

پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت، سال ۱۰، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۰



10.22059/jlcr.2021.320086.1640

Print ISSN: 2382-9850-Online ISSN: 2676-7627

<https://jlcr.ut.ac.ir>

Analyzing the Grounds for Creating Abnormalities in Mystical Metaphors

Naeimeh Ebrahimi Alavijeh

PhD student of Sufism and Islamic Mysticism, University of Religions and Denominations,
Qom, Iran

Sayyed Ali Asghar Mirbagherifard

Professor of Persian Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Mohammad Javad Shams

Associate Professor of Islamic Philosophy and Wisdom, Imam Khomeini International University,
Qazvin, Iran

Amir Javan Arasteh

Assistant Professor of Sufism and Islamic Philosophy, University of Religions and Denominations,
Qom, Iran

Received: 3, March, 2021 & Accepted: 30, June, 2021

Abstract

Mystics to express their mystical experiences and teachings, chose a kind of expression called "mystical language". This language was used to explain and transmit mystical teachings and rituals and is divided into different categories. One of the most famous of them is its division into phrase language and sign language. The phrase language has been used to express mystical teachings and the sign language has been used to express mystical experiences. The basic element in the language of expression is mystical terms and in sign language, mystery, symbol, metaphor and... Metaphor is one of the most important elements in sign language and plays an important role in expressing the deepest and most complex mystical perceptions in the form of sign language. Metaphor has different branches one of the most important and effective of them is abnormal metaphors. Among the abnormal metaphors, words that have a favorable place among the people like mosque, school and ... sometimes used in a negative sense and words like wine, butler, lover and ... which have a negative and distasteful meaning among the people of Sharia as well as public, are used in mystical poems with desirable and positive semantic application. This kind of use of words has faced different reactions due to its opposition to the custom of the people in different periods of time and sometimes because of this, some people have opposed the people of knowledge. This research studies important mystical texts in which abnormal metaphors are used and also investigate the roots and factors of the abnormal metaphors formation in the sign language based on documentary and library studies and in this way, tries to provide a ground for the correct understanding of the meanings of mystical texts. One of the most important findings of this study is that spread of malamatieye thinking in the field of Persian mystical poetry, Prevalence of poems describing the beloved in Samaa Meetings and the preference of the relative meaning of words over the original meaning are the most important factors and roots in the formation of abnormal metaphors in Persian mystical poetry.

Keywords: Mysticism, Sign Language, Metaphor, Abnormality, Malamatiye.

تحلیل زمینه‌های ایجاد هنجارگریزی در استعاره‌های عرفانی^۱

نعیمه ابراهیمی علویجه^۲

دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

سید علی اصغر میرباقری فرد

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

محمد جواد شمس

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

امیر جوان آراسته

استادیار گروه تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

(از ص ۱-۲۰)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۹

علمی-پژوهشی

چکیده

اهل معرفت و سلوک، برای بیان تجربه‌ها و تعالیم عرفانی خود، قالب بیانی به نام «زبان عرفانی» برگزیدند؛ این زبان برای تبیین و انتقال تعالیم و مواجید عرفانی به کار گرفته شد و به دسته‌های گوناگون تقسیم‌بندی شده است که یکی از مشهورترین آن‌ها، تقسیم آن به زبان عبارت و زبان اشارت است. زبان عبارت برای بیان تعالیم عرفانی و زبان اشارت بیان‌کننده تجربه‌های عرفانی بوده است. رکن اساسی در زبان عبارت، اصطلاحات عرفانی است و در زبان اشارت، رمز، نماد، استعاره و استعاره یکی از عناصر مهم در زبان اشارت است و نقش مهمی در بیان عمیق‌ترین و پیچیده‌ترین دریافت‌های عرفانی در قالب زبان اشارت برعهده دارد. استعاره در زبان اشارت، شاخه‌های مختلفی پیدا می‌کند که یکی از مهم‌ترین و اثرگذارترین آن‌ها استعاره‌های هنجارگریزی است. در میان استعاره‌های هنجارگریزی، واژگانی که در میان مردم جایگاه مطلوبی دارند مانند مسجد، مدرسه و ... گاه در مفهوم منفی به کار می‌روند و واژگانی مانند شراب، ساقی، معشوق و ... که نزد اهل شریعت و عامه مردم، مفهوم منفی و ناپسند دارند، در اشعار عرفانی با کاربرد معنایی مطلوب و مثبت به کار می‌روند. این نوع استفاده از واژگان به دلیل مخالفت با عرف مردم در هر روزگار، با واکنش‌های مختلفی روبرو شده است و گاه بدین سبب عده‌ای با اهل معرفت به مخالفت برخاسته‌اند. این پژوهش با مطالعه بر متون مهم عرفانی که در آن‌ها استعاره‌های هنجارگریزی به کار رفته و با تکیه بر مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای ریشه‌ها و عوامل شکل‌گیری استعاره‌های هنجارگریزی را در زبان شارت بررسی می‌کند و می‌کوشد از این طریق، زمینه دریافت درست مفاهیم متون عرفانی را فراهم سازد. از مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش آن است که گسترش تفکر ملامتیه و نفوذ آن در ساحت شعر عرفانی فارسی، رواج شعرهای وصف معشوق در مجالس سماع و ترجیح معنای نسبی کلمات بر معنای اصلی از مهم‌ترین عوامل و ریشه‌های شکل‌گیری استعاره‌های هنجارگریزی در شعر عرفانی فارسی است.

واژه‌های کلیدی: عرفان، زبان اشارت، استعاره، هنجارگریزی، ملامتیه.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «بررسی و تحلیل شیوه شکل‌گیری استعاره‌های هنجارگریزی عرفانی و سیر تطور

آن‌ها در متون منظوم عرفانی فارسی از آغاز تا عصر حافظ» دانشگاه ادیان و مذاهب قم است.

۲. رایانامه نویسنده مسئول: n.ebrahimalavi@gmail.com

۲. رایانامه نویسنده مسئول:

۱. مقدمه

اهل معرفت و سلوک، تعالیم و مواجید عرفانی خود را در قالب زبانی بیان کرده‌اند که زبان عرفانی نام دارد. شمار زیادی از عارفان اعتقاد داشتند که نمی‌توان تجربه‌های عرفانی را در قالب کلام رایج و معمول بیان کرد و گروه دیگری از آنان بر این باور بودند که حتی اگر بیان تجربه‌های عرفانی ممکن باشد، بسیار سخت و دشوار است. از این رو، عرفا بر اساس دایره‌واژگانی خود و با توجه به شرایط مکانی و زمانی، کلمات، تعابیر و گزاره‌هایی را برای بیان انتخاب کردند و از آن رو که سابقه و الگویی برای بیان این تجربه‌ها وجود نداشت و از دیگر سو، به دلیل شخصی بودن تجربه‌ها، اولین بیان تجربه عرفانی در قالب زبانی بیان شد که فهم آن برای همگان یکسان نبود و با نام «زبان اشارت» نامیده شد. اما زمانی که برای بار دوم، این تجربه به وسیله خود عارف یا شخص دیگری به گزارش درمی‌آمد، بیان آن تجربه، قالب و هویت مشخصی می‌یافت و بر اثر تکرار، این تجربه به ثباتی نسبی می‌رسید که در دیگران، مفهومی مشترک از یک نوع بیان ایجاد می‌کرد. این نوع تجربه‌ها نام «تعالیم عرفانی» به خود گرفتند و در قالب «زبان عبارت» بیان شدند. بنابراین، زبان عرفانی در یک دسته‌بندی مشهور، به «زبان عبارت و اشارت» تقسیم می‌گردد. بخشی از متون عرفانی که از زبان اشارت بهره گرفته، برای بیان موضوعات و مفاهیم خود، از استعاره، رمز، نماد و... استفاده کرده‌اند. در این میان، دامنه کاربرد استعاره در زبان عرفانی، وسیع، متنوع و سخت اثرگذار است. در یک تقسیم‌بندی کلی، استعاره‌های زبان عرفانی را می‌توان به دو دسته استعاره‌های هنجارگیز و استعاره‌های متناسب با هنجار (عرف) طبقه‌بندی کرد. آن دسته از متونی که از استعاره‌های هنجارگیز بهره برده‌اند، در شیوه بیان مفاهیم و مواجید عرفانی، از دیگر آثار عرفانی متمایز می‌شوند. کاربرد استعاره‌های هنجارگیز و واژه‌هایی مانند شراب، باده، میخانه، ساقی، معشوق، زلف، خال و... در قالب ترکیب‌های استعاری، فضایی متناقض نما (پارادوکسیکال) در ساحت زبان عرفانی پدید می‌آورد و موجب می‌شود که دامنه و شیوه تعامل لفظ و معنا، سیال، چندلایه و پیچیده شود. این نوع از استعاره‌ها بیشتر در شعر عرفانی فارسی بررسی شده‌اند و فهم شعر شاعرانی که آن‌ها را به کار گرفته‌اند، برای مخاطب به سادگی ممکن نیست، مگر آنکه ریشه‌ها و زمینه‌های استفاده از این استعاره‌ها در شعر فارسی مشخص شود. بازتاب این استعاره‌ها در میان مخاطبان نیز متفاوت بوده‌است. عده‌ای که با مفاهیم عرفانی آشنایی داشتند، از پرده و حجاب این مفاهیم مجازی گذشته، به حقیقت مفاهیم دست می‌یافتند و با این شیوه بیانی انس می‌گرفتند و عده‌ای دیگر که پرشمار بودند، نمی‌توانستند حجاب مجاز را از پیش رو بردارند و باطن و حقیقت معنا را دریابند و به همین سبب، این زبان برای آنان نامأنوس بود و با برداشت ظاهری از کلمات، همان نقشی را برای کاربرد این استعاره‌ها در زبان عرفانی در نظر می‌گرفتند که در مفهوم حقیقی به کار می‌رفت. این موضوع موجب شد غیرعارفان درباره کسانی که این شیوه بیانی را برای بازگو کردن احوال عرفانی برگزیده بودند، بد داوری کرده، از مقصد و ماهیت کار آن‌ها بی‌خبر باشند.

این پژوهش با تکیه بر این پرسش اصلی که ریشه‌های به‌کارگیری استعاره‌های هنجارگریزی در زبان عرفانی چیست، بر آن است تا با تمرکز بر آثار و تکیه بر مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای به بررسی زمینه‌های به‌کارگیری هنجارگریزی در استعاره‌های عرفانی پردازد و زمینه فهم مناسب آن دسته از اشعار عرفایی را فراهم سازد که در آن‌ها، استعاره‌های هنجارگریزی در حالتی متناقض و پارادوکسیکال به کار رفته‌اند و با این کار، زمینه فهم و تفسیر مناسب این گونه اشعار را فراهم سازد. از مفروضات مورد توجه در این مقاله، می‌توان به یاری گرفتن عرفا از واژگان مغایر با هنجارهای زمانه خود، برای بیان تجارب عرفانی اشاره کرد و نیز می‌توان به‌کارگیری استعاره‌های هنجارگریزی در کلام عرفا را بر اثر تغییرات فرهنگی و اجتماعی دانست که در دوره‌های مختلف برای مبانی تصوف رخ داده است؛ چنان‌که کلماتی مانند شراب، ساقی، خال، زلف و... را باید نتیجه اشعاری محسوب کرد که در مجالس سماع علاوه بر شعرهای تعلیمی، برای وصف معشوق و خمريات خوانده می‌شد و ذهن، حالتی را برای عارف تداعی می‌کرد که در لحظه وقوع تجربه عرفانی برایش رخ داده بود؛ به عنوان مثال، با شنیدن واژه خال، وحدت مشهود را به خاطر می‌آورد و با شنیدن واژه‌های خمريات، ذوق و سرمستی ناشی از مشاهده جلوه‌های جمال الهی در او زنده می‌شد. این پژوهش با بیان تعریفی از زبان عرفانی و انواع آن به بحث استعاره و بیان ماهیت آن خواهد پرداخت و با تمرکز بر استعاره‌های هنجارگریزی، به تعریف هنجار، عرف و بیان هنجارگریزی در کلام عرفا می‌پردازد و در پایان، تفکر ملامتیه، مجالس سماع و ترجیح در به‌کارگیری معنای نسبی کلمات بر معنای اصلی را از ریشه‌های ایجاد هنجارگریزی در استعاره‌های عرفانی می‌داند.

بر اساس بررسی‌های صورت گرفته در آثار ادبیات عرفانی، پیشینه‌ای برای این پژوهش چندان مشهود نیست و نمی‌توان اثری منسجم در این زمینه یافت. میرباقری فرد و محمدی در شماره ۱۵ پژوهشنامه عرفان، مقاله‌ای با نام عبارت و اشارت در عرفان اسلامی نگاشته‌اند که بحث زبان عرفانی و انواع آن را به خوبی شرح داده‌اند، اما به بیان استعاره‌های عرفانی و هنجارگریزی موجود در آن‌ها پرداخته نشده است. پورجوادی در کتاب باده عشق به طور خاص به بررسی استعاره «باده» و برخی از دلایل شکل‌گیری آن در عرفان اسلامی می‌پردازد، ولی زمینه‌های شکل‌گیری استعاره‌های هنجارگریزی در آن ذکر نشده است. سیدحسن سیدترابی در مقاله «بررسی مبانی و سازوکارهای استعاره در متون عرفانی» در شماره ۴۱ فصلنامه عرفان اسلامی بحث زبان عرفانی و نقش استعاره را در آن مطرح می‌کند، اما هیچ اثری از بررسی ریشه‌های ایجاد هنجارگریزی در آن وجود ندارد.

۲. زبان عرفانی

زبان، مجموعه‌ای از علائم و نشانه‌ها برای انتقال معانی است. هستی انسان، اساساً زبان‌گونه است و این زندگی در زبان باعث می‌شود که او نتواند جایگاهی فراتر از زبان بیابد، تا از آن به زبان بنگرد و بیندیشد (احمدی، ۱۳۷۵: ۵۵۶/۲). هر عنصر زبانی، دو رویه لفظ و معنا دارد که با یکدیگر رابطه‌ای

دوسویه دارند. هر معنا را می‌توان با الفاظ متفاوتی بیان کرد و از سوی دیگر، برای هر کلمه می‌توان چندین معنا در نظر گرفت. در طول تاریخ، معانی واژگانی زبان‌ها، بر اساس شرایط مختلف، دچار تحول و تطوّر شده‌است؛ به این معنا که صورت واژه ثابت مانده، ولی مفهوم آن دچار دگرگونی شده‌است و این امر، بیشتر زمانی رخ می‌دهد که زبان برای بیان یک مفهوم خاص، عبارت مناسبی نداشته باشد. صاحبان اندیشه در تمام علوم، برای بیان این گونه مفاهیم، واژگانی خاص انتخاب کرده‌اند، تا بتوانند به کمک آن‌ها و گسترش معانی واژگان موجود در زبان، یافته‌های علمی خود را به دیگران برسانند.

عرفا برای آنکه بتوانند اندیشه‌های خود را به دیگران منتقل کنند و به بیان تجربیات عرفانی بپردازند، از زبانی به نام زبان عرفانی استفاده کردند؛ زبانی متشکل از اصطلاحات، واژگان و کلمات ویژه. عارف برای رسیدن به معرفت، مسیری را سپری می‌کند و در خلال این سفر، حجاب‌های ظلمانی و نورانی را کنار زده، شهود حقایق عالم ماورای طبیعت برای او امکان‌پذیر می‌شود، اما به نظر می‌رسد زمانی تجربیات عرفانی به سالک رخ می‌نمایند که وی از گذشته و آینده رها شده باشد و فراتر از زمان و مکان، در «حال» به عالم وحدت پا گذارد. شاید در این لحظه، عارف به سبب دور بودن از گزاره‌های ذهنی و زبانی، توانایی بیان دریافته‌های عرفانی خود را نداشته باشد؛ زیرا تجربیات او در ساحتی بسیط رخ داده‌است و اجزا و ابعادی در آن وجود ندارد که بتوانند به صورت مفهوم به زبان آیند و ممکن است بیان این دریافته‌ها تنها در عالم کثرت امکان‌پذیر باشد (استیس، ۱۳۸۸: ۳۱۰). بنابراین، عارف پس از درک آن تجربه عرفانی، حقایق عالم وحدت، کشف و شهود را با اشیاء و وقایع عالم شهادت مطابقت می‌دهد و چون واژگانی برای بازخوانی آن‌ها ندارد، از کلماتی استفاده می‌کند که بر اشیاء مادی دلالت دارند (پورجوادی، ۱۳۷۳: ۲۳) و به گفته عین‌القضات: «... هرگز تعبیری از آن [حقیقت] متصوّر نمی‌شود، جز به وسیله واژگان متشابه» (عین‌القضات، ۱۹۲۶: ۶۷). بی‌شک بیان آنچه با معیارهای محدود بشری تبیین نمی‌شود، به وسیله واژه‌های قراردادی، غیرممکن است و نقل آن‌ها دشواری بیان را به همراه دارد، اما به هر صورت، عارف برای انتقال آن مفاهیم، ناگزیر از واژه‌های موجود در معنایی مجازی استفاده می‌کند؛ زیرا ابزار دیگری برای انتقال این مفاهیم نخواهد داشت. زبان عرفانی به دلیل عدم سنخیت تجربه‌های آن با عالم مادی، از زبان معمولی فاصله گرفته‌است و این، بزرگ‌ترین هنرمندی عرفا به عنوان گویندگان یک زبان خاص است که با وجود عدم ظرفیت زبانی و نبود واژه مناسب برای بیان معانی عالم بالا، واژه‌های کلیشه‌ای و تکراری گذشته را به خدمت خود درمی‌آورند و با دادن معنایی تازه و مجازی به کلمات، یا ترجیح معنای نسبی یک کلمه بر معنای اصلی آن، به مقصود خود در انتقال معنا دست می‌یابند (پورجوادی، ۱۳۷۰: ۲۴۹). هرچند واقف‌اند که آن معانی والا را نمی‌توان با چنین واژه‌هایی توصیف کرد:

گرچه شد معنی در این صورت پدید صورت از معنی قریب است و بعید
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱/۳۴۲)

از زمانی که صوفیان در قالب گروه‌های اجتماعی در جامعه مسلمانان سر بر آوردند و به بیان تجربیات و نظریات خود پرداختند، ناگزیر باید زبانی برای دفاع از اندیشه‌های خود برمی‌گزیدند و از اینجا بود که زبان تصوف کلاسیک پدیدار شد؛ یعنی اواسط قرن دوم هجری قمری و سیر تکاملی این زبان تا اواسط قرن چهارم هجری قمری ادامه داشت (پورجوادی، ۱۳۷۰: ۲۵۰). تقسیم‌بندی‌های مختلفی برای زبان عرفانی صورت گرفته است، اما مدّ نظر در اینجا، تقسیم‌بندی عرفانی به زبان عبارت و زبان اشارت است. زبان عبارت به عنوان زبانی روشن و گویا، آنچه را عارف، در درون سینه خود داشت، آشکار می‌کرد. هدف این زبان، انتقال تجربیات عرفانی سالک به مخاطبان و تعلیم است؛ متکلم در به‌کار بردن واژگان و تعابیر خود، کاملاً آگاهانه و هوشیار عمل می‌کند. اصطلاحات زبان عبارت تقریباً در دیگر علوم نیز به‌کار گرفته می‌شوند، ولی در عرفان، معنایی متفاوت دارند؛ مانند اصطلاحات فنا، بقا، سفر، خوف، رجا و... .

با وجود به‌کارگیری زبان عبارت در بیان تجربیات، عارفان باز هم برای بیان برخی از دریافت‌های باطنی خود با مشکل زبان مواجه می‌شدند؛ زیرا عبارت، تعیین و تحدید معنا به‌گونه‌ای نهایی بود. اما زمانی که عارف قصد می‌کرد تجربیات بی‌واسطه خود با خدا را بیان کند، با کمبود واژگان مواجه می‌شد. بنابراین، نوع دیگری از زبان به نام زبان اشارت به وسیله عارفان به‌کار گرفته شد (پورجوادی، ۱۳۷۰: ۲۵۱). زبانی که قصد آن، رساندن مفهوم، بدون تعریف و مرزبندی بود و برای انتقال معنا، آن را در افقی گسترده نگاه می‌داشت (نصر، ۱۳۸۵: ۱۰۴). قلمرو زبان اشارت، ذوق و روح عارف و عرصه تجلی آن در شعر، غزل، شطحیات و مناجات‌های صوفیانه بود. در زبان اشارت، دریافت‌های عارف با زبان عاطفی به خواننده منتقل می‌شد؛ زیرا زبان عاطفی، تأثیر بیشتری بر مخاطب خود می‌گذاشت. با گذر زمان، زبان اشارت بیشتر از زبان عبارت مورد پسند قرار گرفت، نه به این معنا که زبان عبارت به طور کامل از میان اهل طریقت رخت بریست، بلکه استقبال در استفاده از زبان اشارت بیشتر بود. یکی از دلایل این استقبال، ناتوانی زبان عبارت در بیان تجارب عرفانی بود که در کلام برخی از عرفا وارد شده است:

از گفستن عبارت، گر عبرتی نگیری در گردن اشارت، معنی گزید باید
(سنایی، ۱۳۶۲: ۸۷۵)

زبان اشارت، حقایق عرفانی را در قالب رمز، نماد، تمثیل و استعاره به دلیل امکان گسترش معنایی در آن‌ها بیان می‌کرد. رمز را می‌توان عبارت دانست از هر علامت، اشاره کلمه، ترکیب یا... که بر مفهومی جدا از معنای ظاهری دلالت دارد (پورنامداریان، ۱۳۶۸: ۴). تمثیل نیز داستان‌هایی کوتاه یا بلند هستند که فکر یا پیامی را به صورت آشکار (تمثیل) یا پنهان (تمثیل رمزی) بیان می‌کنند (همان: ۱۱۹). در این میان، استعاره‌های زبان اشارت جایگاه ویژه‌ای دارند؛ چراکه بخش اصلی زبان

شعر را تشکیل می‌دهند و بر پایه آن‌ها، می‌توان واژه‌ای را به جای واژه‌ای دیگر به کار گرفت و دو موضوعی را که از یکدیگر جدا هستند، با هم پیوند داد و این تناسب نداشتن معناها در یک سطح، انسان را با تناسبات معنایی جدیدی آشنا می‌کند. استعاره در زبان دینی و زبان ادبی، جایگاهی ویژه دارد، تا آنجا که ابن خلدون، شعر را کلامی مبتنی بر استعاره و اوصاف می‌داند (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۱۱۳). یکی از دلایل این اهمیت، پنهان بودن معنا در قالب استعاره است که این امر، حفظ اسرار را از نامحرمان در بر دارد و به همین دلیل، استفاده از استعاره‌های هنجارگریز در میان عرفا رواج یافت. محققان ادبیات بر این باور هستند که استعاره بخش اصلی زبان شعر را تشکیل می‌دهد و هدف شاعر، انتقال معنا نیست، بلکه در پی آفرینش معناست و راه این آفرینش معنا از خلق استعاره می‌گذرد. هر عارف با وارد کردن چند استعاره اصلی در آثار خود، اندیشه‌ها و باور خود را به خواننده منتقل می‌کند و شکل‌گیری منظومه فکری عارف، وابسته به این استعاره‌ها خواهد بود (همان، ۱۳۹۲: ۵۵۵). با توجه به این نظر، می‌توان اهمیت بررسی استعاره را در زبان اشارت درک کرد؛ چراکه با بررسی آن می‌توان به نوع نگرش عارف دست یافت.

۳. استعاره

استعاره در لغت به معنای «چیزی را به عاریه خواستن» به کار می‌رود و در اصطلاح، به نام‌گذاری چیزی با اسمی دیگر گفته می‌شود، به گونه‌ای که جایگزین آن اسم شود (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۵۲/۱). اهل بلاغت، استعاره را مجازی می‌دانند که میان معنای مجازی و حقیقی آن علاقه مشابهت وجود داشته باشد و به دلیل اهمیت، از دیگر مجازها جدا شده، به تنهایی مورد بررسی قرار می‌گیرد (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۵۳) و آن را «مجاز بالاستعاره» نامیده‌اند (آق‌اولی، ۱۳۱۵: ۱۰۷). کلمه در استعاره، معنایی غیر از آنچه برای آن قرار داده شده است، برمی‌گزیند (تفتازانی، بی‌تا: ۳۶۰ و جرجانی، ۱۴۱۲: ۳۵۲).

استعاره بر اساس ارکان خود، یعنی مستعار، مستعار له، مستعار منه، جامع و قرینه، به انواع گوناگونی تقسیم شده است؛ از جمله استعاره وفاقیه، استعاره عنادیه، عامیه، خاصیه، اصلیه، تبعیه، مصرّحه، مکنّیه و... (تفتازانی، بی‌تا: ۳۶۴-۳۷۱). با توجه به گستردگی تعریف هر یک از این استعاره‌ها و عدم تناسب مستقیم با موضوع این مقاله، از توضیح جداگانه آن‌ها صرف‌نظر می‌کنیم و تنها به دو نوع استعاره مصرّحه و مکنّیه پرداخته خواهد شد. استعاره، نوعی تشبیه فشرده است که در نوع مصرّحه آن، مشبّه به تنهایی حضور دارد و در نوع مکنّیه، مشبّه حاضر است که از آن اراده مشبّه به می‌شود (مازندرانی، ۱۳۷۵: ۲۸۳).

علاوه بر تقسیم‌بندی‌های بیان‌شده، باید استعاره را در دو نوع استعاره‌های قراردادی (تکراری) و استعاره‌های خاص یا دیگرگون نیز بررسی کرد. گاهی عرفا برای کلمات معمولی زبان، معانی تازه‌ای وضع می‌کنند؛ یعنی چند معنی برای یک واژه در نظر گرفته می‌شود و خواننده با توجه به

قراین، معنای مورد نظر عارف را درمی‌یابد. اینجاست که استعاره‌های قراردادی، بر اثر کوشش درون خودآگاه شاعر ساخته می‌شوند و با واژگانی که از قبل وجود داشته‌است، مفاهیمی جدید و زیبا بیان می‌شود. در مقابل، گاهی عارف واژه‌هایی جدید برای بیان دریافت‌های خود ایجاد می‌کند و استعاره‌هایی خاص و دیگرگون با گسترش استعاره‌های قراردادی پدید می‌آورد که ناخودآگاه ساخته می‌شوند و می‌توانند دریافت‌های درونی بیان‌ناپذیر عارف را به زبان درآورند و معانی تازه‌ای در برابر چشمان خواننده خلق کنند (فتوحی، ۱۳۹۱: ۳۳۱-۳۳۴).

در مباحث زبان‌شناسی، دو تقسیم‌بندی برای زبان در نظر گرفته می‌شود: الف. زبان ارجاعی، ب. زبان عاطفی. زبان ارجاعی در تمام حالات، معنای یکسانی دارد، ولی زبان عاطفی، معنایی شناور دارد که ذهنیاتی متفاوت از دیگران برای هر شخص به وجود می‌آورد. مفاهیم علمی، منحصر در ساحت ارجاعی زبان هستند، ولی مفاهیم عرفانی، غرق در ساحت ارجاعی زبان (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۱). استعاره‌های تکراری در زمان بیان تجربیات عرفانی، از معنای عام خود که در ساحت ارجاعی قرار دارند، فاصله می‌گیرند و با درهم ریختن معانی و ساحت‌های زبانی، مفاهیم جدیدی خلق می‌کنند و به مرور زمان بر اثر کاربرد زیادی که در گفتار روزمره مردم داشته‌اند، جزء استعاره‌هایی به شمار می‌روند که معنایی آشکار دارند. برخی از این استعاره‌های تکراری، به هنجار هستند؛ به این معنا که مطابق با عرف و شرع و نیز مورد پسند عامه مردم هستند. اما دسته‌ای دیگر از این نوع استعاره‌ها، هنجارگریز هستند و از بایسته‌های مورد پسند عرف و شرع فاصله گرفته‌اند؛ مواردی مانند خمیریات (می، جام، ساقی و...) و واژگان مربوط به معشوق (عشق، عاشق، خال، و...). آنچه مورد بحث در مقاله پیش رو قرار می‌گیرد، استعاره‌های هنجارگریزی هستند که در زبان اشارت عرفانی به کار گرفته شده‌اند.

۴. هنجارگریزی (عرف‌گریزی)

تعریف

واژه «هنجار» در علوم اجتماعی با معادل انگلیسی Norm به معنای «گونیا»، به عنوان قانون یا اصلی به کار می‌رود که باید راهبری یا هدایت یک رفتار را موجب شود (بیرو، ۱۳۷۵: ۲۴۹) و عبارت است از قاعده‌ای که از طرف اجتماع دیکته می‌شود و معیارهای تأیید یا عدم تأیید اجتماعی را منعکس می‌کند (بدر و ژوزه، ۱۳۸۶: ۱۵۸). دورکیم هر ویژگی، حالت یا صفتی را که به نوعی عمومیت یابد، به هنجار می‌خواند. در روان‌شناسی اجتماعی، رفتاری به هنجار خوانده می‌شود که موجبات تعجب و استهزاء را فراهم نسازد و افراد آن را دور از انتظار نپندارند (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۴۹۲). در مقابل هنجار، واژه بی‌هنجاری «Anomie» (anomy) قرار دارد و به معنای رفتاری به کار می‌رود که با قواعد و هنجارهای مورد قبول جامعه تباین داشته باشد (همان: ۲۷).

هنجار با عرف پیوند استوار پیدا می‌کند. هنجار یا بی‌هنجاری کلام یا رفتار، بر محور عرف تبیین می‌شود. به این سبب، ضروری است عرف، تعریف و ماهیت آن تبیین گردد و انواع و مراتب آن شناخته شود، تا بتوان رابطه و نسبت عرف و هنجار را تعیین کرد.

عرف در لغت به معنای معروف در مقابل منکر (ابن منظور، ۱۹۸۸م: ۱۵۳/۱)، امری است که در میان مردم، متداول و مرسوم باشد و در اصطلاح، به انجام یا ترک روشی در گفتار یا کردار گفته می‌شود که مردم بر طبق آن رفتار می‌کنند و انجام دادن آن در شریعت رواست و به چیزی گفته می‌شود که بر اساس عقل، در میان مردم رایج شده‌است و انسان‌های سالم آن را پذیرفته‌اند (شرتونی، ۱۴۰۳ق: ۷۶۹).

برای عرف شرایط و ویژگی‌هایی برشمرده‌اند:

۱. بین تمام یا بیشتر مردم رایج باشد؛
 ۲. چندان دقیق باشد که نتوان برداشت‌های گوناگونی از آن به دست داد؛
 ۳. با عقلانیت عمومی جامعه موافق باشد؛
 ۴. عدم تصریح به خلاف در کلام دو طرف گفت‌وگو وجود نداشته باشد؛ به این معنا که قراردادی برخلاف عرف، در کلام طرفین منعقد نشده باشد؛
 ۵. مطابق با عرف و عادت دوران گذشته یا زمان کنونی باشد، نه آینده (جناتی، ۱۳۷۰: ۴۰۷).
- بنابراین، اگر عملی در یک زمان به عنوان عمل مخالف با عرف انجام شد و پس از مدتی، عرفی هم‌سو با آن در میان مردم رایج یافت، نمی‌توان عمل انجام‌شده در زمان گذشته را نیز مطابق با عرف دانست.

عرف در سه ساحت نمود پیدا می‌کند:

- عرف رایج در آیین‌ها: مانند نوع برگزاری مراسم مذهبی، ملی، قومی و...؛
 - عرف رایج در رفتار: مانند نوع پوشش، آداب معاشرت و مهمانی و...؛
 - عرف رایج در زبان: واژه‌ها و عبارتهایی که در زبان روزمره مردم به‌کار می‌رود.
- بر اساس سه ساحت مطرح‌شده برای عرف، یعنی آیین، رفتار و زبان، عرف را طبقه‌بندی کرده‌اند و برای آن اقسامی برشمرده‌اند. در یکی از این تقسیم‌بندی‌ها، عرف به دو دسته عرف عام و خاص تقسیم شده‌است. عرف خاص به اعمال و روش‌های گروه‌هایی ویژه گفته می‌شود که زبان، مکان یا کاری مشترک دارند. این نوع از عرف، همراه با تغییرات جامعه دچار دگرگونی می‌شود و با افزایش گروه‌های اجتماعی افزایش می‌یابد. در مقابل، عرف عام در بردارنده عرف عملی و غیرعملی است که در میان مردم یک کشور یا جامعه رایج شده‌است؛ عرف عملی، متکی به عمل افراد یک قوم یا کشور و عرف غیرعملی، به‌کارگیری معنای خاص الفاظ در معنای عام است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸: ۲۵۲۷/۴). این نوع از عرف با نام عرف لفظی نیز شناخته می‌شود و به واژگانی اطلاق می‌گردد که در محاوره یک قوم به صورتی خاص قبول شده‌است و گروهی از مردم

با هم توافق کرده‌اند که آن‌ها را در معنایی غیر از معنای حقیقی و رایج خود به کار برند (همان، ۱۳۸۶: ۴۴۹).

در این مقاله، بررسی عرف رایج در زبان به دلیل تطبیق با موضوع، مورد دقت بیشتری قرار خواهد گرفت. در عرف زبانی، مثل‌ها، کنایه‌ها و عباراتی به کار می‌روند که با ماهیت فرهنگ و باورهای مردم همخوانی دارند و می‌توانند به لطیف‌ترین شکل ممکن میان مردم ارتباط برقرار کنند. این نوع از عرف، یعنی عرف لفظی، بخشی از عرف عام را نیز از جنبه غیرعملی آن در بر می‌گیرد. برخی از عارفان در کلامشان از واژگانی مطابق با عرف زبانی خود استفاده می‌کنند، اما عرف‌گریزی کلام آنان در میان مردم پابرجاست. هنجارگریزی کلام عارفان با قوانین و هنجارهای مورد قبول جامعه در تضاد است؛ به سخن دیگر، برخی از عرفا در طول تاریخ، به حفظ رفتار و باور خود با وجود فشار دیگران ادامه داده‌اند و گاهی دست به هنجارگریزی در رفتار (ملاطیه) یا گفتار (شطح‌گویی و استعاره‌های هنجارگریز) زده‌اند.

۵. هنجارگریزی در کلام عرفا

واژگان و عبارات‌های به کار گرفته شده در یک جامعه به طور معمول، معنایی خاص را در بر دارند، اما گاه در میان گروهی خاص از مردم، برخی واژگان به تدریج با معنای اصلی خود فاصله پیدا کرده‌اند و مفاهیمی متفاوت می‌یابند. این دسته از واژگان، مطابق با مسلک و باورهای طرفداران خود هستند و واژگان به کار رفته در کلام آنان موافق با عرف غالب مکتب خودشان است؛ از جمله این واژگان می‌توان به شطحیات و استعاره‌های رایج در میان عرفا اشاره کرد.

واژه «شطح» در بسیاری از کتاب‌های لغت متقدم، از جمله قاموس المحيط و لسان العرب نیامده است. مؤلف اقرب‌الموارد، معنای اصطلاحی این کلمه را در میان اهل تصوف ذکر کرده است و آن را عبارتی دانسته که متصوفه در حالت غیب از خویش و غلبه شهود حق بر زبان می‌رانند (شرتونی، ۱۴۰۳: ۵۹۱). سراج طوسی، شطح را نوعی تعبیر شگفت‌آور برای توصیف تجربه‌ای از وجد می‌داند که با قدرت، ذهن عارف را تسخیر می‌کند (سراج، ۱۹۱۴: ۳۷۵). تعریفی که سراج از شطح به دست می‌دهد، در دوره‌های بعد با اقبال دیگر عرفا روبه‌رو شده و بر مبنای دیدگاه سراج، دقایق و زوایای شطح را تبیین کرده‌اند. به طور کلی، شطح را می‌توان بیان اسراری دانست که ظرف محدود واژگان انسانی، گنجایش بیان آن‌ها را ندارد و به همین دلیل، در کلام و رفتار عارف، ماهیتی متناقض و متشابه می‌یابند (جعفری و میرباقری‌فرد، ۱۳۹۵: ۱۶۹). والاترین نمونه‌های شطح، یعنی عباراتی مانند «سبحان ما اعظم شأنی»، «أنا الحق» و «لیس فی جَبَّتِي إِلَّا اللهُ» در کلام صوفیانی مانند بایزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج نمود پیدا کرده است (بقلی شیرازی، ۱۳۸۲: ۵۲).

کاربرد شطح و استعاره هنجارگریز، از نگاه عرف و شرع، ناموزون و غیر قابل درک است و به کار بردن آن‌ها به وسیله اهل طریقت باعث شد تا برخی افراد، آن‌ها را به کفر متهم کنند؛ زیرا انسان‌ها

همیشه با ذهن منطقی خود می‌اندیشند و کلمات را به صورت قراردادی استفاده می‌نمایند، اما زمانی که عارفان برای بیان تجربیات عرفانی خود لب به سخن می‌گشایند، گاه آن را با ذهن منطقی خود تطبیق می‌دهند و از حالت بسیط خارج می‌کنند و با تصویرگری و زبان ادبی به بیان آن می‌پردازند؛ و گاه بدون دخالت ذهن منطقی خود، سخنانی را بر زبان جاری می‌کنند. در هر کدام از این حالات، واکنش مخاطبان به کلام عرفا متفاوت می‌شود؛ به این معنا که وقتی با بیان ادبی تجربه‌های عرفانی عارف برخورد می‌کنند، آن را با نمود ذهنی خود می‌سنجند و با اینکه واژگان را متفاوت با نمود ذهنی خود می‌یابند، چون تنها تفاوت، میان کلام خود و عارف می‌بینند، نه تناقض، معمولاً به مخالفت و انکار نمی‌پردازند و حتی گاهی از کلام آن‌ها لذت برده، آن را می‌ستایند. اما زمانی که این تجربیات در قالب شطح یا استعاره هنجارگریز بیان می‌شود، چون واژگان بدون دخالت ذهن منطقی عارف، بر زبان او جاری می‌شود، مخاطب آن‌ها را با نمود ذهنی خود در تناقض می‌بیند و با آن‌ها مخالفت می‌کند (جلالی و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۵۳).

این نظریه را می‌توان بر اساس نظریه کنش‌گفتار آستین و نکات کامل‌کننده سرل بررسی کرد. از نظر فیلسوفان، گزاره‌های زبانی به دو نوع گزاره‌های توصیفی و ارزشی تقسیم می‌شوند. گزاره‌های ارزشی تنها بیان‌کننده عواطف و احساسات شخصی هستند و به دلیل تجربه‌پذیر نبودن و بی‌معنایی معیارهای منطقی آن‌ها، اهمیت چندانی ندارند. در مقابل، این گزاره‌ها، گزاره‌های توصیفی قرار دارند که با توصیف واقعیت، نقش اصلی را در زبان بازی می‌کنند. جان آستین به عنوان اولین شخص بیان‌کننده نظریه کنش‌گفتار، این تقسیم‌بندی فیلسوفان را رد و بیان می‌کند که نقش اصلی زبان را نمی‌توان تنها بیان واقعیات دانست، بلکه علاوه بر آن، اعمال زیادی با زبان انجام می‌شود؛ مانند افتتاح یک مکان پس از کلام مسئولی که می‌گوید: «این مکان افتتاح می‌شود». این گونه افعال، جمله‌ها و گزاره‌های زبانی، «کنشی» نامیده می‌شوند و نظریه جان آستین با نام نظریه کنش‌گفتار شناخته شده است (زرقانی و اخلاقی، ۱۳۹۱: ۶۴-۶۵). سرل در ادامه تکمیل نظریه کنش‌گفتار، پنج تقسیم‌بندی برای آن در نظر می‌گیرد که عبارتند از: اظهاری، ترغیبی، تعهدی، عاطفی و عقلانی. وی دو نوع کاربرد مستقیم و غیرمستقیم برای کنش‌های گفتاری برمی‌شمرد؛ به این معنا که اگر مقصود گوینده از کارکرد پرسشی، بیان پرسش باشد، با کنش گفتار مستقیم روبرو هستیم، ولی اگر این نسبت از بین برود، یعنی با استفاده از ساختار پرسشی در پی درخواست کردن باشد، کنش گفتار غیرمستقیم رخ داده است؛ به عنوان مثال، اگر شخصی با بیان جمله «هوا گرم نیست؟» به دنبال این درخواست باشد که «پنجره را باز کنید»، از کنش گفتار غیرمستقیم استفاده کرده است (همان: ۷۵). این دو کاربرد مستقیم و غیرمستقیم در گفتار، در گزاره‌های آثار ادبی نیز دیده می‌شود؛ به این معنا که ممکن است عبارتی در سطح معنایی اولیه خود در دسته‌بندی کنش اظهاری سرل دیده شود. اما در سطح معنایی ثانویه در گروه کنش‌های ترغیبی قرار گیرد؛ به عنوان مثال، شطح

«توحید محو آثار بشریت است، و تجرد الوهیت» (بقلی، ۱۳۸۲: ۱۸۶) جزو کنش‌های اظهاری در سطح معنای اولیه قرار می‌گیرد و در سطح ثانویه، معنایی جز کنش‌های ترغیبی است. شطحیات عرفا از نظر ساختاری به شعر نزدیک است و بسیاری از آن‌ها با برهم ریختن هنجار منطقی زبان، حتی از برخی اشعار پیشی می‌گیرند، اما تفاوتی در این میان وجود دارد و آن اینکه شعر، دارای نظم، به معنای رعایت وزن و قافیه است، در حالی که شطحیات نظم ندارد و تنها نظام شعری به معنای وجود مفهومی پیچیده، دشواریاب و جمال‌شناسانه در شعر را دارد؛ مفهومی که اصل و اساس شعر محسوب می‌گردد و نسبت به نظم ارزش بیشتری دارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۲۴۱). صوفی در بیان شطحیات و استعاره‌ها، پا به عرصه کاربرد عاطفی زبان می‌گذارد و چون تجربه‌های ذهنی خاصی دارد، از هنجارهای عادی زبان فراتر می‌رود و به کلام خود تشخص می‌دهد. بنابراین، کار شطّاح و شاعر، عبور از هنجارهای عادی زبان است (همان، ۱۳۹۲: ۴۲۹).

با توجه به بحث اصلی این مقاله که بررسی استعاره‌های هنجارگریز است، اکنون جای این پرسش باقی می‌ماند که ریشه ورود این نوع استعاره‌ها به متون عرفانی چیست و از کجا سرچشمه می‌گیرد.

۶. ریشه هنجارگریزی در استعاره‌های عرفانی

استعاره‌ها زمینه‌ای را برای واژگان فراهم می‌آورند، تا بتوانند در نقش‌های تازه‌ای در متن ظاهر شوند و معانی جدیدی را در بر گیرند. این معانی در ساحت‌ها و میدان‌های مختلف ظهور دارند: یکی از این ساحت‌ها، ساحت هنجارگریزی است. بر این اساس، بستری برای زبان پدید می‌آید که مجال گسترده‌ای پیش روی عارف قرار می‌دهد، تا لایه‌های متنوع معنایی را در این زبان بیان کند. هنجارگریزی در این بستر زبانی جدید به صورتی پیچیده و متناقض‌نما ظهور می‌یابد. البته تمام کسانی که به نحوی با طریقت پیوند پیدا می‌کنند، به یک اندازه و با یک شیوه واحد از زبان عرفانی با رویکرد هنجارگریزی بهره نبرده‌اند. هنجارگریزی‌ها در اجتماع از نظر جامعه‌شناسان در اثر عوامل گوناگونی مانند کاهش قدرت هنجارها و قوانین و رخ دادن دگرگونی‌های سریع اجتماعی پدید می‌آید و موجب بروز رفتارهای ضد اجتماعی می‌شود (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۲۸). هنجارشکنی عارفان نیز ریشه در مواردی مانند اندیشه‌های ملامتیه، رواج مجالس سماع و ترجیح معنای نسبی کلمات بر معنای اصلی به وجود می‌آید. برخی از اهل طریقت با توصیه‌هایی که بیشتر موافق با اندیشه‌های ملامتی است، برای بیان مواجید و تجربه‌های عرفانی خود به هنجارگریزی دست می‌زنند که دسته‌ای از آن‌ها خود ملامتی هستند و دسته‌ای دیگر رفتاری نزدیک به منش ملامتیه دارند.

۶-۱. تفکر ملامتیه

در نیمه دوم قرن سوم، نیشابور جزء مهم‌ترین مراکز رشد اندیشه‌های زاهدانه و متصوفانه به شمار می‌رفت. از مهم‌ترین جریان‌های فکری این منطقه، ملامتیه است. شخصیت‌های بزرگی که با مشی ملامتیه شناخته می‌شوند، بیشتر پرورش‌یافتگان مکتب ابوحنفص حداد هستند؛ از جمله «ابوعثمان حیری»، «ابوالفوارس شاه‌بن شجاع کرمانی» و «محموظبن محمود نیشابوری» (سلمی، ۱۳۶۹: ۱/۲) (۳۶۳) که به تدریج به ترویج این طریقه همت گماشتند. تحقیق درباره پیشینه ملامتیه، خود از مباحث بحث‌برانگیز در حوزه تاریخ تصوف است که مجال بیان آن در این پژوهش نمی‌گنجد، اما آنچه مهم است اینکه به حدّ و مرزی مشخص برای پیدایش این اندیشه و تعیین مؤسسی واحد برای آن نمی‌توان دست یافت؛ چنان‌که به موجب دسته‌بندی سلمی درباره اهل تصوف تا پایان سده چهارم، بایزید بسطامی نیز در شمار کسانی قرار می‌گیرد که بزرگان ملامتیه در آن قرار دارند و این به معنای پیوند بایزید با ملامتیه است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۲). پرآوازه‌ترین ملامتی نیشابور، «ابوصالح حمدون بن احمد بن عماره» معروف به «قصار» بود (ر.ک؛ همان: ۲۲) که به دلیل داشتن مشی ملامتی شدید، از او به عنوان مؤسس ملامتیه یاد شده است و سلمی درباره او می‌گوید: «شیخ ملامتیه بود در نیشابور و مذهب ملامتیه توسط او انتشار یافت» (سلمی، ۱۴۲۴: ۱۰۹). از نیمه دوم قرن سوم، به‌آرامی نشانه‌های تفکرات ملامتیه در میان مردم و جامعه نیشابور آشکار شد و به دنبال خود، شیوه رفتاری متمایزی پدید آورد که پیروان آن با ادعای رهایی از حجاب ریا و قبول خلق و دستیابی به مراتب صدق و اخلاص، اعمالی از خود بروز دادند که نوعی تعارض را با آداب و رسوم رایج در اجتماع و هنجارهایی که مردم بدان پایبند بودند، آشکار می‌ساخت. ناگفته نماند که طریقه ملامتیه را نمی‌توان طریقه‌ای متمایز و مشخص در میان دیگر گروه‌های صوفیه دانست که در چارچوب ساختاری مشخص در حلقه مریدان و مراد، به ترویج اندیشه‌ها و تعالیم خود پردازد؛ بلکه آن‌ها طریقه‌ای هستند که بیش از قرار گرفتن در قالب ساختاری متمایز، بر محور بینش و اندیشه‌های این تفکر متمرکز می‌شدند (همان، ۱۳۶۹: ۳۳۷/۲). در واقع، می‌توان گفت که تفکر ملامتیه با نوسان و شدت و ضعف در میان گروه‌های زیادی از اهل تصوف اثر گذاشته، آن‌ها متناسب با میزان اثرپذیری از اندیشه‌های ملامتی، رفتارهایی را از خود بروز می‌دادند که تحلیل این رفتارها می‌تواند میزان تأثیر تفکر ملامتیه را بر متصوفه آشکار سازد.

از قرن چهارم به بعد، تفکر ملامتیه با شکل‌هایی متنوع در میان بیشتر اهل تصوف رواج پیدا کرد و بررسی و تحلیل اثرگذاری این تفکر بر گستره عرفان و تصوف در مناطق مختلف جغرافیایی، موضوع بسیار مهمی است که در مجال دیگر باید بدان پرداخت. به این سبب، ظهور رفتارهای ملامتی، نه در یک قالب و با نشانه‌های یکسان، بلکه در الگوهای متکثر در میان جامعه ظهور پیدا کرد و گروه‌های بسیاری به اندیشه‌های ایشان نزدیک شدند. یکی از این گروه‌ها، قلندریه نام دارد که از نیمه دوم قرن چهارم ظهور پیدا کرد. مؤسس این طریقه را «جمال‌الدین ساوجی» خوانده‌اند.

کاشانی در مصباح‌الهدایه، در بخشی که به معرفی اهل سلوک می‌پردازد، ملامتیه را یکی از طوایف اهل سلوک می‌داند و پیروان این طایفه را در دو دسته محق و مبطل دسته‌بندی می‌کند. متشبه محق به ملامتیه، قلندریه هستند که توجه یا عدم توجه خلق برای آنان مهم نیست و تنها سعی آن‌ها در این است که قیود را از رسوم جدا کنند و زیاد به نوافل مشغول نمی‌شوند و تنها واجبات را انجام می‌دهند، اما متشبه مبطل را کسانی می‌داند که از زناذقه هستند و تنها ادعای اخلاق دارند، ولی در انجام فسق و فجور زیاده‌روی می‌کنند و هدف از این عمل را ملامت خلق و عدم توجه به نظر مردم می‌دانند (کاشانی، ۱۳۷۴: ۱۲۲).

تفاوت عمده بین ملامتی و قلندریه در این است که ملامتیان در پی ایجاد رفتاری بر خلاف عادت مردم بودند، تا مردم آن‌ها را از شرع‌گریزان بدانند، اما قلندریه به آگاهی یا عدم آگاهی دیگران نسبت به اعمال و رفتار خود توجهی نشان نمی‌دادند (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۱۱۵). از این لحاظ، نشانه‌های تفکر ملامتیه با شدت بیشتری در اندیشه‌ها و رفتارهای قلندریه دیده می‌شد. وجه تمایز دیگر ملامتیه و قلندریه در ظاهر آنان بود. ملامتیه ظاهری مانند دیگر مردم داشتند، ولی قلندریه خود را متفاوت از دیگران و با صورتی متفاوت جلوه می‌دادند و لباس‌هایی مخصوص به نام «جولق» می‌پوشیدند (دزی، ۱۳۵۹: ۱۷۴).

بیشترین ظهور افکار ملامتیه، در ساحت شعر عرفانی رخ داده است و ضروری است که بررسی نسبت این دو در مجالی مستقل مورد بررسی قرار گیرد. در اینجا، می‌توان به اختصار اشاره کرد که تفکر ملامتیه بیشتر در قالب غزل و با زبان اشارت بیان شده است و در این زبان، استعاره و نمادهایی به کار رفته است که مفاهیم و تعاریف آن‌ها به طور مستقیم دریافت نمی‌شود، بلکه متناسب با شرایط مکانی، زمانی و قرائن متنی می‌تواند در هر اثری، مفاهیم و معانی مختلفی به دست دهد. اصطلاحاتی مانند قلندر، رند، خرابات، میخانه و... از این طریق به شعر فارسی وارد شدند و حوزه معنایی چندلایه و پیچیده‌ای را تشکیل دادند. مفاهیم و تعالیم ملامتیه، چندان با شعر عرفانی فارسی پیوند پیدا کرد که جز در قالب شعر فارسی، این تعالیم و مفاهیم، کمتر ارائه شده، یا امکان عرضه آن وجود نداشته است و از سویی دیگر، بسیاری از غزلیات عرفانی، بدون تعالیم ملامتیه، امکان ظهور پیدا نمی‌کردند. یکی از ویژگی‌های این دسته از اشعار عرفانی فارسی، داشتن صیغه هنجارگرایی است. شاعر می‌کوشد در ساختار تعالیم ملامتیه، تعبیرهایی را بیان کند که در تعارض با انواع عرف بوده است و از اینجا غزل‌های ملامتی - قلندری رواج یافته‌اند. مراد از غزل‌های ملامتی - قلندری، اشعاری هستند که در آن‌ها بنیادهای ارزشی جامعه دینی رو به سستی گذاشته می‌شود و شاعر مخالف با عرف و عادت شعر می‌گوید و مراعات تقوی و مصالح عمومی را نمی‌کند (تهانوی، بی‌تا: ۱۳۴/۱۲). با این هدف که مبارزه منفی با افرادی انجام دهد که ارزش‌ها را در جامعه متزلزل کرده‌اند و در مقام عمل، واژگان مقدس را از بین برده‌اند (فتوحی و محمدخانی، ۱۳۸۵: ۱۲۶). اگر در سخنان و اشعار ابوسعید ابوالخیر، باباطاهر عریان و... تفکرات ملامتیه قرن

سوم دیده می‌شود، در اشعار سنایی، عطار، مولوی، عراقی و حافظ علاوه بر دیدگاه‌های ملامتیه، عقاید قلندریه و تفکرات آن‌ها نیز وارد شده‌است و هرازگاهی آنان پا را فراتر نهاده‌اند و آمیخته‌ای از تفکرات ملامتیه، قلندریه را در اشعار خود وارد کرده‌اند (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۱۳۰). نمونه‌هایی از اندیشه‌های ملامتیه و قلندریه در اشعاری دیده می‌شود که ابوسعید ابوالخیر از پیشوایان خود در مجالس می‌خواند که این نشان‌دهنده رواج این گونه اندیشه‌ها در آن دوران بوده‌است:

ما را به جز این جهان، جهانی دگر است	جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است
قلاشقی و عاشقی سَر مایه ماست	قزائی و زاهدی جهانی دگر است
	(محمد بن منور، ۱۳۷۱: ۳۲۹/۱)
من دانگی و نیم داشتم جبه کم	دو کوزه نَبی خریدم پاره کم
بر بربط من نه زیر مانده‌است و نه بم	تا کی کوی قلندری و غم غم؟
	(همان: ۷۳)

سنایی (م ۵۴۵ ق) اولین شاعری است که توانست مضامین عرفانی را به صورت منسجم و یکپارچه وارد غزل فارسی کند و اصطلاحات «قلندریه» را در اشعار خود به کار برد. در اشعار او، نوعی هنجارگریزی و استفاده از استعاره‌های هنجارگریز دیده می‌شود. با این حال، روش او در زیر پا گذاشتن عرفیات، نسبت به دوره‌های بعد به هنجارتر و معتدل‌تر است. عطار در بیان قلندریات، پا را فراتر نهاده، شیخ را برای موعظه به خرابات می‌برد. هنجارگریزی‌های مولوی در غزلیات، نشانگر کشش‌های عرفانی اوست و حافظ چنان مجذوب این استعاره‌ها می‌گردد که در نمازش، «خم ابروی یار» به یاد می‌آورد و اصطلاحات مورد پسند و مقدس نزد مردم را ناپسند جلوه می‌دهد و محراب را به فریاد درمی‌آورد. بنابراین، هرچه تفکرات ملامتی بیشتر و عمیق‌تر در میان اهل تصوف رواج پیدا می‌کند، میزان استفاده از واژگان این تفکر نیز در میان شعرا افزایش می‌یابد.

۲-۶. مجالس سماع

صاحب غیث‌اللغات، سماع را به معنای «شنیدن، رقص، سرور و وجد مجاز» می‌داند و می‌گوید در منتخب و صراح‌اللغه به معنی «شنودن» و در مدار به فتح، به معنای «شنیدن سرود» آمده‌است (رامپوری، ۱۳۶۳: ۴۸۱) و در اصطلاح، مراد از سماع، «شنیدن، سرور و دست‌افشانی صوفیان» است (سجادی، ۱۳۸۳: ۴۷۷).

عزالدین محمود کاشانی در مصباح‌الهدایه خود، مفصل درباره سماع و فواید آن صحبت کرده، معتقد است که از جمله فواید سماع، یکی رفع ملالت و قبضی است که در برخی از زمان‌ها برای سالک حاصل می‌شود و دیگر اینکه باعث رفع حجاب‌های مسیر سیر و سلوک و پاک شدن غبار از قلب سالک می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۴: ۱۸۴-۱۸۶). درباره مجالس سماع و حرمت و عدم حرمت سماع در کتاب‌های مختلف سخن رفته‌است. استاد همایی در پاورقی مصباح‌الهدایه، بحث غنا و سماع را مفصل آورده‌است که در اینجا مجال بحث درباره آن وجود ندارد. غزالی شنوندگان سماع

را به سه قسم تقسیم می‌کند: یکی کسانی که آن را به غفلت و طریق بازی می‌شنوند، دوم کسانی که صفتی مذموم در دل داشته باشند و بر اساس همین صفت، سماع را می‌شنوند، و سوم آنان که در دلشان صفات محمود است و سماع، آن صفات را قوت می‌بخشد. وی معتقد است آن کس که دوستی خداوند بر او غالب شده باشد و به حدّ عشق رسیده باشد، سماع بر او واجب است (غزالی، ۱۳۸۳: ۴۷۵-۴۷۹). غزالی آواز خوش موزون را به دو دسته مفهوم و نامفهوم تقسیم‌بندی می‌کند. آواز موزون نامفهوم مانند آواز جمادات و حیوانات، همچون نی و بلبل، اما آواز موزون، مفهوم مخصوص انسان است که شنیدن آن‌ها در سماع از نظر غزالی اشکالی ندارد و اشعار در ضمن این آوازه‌ها بیان می‌شوند (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۸۷/۲).

مجالس سماع صوفیان از مهم‌ترین عوامل رواج شعر در میان عرفا به شمار می‌رود؛ چنان‌که در این مجالس، ابتدا غزل‌های عاشقانه را می‌خواندند و اندک‌اندک احوال شاعر از طریق شعر به خواننده منتقل می‌شد (فولادی، ۱۳۸۳: ۲۰). زرین‌کوب نشانه‌های سماع را در فرهنگ ایران پیش از اسلام مشهود می‌داند (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۲۲)، اما پورجوادی معتقد است که احتمالاً آغاز مجالس سماع از قرن سوم و به وسیله صوفیان بغداد بود و بعدها با ورود به ایران، مورد استقبال اهل طریقت، به خصوص خراسانیان قرار گرفته است (عروج‌نیا، ۱۳۸۸: ۲۳). در مجالس سماع، صوفیان پس از خواندن قرآن، شعرهایی تعلیمی یا اشعاری مخصوص مجالس عیش و نوش و وصف معشوق می‌خواندند و با شنیدن آن‌ها، حقایق عالم خیال را بر وقایع عالم شهادت تطبیق می‌دادند و از همین راه، واژگان عالم محسوس برای توصیف امور ماورایی به‌کار گرفته می‌شد. بیشتر افرادی که در مجالس سماع شرکت می‌کردند، از افراد عادی و کم‌درآمد جامعه بودند. از این‌رو، خواندن اشعاری مانند قصیده که مخصوص دربار شاهان و مدح بود، برای آنان جذابیتی نداشت. از دیگر سو، قالب قصیده به‌خوبی نمی‌توانست مشهودات عرفانی را بیان کنند. به همین دلیل، در مجالس سماع، رباعی و بعدها غزل خوانده می‌شد که نمونه‌های آن را در مجالس ابوسعید ابوالخیر می‌توان دید؛ یعنی کسی که بیشترین تأثیر را در رواج شعر عاشقانه در مجالس سماع داشت. اشعاری که در مجالس سماع وی خوانده می‌شد، معانی آشکار عرفانی نداشتند، ولی ابوسعید از تمام آن‌ها برای مقاصد معنوی استفاده می‌کرد و بسیاری از اشعاری را که مفهوم عرفانی خاصی در خود نداشتند، مورد اصلاح قرار داده است (مایل هروی، ۱۳۷۲: ۲۶). شعرهای موجود در کشف‌الأسرار و شواهد شعرهای به‌کاررفته در آثار عین‌القضات و غزالی نیز همین ویژگی را دارند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰: ۳۷) و اشعار با مفهوم عرفانی مورد برداشت قرار گرفته‌اند. غزالی به عنوان برترین مدافع صوفیان در آثار خود درباره اشعار مجالس سماع بسیار سخن می‌گوید و یکی از راه‌های رسیدن به اهداف سماع را در گروه شنیدن اشعار عاشقانه می‌داند (غزالی، ۱۳۸۳: ۴۸۴/۱).

از قرن پنجم، توجه صوفیان به یافتن پاسخ دو پرسش مهم جلب شد: یکی، علت توجه صوفیه به شعر در هنگام سماع، و دیگری، روی آوردن به تفسیر عرفانی سمبل‌هایی که در اشعار وجود

داشت که این توجه، دلیلی شد برای رواج استعاره، رمز، نماد و... در شعر عرفانی و غزالی اولین کسی است که مفهوم عرفانی به این واژگان بخشید (مایل هروی، ۱۳۷۲: ۲۷). با توجه به این گونه افکار عرفانی، ابتدا اشعار عاشقانه با تفسیر و تأویل عرفانی در مجالس سماع خوانده می‌شد، اما از قرن پنجم، نظم و ویژه‌ای پدیدار شد که در آن، خود اشعار به صورت استعاری سروده شدند و نیازی به تفسیر و تأویل عرفانی نبود (برتلس، ۱۳۷۶: ۵۵). هم‌زمان با گسترش مجالس سماع، اشعار عرفانی و در کنار آن‌ها، استعاره‌های هنجارگریز در ادب عرفانی جا باز کردند و واژگان خمربه و وصف معشوق از مهم‌ترین این نوع استعاره‌ها بودند.

۳-۶. ترجیح معنای نسبی کلمات بر معنای اصلی

سومین ریشه رواج هنجارگریزی در استعاره‌های عرفانی، ترجیحی است که عرفا در به‌کارگیری معنای نسبی کلمات بر معنای اساسی آن‌ها با هدف توانایی یافتن واژگان برای بیان مفاهیم والای عرفانی داشتند. معنای اساسی هر کلمه به صورت ذاتی از درون همان کلمه نشأت می‌گیرد و همیشه همراه کلمه است، اما معنای نسبی کلمات، دلالت ضمنی دارند و در صورتی بر واژه اطلاق می‌گردد که کلمه در جایگاهی خاص قرار گیرد. در این صورت، این معنای نسبی به معنای اصلی کلمه ترجیح می‌یابد و نظام معنایی جدیدی به وجود می‌آورد (ایزوتسو، ۱۳۸۸: ۱۶). این کار باعث گسترش و دگرگونی معنایی واژگان شد که تنها به زبان عرفان و برهه‌ای خاص از زمان بر نمی‌گردد، بلکه در تمام زبان‌ها و دوران تاریخ، هرگاه مردم برای بیان اندیشه‌ای نو با محدودیت زبانی روبه‌رو شده‌اند، از این ابزار بهره‌جسته‌اند.

نمونه‌ای از این ترجیح معنایی را می‌توان در کلام خداوند متعال هنگام نزول وحی بر ساحت پیامبر^(ص) مشاهده کرد؛ آنجا که برای بیان مفاهیم والا و جدید معنوی، از زبان روزمره مردم استفاده شده است. ایزوتسو در کتاب خدا و انسان در قرآن به خوبی به این مسئله پرداخته است و می‌گوید واژگانی که در قرآن به کار رفته‌اند، همان کلماتی هستند که قبل از اسلام در میان اعراب و غیراعراب استفاده می‌شدند، ولی در قرآن، برای برخی از این واژگان، دگرگونی معنایی ایجاد شد و برای دسته‌ای دیگر از کلمات، معنای نسبی بر معنای اساسی پیشی گرفت؛ چنان‌که واژه «اللهم» که در زمان جاهلیت برای یکی از بُت‌ها به کار گرفته می‌شد، در قرآن، به معنای مطلق وجود یکتاخدایی که هیچ شبیه، واسطه و یاوری ندارد، استفاده شد و همین تفاوت معنایی مخالف با جهان‌بینی اعراب جاهلی باعث شد که آنان بر پیامبر^(ص) بشورند و به مخالفت با او پردازند (همان: ۶). در زبان اشارت نیز عارفان به دلیل جهان‌بینی خاص خود، دست به گسترش و دگرگونی واژگان موجود زدند، تا بتوانند با آن‌ها مفاهیم والای عرفانی را بیان کنند و در این میان، گاهی معنای نسبی کلمات را بر معنای اساسی آن‌ها ترجیح دادند. ناگفته نماند که رابطه معنای نسبی و اساسی کلمات در زمان صدر اسلام با زمان جاهلیت، رابطه تضاد و تقابل نبوده، بلکه ترجیح معنایی بر معنای دیگر

است، اما در استعاره‌های هنجارگریز، میان معنای اساسی و نسبی، رابطه‌ی تقابل وجود دارد؛ چنان‌که گاهی مفاهیم منفی نزد عامه‌ی مردم، به صورت مثبت به کار رفت و در برخی موارد، مفاهیم مثبت بار معنایی منفی پیدا کردند و این تضاد، مخالفت با عرف در استعاره‌های هنجارگریز و بدفهمی سخن عرفا را به همراه داشت.

نوع جهان‌بینی و نگاه عارف به جهان در این مقوله، جایگاه زیادی دارد؛ به عنوان نمونه، عشق، یکی از واژگان کلیدی در میان واژگان عرفانی است که همراه با خود، سیل واژگان هنجارگریز را به ساحت عرفان وارد می‌کند. سالک از آغازین مرحله‌ی سلوک، یعنی یقظه، عاشق نیست، بلکه وجود کثیف عاشق پس از طی مراحل یقظه، طلب، اراده و تزکیه‌ی نفس، لطیف می‌گردد و تا زمانی که وجود سالک لطیف نشود، احوال عرفانی بر او وارد نخواهند شد. پس از آخرین حال عرفانی، یعنی یقین، عشق بر وجود عارف مستولی می‌گردد و سگر، حیرت، فنا و بقا از نتایج عشق هستند. تا قبل از ورود عشق، سالک، محور سلوک است، اما پس از این، عشق محور قرار می‌گیرد و وجود سالک و ماسوی‌الله از دیدگان سالک ناپدید می‌شوند و وحدت محض است که باقی می‌ماند. در اینجاست که مرزبندی‌ها و دوگانگی‌ها از بین می‌روند و در نگاه مردم، حریم واژگان مقدس شکسته می‌شود و واژگان هنجارگریز در نظر سالک یکسان با دیگر واژگان در نظر می‌آیند و بی‌رنگی جای رنگ‌ها را می‌گیرد.

تغییر در نگرش عرفا، جهان‌بینی مبتنی بر عشق را سبب می‌گردد و آشفتگی در میدان معنی‌شناختی زمانه را در بر دارد. در پی ایجاد دگرگونی در جهان‌بینی افراد، خدا به عنوان معشوق و محبوبی نشان داده می‌شود که دم‌به‌دم سالک را مست و از خود بی‌خود می‌کند. بنابراین، واژگان مربوط به عشق و خمریات که در میان شاعران غیرعارف نیز مرسوم بود و در نگاه مردم ناپسند جلوه می‌کردند، در معنایی جدید و با جهان‌بینی متفاوت عرفانی و نگاه مثبت در شعر عرفای شاعر به کار گرفته شدند. در مقابل، واژگانی مانند مسجد، زاهد، مدرسه و... که نزد مردم بارز و مورد احترام بودند، با نگاهی منفی از سوی عارف دیده شدند و معانی نسبی این نوع واژگان، معنی اساسی آن‌ها را تحت تأثیر قرار داد. این نوع از هنجارگریزی‌ها، اگرچه با عرف عملی در تقابل هستند، اما با عرف لفظی و عرف خاص اهل طریقت هماهنگ است و با شناخت میدان معناشناختی عرفا، می‌توان به مفاهیم آن‌ها به خوبی پی برد.

۷. نتیجه

زبان اشارت به عنوان یکی از اقسام زبان عرفانی، برای بیان تجربه‌ی اهل معرفت به کار می‌رود. استعاره یکی از ارکان اصلی این زبان است. از میان استعاره‌هایی که در زبان اشارت به کار گرفته می‌شوند، استعاره‌های هنجارگریز به دلیل تصویرسازی‌های زیبا در متن و قدرت اثرگذاری بالا در مخاطب، جایگاه ویژه‌ای دارند. از جمله مهم‌ترین زمینه‌هایی به کارگیری استعاره‌های هنجارگریز در

زبان اشارت، می‌توان به رواج تفکر ملامتیه، مجالس سماع و ترجیح در به‌کارگیری معنای نسبی کلمات بر معنای اساسی آن‌ها اشاره کرد. ظهور تفکر ملامتیه در شعر عرفانی فارسی، پیوندی دوسویه میان این دو ایجاد کرد، تا آنجا که این تفکرات در شعر عرفانی فارسی، حضوری بسیار چشمگیر یافتند و از سوی دیگر، بسیاری از غزلیات عرفانی، بدون تعالیم ملامتیه، امکان ظهور پیدا نمی‌کردند. نوع جهان‌بینی عارفان نیز باعث شد تا برای بیان آن مفاهیم والای عرفانی، به گسترش و دگرگونی واژگان موجود دست‌زند و در این میان، گاهی معانی نسبی کلمات را بر معنای اساسی آن‌ها ترجیح دهند. همچنین، رواج مجالس سماع و خواندن اشعار وصف معشوق و مجالس خمربه در آن‌ها نیز به بروز هنجارگریزی در استعاره‌های عرفانی منجر شد.

منابع

- ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۹۸۸)، لسان‌العرب، ج ۹، چ ۱، بیروت، دار الحیاء التراث العربی.
احمدی، بابک (۱۳۷۵)، ساختار و تأویل متن، ج ۲، چ ۳، تهران، نشر مرکز.
استیس، والتر (۱۳۸۸)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۷، تهران، سروش.
ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۸)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، چ ۶، تهران، سهامی انتشار.
بدار، لوک و دزیل ژوزه و لامارش لوک (۱۳۸۶)، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه حمزه گنجی، چ ۵، تهران، ساوالان.
برتلز، یوگنی ادواردویچ (۱۳۷۶)، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، چ ۲، تهران، امیرکبیر.
بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۸۲)، شرح شطحیات، هانری کربن، تهران، طهوری.
بیرو، آلن (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، چ ۳، تهران، کیهان.
پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۳)، «سابقه تاریخی عکس رخ یار در شعر عرفانی فارسی»، کلمه، ش ۱۱، ۱۷-۲۴.
_____ (۱۳۷۰)، «مسأله تعریف الفاظ رمزی در شعر عاشقانه فارسی»، معارف، ش ۲۴، ۳-۴۹.
پورنامداریان، تقی (۱۳۶۸) رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
فتنازانی، سعدالدین (بی‌تا)، المطول، قم، مکتبه‌الداوری.
تهانوی، محمدعلی (بی‌تا)، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، لبنان، مکتبه لبنان ناشرون.
جاحظ، عمرو بن بحر (۲۰۰۲)، البیان والتبیین، تصحیح علی ابوملحم، بیروت، دار المکتبه الهلال.
جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۱۲)، اسرار البلاغه، تصحیح محمود محمد شاکر، جده، نشر مدنی.
جعفری، سمانه و سید علی اصغر میرباقری فرد (۱۳۹۵)، «تحلیل انتقادی تعاریف شطح»، ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، س ۷، ش ۱۴، ۱۴۹-۱۷۴.
جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۶)، ترمینولوژی حقوق، چ ۳، تهران، گنج دانش.
_____ (۱۳۸۸)، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، چ ۲۱، تهران، گنج دانش.
جلالی، علی و همکاران (۱۳۹۲)، «تحلیل فرایند تجربه عرفانی شیوه‌ای در کشف بن‌مایه تجربه‌های عارفان»، ادیان و عرفان، س ۴۶، ش ۲، ۱۴۷-۱۶۳.
جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۰)، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران، کیهان.
آق‌اولی، حسام‌العلماء (۱۳۱۵)، درر الأدب، قم، مؤسسه دارالهجره.
دزی، راینهارت پیتران (۱۳۵۹)، فرهنگ البسه مسلمانان، ترجمه حسینعلی هروی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- زرقانی، سیدمهدی و الهام اخلاقی (۱۳۹۱)، «تحلیل ژانر شطح بر اساس نظریه کنش گفتار»، ادبیات عرفانی، ش ۶، ۶۱-۸۰.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۸)، «عارف و عامی در رقص و سماع»، پژوهشنامه فرهنگ و ادب، همایش بین‌المللی اندیشه‌های جهانی مولانا، ش ۹، ۲۱-۳۹.
- ساروخانی، محمداقبر (۱۳۷۰)، دائرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران، کیهان.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ج ۷، تهران، طهوری.
- سراج، ابونصر (۱۹۱۴)، اللمع، رینولد آلین نیکلسون، لیدن، بریل.
- سلمی، ابوعبدالرحمن (۱۳۶۹)، رسالة ملامتیه، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، ترجمه مهدی تدین، ج ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۴۲۴)، طبقات الصوفیه، ج ۲، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- سنایی، محدود بن آدم (۱۳۶۲)، دیوان، مقدمه محمدتقی مدرس رضوی، ج ۳، تهران، کتابخانه سنایی.
- شرتونی، سعید (۱۴۰۳)، أقرب الموارد فی فصیح العربیة والشواهد، ج ۲، قم، مرعشی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۰)، «مثلث شعر عرفانی: سنایی، عطار و مولانا»، حافظ، ش ۸۰، ۳۷-۳۸.
- _____ (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، تهران، سخن.
- _____ (۱۳۶۶)، صور خیال در شعر فارسی، ج ۳، تهران، آگاه.
- _____ (۱۳۸۷)، قلندریه در تاریخ، ج ۳، تهران، سخن.
- _____ (۱۳۸۹)، موسیقی شعر، ج ۱۲، تهران، آگاه.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۶)، بیان، ج ۲، تهران، میترا.
- عروج‌نیا، پروانه و دیگران (۱۳۸۸)، تاریخ و جغرافیای تصوف، تهران، مرجع.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶)، إحياء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، تصحیح حسین خدیوچم، ج ۶، تهران، علمی فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۳)، کیمیای سعادت، تصحیح حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی.
- رامپوری، غیاث‌الدین محمد (۱۳۶۳)، غیاث‌اللغات، تهران، امیرکبیر.
- فتوحی، محمود (۱۳۹۱)، سبک‌شناسی، نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، تهران، سخن.
- فتوحی، محمود و علی‌اصغر محمدخانی (۱۳۸۵)، شوریده‌ای در غزنه، اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی، تهران، سخن.
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۳)، «آغاز شعر عرفانی فارسی»، پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، ش ۲، ۱۷-۳۲.
- کاشانی، عزالدین (۱۳۷۴)، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، سنایی.
- مازندرانی، محمدهادی (۱۳۷۵)، انوار البلاغة، به کوشش محمدعلی غلامی‌نژاد، تهران، قبله.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۷۲)، اندر غزل خویش نهان خواهم شد، تهران، نی.
- محمد بن منور (۱۳۷۱)، اسرار التوحید، تصحیح محمدرضا شفیع کدکنی، ج ۳، ۱، تهران، آگاه.
- مرتضوی، منوچهر (۱۳۸۴)، مکتب حافظ، ج ۴، تبریز، ستوده.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۱)، مثنوی معنوی، شرح عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه هاشم توفیق سبحانی، ج ۳، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نصر، حامد ابوزید (۱۳۸۵)، چنین گفت ابن عربی، ترجمه احسان موسوی، تهران، نیلوفر.
- همدانی، عین‌القضات (۱۹۲۶)، شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء الأبدان و یلیه زبدة الحقایق فی کشف الدقایق، تصحیح عقیف عسیران، پاریس، دار بیبلون.