که با آن، آنچه را با زبان عادی نمی‌توان گفت می‌توان بر زبان جاری کرد. مسئله رویا نزد ابن عربی چیزی فراتر از ترجیح

سبکی بر سبک دیگر و به مثابه ابراز تخیلی است که سراسر وجود بر آن مبتنی بوده و نیز ابزاری برای جمع بین حقایق است (ابوزید، ۱۳۹۰: ۱۲۲). در واقع، رؤیایها در ادبیات عرفانی، به ویژه در ادبیات شیخ اکبر وسیله مهمی برای تعبیر محسوب می‌شوند؛ زیرا می‌توان به وسیله آن نمادها را بازشناخت و مجرد را مجسم کرد (همان)؛ بنابراین خیال‌پردازی در سراسر آثار ابن عربی وجود دارد و بیش از هر چیز در شعرهای وی نمود دارد؛ به گونه‌ای که با وجود ضعف در ساختار و ظاهر اشعارش، از معانی لطیف و خیال‌های عالی مشحونست و در بعضی موارد حتی رنگ و بوی شعر فارسی در کلام اوست و ظاهر آن است که بعضی از شاعران ایران خاصه از قرن هشتم به بعد، از تأثیر افکار، خیالات و اسلوب او برکنار نبوده‌اند (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۱۷ و ۱۱۸).

درباره مولوی نیز خیال جایگاه خاصی دارد، به ویژه غزلیات او از صور خیال سرشار است (بنایی، ۱۳۸۷: ۸۴). خیال‌بندی در اشعار مولوی از رویدادهای محیط پیرامون او الهام می‌گیرد. شعری را با این سؤال ممکن است شروع کند: آیا شنیدی؟ همسایه ما دیشب بیمار بود؟ (شیمل، ۱۳۸۹: ۸۴). استفاده از اصطلاح خورشید شمس تبریزی حقیقت وجود حضرت حق، آب، باغ، حیوانات، شتر جان، در داستانی گاو آبی تمثیل نفس شهوانی، خیال‌بندی از زندگی روزمره، خوراکی‌ها، از امراض و... نمونه‌هایی از صور خیال در آثار اوست (همان: ۹۲-۲۸۰). افزون بر این باید گفت در نزد مولوی، خیال‌پردازی شاعرانه - که هدف اصلی‌اش برانگیختن عشق و علاقه در شنوندگان است - باید در خور فهم آدم‌ها باشد؛ اما در اینجا هیچ چیز تصادفی، شخصی یا ساختگی در کار نیست. تا آنجا که به او مربوط است، شعر خود را خدا به وی ارزانی داشته است؛ به عبارت دیگر صور خیال او را خدا به وی ارزانی کرده است؛ پس او صور خیال را خود جعل و طراحی نمی‌کند؛ بلکه آن را از عالم خیال دریافت می‌نماید که در آن معشوق، خود را به صورت‌های «خیالی» بر عاشقان متجلی می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۹: ۳۲۸)؛ برای مثال مولوی در بخشی خیال‌انگیز از فیه ما فیه چنین می‌گوید: «استغراق آن باشد که حق تعالی اولیا را غیر آن خوف خلق که می‌ترسند از شیر و پلنگ و از ظالم، حق تعالی او را از خود خایف گرداند و بر او کشف گرداند که خوف از حق است و امن از حق است و عیش و طرب از حق است و خورد و خواب از حق است. حق تعالی او را صورتی بنامید مخصوص محسوس در بیداری چشم باز. صورت شیر یا پلنگ یا آتش که معلوم شود که صورت شیر و پلنگ حقیقت که می‌بینیم از

این عالم نیست، صورت غیب است که مصور شده است و همچنین صورت خویش بنماید به جمال عظیم و همچنین بستان‌ها و انهار و حور و قصور و طعام‌ها و شراب‌ها و خلعت‌ها و براق‌ها و شهرها و منزل‌ها و عجایب‌های گوناگون و حقیقت می‌داند که از این عالم نیست. حق آن‌ها را در نظر او می‌نماید و مصور می‌گرداند پس یقین شود او را که خوف از خداست و امن از خداست و همه راحت‌ها و مشاهده‌ها از خداست» (مولوی، ۱۳۸۶: ۵۹)؛ بنابراین خیال‌پردازی موجود در متون این دو عارف، به مسئله شهودی بودن اقوال ایشان باز می‌گردد که در واقع چون از عالم دیگری است، در هنگام جاری شدن بر زبان مادی، حالتی خیال‌انگیز پیدا می‌کند و این خیال از نظر آن‌ها حقایق عرفانی‌ایست که بر ایشان عرضه شده است.

۲-۶. تناقض‌گویی

مسئله تناقض در اقوال ابن عربی، به حدی چشمگیر است که از ویژگی‌های آن محسوب می‌شود. سیدجلال‌الدین آشتیانی در مقدمه‌اش بر شرح قیصری درباره فتوحات ابن عربی چنین گفته است: «مطالب غث و سمین وجود دارد، همچنان که مکاشفات او نیز مانند واردات قلبی او متنوع و القائات او گاهی مضطرب است و از تشویش خالی نیست و حتی در مکاشفاتش تناقض هست» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۳). اتفاقاً باید ذکر کرد ابن عربی تناقضاتی را که سبب شده گاهی ارتباط منطقی در ظاهر کلامش یافت نشود، می‌پذیرد (کاکایی، ۱۳۹۱: ۲۰۸). در واقع او علت این امر را ناشی از شیوه تألیفش دانسته است؛ چنانکه درباره فتوحات می‌گوید: «این کتاب به روش متداول کتاب‌های دیگران نوشته نشده است. هر نویسنده‌ای یا تحت تسلط اراده آزاد خود می‌نویسد، یا در نوشتن آثار از علومی که در آن‌ها تخصص دارد الهام می‌گیرد». از طرفی، مؤلفی که به فرمان الهی چیزی می‌نویسد، غالباً چیزهایی را ثبت می‌کند که با موضوع فصلی که در آن بحث می‌کند، ارتباط ندارد (نصر، ۱۳۶۱: ۲۰۳؛ ابن عربی، بی‌تا: ج ۱: ۲۴)؛ از این‌روست که ابن عربی این ویژگی زبانی را به همان کشفی بودن و منشأ الهام و رویا داشتن آثار خود نسبت داده است؛ برای مثال او در کتاب عنقای مغرب خود به صورت متناقض چنین می‌گوید: «پس من اکنون گاه آشکارا می‌گویم، گاه به اشاره و کنایه یعنی با در می‌گویم تا دیوار بشنود و چگونه سرّی را فاش کنم و مکنونی را آشکار سازم، حال آنکه خود در نظم و نثر دیگران را از آن باز داشته‌ام.



دیگران را از سرّ باخبر کن؛ اما آن را فاش مساز که در فاش‌گویی عذاب است» (ابوزید، ۱۳۹۰: ۹۶)؛ البته نوع تناقضات کلامی او به‌گونه‌ای است که در مجموع حجم عظیم نوشته‌های او، اگر تناقضی و تهافتی هست در ذات مطلب و در بطن اندیشه است و نه در روایت مکرر آن (موحد، ۱۳۸۹: ۹۶ و ۹۵).

از سوی دیگر، در کلام مولوی نیز تناقض دیده می‌شود؛ البته تناقضات محتوایی در کلام او به اندازه ابن‌عربی به‌چشم نمی‌خورد؛ یعنی تناقضات محتوایی در آثار مولوی اندک‌اند. او گاه که میان عقاید عرفانی و عقاید کلامی‌اش تضادی وجود داشته، درگیر تناقضات محتوایی شده است؛ به‌طور مثال در دفتر اول مثنوی معنوی در داستان بازرگان و طوطی، مولانا برای توجیه اشعری‌گری در باب جبر و اختیار از یک سو و توجیه تصوف در باب اولیا از سوی دیگر، به تناقض‌گویی می‌افتد^۱؛ از این رو، مولوی در مقایسه با ابن‌عربی، که به تناقض‌گویی در میان محققان مطرح بوده در کلامش کمتر تناقض دارد؛ به‌گونه‌ای که برخلاف ابن‌عربی نمی‌توان این مسئله را جز ویژگی‌های زبان او دانست.

۳. نتیجه‌گیری

عرفا به اقتضای شرایط و تعلیمات خود در طول تاریخ تصوف متونی را نگاشته‌اند. متون عرفانی به سبب شرایط، شکل و رنگ و بویی به خود گرفته‌اند که خاص همان طبقه بوده و آن را ادبیات عرفانی نامیده‌اند. زبان عرفانی از رمز و نماد، اصطلاحات و خیال‌انگیزی آکنده است. عرفا این ویژگی‌های زبان خود را به مکاشفه‌ای بودن منبع آن نسبت داده‌اند. در مقایسه تطبیقی ویژگی‌های زبان عرفانی ابن‌عربی و مولوی در این پژوهش، نقاط اشتراک و تفاوت جالب توجهی به‌دست آمد. آن‌ها مانند هم‌مسلمان خود، منشأ بیانات خویش را کشف و الهام دانسته‌اند، با این تفاوت که ابن‌عربی عین عباراتش را از جانب پیامبر و خدا دانسته و نقش خویش را صرفاً راوی و انتقال‌دهنده مفاهیم می‌داند. همچنین هر دو به بیان ناپذیری شهودات و الهامات خود و ناتوانی زبان در بیان مفاهیم خویش اقرار داشته و به شیوه روایی به بیان شهودات پرداخته‌اند. در این میان، تفاوت آن‌ها در توجه به نوع مخاطبانشان قابل توجه است؛ چنانکه ابن‌عربی به مخاطب خاص و مولوی به مخاطب عام خود توجه

۱- ر.ک: (مولوی، دفتر اول: ابیات ۱۵۴۷-۱۹۱۲).

دارد. توجه بیشتر ابن عربی به مخاطبان خاص و مخالفان خویش، زبان او را به زبانی پرتکلف، پیچیده، مبهم و به نوعی علمی فلسفی تبدیل کرده است؛ به طوری که بدان شهرت دارد. در مقابل زبان مولوی به دلیل توجه به عامه مردم زبانی ساده و روان است. از سویی هر دو عارف به شیوه وعظی به بیان مشاهدات خویش پرداخته‌اند که شکل تعلیمی به آثار آن‌ها داده است؛ از این رو، مسئله مخاطب و بیان‌ناپذیری کشفیات عرفانی، در ایجاد ویژگی‌های زبانی دو عارف تأثیر گذاشته است. هر دو عارف بر بیان‌ناپذیری شهودات و ناتوانی زبان خود و در القای معانی ربانی، که بر ایشان کشف می‌شده است واقف بوده‌اند؛ البته این مسئله بدان معنا نیست که مفاهیم عرفانی به طور کلی و مطلق بیان‌شدنی نیستند؛ چراکه تألیفات عرفا خود شاهدهی بر آن است؛ اما ویژگی‌های خاصی را به زبان و بیان آنان داده است. تفاوت‌ها در ویژگی زبان عرفانی آن‌ها نیز از این عوامل شکل گرفته است. ابن عربی با توجه به این عوامل به سمت غموض، پیچیدگی و ابهام رفته و مولوی به سمت ساده و روان‌گویی و بسیط گفتن. ابن عربی تا حد زیادی مبتکر اصطلاحات عرفانی، به ویژه در عرفان نظری بوده که حوزه آثار اوست و مولوی نیز اگر چه کمتر به اصطلاح‌سازی می‌پرداخته، در تغییر کاربرد اصطلاحات عرفانی در زمان پس از خود مؤثر بوده است. ابن عربی بیشتر متوجه واژگان علمی بوده، درحالی‌که مولوی در کاربرد واژگان بسیار تنوع داشته و از به‌کارگیری هیچ واژه‌ای در آثار خویش ابا نداشته است. در نوشته‌های ابن عربی تمایل به رمز و نمادگرایی بیشتر دیده می‌شود و از ویژگی‌های زبان او محسوب می‌گردد. همین کاربردها در مجموع زبان ابن عربی را به زبانی علمی، پیچیده، غامض و مبهم تبدیل کرده و در بعضی موارد مطالبش موجز می‌شده است. از آنجاکه رمز و نمادگرایی در تصوف و متون آن‌ها جایگاه خاصی داشته، به تبع در آثار مولوی نیز وجود دارد؛ اما به دلیل آنکه مولوی با تمثیل و اصطلاحات ساده‌تر و عامیانه‌تر آثار خود را ملموس و قابل فهم ساخته، سبب شده تا در مجموع آثار او پیچیدگی و غموض به شکلی که در آثار ابن عربی است، وجود نداشته باشد. افزون بر این، هر دو به تناقض و تکرار شهرت داشته‌اند. تناقض سهم زیادی در ابهام، غموض و پیچیدگی - که در آثار ابن عربی ملموس بوده - دارد. مولوی در مقایسه با ابن عربی که به تناقض‌گویی در میان محققان مطرح بوده، کلامش کمتر تناقض دارد؛ به گونه‌ای که نمی‌توان این مسئله را جزء ویژگی‌های زبان او دانست.

گفتنی است، در زبان ابن عربی و مولوی با دو نوع تکرار روبه‌رو هستیم. تکرار در بیان متن اندیشه‌ها در آثار ابن عربی و تکرار در اشعار عرفانی مولوی، که تکرار اول در بیان و تعبیر دیگری از اندیشه‌ها و اقوال بوده و تکرار دومی بیانگر ذوق، شور طرب‌انگیز، بلاغت و زیبایی کلام عارف است. زبان عرفانی مولوی نیز، زبانی پر از تمثیل و توضیح، ساده، روان، بسیط و گاه مشهور است. این در حالی است که هر دو عارف در متون خود از عمیق‌ترین مسائل عرفانی سخن گفته‌اند و در پر بار کردن تصوف اسلامی نقش برجسته‌ای داشته‌اند. اگر چه شیوه بیان ابن عربی به علت کثرت استدلال و فلسفی بودن شهرت دارد؛ با این حال مولوی هم - در کنار مفاهیم بسیط و ساده‌ای که در راستای هدف خود، در تفهیم به مخاطبان عام بوده - گاه از روش‌های استدلالی استفاده کرده است؛ در عین حال کاربرد استدلال در کلام او به گونه‌ای نبوده است که همچون ابن عربی به زبان عقلی، علمی و پیچیده شهرت یابد. خیال - پردازی موجود در متون این دو عارف، به مسئله شهودی بودن اقوال ایشان باز می - گردد که در واقع چون از عالم دیگری است، در هنگام جاری شدن بر زبان مادی، حالتی خیال‌انگیز پیدا می‌کند و این خیال از نظر آن‌ها حقایق عرفانی عرضه شده بر ایشان است؛ بنابراین با بهره‌گیری از چنین ویژگی‌های زبانی، اگر چه دو عارف شبیه به هم عمل نکرده‌اند؛ اما توانسته‌اند به لحاظ ظاهری و محتوایی، بزرگ‌ترین و ارزشمندترین متون عرفانی تاریخ تصوف را بنگارند.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۰)، چنین گفت ابن عربی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا)، فتوحات‌المکیه، بیروت: دارصادر.
- _____ (۱۳۷۰)، فصوص‌الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء.
- _____ (۱۳۷۸)، ترجمان‌الاشواق، محقق و مصحح: رینولد البین نیکلسون، تهران: انتشارات روزنه.
- _____ (۱۳۸۸)، مجموعه رسائل عرفانی، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: جامی.
- _____ (۱۳۸۹)، فصوص‌الحکم، ترجمه و مقدمه محمد خواجوی، چ ۲، تهران: نشر مولی.



- _____ (۱۳۸۵)، **فصوص الحکم**، برگردان متن، توضیح و تحلیل و مقدمه محمدعلی موحد؛ صمد موحد، تهران: کارنامه.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۸) **درآمدی بر تصوف اسلامی**، ترجمه جلیل پروین، قم: ادیان و مذاهب.
- _____ (۱۳۸۹)، **راه عرفانی عشق**، ترجمه: شهاب‌الدین عباسی، چاپ پنجم، تهران: پیکان.
- چیتیک، ویلیام سی؛ سولیوان، جان جی (۱۳۸۹)، **سلوک معنوی ابن عربی**، ترجمه حسین مریدی، تهران: جامی.
- _____ (۱۳۹۲)، **عوالم خیال**، ترجمه: قاسم کاکایی، چ ۶ تهران: هرمس.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۸)، **مبانی عرفان نظری**، چ ۳، تهران: سمت.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷)، **ارزش میراث صوفیه**، چ ۱۳، تهران: امیرکبیر.
- _____ (b۱۳۸۷)، **بحر در کوزه**، تهران: علمی.
- _____ (c۱۳۸۷)، **سرّی**، دو جلد، چ ۷، تهران: انتشارات علمی.
- _____ (۱۳۸۹)، **جست‌وجو در تصوف اسلامی**، تهران: امیرکبیر.
- عباس زیدی، سید سکندر (۱۳۸۸)، **ادبیات تطبیقی و ویژگی‌های ادبیات معاصر**، نامه پارسی، شماره ۵۰ و ۵۱، پاییز و زمستان.
- غنی، قاسم (۱۳۸۸)، **تاریخ تصوف در اسلام (و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ)**، چ ۱، تهران: زوار.
- کاکایی، قاسم (۱۳۹۱)، **وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت**، مقدمه مصطفی ملکیان، تهران: هرمس.
- کفایی، عبدالسلام (۱۳۸۲)، **ادبیات تطبیقی**، ترجمه: حسن سیدی، مشهد: شرکت به نشر.
- لویژن، لئونارد (۱۳۸۹)، **میراث تصوّف**، چ ۱، فتوحات مکیه و شارحان آن: پاره‌ای از معماهای حل نشده، میشل خوتکیویچ، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- مجموعه نویسندگان (ویلیام چیتیک؛ آن ماری شیمل؛ امین بنایی؛ کریستف بورگل، حمید دباشی؛ مارگارت اچ. میلز؛ ویکتوریا هولبرگ) (۱۳۸۷)، **میراث مولوی: شعر و عرفان اسلام**، ترجمه: مریم مشرق، تهران: سخن.
- مدرسی، یحیی (۱۳۶۸)، **در آمدی بر جامعه‌شناسی زبان**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۹۱)، **مثنوی معنوی**، تصحیح: نیکلسون، تهران: دیبایه.
- _____ (۱۳۸۴)، **دیوان شمس**، تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: طلایه.
- _____ (۱۳۸۶)، **فیه ما فیه**، محقق و مصحح: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.

- نثری، موسی (۱۳۳۱)، **نثر و شرح مثنوی نثری**، محقق و مصحح: محمد رضانی، تهران: نشر کلاله خاور.
- ندا، طه (۱۳۸۰)، **ادبیات تطبیقی**، تهران: نشر پژوهش فروزان روز.
- نصر، سیدحسین (۱۳۶۱)، **سه حکیم مسلمان**، ترجمه: احمد آرام، تهران: خوارزمی.
- نوپا، پل (۱۳۷۳)، **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵)، **مولوی نامه، مولوی چه می‌گوید؟**، ج ۲، تهران: هما.
- یثربی، سیدیحیی (۱۳۹۲)، **عرفان نظری**، قم: مؤسسه بوستان کتاب.

