

بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی از نگاه مولوی

ابراهیم رحیمی‌زنگنه*

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه

(از ص ۱۷ تا ۲۹)

تاریخ دریافت: ۹۱/۰۴/۰۳، تاریخ پذیرش: ۹۳/۰۲/۱۶

چکیده

بدون تردید یکی از موضوعات مورد اتفاق تمامی عرفای شرق و غرب، این است که زبان برای بیان تجربه‌های عرفانی نارساست؛ یعنی حقایق و مفاهیم بلند عرفانی که برای اهل معرفت از طریق شهود حاصل می‌شود، قابل بیان نیست. مولانا جلال‌الدین نیز در مثنوی به اشکال مختلف همین حقیقت را به زیبایی تبیین کرده و عملاً تنگنای زبان را در بیان حقایق عرفانی نشان داده است. برای بیان حقایق و مفاهیم عرفانی، چهار مانع موضوع، متکلم، کلام، و مستمع وجود دارد. لذا نگارنده در این جستار سعی کرده است این موانع چهارگانه را از نگاه مولانا در مثنوی نشان دهد. مولانا در مثنوی در مورد هریک از این موانع به گستردگی سخن گفته است. اما آنچه که بیش از هر چیز او را آزار می‌دهد و آن را مانع بیان حقایق و رموز الهی می‌داند، مستمع ناآگاه است. بنابراین می‌توان گفت که از بین موانع چهارگانه نامبرده، مانع مستمع بیش از موانع دیگر، مورد نظر مولانا بوده است و در مورد آن در مثنوی سخن گفته است.

واژه‌های کلیدی: تجربه‌های عرفانی، زبان، عرفان، مثنوی مولوی.

پیشینه بحث

موضوع رابطه تجربه‌های عرفانی با زبان که طرح کلیت آن در بین فلاسفه، عرفا و ادبای شرق و غرب مسبوق به سابقه است، در کتاب‌هایی مانند عرفان و فلسفه استیسی، زبان عرفان علیرضا فولادی و زبان تصوف برومند سعید، تبیین شده است؛ اما این موضوع، تاکنون به طور مستقل در مثنوی مولانا مورد مذاقه دقیق واقع نشده است.

مقدمه

بیان‌ناپذیری تجربیات عرفانی از ویژگی‌های مشترک عرفان در همه فرهنگ‌های بشری محسوب می‌گردد؛ مثلاً:

«به گفته ماندوکیه اوپانی‌شاد آگاهی عرفانی ورای حدّ تقریر است؛ به گفته فلوطین مشاهده راه را بر گفتار می‌بندد...؛ اکهارت می‌گوید: پیامبران در روشنایی گام برمی‌دارند و گاه بی‌تاب می‌شوند که بهره‌ای از آنچه می‌دانند با ما بگویند و به ما معرفت خداوند را بیاموزند؛ و از افشای این راز مهر خاموشی بر دهانشان می‌افتد و زبان در کام می‌ماند؛ رازی که بدان پی برده‌اند، نگفتنی است» (استیسی، ۱۳۸۴: ۲۸۹).

اروپائیان و آمریکائیان معاصر که تجربه‌های عرفانی داشته‌اند، این مشکل را درست به همان شدتی که عرفای قدیم احساس می‌کردند، حس می‌کنند؛ ر. م. باک می‌گوید که تجربه‌اش محال است به وصف درآید؛ تینسون می‌گوید: «این حال به کلی برتر از کلام است»؛ ج.ا. سیموندز می‌گوید: «این حال را برای خودش هم نمی‌توانست وصف کند و نمی‌توانست الفاظی بیابد که تعبیر مفهومی از آنها به دست دهد» (همان: ۲۹۰).

راز را گر می‌نیاری در بیان درک‌ها را تازه کن از قشر آن

(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۱۰)

این نکته یادآور بیتی منسوب به شمس است که:

من گنگ خواب‌دیده و عالم تمام کر / من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش

اما به هر حال به تعبیر مولانا اگر همه اسرار را نمی‌توان به بیان آورد، می‌توان قشری و پوسته‌ای از آن را - آن هم در پرده - بازگو کرد.

سؤال اساسی در این خصوص، این است که کاربرد زبان چه مشکلی دارد که عرفا آن را ناتوان از بیان حقایق احساس می‌کنند و چرا عارف نمی‌تواند آنچه را با شهود قلبی

بدان دست یافته است، به راحتی به زبان بیاورد. لذا برای تبیین موضوع، ابتدا موانع بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی را بررسی می‌کنیم.

موانع بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی

موانع بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی را می‌توان در عظمت موضوع و تجربه‌های عرفانی، عجز متکلم از بیان تجربه‌های عرفانی، عجز مستمع از دریافت پیام و دشواری حصول معنی در قالب کلام خلاصه کرد. یعنی موضوع، گوینده، کلام، و مخاطب، چهار مانع در بیان‌ناپذیری مفاهیم و تجربه‌های عرفانی است.

الف. موانع موضوع

حیرانی عارف از درک معنی و موضوعی که بدان رسیده است، ناشی از عظمت معنایی است که هرگز در لفظ و کلام نمی‌گنجد.

گفت رو کان وصف از آن هایل تر است که بیان بر وی تواند برد دست
یا قلم را زهره باشد که به سر بر نویسد بر صحایف ز آن خبر

(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۹۹)

زیرا هر سخنی در توصیف آن معنی - نفیاً و اثباتاً - بیانگر حقیقت حقیقی آن نخواهد بود و به همین دلیل مولانا راست که:

پس تو حیران باش بی لا و بلی تا ز رحمت پیشت آید محملی
چون ز فهم این عجایب کودنی گر بلی گویی تکلف می‌کنی
ور بگویی نی زند نی گردنت قهر بر بندد به آن نی روزنت
پس همه حیران و واله باش و بس تا درآید نصر حق از پیش و پس

(همان: ۷۰۰)

زیرا آن حقیقت به کمند عقل در نمی‌آید و ساحت او از ساحت درک و فهم بشری فراتر است و این بدان علت است که تجربیات عرفانی قابل تجزیه و تحلیل نیستند و چون چنین‌اند قابل بیان و توصیف عقلانی نیز نخواهند بود؛ لذا به قول مولانا حقیقتی که در دسترس عقل نیست و عقل در شرحش عاجز است، پس توصیف زبانی نیز از آن ناممکن است؛ چرا که:

عقل در شرحش چو خر در گل بخت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

گر چه تفسیر زبان روشن‌گر است لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است
(همان، ج ۱: ۱۰)

زان نیامد یک عبارت در جهان که نهان است و نهان است و نهان
(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۶۸)

هجویری در این باره می‌گوید:

«چیزی که حقیقت آن اندر عقول ثبات نیابد، زبان از آن چه‌گونه عبارت کند آلا به
معنی جواز» (هجویری، ۱۳۷۵: ۴۳۱).

عزیزالدین نسفی نیز گفته است:

«ای درویش، از هست مطلق، کس چون خبر دهد که ساده و بی‌نقش باشد؟
تعریف وی چون کنند؟ از هست مقید خبر توان دادن. از هست مطلق بیش از این
خبر نتوان دادن که نوری است که اول و آخر ندارد و حد و نهایت ندارد و مثل و مانند
ندارد و امثال این تواند گفتن» (نسفی، ۱۳۶۳: ۲۹۵).

فلوطین نیز در این باره گفته است:

«روح همه حقایق را آزموده است؛ حتی حقایقی را که تنها بهره‌ای از آنها داریم و
با این همه وقتی می‌خواهد سخنی بگوید و در اندیشه آنچه را دریافته است، تجزیه و
تحلیل کند، می‌گریزد؛ زیرا توانایی تفکر تحلیل‌کننده برای این که بتواند سخن بگوید،
ناچار است نکته‌ای را پس از نکته دیگر پیش چشم آورد و جریان تفکر بدین‌سان
صورت می‌پذیرد؛ ولی در مورد آنچه مطلقاً بسیط است، چگونه ممکن است جریان
اندیشیدن صورت پذیرد؟» (فلوطین ۱۳۶۶: ۷۱۰).

وی در جایی دیگر می‌گوید:

«این دشواری از آنجاست که واحد را نمی‌توان از طریق دانش شناخت و نمی‌توان
به یاری اندیشیدنی بدان‌سان که در مورد دیگر موضوعات اندیشه می‌اندیشیم، به ذات
او پی برد؛ بلکه تنها در حضوری که بسیار برتر از دانش است، می‌توان به او رسید.
روح به هنگامی که به چیزی شناسایی علمی یابد، از اوج وحدت فرو می‌افتد؛ زیرا
علم، مفهوم است و مفهوم، عدد و کثیر است و روح چون در بند عدد و کثرت می‌افتد،
وحدت خود را از دست می‌دهد. پس باید از علم برتر برود و حق ندارد گام از وحدت
بیرون بنهد» (همان: ۱۰۸۲).

یعنی علت اصلی بیان‌ناپذیری تجربیات عرفانی در تجزیه‌ناپذیری این تجربیات نهفته

است؛ زیرا وجود بسیط، صفات در او راه ندارد تا قابل چگونگی و توصیف باشد. لذا امام محمد غزالی دارد که: «این که طبع تقاضا کند که چیزی چگونه است؟ معنی آن بود که تا چه شکل دارد؟ خرد است یا بزرگ؟ چیزی که این صفات را به وی راه نبود چگونگی در وی باطل بود (غزالی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۵۱).

استیسی نیز در این باره دارد که:

«تجربه عرفانی در هنگامی که دست می‌دهد، به کلی مفهوم‌ناپذیر و بنابراین به کلی بیان‌ناپذیر است؛ باید هم همین‌طور باشد. در وحدت بی‌تمایز نمی‌توانی مفهومی از هیچ چیز بیایی؛ چرا که اجزایی و ابعاضی در آن نیست که به هیئت مفهوم درآید. مفهوم هنگامی حاصل می‌شود که کثرتی یا لااقل دوگانگی‌ای در کار باشد. در بطن کثرت، گروهی از اجزا و ابعاض مشابه می‌توانند به صورت صنف [= رده] درآیند و از سایر گروه‌ها متمایز شوند؛ آنگاه می‌توانیم به تبع آن، الفاظ داشته باشیم» (استیسی، ۱۳۸۴: ۳۱۰).

بدیهی است که الفاظ و تعبیرات، تابع تمایزها و تعینات ذهنی هستند، جایی که تمایز و تعینی در کار نباشد، حتماً لفظ و تعبیری هم در کار نخواهد بود (یثربی، ۱۳۸۲: ۵۰۸).

نکته دیگری که در خصوص دشواری ناشی از ماهیت تجربه‌های عرفانی می‌توان گفت، این است که بر اساس دستورات عرفانی، افشای اسرار ربوبی کفر است و در حقیقت عارف بعد از رسیدن به اسرار و حقایق آفرینش، اجازه افشای آنها را ندارد و از این رو عین‌القضات همدانی راست که: «بیشتر سبب هلاک عاشق در این راه از افشاء سر معشوق است؛ زیرا که در عالم طریقت، افشاء سر الربوبیه کفر ثابت است و کفر بعد از ایمان به غیرت معشوق ارتداد بود و ارتداد موجب قتل، من بدل دینه فاقتلوه (عین‌القضات، ۱۳۶۰: ۷۶).

ب. مانع متکلم

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

(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۰)

هنگامی که سالک در حالت فنا یا سکر قرار دارد، توانایی توصیف حقایق و تجربیات عرفانی را از دست می‌دهد؛ یعنی فاعل تجربه عرفانی، حقیقت عظیمی را که تجربه کرده است، قابل بیان و توصیف نیافته، در مقابل آن عظمت بی‌کرانه، زبانش لال و الکن

می‌گردد. سخن زیبای سعدی در گلستان نماد این حالت است که «به خاطر داشتیم که چون به درخت گل رسم، دامنی پر کنم هدیه اصحاب را، چون برسیدم بوی گلم چنان مست کرد که دامنم از دست برفت» (سعدی، ۱۳۶۵: ۵۰) به عبارتی دیگر، بی‌خویشی متکلم در هنگام شهود، دلیل اصلی بی‌زبانی اوست: «مشاهدت صفت سر بود و خبر دادن عبارت زبان و چون زبان را از سر خبر بود تا عبارت کند، این مشاهدت نباشد، که دعوی بود» (هجویری، ۱۳۷۵: ۴۳۲).

این ثنا گفتن ز من ترک ثناست کین دلیل هستی و هستی خطاست

(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۷)

عارف به‌عنوان فاعل تجربه در بیان تجربه عرفانی با دو مشکل روبه‌روست که هر دو بنیاد روانی دارند: یکی مشکل غلبه نظر و دیگری مشکل غلبه منظور (فولادی، ۱۳۸۷: ۷۴) «حسین گفت هر که به نظر رسید از خبر مستغنی شد و هر که به منظور رسید از نظر مستغنی شد» (همان: ۷۴). به بیان سعدی:

این مدعیان در طلبش بی‌خبرانند کان را که خبر شد خبری باز نیامد

(سعدی، ۱۳۶۵: ۲۰)

به عبارت دیگر، دشواری بیان عواطف عمیق عرفانی، نکته دیگری است که به متکلم و فاعل تجربه عرفانی مرتبط است. استیسی در کتاب عرفان و فلسفه، این نکته را با عنوان نظریه عواطف مطرح ساخته است که «هر چه عاطفه عمیق‌تر باشد، بیانش دشوارتر است» (استیسی، ۱۳۸۴: ۲۹۳).

این بخش را که با جنبه احساس تجربه عرفانی سازگارتر است، می‌توان غلبه عاطفه نامید؛ ولی بخش دیگری از آن را که با جنبه معرفتی این‌گونه تجربه سازگارتر است، باید غلبه معنی خواند (فولادی، ۱۳۸۷: ۷۵). «بعضی از غلبه معنی لال شوند؛ مولانا را لالی نیست الا غلبه معنی و قومی را قلت معنی؛ مرا از این هیچ نباشد» (مولوی ۱۳۸۷: ۱۳۸) هر که گلزار نهانی دیده است غارت عشقش ز خود بریده است

مولانا، در مقام عجز متکلم از بیان تجربه عرفانی است که از خداوند دهانی به پهنای فلک طلب می‌کند؛ زیرا با دهان جسمانی بشری بیان اسرار الهی ناممکن است:

یک دهان خواهم به پهنای فلک تا بگویم وصف آن رشک ملک

گر دهان یابم چنین و صد چنین تنگ آید در فغان این حنین
(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۹۲)

یا در جایی دیگر می‌فرماید:

قوتم بگسست چون اینجا رسید چون توانم کرد این سر را پدید
(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۴۱)

مولانا در وصف انسان کامل یا بیان مقام حسام‌الدین، هم از مانع متکلم و هم از مانع مستمع، سخن گفته است. در بیت زیر، مصراع اول اشاره به مانع متکلم و مصراع دوم اشاره به مانع مستمع دارد:

ور نبودی خلق‌ها تنگ و ضعیف ور نبودی خلق محجوب و کثیف
در مدیحت داد معنی دادمی فوق این معنی لبی بگشادمی
(همان، ج ۲: ۹۰۸)

عدم توانایی متکلم در بیان حقایق عرفانی در این ابیات نیز تجلی یافته است:
از قل الروح امر رتی فهم شد شرح جان ای جان نیاید در دهن
(مولوی، ۱۳۸۷: ۲۵۰)

یا:

چون که من از خال خوبش دم زدم نطق می‌خواهد که بشکافد تنم
(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۷)

ج. مانع کلام

نارسایی کلام در بیان تجربیات عرفانی، نکته‌ای است که عموم عرفا بر آن تأکید داشته‌اند. شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

ندارد عالم معنی نهایت کجا بیند مر او را لفظ غایت
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را
(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱۲۰)

زیرا حوزه تجربه عرفانی، حوزه تداول نیست و از این رو با زبان روزمره که مربوط به این حوزه است، نمی‌توان به بیان آن پرداخت (فولادی، ۱۳۸۷: ۷۲). برای اینکه الفاظ محصول و موضوع انسان است و انسان هم در وضع الفاظ اولاً به محسوسات و مدرکات معمول و متعارف خویش توجه داشته، ثانیاً هدف از وضع الفاظ را که تفهیم و تفاهم و

ادا و انتقال مطالب و مقاصد است، در نظر داشته و طبعاً لفظ به حوزه محسوسات و مدرکات متعارف وی و نیز به مفاهیم عامّ و قابل درک و انتقال نسب به همگان، محدود گشته و بنابراین نباید انتظار داشته باشیم که چنین الفاظ و عباراتی در بیان تجربیات غیرعادی و حتی خارج از قلمرو عقل و حسّ عرفا هم کارایی داشته باشد؛ پس اصولاً حوزه لفظ با حوزه حالات و تجربه‌های عرفانی کلاً بی‌ارتباط است و در نتیجه، زبان در بیان معانی و مقاصد عرفانی، ناقص و ناتوان (یثربی، ۱۳۸۲: ۵۰۷).

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر بی‌کران در ظرف ناید

زبان روزمره برای بیان محسوسات به کار گرفته می‌شود؛ زیرا زبان خود نیز به لحاظ ماده خویش که الفاظ می‌باشد، محسوس است:

چو محسوس آمد این الفاظ مسموع نخست از بهر محسوسند موضوع

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱۱۴)

در اینکه زبان، قدرت توصیف ذات مختلفی در مقام عمائیه را ندارد، عین‌القضات همدانی گفته‌است: «نه هیچ زمانش دریابد و نه هیچ مکانی از او خبر یابد. این مقام را به زبان اهل تحقیق، بی‌مزاحمت تصوّر و تصدیق مقام اختفا در کنه آله، بلکه اثبات وحدت در نفی لا دانند و این رموز بوالعجب است، نه زبان را قوت تقریر می‌باشد، نه بیان را طاقت تحریر می‌باشد» (عین‌القضات، ۱۳۶۰: ۵۰).

از دیدگاه ابن خلدون، واژگان، مراد صوفیه را نسبت به مقاصد آنان بر نمی‌آورند؛ چون برای معانی متعارف و غالباً محسوس وضع شده‌اند (ابن خلدون، ۱۳۵۲، ج ۲: ۹۹۰).

زبان، مولود تجربه است و برای تجربه صوفیانه، زبانی که بتواند روشن‌نگر ماهیت آن باشد، وجود ندارد (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۴۴). نکته فوق را پورنامداریان در کتاب رمز و داستان‌های رمزی از کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلام نقل کرده و آنگاه می‌گوید: «الفاظ برای معانی دیگری ساخته شده‌اند و هنگامی که به ما می‌رسند، به‌ناچار معانی ظاهری آنها درک می‌شود» (همان: ۴۴). حافظ در بیان ناپذیری حقیقت عشق می‌فرماید:

ای که به تقریر و بیان دم زنی از عشق ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت

(حافظ، ۱۳۷۵: ۶۲)

مولانا نیز همه جا از قاصر بودن الفاظ و عبارات سخن گفته‌است:

این عبارت تنگ و قاصر رتبت است و نه خس را با اخص چه نسبت است

(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۰۸)

همان‌طور که اشاره شد، به همین سبب است که صاحب تجربه عرفانی ناچار برای بیان این حقایق به رمز و استعاره متوسل می‌شود. البته این موضوع مشترک بین مانع کلام و مستمع است؛ زیرا رمزپردازی عرفا از جهتی به مانع کلام بر می‌گردد؛ زیرا حقایق بلند تجربه عرفانی، با الفاظ معمولی و ساده قابل بیان نیست؛ و از طرفی به مانع مستمع، به سبب کتمان حقایق از نامحرمان. لذا مولانا در مثنوی این نکته را در داستان یوسف و زلیخا به زیبایی مطرح کرده است:

آن زلیخا از سپندان تا به عود
نام او در نام‌ها مکتوم کرد
نام جمله چیز یوسف کرده بود
محرمان را سر آن معلوم کرد

(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۰۷۲)

د. مانع مستمع یا مخاطب

جان و دل را طاقت آن جوش نیست با که گویم در جهان، یک گوش نیست

(همان: ۷۴۲)

نقش مستمع در به ذوق آوردن مخاطب و قدرت درک و فهم او در تجلی معانی در قلب گوینده، نکته‌ای است که در آثار عرفانی شرق و غرب تبلور یافته است. اما نکته مهم در اینجا این است که درک و فهم تجربیات عرفانی از کسی که دارای این تجربیات نبوده و از این حالات برخوردار نیست، به‌مانند درک رنگ‌ها برای کور مادرزاد دشوار و حتی دست‌نیافتنی است. این مطلب را اندیشمندان با عنوان نظریه نابینایی معنوی مطرح کرده و عموماً با تمثیل ادراک رنگ برای نابینایان توضیح داده‌اند. استیس می‌گوید:

«ناممکن بودن انتقال یا ابلاغ تجربه عرفانی به کسی که چنین حالی را نیازموده است، مانند امتناع شناساندن رنگ به کور مادرزاد است؛ یعنی ناعارف که باطناً نابیناست؛ و به همین دلیل است که عارف که بینادل است، نمی‌تواند چگونگی احوال خویش را به ناعارف تفهیم کند» (استیس، ۱۳۸۴: ۲۹۵).

شیخ محمود شبستری نیز در گلشن راز همین موضوع را مطرح کرده است که:

ندارد باورت اگمه ز الوان و گر صد سال گویی نقل و برهان

سپید و زرد و سرخ و کاهی
نگر تا کور مادرزاد بدحال
خرد از دیدن احوال عقبی
بود چون کور مادرزاد دنیی

(شبستری، ۱۳۸۶، ۱۰۱)

عین‌القضات همدانی هم بر آن است که چنانچه کسی بخواهد برای کوری از چگونگی ادراک رنگ‌ها سخن بگوید، ضرورتاً پای حواس دیگر را پیش می‌کشد تا از راه بیان اشتراکات و افتراقات حسّ بینایی با آنها به این خواسته برسد و البته حتی در این صورت، تصدیق آن برای کور دشوار خواهد بود (عین‌القضات، ۱۳۶۰: ۸۸). مولانا راست که:

گر به تازی گوید و ور پارسی
بادۀ او در خور هر هوش نیست
گوش و هوشی کو که در فهمش رسی
حلقۀ او سخرۀ خرگوش نیست

یا:

مستمع خفته است کوه کن خطاب
ای خطیب این نقش کم کن تو بر آب

(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۹۰)

عدم افشای اسرار برای نامحرمان یکی از دلایلی است که در مانع مستمع از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. مولانا در مثنوی بارها از نبودن مستمع محرم سخن گفته است و از این رو تأکید کرده است که بایستی سخن را در پرده و پوشیده بیان کرد تا نامحرمان از آن بهره‌ای نبرند:

با کنایت رازها با همدگر
راز را غیر خدا محرم نبود
پست گفتندی به صد خوف و حذر
آه را جز آسمان همدم نبود
اصطلاحاتی میان همدگر
داشتندی بهر ایراد خبر

(همان: ۱۰۷۱)

نامحرمی مستمعان یکی از دلایل رمزپردازی عرفا بوده است که در واقع باعث شده است عرفا نعل وارونه بزنند و به تعبیر مولانا معکوس و منقلب سخن بگویند:

این حدیث منقلب را گور کن
بند کن مشک سخن شاشیت را
شیر را برعکس صید گور کن
پیش او معکوس و قلماشیت این
آنکه بر نگذشت اجزاش از زمین

(همان: ۷۰۲)

مولانا از مستمع نااهل و نامحرم با تعبیر رهن نیز یاد کرده است:

ای دریغا رهن‌زان بنشسته‌اند	صد گره زیر زبانه‌م بسته‌اند
پای بسته چون رود خوش راهوار	بس گران بندی است این معذور دار
این سخن اشکسته می‌آید دلا	کین سخن درّ است و غیرت آسیا
درّ اگرچه خرد و اشکسته شود	توتیای دیده‌ خسته شود

(همان: ۵۵۹)

علاوه بر نامحرمی، ناتوانی در درک کلام عرفا و اسرار الهی نیز نکته‌ای است که در مانع مستمع قابل اشاره است؛ مولانا در بسیاری از موارد از ناتوانی مستمعان در درک کلام و خرد بودن دیگ ادراک آنان سخن گفته است:

بعد از این باریک خواهد شد سخن	کم کن آتش هیزمش افزون مکن
تا نجوشد دیگ‌های خرد زود	دیگ ادراکات خرد است و فرود

(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۱۰)

هین سخن خا نوبت لب‌خایی است	گر بگویی خلق را رسوایی است
-----------------------------	----------------------------

(همان: ۹۹۸)

نیز تعبیر حکیم پرده‌ای به معنی عارفی که با رمز سخن می‌گوید:

بشنو الفاظ حکیم پرده‌ای	سر همانجا نه که باده خورده‌ای
-------------------------	-------------------------------

(همان، ج ۱: ۱۱۰)

نکته دیگری که در مانع مستمع قابل بیان است، عدم افشای اسرار به دلیل آن است که اصولاً افشای اسرار ربوبیت کفر است. تعبیر بلبلی کردن به قول مولانا همان افشای اسرار برای مستمعان نااهل است و این حالت سالکی است که هنوز به مقام بقای بعد از فنا نرسیده و دستخوش حالات خاص عرفانی (دلالت، سکر، و فنا) بوده و اسرار را افشا می‌کند. در این موارد، هرچند سالک را اختیاری در بیان حقایق عرفانی نیست، اما نشان عدم نیل سالک به مقام تمکین و بقای بعد از فناست؛ زیرا سالک در مقام فوق دیگر اسرار را بی‌پروا بیان نمی‌کند:

هین خمش کن تا بگوید شاه قل	بلبلی مفروش با این جنس گل
----------------------------	---------------------------

(همان، ج ۲: ۹۸۳)

نتیجه

بیان‌ناپذیری تجربیات عرفانی، نکته‌ای است که مورد اتفاق عرفای شرق و غرب است؛ اما

بهراستی بیان این نکته در کلام مولانا از جامعیت و کمالی برخوردار است که شاید در کلام عرفای دیگر به این زیبایی تبیین نشده باشد. مولانا در خصوص هر چهار مانع مطرح در بیان ناپذیری تجربیات عرفانی داد سخن داده است. هر چند مانع موضوع و عجز متکلم نیز برای او مانند هر عارف دیگری مطرح بوده است، آنچه در کلام او مانع بیان تجربیات عرفانی و اسرار الهی است، محدودیت کلام و ناتوانی مستمع در درک و فهم حقایق عرفانی است. لذا در کلام مولانا شکوه و شکایت از نبود مستمع بیش از حتی تنگنای کلام مطرح شده است، تا جایی که او سرودن مثنوی را منوط به وجود مستمع جان آگاهی کرده است که سینه‌اش شرحه شرحه از آتش فراق باشد؛ زیرا از نگاه او:

مستمع چون نیست خاموشی به است نکته از نااهل اگر پوشی به است

او در این باره فقط سخن نگفته است، بلکه عمل نیز کرده است؛ زیرا اگر حسام‌الدین چلبی نبود، شاید هیچ‌گاه چنگ شعر مثنوی به صدا در نمی‌آمد؛ چراکه در غیبت دوساله حسام‌الدین، مولانا حتی یک بیت از مثنوی را نسرود و در هنگام یافتن دوباره مستمع جان آگاه خویش، یعنی حسام‌الدین سرود:

مدتی این مثنوی تأخیر شد	مهلتی بایست تا خون شیر شد
چون ضیاءالحق حسام‌الدین عنان	بازگردانید ز اوج آسمان
چون به معراج حقایق رفته بود	بی بهارش غنچه‌ها ناکفته بود
چون ز دریا سوی ساحل بازگشت	چنگ شعر مثنوی با ساز گشت

(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۸۳)

یا خطاب به حسام‌الدین می‌گوید:

گردن این مثنوی را بسته‌ای می‌کشی آن سوی که دانسته‌ای

(همان، ج ۲: ۵۴۵)

زیرا:

این سخن چون شیر در پستان جان بی‌کشنده خوش نمی‌گردد روان

(همان، ج ۱: ۱۵۷)

لذا می‌توان نتیجه گرفت اصلی‌ترین مانع بیان رازهای عرفانی از نظر مولانا، مانع مستمع است. از این رو او در هیجده بیت آغازین مثنوی - یعنی نی‌نامه - شش بیت را به این موضوع اختصاص داده است؛ به این شرح:

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
من به هر جمعیتی نالان شدم
هر کسی از ظنّ خود شد یار من
سرّ من از ناله من دور نیست
محرم این هوش جز بی‌هوش نیست
در نیابد حال پخته هیچ خام
تا بگویم شرح درد اشتیاق
جفت بدحالان و خوش‌حالان شدم
از درون من نجست اسرار من
لیک چشم و گوش را آن نور نیست
مر زبان را مشتری جز گوش نیست
پس سخن کوتاه باید والسلام

(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵)

منابع

- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۲)، *مقدمه ابن‌خلدون*، ترجمه گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
استیس، وت (۱۳۸۴)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات سروش، تهران.
برومند سعید، جواد، (۱۳۷۰)، *زبان تصوف*، چاپ اول، پاژنگ، تهران.
حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۵)، *دیوان*، به سعی سایه، نشر کارنامه، تهران.
سعدی، مصلح‌بن عبدالله (۱۳۶۵)، *کلیات*، به اهتمام محمدعلی فروغی، انتشارات امیرکبیر، تهران.
شبستری، محمود (۱۳۸۶)، *گلشن راز*، مقدمه محمود ثامنی، چاپ مهارت.
فلوطین (۱۳۶۶)، *تولوجیا*، ترجمه حسن ملکشاهی، انتشارات سروش، تهران.
فولادی، علیرضا (۱۳۸۷)، *زبان عرفان*، نشر فرا گرفت، قم.
غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۶)، *احیاء علوم‌الدین*، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
لاهیجی، محمدبن‌یحیی (۱۳۸۵)، *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح منصور برزگر خالقی و عفت کرباسی، زوار، تهران.
مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۶)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، چاپ نهم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۷)، *کلیات شمس*، جلال‌الدین همایی، انتشارات صفی‌علیشاه تهران.
نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۳)، *زبدة‌الحقایق*، به تصحیح حسن‌وردی ناصری، انتشارات طهوری، تهران.
عین‌القضات همدانی (۱۳۶۰)، *تمهیدات*، با مقدمه عقیف عسیران، انتشارات منوچهری، تهران.
هجوری، عبدالله (۱۳۷۵)، *کشف‌المحجوب*، تصحیح ژوکوسکفی، انتشارات سخن، تهران.
یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۲)، *فلسفه عرفان*، بوستان کتاب، قم.