

## The Robber Lover; Mystical Analysis of a Lyric by Rumi Based on Stace's View

Hossein Ali Ghobadi \* 

Professor, Persian Language and Literature Department, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

Amir Moradi 

Ph.D. in Persian language and literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

Saeed Bozor Bigdeli 

Associate Professor, Persian Language and Literature Department, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

### Abstract

Mystical experience, as a type of religious experience, has characteristics that each religious philosopher and mystic have listed according to their point of view. Walter Stacey is a renowned scholar who has recognized seven essential characteristics in the book "Mysticism and Philosophy" including monotheistic vision or unifying consciousness, timelessness- impossibility, sense of objectivity or reality, sense of peace and tranquillity, sense of holiness and sanctity and divinity, has mentioned paradoxes, and inexpressibility for mystical experience. Divan-e Shams contains manifestations of Rumi's mystical experiences, including objective and subjective experiences. Rumi's objective experiences have manifested in the form of mystical fables, mystical springs, transformations, mystical epics, astounding encounters in his psychic experiences in which the God speaks in Rumi's language about categories such as pride and warning, questioning and reproach, the need to recognize oneself, and enthusiasm and forgiveness. Analysis and explanation of the sonnets of each category require knowledge of the theoretical foundations of mysticism, attention to the structure and meaning of the sonnet also mastery of the poet's mental system. In this research, one of Rumi's mystical legends is evaluated. In this narration, Rumi has used the code "robber" to express the manifestations of one of his objective experiences. The present study, while deciphering this poem using other lyric poems of Divan-e Shams, has discussed all the features considered by Stacey for mystical experience.

**Keywords:** Divan-e Shams, Rumi, mystical experience, Stace, Gadamer, Code.


---


Corresponding Author: [hghobadi@modares.ac.ir](mailto:hghobadi@modares.ac.ir)


**How to Cite:** Ghobadi, H. A., Moradi, A., Bozorg Bigbali, S. (2022). The Robber Lover; Mystical analysis of a lyric by Rumi based on Stace's view. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 1, No. 2, 213-238.



## عاشق سارق؛ تحلیل عرفانی غزلی از مولوی براساس دیدگاه استیس

حسینعلی قبادی\*  استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

امیر مرادی  دانش‌آموخته دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

سعید بزرگ بیگدلی  دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

### چکیده

تجربه عرفانی به عنوان یکی از اقسام تجربه دینی، مختصاتی دارد که هر یک از فلاسفه دینی و عرفان‌پژوهان براساس دیدگاه خود، ویژگی‌هایی برای آن برشمرده‌اند. والتر استیس یکی از پژوهشگران صاحب‌نام است که در کتاب «عرفان و فلسفه» هفت ویژگی اساسی اعم از بینش وحدانی یا آگاهی وحدت‌نگر، بی‌زمانی-بی‌مکانی، احساس عینیت یا واقعیت، احساس تئیم و صلح و صفا، احساس امری قدسی و حرمت‌دار و الوهی، متناقض‌نمایی و بیان‌ناپذیری را برای تجربه عرفانی بیان کرده است. دیوان شمس، نمودهایی از تجربیات عرفانی مولوی، اعم از تجربیات آفاقی و انفسی را دربر دارد. تجربیات عرفانی آفاقی مولوی در قالب داستان‌واره‌های عرفانی، بهاریه‌های عرفانی، تحولات و دیگرشدگی‌ها، حماسه‌های عرفانی و مواجهات شگفت‌نمود دارد و در تجربیات انفسی وی که به واقع، خداوند از زبان مولوی سخن می‌گوید، مقولاتی چون تفاخر و هشدار، بازخواست و ملامت، ضرورت بازشناسی خویشتن و شوق و بخشایش قابل مشاهده است. تحلیل و تبیین غزل‌های هر دسته، مستلزم آگاهی از مبانی نظری عرفان، توجه به ساختار و معنای غزل و همچنین اشراف به منظومه ذهنی شاعر است. در این پژوهش که با استفاده از چارچوب نظری هرمنوتیک گادامر صورت پذیرفته، یکی از داستان‌واره‌های عرفانی مولوی مورد بررسی قرار گرفته که مولوی در این روایت با استفاده از رمز «دزد»، نمودهای یکی از تجارب آفاقی خویش را بیان کرده است. پژوهش حاضر، ضمن رمزگشایی از این شعر با استفاده از دیگر غزلیات دیوان شمس، تمامی ویژگی‌های مدنظر استیس برای تجربه عرفانی را در آن مورد بررسی و تحلیل قرار داده است. همچنین برخی دیگر از ویژگی‌های تجربه عرفانی همچون برخورداری از کیفیت معرفتی و انفعالی بودن نیز که پژوهشگرانی بجز استیس بدان‌ها پرداخته‌اند و غزل مدنظر از آن‌ها برخوردار است، ضمن پژوهش، تبیین و واکاوی شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: دیوان شمس، مولوی، تجربه عرفانی، استیس، گادامر، رمز.

## مقدمه

دو اثر شاخص مثنوی معنوی و دیوان غزلیات شمس، ضمن اینکه در مجموع منظومه واحدی را در ذهن مخاطبان مولوی تشکیل می‌دهند، تفاوت‌هایی نیز دارند. از مهم‌ترین تفاوت‌های این دو، تعلیمی بودن مثنوی و غنایی بودن غزلیات (در بیشینه ابیات) است. در مثنوی، مولوی با مخاطب جویای راه روبه‌روست و بنابراین «آن شورش‌ها و جوش‌های مستانه خود را به آب آداب تأدیب می‌کرد و فرو می‌نشاند و حالت مدرسی را به خود می‌گرفت که دیگران را تعلیم می‌داد... اما در دیوان کبیر چنین التزامی دیده نمی‌شود. در آنجا او خورشیدوار، درون‌مایه ضمیر خویش را با روشنی و خیره‌کنندگی کامل عرضه داشته است» (سروش، ۱۳۸۴). بنا بر این توضیح، نمودهای تجربه‌های عرفانی مولوی را بیشتر باید در دیوان کبیر و به ویژه غزلیات جست‌وجو کرد.

در میان غزلیات مولوی نمونه‌هایی از هر دو نوع تجربه عرفانی؛ یعنی آفاقی و انفسی (صوری و معنوی) دیده می‌شود. استیسی تفاوت این دو نگرش را که به ترتیب عرفان برون‌نگر و عرفان درون‌نگر می‌نامد، چنین شرح می‌دهد: «عارف آفاقی که حواس جسمانی‌اش را به کار می‌گیرد، کثرت و تکثر اعیان خارجی - دریا، آسمان، خانه‌ها و درخت‌ها - را با نگرش عارفانه دیگرگون می‌یابد و واحد یا وحدت را در آنان متجلی می‌بیند. عارف درون‌نگر، بر عکس، بر آن است با خفه و خاموش ساختن حواس ظاهر و با زدودن صور حسی و تصورات و اندیشه‌ها از صفحه ضمیر به کنه ذات خویش برسد و ادعا می‌کند که در غیبت نفس و در آن سکون و سکوت، واحد حقیقی را درمی‌یابد - که هم از اصل با آن متحد است - اما نه به صورت وحدت در کثرت (چنان که در احوال آفاقی دست می‌دهد)، بلکه به صورت واحدی بی هیچ گونه تعدد و تکثر» (استیسی، ۱۳۹۲).

به زبان ساده‌تر، تجارب آفاقی، تجاربی هستند که در آن‌ها صاحب تجربه جهان مادی و متکثر را به شکلی واحد مشاهده می‌کند و تجارب انفسی، آن دسته از تجاربند که صاحب تجربه، طی فرآیندی مجرد از عالم ماده، وحدت و یگانگی با خداوند را درمی‌یابد. مولوی در تجربیات عرفانی آفاقی خویش از داستان‌واره‌های عرفانی، بهاریه‌های عرفانی، تحولات و دیگرشدگی‌ها، حماسه‌های عرفانی و مواجهاات شگفت‌خویشتن سخن

می‌گوید و در تجربیات انفسی خویش که به واقع، خداوند از زبان مولوی سخن می‌گوید، مقولاتی چون تفاخر و هشدار، بازخواست و ملامت، ضرورت بازشناسی خویشتن، و شوق و بخشایش به چشم می‌خورد.

### ۱. پیشینه پژوهش

در مورد تجربیات آفاقی مولوی، کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده است که از آن جمله می‌توان به کتاب «قمار عاشقانه» از سروش (۱۳۸۴) اشاره کرد که برخی رموز تجربیات عرفانی مولوی (همچون دریا و آفتاب) را شرح داده است و به تحولات و دیگرشدگی‌های مولوی پس از مواجهه با شمس نیز به طور مفصل پرداخته است.

مدنی (۱۳۹۲) در مقاله خود با عنوان «گونه‌شناسی کشف صوری در مثنوی» براساس دیدگاه قیصری در مقدمه فصوص‌الحکم به تقسیم‌بندی انواع کشف صوری مبتنی بر حواس پنج‌گانه پرداخته است.

جمشیدیان (۱۳۸۴-۱۳۸۵) در مقاله «دریای غرق در نهنگ» به شرح عرفانی غزلی از مولوی (با مطلع: چه دانستم که این سودا مرا زین سان کند مجنون) اهتمام داشته است. آقاحسینی و معینی‌فرد (۱۳۸۹) نیز در دو مقاله جداگانه خود با عناوین «بررسی بینامتنی تصویر شکار در غزلیات شمس» و «بررسی بینامتنی تصویر دریا در غزلیات شمس» به بررسی موردی تصاویر شکار و دریا پرداخته‌اند که از نظر واکاوی رموز غزل‌های مولوی، شباهت‌هایی با پژوهش حاضر دارند.

### ۲. روش پژوهش

مقاله حاضر با توجه به عرفانی بودن موضوع با استفاده از چارچوب نظری گادامر<sup>۱</sup> صورت پذیرفته است که به عقیده وی: «زبان واسطه‌ای است که در آن سنت خودش را پنهان می‌کند و منتقل می‌شود. حتی تجربه چیزی نیست که مقدم بر زبان بیاید، بلکه دقیقاً خود تجربه نیز در زبان و از طریق زبان واقع می‌شود» (پالمر<sup>۲</sup>، ۱۳۹۱). بر این اساس، متن و خواننده باید بتوانند با نگاهی گفت‌وگومحور، گنگی‌های زبان را کنار زده، خود را به مفهوم اصیل مدنظر مؤلف و تجربه‌ای که مؤلف، راوی آن است، نزدیک کنند.

1. Gadamer, H.

2. Palmer, R.

پژوهش حاضر بر آن است که یکی از تجربیات آفاقی مولوی را که داستان‌واره‌ای عرفانی است با استفاده از این چارچوب نظری و بر اساس نظرات استیس در کتاب «عرفان و فلسفه» تحلیل و بررسی کند. همچنین یکی از رموز غزلیات شمس؛ یعنی عبارت «دزد» در این پژوهش واکاوی خواهد شد.

### ۳. بحث و بررسی

#### ۳-۱. دین و تجربه دینی

هر دو مفهوم «تجربه» و «دینی» با کاربرد اصطلاحی و امروزی خود، مفاهیمی هستند که از غرب وارد فرهنگ ایرانی و اسلامی شده‌اند. البته تجربه دینی چیزی نیست که قومی یا ملتی با آن بیگانه باشد. در واقع، «تجربه دینی فراگیر و همه‌جایی است، اما اندیشه تجربه دینی، چیز نو و جدیدی است» (پراودفوت<sup>۱</sup>، ۱۳۷۷).

تمرکز متألهین غرب بر مفهوم تجربه دینی به دوره مدرنیته و حوالی قرن هجدهم بازمی‌گردد. در این دوره و پس از نظریه‌پردازی‌های کانت<sup>۲</sup> و هیوم<sup>۳</sup>، توجه به اصالت عقل مطرح شده بود و «تلاش کانت برای جایگزین کردن اخلاق به جای عقاید و عقل عملی به جای عقل نظری به عنوان مبنا و معنای دین، موجب شده بود مسیحیت به پیروی از برخی قوانین اخلاقی خشک و بی‌روح تنزل یابد» (شیروانی، ۱۳۸۱). همچنین در این دوره، منطبق بر آرای هیوم، «مدرنیته، علم تجربی و خصوصاً مکانیک نیوتنی را مثل اعلا و الگوی تمام‌عیار معرفت می‌دانست و هر چیزی که به نحوی زیر بار این مدل و الگو نمی‌رفت، کنار می‌گذاشت» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱).

مدافعان دین در عصر حاکمیت عقل به دنبال راهی بودند «تا دین را به گونه‌ای تعریف کنند که از هرگونه نظام عقیدتی، حتی اعتقاد به وجود خدا آزاد شود و در عین حال بر پایه‌ای عمیق‌تر از قوانین اخلاقی مبتنی شود» (شیروانی، ۱۳۸۱). تنها راهی که مدافعان دین روبه‌روی خود یافتند، کشاندن دین به مقولاتی تجربی بود تا این باور را به مردم بقبولانند که با وجود سیطره تعقل، این قوه قادر به درک و توجیه همه چیز نیست و «آن‌ها و زمان‌هایی در زندگی هر شخصی وجود دارند که دین پاسخگوی ایشان است. نهضت مدافعان

1. Proudfoot, W.

2. Kant, E.

3. Hume, D.

دین «با تأکید بر احساسات، عواطف و امور ذوقی، مطلق‌انگاری عقل را مورد انتقاد قرار داد» (فغالی، ۱۳۸۷).

شلایرماخر<sup>۱</sup> در تعریف تجربه دینی آورده است: «تجربه دینی، تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نیست، بلکه احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان است. این تجربه، تجربه‌ای شهودی است که اعتبارش قائم به خود است و مستقل از مفاهیم، تصورات، اعتقادات یا اعمال است. چون این تجربه نوعی احساس است و از حدّ تمایزات مفهومی فراتر می‌رود، بنابراین، نمی‌توانیم آن را توصیف کنیم. این تجربه، حسی و عاطفی است، نه معرفتی» (پترسون و دیگران<sup>۲</sup>، ۱۳۸۳).

اتو<sup>۳</sup> با وجود نقدهایی که بر برخی آرای شلایرماخر دارد، می‌گوید: «چنین امری [تجربه دینی] تنها از طریق تجربه احساس می‌شود و تنها از طریق اندیشه‌نگاری می‌توان به شکلی نمادین به آن اشاره کرد» (اتو، ۱۳۸۰). اتو این متکی بودن بر احساس را ویژگی غیرعقلانی تجربه عرفانی می‌داند و تأکید می‌کند این غیرعقلانی بودن به معنای تضاد با عقل نیست، بلکه این تجربه اصلاً با اصول عقلی تباین دارد و امری مطلقاً دیگر است: «امر مینوی را نه از طریق تفکر و اندیشه و در هیأت مفاهیم و مقولات ذهنی، بلکه به کمک احساسی خاص و یگانه در وجود آدمی که در مواجهه با آن حقیقت مرموز و اسرارآمیز، برانگیخته می‌شود باید دریافت» (شیروانی، ۱۳۸۱).

در مقابل، پترسون تجربه دینی را امری مافوق طبیعی می‌داند و معتقد است فروکاستن آن به هر امر دیگری -از جمله احساس- سبب مسخ و دگرگونی آن می‌شود. وی در تعریف تجربه دینی آورده است: «تجربه [دینی] واقعه‌ای است که شخص از سر می‌گذراند (خواه به عنوان عامل و خواه به عنوان ناظر) و نسبت به آن آگاه و مطلع است» (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳).

آلستون<sup>۴</sup> نیز تجربه دینی را چنین تعریف می‌کند: «اصطلاح تجربه دینی به معنای خاص و دقیق آن برای هر گونه تجربه‌ای به کار می‌رود که آدمی در ارتباط با حیات دینی خود

---

1. Schleiermacher, F.  
2. Perterson, M.  
3. Otto, R.  
4. Alston, W.

دارد؛ از جمله احساس گناه یا رهایی، وجد و سرور، ترس، شوق و تمنا، احساس امتنان و سپاس و مانند این‌ها» (النور استامپ و دیگران<sup>۱</sup>، ۱۳۸۳).

در میان آثار اسلامی و به اعتقاد ابن عربی، تجربه دینی «امری است که در خدمت دین است و حالت باور دینی را در فرد تقویت می‌کند و وجد و شوری روحانی در او نسبت به دین ایجاد می‌کند. در تجربه دینی، تأکید ابن عربی نه بر جنبه تجربی بودن آن، بلکه بیشتر بر دینی بودن آن است؛ یعنی کشف و شهود، نه تنها نباید با آنچه متون دینی مبین آنند در تعارض باشد، بلکه باید به روشن تر شدن مراد این متون و نیز تقویت باورهای دینی مبتنی بر این متون کمک رساند» (کاکایی، ۱۳۸۳).

تعاریف گوناگون در این حوزه را می‌توان چنین جمع‌بندی کرد: «تجربه دینی، تجربه‌ای است که فاعل تجربه در توصیف پدیدارشناختی آن از حدود و واژه‌های دینی استفاده کند» (قائم‌نیا، ۱۳۸۱). البته باید توجه کرد که منظور از پدیدارشناختی در این تعریف آن است که فاعل تجربه، آن را چنان که بر او ظاهر شده توصیف می‌کند و ادعایی مبنی بر نحوه ظهور آن ندارد. همچنین باید توجه شود که تجربه در این تعریف، منظور شق انفعالی این واژه است و کنشگری و فعالیت فاعل را نمی‌رساند.

### ۳-۲. تجربه عرفانی و ویژگی‌های آن

حقیقت این است که در مورد تعریف و حدود تجربه عرفانی اختلاف نظرهایی جدی وجود دارد که یکی از اختلافات به این موضوع برمی‌گردد که تجارب عرفانی دارای هسته مشترکی با یکدیگر هستند یا خیر. بر این اساس دو دسته ساختارگرایان و ذات‌گرایان در میان عرفان‌پژوهان دیده می‌شوند. براساس اعتقاد دسته نخست: «مکاشفات عارف بر ساخته‌ای از باورها، انتظارات و ذهنیات درونی اوست که این‌ها خود، محصول زمانه و فرهنگ دینی و سنتی وی است» (علیزاده و احمدی سعدی، ۱۳۸۶). براساس باور دسته دوم، «مکاشفاتی که عرفا گزارش کرده‌اند با وجود اختلاف سنت‌های دینی، زمینه‌های متنوع فرهنگی، باورها و انتظارات گوناگون عارفان و تفاوت‌های مکانی و زمانی، دارای هسته‌ای مشترکند» (همان: ۴)

---

1. Stamp, E.

گذشته از این بحث و با قبول ضمنی نظر ذات‌گرایان در این باره (که امکان تعریف تجارب دینی و عرفانی را فراهم می‌کند)، تجارب دینی، براساس دیدگاه دیویس<sup>۱</sup> به شش نوع تجارب تفسیری، شبه‌حسی، وحیانی، احیاگر، مینوی و عرفانی قابل تقسیم هستند. وی در توضیح تجربه‌های عرفانی آورده است: «هنگامی که عارفان دریافت‌ها و حالت‌های خاص درونی پیدا می‌کنند و سپس از آن حالت‌های خاص رها می‌شوند و دریافت‌های خود را برای دیگران گزارش می‌دهند، گزارش آن‌ها از زمره تجربه‌های عرفانی به شمار می‌روند» (فعالی، ۱۳۸۶).

در میان آثار اسلامی، ابن عربی در تعریف مکاشفه (معادل نسبی تجربه عرفانی در دیدگاه اسلامی) چنین آورده است: «اعلم انّ المكاشفه عند القوم تطلق بإزاء [تحقیق] الأمانه بالفهم و تطلق بإزاء تحقیق زیاده الحال و تطلق بإزاء تحقیق الإشاره (ابن عربی، بی‌تا): بدان که مکاشفه نزد جماعت صوفیان بر سه معنا اطلاق می‌شود: تحقیق امانت به فهم، تحقیق زیادت حال و تحقیق اشاره».

پیشینه فلاسفه دینی و عارفان و عرفان‌پژوهان مسلمان و غیرمسلمان، بنا بر تعریف خویش از تجربه عرفانی، ویژگی‌هایی را برای آن برشمرده‌اند. در این مقاله، به دلیل جامعیت بیشتر، ویژگی‌هایی که استیس در کتاب عرفان و فلسفه برای تجارب عرفانی برشمرده، اختیار شده است که در ادامه به مرور اجمالی هر یک پرداخته خواهد شد.

### ۳-۲-۱. بینش وحدانی یا آگاهی وحدت‌نگر

اصلی‌ترین ویژگی و شاید تنها ویژگی محوری در دیدگاه استیس، مسأله وحدانی بودن این تجربه است. وی وحدانی بودن را مهم‌ترین مؤلفه تمامی انواع عرفان می‌داند: «تمامی اشیای متکثری که جهان را تشکیل می‌دهند با یکدیگر همسان و یکسانند و از این رو، فقط تشکیل یک چیز می‌دهند که واحد و وحدت حقیقی است... وحدت یا واحد، تجربه و مفهوم کانونی تمامی عرفان‌های گوناگون است، اگرچه در برخی طریقت‌ها ممکن است تأکید کمتر یا بیشتری بر آن شده باشد و حتی در بعضی موارد، صراحتاً ذکر نشده باشد. وحدت چیزی است که ادراک یا مستقیماً دریافت می‌شود» (استیس، ۱۳۹۲). در جایی دیگر و به منظور توضیح دسته‌انفسی تجارب عرفانی آورده است: «می‌توان گفت عرفا از

---

1. Davies, B.



قید «من» یا نفس تجربی رها می‌شوند و از آن پس من یا نفس بحت بسیط که عادتاً مکتوم است، پدیدار می‌شود. نفس تجربی همان سیالۀ آگاهی است. نفس بحت بسیط، وحدتی است که باریکه‌های متکثر آن سیاله را به هم می‌پیوندد. این وحدت بی‌تمایز همانا کنه تجربه عرفان انفسی است» (همان: ۸۳)

### ۳-۲-۲. بی‌مکانی، بی‌زمانی (انفسی)

در مورد بی‌زمانی و بی‌مکانی تجربه انفسی باید گفت: «این تجربه، بالضروره باید بی‌زمان و بی‌مکان باشد، زیرا زمان و مکان لوازم کثرتند» (استیس، ۱۳۹۶). استیس در کتاب زمان و سرمدیت نیز به این موضوع اشاره دارد: «نظام طبیعی که نظام زمانی است و نظام الهی که نظام سرمدیت است. در لمحۀ اشراق عرفانی، این دو نظام با هم تلاقی می‌کنند به طوری که آن لمحۀ به هر دو نظام تعلق دارد» (همان: ۱۲۱)

### ۳-۲-۳. احساس عینیت یا واقعیت

در مورد تجربه دینی و حالت خاص آن؛ یعنی تجربه عرفانی باید گفت: «این تجربه برای فرد صاحب تجربه ارزش برهانی دارد، زیرا اصل وابستگی چیزی، دلیل منطقی بر وجود چیز دیگری است که شیء بدان وابستگی دارد. چنان که مطلق بودن وابستگی و همه‌جانبه بودن آن، دلیل بر وجود چیزی است که محدودیتی ندارد و از هر جهت بر وجود انسان احاطه دارد» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱). عارف در هر دو تجربه آفاقی و انفسی، آنچه را از سر گذرانده است به وضوح باور دارد و می‌تواند آن را از سایر تجربه‌های مبتنی بر خیال مانند رؤیا و کابوس تشخیص بدهد.

### ۳-۲-۴. تیمن، صلح و صفا و غیره

هر تجربه عرفانی برای فاعل آن احساساتی از جنس نشاط، خشنودی و خرسندی به همراه می‌آورد. این احساسات بی‌شبهت با تعبیر «تسکین» اتو نیست. اتو در برشمردن ویژگی‌های امر مینوی، پس از عنصر هیبتناکی به سکونی که پس از مواجهۀ قدسی رخ می‌دهد، اشاره می‌کند: «این احساس لرزش و هیجان مینوی با رجوع به امر قدسی تسکین می‌یابد و چنین خاصیتی، نقش مهمی در متون مقدس ما ایفا می‌کند و از مواردی است که فهم ماهیت

معاوش و گنج‌کننده آن، دشواری‌های زیادی برای مفسران و متألهان پدید آورده است» (اتو، ۱۳۸۰).

### ۳-۲-۵. احساس [امری] قدسی، حرمت‌دار، الوهی

استیس معتقد است: «این [احساس] ویژه‌ترین عنصر دینی در تجربه عرفانی است و با ویژگی احساس تیمن و نشاط که پیشتر گفتیم، پیوند نزدیک دارد، اما همسان نیست» (استیس، ۱۳۹۲). باز رجوع به آرای اتو می‌تواند در تبیین این احساس راهگشا باشد: «هیبت دلالت می‌کند که امری رازآلود در برابر ذهن پدیدار شده و احساسات آدمی را به ارتعاش درآورده است و نشان می‌دهد که کاربرد نخستین مقوله ارزش‌گذاری که هیچ جایی در زندگی عادی روزمره ندارد، تنها در برابر موجودی که توسط او زمینه مساعد روانی ما مهیا شده، امکان‌پذیر است. موجودی که در نوع خود بی‌همتاست و به شکلی خاص از هرگونه قوه طبیعی، ممتاز و متفاوت است» (اتو، ۱۳۸۰). احساس مواجهه با امری قدسی و الهی، احساسی دینی است که در اغلب موارد منجر به بروز خشوع و خشیت در صاحب تجربه می‌شود.

### ۳-۲-۶. متناقض‌نمایی

از نظرگاه استیس، متناقض‌نما بودن زبان و تعبیر عرفا، صرفاً مربوط به بیان نیست و به نفس تجارب عرفانی بازمی‌گردد. استیس با تمایز قائل شدن بین دو حوزه منطق و نامنطق، تجربیات عرفانی را مربوط به حوزه دوم می‌داند و اشاره دارد: «منطق فقط با بعضی از عوالم متحقق یا محتمل انطباق دارد، نه چنان که معمولاً تصور می‌کنند با همه عوالم و احوال ممکن. منطق را در هر عالمی که کثرت در آن موجود است، می‌توان به کار برد» (استیس، ۱۳۹۲). پراودفوت در این رابطه اظهار داشته است: «پارادوکس، ذاتی تجربه عرفانی است. دیدگاه استیس صحیح است، اما او مفهوم پارادوکس را عینی کرده و به عنوان کیفیت ذاتی تجربه، نه یکی از قواعد عرفانی دانستن آن با آن برخورد می‌کند. فاعل تجربه، بیان‌ناپذیری یا پارادوکسی بودن را وصف متعق تجربه می‌بیند» (پراودفوت، ۱۳۷۷).

### ۳-۲-۷. بیان ناپذیری، بنا بر ادعای عرفا

پترسون معتقد است: «کسانی که تجربه دینی را نوعی احساس تلقی می کنند با یک دوراهی روبه رو هستند. اگر تجربه دینی بیان ناپذیر باشد در این صورت نمی توان آن را مبنای اعتقادات قرار داد؛ زیرا در این تجربه هیچ مضمون عقلی ای وجود ندارد که مبنایی برای اعتقادات فراهم کند. اما اگر تجربه، مضمون و محتوای مفهومی داشته باشد در این صورت نمی توان آن را مستقل از تعبیرهای مفهومی دانست یا از نقدهای عقلانی ایمن پنداشت. کسانی که تجربه دینی را احساس صرف می دانند، نمی توانند هر دو وجه را با هم مقبول بدانند» (پترسون و دیگران: ۱۳۸۳).

به باور ولیی «بیان ناپذیری تجربه خاموشی ضمیر از یک سو ناشی از ماهیت این تجربه است که همانا تجربه نیستی و سکوت و سکون است و از سوی دیگر به ماهیت زبان برمی گردد که الفاظ آن دلالت بر معانی موجود در جهان محسوس یا عالم شهادت دارند و برای بیان معانی موجود در عالم غیب ناتوانند» (ولیی، ۱۳۸۹). برخی عامل مخاطب را نیز مطلبی قابل توجه می دانند: «برای بیان حقایق و مفاهیم عرفانی، چهار مانع موضوع، متکلم، کلام و مستمع وجود دارد.» (رحیمی زنگنه، ۱۳۹۳). هر کدام از این عوامل به نوعی مسأله بیان ناپذیری را تحت تأثیر قرار می دهند.

استیس در فصل «عرفان و زبان» کتاب خود، پس از اینکه نظریه های عرف پسند (عواطف و نابینایی معنوی) و سپس نظریه های مجازی بودن زبان عرفا (نظریه دیونوسیوس<sup>۱</sup> و نظریه استعاره) را درباره موضوع بیان ناپذیری بیان می کند و در ادامه به چالش می کشد و نظریه ای جدید را پیشنهاد می کند که در جای خود قابل توجه است. به عقیده استیس، باید صحبت درباره بیان تجارب عرفانی را به مرحله حین تجربه و پس از تجربه تقسیم کرد: «تجربه عرفانی هنگامی که دست می دهد به کلی مفهوم ناپذیر و بنابراین به کلی بیان ناپذیر است. باید هم همین طور باشد. در وحدت بی تمایز نمی توانی مفهومی از هیچ چیز بیایی، چرا که اجزا و ابعاضی در آن نیست که به هیأت مفهوم در آید. مفهوم فقط هنگامی حاصل می شود که کثرت یا دوگانگی ای در کار باشد» (استیس، ۱۳۹۲). به تعبیر مولوی:

---

1. Dionysius

بوی آن دلبر چو پرآن می شود      آن زبان ها جمله حیران می شود  
(مولوی، ۱۳۸۷)

### ۳-۳. تبیین و تحلیل غزلی از مولوی

غزل ۸۱۵ از دیوان شمس از جمله غزل‌های عرفانی مولوی است که از نظر دسته‌بندی کلی تجارب عرفانی، آفاقی محسوب می‌شود. این غزل، داستان‌واره‌ای است مبتنی بر سرقت، اما سرقتی مطلقاً متمایز که راوی (عارف، مولوی) آن را بیان می‌کند. مولوی از «لولی» ای سخن می‌گوید که در عین دزدی، خواهان دستمزد است و علاوه بر سرقت، جان آدمیان را نیز می‌ستاند، اما از این جان‌ستانی، آدمی نه تنها نمی‌میرد، بلکه عمری جاویدان می‌یابد.

|                                 |                               |
|---------------------------------|-------------------------------|
| شهر پر شد لولیان عقل دزد        | هم بدزدد هم بخواهد دستمزد     |
| هر که بتواند نگه دارد خرد       | من نتانستم مرا باری ببرد      |
| گرد من می‌گشت یک لولی پریر      | هم‌چنینم برد کلّی کرد و مرد   |
| کرد لولی دست خود در خون من      | خون من در دست آن لولی فسرد    |
| تا که می‌شد خون من انگوروار     | سال‌ها انگور دل را می‌فشرد    |
| کرد دیدم کو کند دزدی ولیک       | کرد ما را بین که او دزدید کرد |
| کی گمان دارد که او دزدی کند     | خاصه شه صوفی شد آمد مو سترد   |
| دزد خونی بین که هر کس را که کشت | خضر و الیاسی شد و هرگز نمرد   |
| رخت برد و بخت داد آنکه چه بخت   | سیم برد و دامن پرزر شمرد      |
| دردها و دردها را صاف کرد        | پیش او آرید هر جا هست درد     |
| این جهان چشم است و او چون مردمک | تنگ می‌آید جهان زین مرد خرد   |
| باز رشک حق دهانم قفل کرد        | شد کلید و قفل را جایی سپرد    |

(دیوان شمس، غزل ۸۱۵)

واضح است که «دزد» در این غزل، رمزواره‌ای است نیازمند تبیین. مخاطب در همین آغاز کار با رمزی روبه‌روست که با آنکه احتمالاً در انتهای غزل، گشایشی درباره آن صورت می‌گیرد، اما پیگیری آن در دیگر سروده‌های مولوی الزامی می‌نماید. به تعبیر خود مولوی:

این همه رمز است و مقصود این بود      کآن جهان اندر جهان آید همی  
(همان: غزل ۲۸۹۷)

واژه «دزد» و به طور کلی مصدر «دزدیدن» در غزلیات مولوی با معانی گوناگونی به کار رفته است. گاهی معنای «سارق / سرقت» که در عامه نیز رواج دارد، مقصود مولوی از این کاربرد است:

درزی دزدی چو یافت فرصت      کم آرد جامه رسان را  
(همان: غزل ۱۲۶)

دزد دلم به هر شبی در هوس شکرلی      در سر کوی شبروان از عسسی چه می شود  
(همان: غزل ۵۵۴)

کجا پنهان شود دزدی دزدی      که مال خصم زیر کش گرفته ست  
(همان: غزل ۳۴۰)

مولوی کلمه «دزدیده» را نیز هم به معنای صفت مفعولی و هم به معنای کنایی «پنهانی» بارها در غزلیات شمس استفاده کرده است:

گوش تویی دیده تویی وز همه بگریده تویی      یوسف دزدیده تویی بر سر بازار بیا  
(همان: غزل ۳۶)

دزدیده چشمک می زدی همراز خوبان می شدی      دستک زنان می آمدی کویک نشان ز آنها کون  
(همان: غزل ۱۷۸۸)

واضح است که «دزد» در این غزل، معنایی ویژه دارد که انس با فضای سرایش مولوی به ویژه در غزلیات، می تواند بر دریافت معنای دقیق تر آن مؤثر باشد. در غزلی دیگر از دیوان شمس که برای غزل مورد بحث ما راهگشاست، مولوی چنین سروده است:

من دزد دیلم کلو برد مال و متاع مردمان  
خواهند از سلطان امان چون دزد افرونی کند  
عشق است آن سلطان که او از جمله دزدان دل برد  
عشق است آن دزدی که او از شخکان دل می برد  
... خلقی بینی نیم شب جمع آمده کان دزد کو  
این دزد ما خود دزد را چون می بلزد از میان  
دزدی چو سلطان می کند پس از کجا خواهند امان؟  
تا پیش آن سرکش برد حق سرکشان را مو کشان  
در خلعت آن دزد بین تو شخکان بی کران  
اونیز می پرسد که کو آن دزد او خود در میان  
(همان: غزل ۱۸۱۰)

واژه «دزد» در چهار بیت آغازین این غزل هم هرگز نه معنای معمول خود و نه معنای کنایی دارد. مولوی در اینجا از دزدی صحبت می کند که دزدها را هم می دزدد و فریاد همه از دست او بر آسمان هاست و در بیت سوم، خود این رمز را می گشاید. منظور مولوی از دزد در این غزل و در غزل مورد بررسی ما، عشق است؛ عشقی که تشخیص یافته است و در قالب دزدی به میان می آید. اما چه می دزدد؟ آنچه در راه رسیدن به خداوند، اضافات محسوب می شوند و آنچه از تفرعن با سالک باقی است. پس سالک اگر هوشیار باشد، نه تنها از این دزدی نباید ناراحت باشد، بلکه اگر حتی دستمزدی هم از او طلب شد، باید با دل و جان پردازد.

در نیم شبی جسته جمعی که چه دزد آمد  
آمیخته شد بانگش با بانگ همه زان سان  
و هو معکم یعنی با توسل در این جستن  
و آن دزد همی گوید دزد آمد و آن دزد او  
پیدا نشود بانگش در غلغله شان یک مو  
آنکه که تو می جویی هم در طلب او را جو  
(همان: غزل ۲۱۷۲)

در این غزل نیز مولوی دزد مورد نظر خود را با تضمین «و هو معکم» معرفی کرده است. از مجموعه این سه غزل چنین برمی آید که مولوی گاهی از واژه «دزد» به عنوان نمادی برای حق تعالی استفاده می کند. وجه دیگر «دزدی» که مولوی از آن بهره عارفانه می برد، رخداد معمول آن در شب و نیمه شب است. این ویژگی در بافت عارفانه غزل های مولوی به نوعی یادآور اهمیت شب برای عارف و رخداد عرفانی (کشف و مشاهده) است: «شب فرصتی به سوی نادیده ها و ناشنیده ها و سرانجام به سوی ناشناخته هاست و در آنات

شب است که انسان توانایی رها شدن از عالم ناسوت به سراپرده عالم ملکوت را خواهد داشت» (فغالی و دیگران، ۱۳۸۹). مولوی بارها اهمیت شب را مورد تأکید قرار داده است:

شب پدید آید چو گنج رحمتی      تا رهند از حرص خود یک ساعتی  
(مولوی، ۱۳۸۷: دفتر سوم)

شب شکسته کشتی فهم و حواس      نه امیدی مانده، نه خوف و نه یأس  
(همان: دفتر ششم)

در اندیشه مولانا، شب فرصتی مغتنم است که آدمی از حرص و جنب و جوش روزانه خویش فارغ می‌شود و فرصتی می‌یابد که به راز و نیاز پردازد و از آنجا که فهم و حواس او به تعطیلی می‌گراید، مکاشفات نیز بیشتر در این هنگام و فراتر رفتن از حواس عادی صورت می‌پذیرد.

وجه دیگر دزدی که مولوی از آن بهره‌ عارفانه می‌گیرد، تلاش دزد برای پنهان شدن به طرق گوناگون است. همان‌گونه که دزد سعی بر پنهان داشتن خویش از مردمان می‌کند، حق تعالی نیز با آنکه سرقتی از لون دیگر انجام می‌دهد و این سرقت در نهایت به سود بنده است، بر آن است که پنهان بماند و هم از این روست که در استفاده رمزگونه از دزد در غزلیات عرفانی مولوی، دزد، خویش را در میان مردم جا می‌زند تا هویت حقیقی او آشکار نشود. به واقع، حق تعالی فقط برای عارفِ راوی غزل شناخته شده است و باقی فقط خبر از رخداد می‌یابند و فاعل آن و چند و چون خود واقعه را هرگز درنخواهند یافت.

### ۳-۳-۱. بررسی ویژگی‌های تجربه عرفانی در غزل

پیش از این گفته شد که استیس هفت ویژگی برای تجربه عرفانی بیان کرده است. در ادامه، نگارنده سعی دارد این ویژگی‌هایی را در غزل ۸۱۵ از دیوان غزلیات شمس پی بگیرد. واضح است که محقق شدن تمامی ویژگی‌های مورد بحث پژوهشگران در یک غزل، امری دیرباب و دشوار است، اما درباره غزل مدنظر این پژوهش، تلاش خواهد شد که تمامی ویژگی‌های هفت‌گانه، رهگیری و تبیین شود.

### ۳-۱-۳-۱. بینش وحدانی یا آگاهی وحدت‌نگر

در بخش قبل توضیح داده شد که دزد در این غزل، رمز و نماد حق تعالی است. حق تعالی در مکاشفه‌ای که نمود آن در غزل مولوی دیده می‌شود در پوشش یک سارق یا به تعبیر بیت هشتم، «دزد خونی»، تمامیت بنده را از او می‌گیرد تا بتواند آماده ظهور حق شود. غیرت الهی هرگز بر نمی‌تابد در جایی حضور داشته باشد که جز او ساکن است و معنای «فنا» در متون عرفانی نیز برخاسته از همین موضوع است. حق تعالی ابتدا دارایی‌های مذموم و در نهایت تمامی آنچه در نظر سالک مبتدی ارزشمند است از او می‌گیرد تا جز حق چیزی با او باقی نماند و همین، بیانگر بینش وحدت‌نگر و آگاهی وحدانی صاحب تجربه (مولوی) در این غزل است. نمود بارز این ویژگی تجارب عرفانی را می‌توان در ابیات هشتم و نهم غزل جست‌وجو کرد؛ جایی که مولوی از گرفتن بالاترین دارایی هر انسان (جان) او سخن می‌گوید که این مرگ، زندگی دوباره‌ای از گونه زندگی خضر و الیاس است.

همچنین این برداشت از غزل مولوی می‌تواند مؤید ویژگی «کیفیت معرفتی» برای تجربه عرفانی باشد. به عقیده برخی دیگر از عرفان‌پژوهان، «حالات عرفانی خیلی به حالات احساسی شبیهند، اما از نظر کسانی که این حالات را تجربه می‌کنند، این حالات شبیه حالت دستیابی به معرفت نیز هستند. به زعم عرفا، آدمی از طریق حالات عرفانی به عمق حقایقی دست می‌یابد که با عقل و استدلال میسر نیست. این حالات اشراق، مکاشفه و الهام سرشار از معنا و اهمیتند و هرچند قابل بیان و توصیف نیستند، اما احساس حجیتی به آدمی می‌بخشند که تا پایان عمر اثر از بین نمی‌رود» (جیمز<sup>۱</sup>، ۱۳۹۱). ممکن است علت نپرداختن برخی عرفان‌پژوهان به این ویژگی معرفتی بودن، این باشد که معرفت حاصل شده به واقع همین وحدت و وحدانیت است. به هر صورت، اگر معرفتی بودن را جزو ویژگی‌های یک تجربه عرفانی بدانیم، معرفت حاصل از این غزل، لزوم گذر از هر آن چیزی که موجب حجاب میان عاشق و معشوق می‌شود، حتی اگر این حجاب جان سالک باشد برای رسیدن به محبوب و معشوق حقیقی و واحد مطلق است.

---

1. James, W.



### ۳-۳-۱-۲. بی‌مکانی، بی‌زمانی

تجربه عرفانی مولوی در بی‌زمانی محض رخ داده است و صحبت از زمان و وقایع برای این تجربه، صرفاً مربوط به نمود این تجربه عرفانی در عالم تکثر است، اما در بیت چهارم و پنجم، سارق (لولی) از مولوی دل او را می‌دزدد و همچون دانه انگوری می‌فشرد و این امر را سالیان دراز ادامه می‌دهد. این سال‌ها فشردن دل، علاوه بر بُعد زیبایی‌شناسی آن، حامل ویژگی بی‌زمانی تجارب عرفانی است. در واقع، تجربه عرفانی در زمانی و مکانی خارج از زمان و مکان معمول رخ می‌دهد و از همین رو، در این تجارب، شبیه چیزی که در خواب برای انسان‌های عادی اتفاق می‌افتد، مقیاس‌های اندازه‌گیری جهان مادی دیگر کارآیی خویش را نخواهند داشت.

### ۳-۳-۱-۳. احساس عینیت یا واقعیت

شاعر آنچه بر او گذشته را با جزئیات کامل تبیین می‌کند و به گونه‌ای با کلمات و مخاطب برخورد می‌کند که هرگز شکی برای شنونده در مورد صحت روایتی که بیان می‌شود، ایجاد نمی‌شود. مولوی کاملاً آنچه را دیده باور کرده و به همین سبب، بدون ذره‌ای شبهه، آن را به شکلی عینی و واقعی بیان می‌دارد. مولوی حتی اشاره‌ای هم ندارد که این حکایت را در خواب دیده یا در حالتی بجز صحو. حادثه برای عارف کاملاً عینی و کاملاً واقعی رخ داده است و این از ویژگی‌های تجارب عرفانی ناب است.

### ۳-۳-۱-۴. تیمن، صلح و صفا و غیره

استیس معتقد است که هر تجربه عرفانی، احساسی به صاحب تجربه می‌بخشد که با وجود نامگذاری مشابه، هیچ سنخیتی با این احساسات در جهان مادی ندارد. احساسی که در این غزل جاری است، شگفتی توأم با آرامش است؛ شگفتی از آن جهت که شاعر در ابیات مختلف از جمله بیت ششم و هفتم، اعجاب خود از حوادث مشاهده شده را بیان می‌دارد و آرامش از آن جهت که با وجود خارق‌العاده بودن حوادث، نشانی و نمودی از آشفتگی در خلال ابیات دیده نمی‌شود.

### ۳-۳-۱-۵. احساس [امری] قدسی، حرمت‌دار، الوهی

مهم‌ترین نشانه قدسی بودن حادثه از دیدگاه مولوی را می‌توان در بیت دوازدهم و در کلمه کلیدی «حق» جست‌وجو کرد. این کلمه به نوعی جمع‌بندی مولوی است از غزل و به وضوح آشکار می‌کند که به عقیده او، تمامی آنچه دیده است و بر او گذشته است، واقعه‌ای آن‌سری و خارق‌العاده است که جز به اذن حق روایت نمی‌شد و جز به مدد وی قابلیت بروز در قالب کلمات را نمی‌یافت.

### ۳-۳-۱-۶. متناقض‌نمایی

متناقض‌نمایی به عنوان یکی از ویژگی‌های تجربه عرفانی در بیت آغازین غزل مورد بحث و همچنین در بیت هشتم، جلوه‌ای آشکار دارد.

شعر با هشدار عارفانه - عاشقانه آغاز می‌شود؛ مولوی نسبت به وجود دزدی هشدار می‌دهد که نه تنها دزدی می‌کند، بلکه در ازای دزدی خود دستمزدی هم طلب می‌کند. در واقع، همین بیان تناقض‌آمیز است که راه را برای برداشت عرفانی از غزل هموار می‌کند. قاعده بر آن است که دزد، پس از دزدی گریزان باشد، اما مولوی در بیان متناقض از دزدی سخن می‌گوید که دزدی خویش را شایسته دستمزد نیز می‌داند.

در بیت هشتم نیز یکی از متناقض‌نماهای رایج ادبیات عرفانی در نظرگاه مولوی دیده می‌شود؛ مرگی که زندگی است. دزد غزل مولوی (حق تعالی) می‌کشد، اما چه کشتنی؟ کشتنی که زندگی جاوید می‌بخشد، از آن سان که خداوند به خضر و الیاس بخشیده است. این در واقع معنای صریح فنا در عرفان است، از بین رفتنی که بقایی دائمی است و به نوعی یادآور این آیه شریفه است: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾<sup>۱</sup> و همچنین یادآور سنت عرفان ایرانی در قصیده سنایی:

بمیرای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی      که ادیس از چین مردن بهستی گشت پیش از ما

(سنایی، ۱۳۸۰)

۱. سورة آل عمران، آیه ۱۶۹

خضر و الیاس که در غزل مولوی از آن‌ها نام برده شده است، دو پیامبری هستند که نقطه مشترک آن دو دست یافتن به آب زندگانی، چشمه آب حیات و در نتیجه، حیاتی جاویدان است. به دلیل تشابهات فراوان میان این دو، برخی مفسران، این دو را در اصل یک نفر دانسته‌اند (ر.ک: خزائلی، ۱۳۹۲).

این دزد رخت (اثاث دنیوی) و سیم (مال ناپایدار) را می‌دزدد و به جای آن بخت و زری که به مراتب از اموال دزدیده شده ارزشمندتر است، نصیب عارف می‌کند. رسم است که از دزد و قاتل فراری باشند، اما مولوی می‌گوید که اگر مشکلی وجود دارد، تنها مشکل گشای آن، چنین دزدی است. به عبارت دیگر، «تجربه عشقی مولانا او را بدین وصف مهم عشق رهنمون شد که عشق لطیف آسمانی، ابتدا با چهره‌ای خونخوار خود را نشان می‌دهد تا آن‌ها که مرد صحنه پیکار نیستند، عقب بنشینند و نام‌جویان و سیم‌جویان از کام گرفتن از آن معشوق سیمگون، نومید شوند و سپس فقط دلیران و پاکبازان با او سودا کنند» (سروش، ۱۳۸۴).

### ۳-۱-۷. بیان‌ناپذیری، بنا بر ادعای عرفا

مولوی به شیوه‌ای که در بسیاری غزل‌های عرفانی دیگر نیز از آن بهره گرفته است، پایان‌بندی غزل خویش را به موضوع خاموشی اختصاص می‌دهد. آنچه مولوی بیان می‌کند، نمود تجربه عرفانی اوست که در عالم تکثر به بیان آمده است و گرنه در حین تجربه اصلی به دلیل غلبه شدیدی آن جهانی، زبان سالک هرگز کارآیی ندارد تا تجربه از سر گذرانده عارف را به بند کلمات بکشد. در تکمیل بحث ویژگی بینش وحدانی در این مرحله، می‌توان گفت: «از خود خلاص یافتن همان فنا یا رهایی از من‌تجربی و رستن از کفر و ایمان است و در همین مقام است که فرامن تحقق می‌یابد و از همین مقام است که مولوی می‌نماید که سخن می‌گوید. سخن می‌گوید در حالی که خاموش است و می‌گوید خاموش است در حالی که سخن می‌گوید» (پورنامداریان، ۱۳۸۸).

پس پایان‌بندی غزل مولوی، بیانگر ویژگی بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی است. مولوی اشاره دارد که رشک حق سبب توقف غزل شده است و باز اشاره می‌کند که کلید این سرایش هم در دست خداوند بوده است و پس از اتمام اجازه، جایی سپرده شده که شاعر (عارف) تا اذن بعدی به آن دسترسی نخواهد داشت.

این مسأله، موضوع «انفعالی بودن» تجارب عرفانی را نیز یادآور می‌شود که پژوهشگران مطرحی همچون ویلیام جیمز، آن را از ویژگی‌های تجربه عرفانی برشمرده‌اند. براساس این ویژگی «وارد شدن حالات عرفانی را می‌توان با اعمال ارادی مقدماتی نظیر متمرکز کردن حواس یا با انجام برخی حرکات بدنی یا به شیوه‌های دیگری که در دستورنامه‌های عرفا آمده است، تسهیل کرد، اما وقتی که این حالت به عارف دست می‌دهد، احساس می‌کند اراده‌اش را از دست داده و گویی نیروی برتری او را به تسخیر خودش درآورده است» (جیمز، ۱۳۹۱).

در عموم غزل‌های عرفانی مولوی - به ویژه در غزل‌های انفسی - به وضوح می‌توان این سپردن عنان غزل به کسی دیگر (خداوند) را مشاهده کرد. این برون‌سپاری سرایش به تعبیر عرفان پژوهان، بیانگر انفعالی بودن تجربه و قرار داشتن شاعر در بی‌اختیاری محض است.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

غزل ۸۱۵ از دیوان شمس، غزلی عرفانی از نوع آفاقی است که تمامی ویژگی‌های تجربه عرفانی از نظرگاه استیس (بینش وحدانی یا آگاهی وحدت‌نگر، بی‌زمانی - بی‌مکانی، احساس عینیت یا واقعیت، احساس تیمّن و صلح و صفا، احساس امری قدسی و حرمت‌دار و الوهی، متناقض‌نمایی، و بیان‌ناپذیری) را داراست. این غزل از آنجا که ضمن روایت خود از میان رفتن عاشق برای تحقق حضور معشوق عرفانی (خداوند) را داراست، بینشی وحدت‌محور دارد؛ یعنی غزل در ژرف‌ساخت خود، مسیری از سمت تکثر به وحدت را طی می‌کند.

تجربه عرفانی فرازمانی است و فقط به سبب اشتراکی که با زمان عادی دارد، عارف می‌تواند از زمان تقریبی رخداد آن حکایت کند. برخی اتفاقات این غزل از منظر جهان مادی فاصله می‌گیرد و رخداد آن در زمانی که مقیاس آن با زمان معمول همخوانی ندارد که این ویژگی، بیانگر ویژگی بی‌زمانی تجارب عرفانی است. عارف از آنچه بر او گذشته مطمئن است و ایمانی عمیق به رخدادی که از سر گذرانده، دارد. مولوی به عنوان شاعر - عارف، داستان‌واره این غزل را به شکلی کاملاً عینی و واقعی روایت می‌کند و شیوه بیان او به گونه‌ای است که احساس عینیت و واقعیت تجربه‌ای که حس کرده است، به مخاطب منتقل می‌کند.

اگر همانند بسیاری از عرفان پژوهان، ماهیت حقیقی تجربه عرفانی، احساس تلقی شود، این غزل از جهتی بیانگر احساس ویژه شگفتی و آرامش است که از لحن مولوی ضمن وقایع آشکار می شود و از جهت دیگر، احساس قدسی بودن و الوهی بودن تجربه جاری در غزل، بویژه با کلمه «حق» در بیت پایانی، تثبیت می شود.

روایت عارف از تجربه خویش به سبب تفاوت هایی که میان زمان و مکان رخداد و همچنین موانع حکایت دقیق اعم از موضوع، متکلم، کلام و مستمع، وجود دارد، وقتی به عرصه بیان می رسد، غالباً با تناقض گویی های منطقی همراه است. غزل مورد بررسی در پاره ای از ابیات، حاوی تناقض است؛ دزدی که می دزدد و طالب مزد است و کسی که می کشد، اما کشتن او زندگی بخش است.

بیت پایانی غزل نیز بیان ناپذیری تجربه عرفانی را بیان می دارد؛ مولوی به شیوه بسیاری از غزل های عرفانی خود راه خاموشی را به دستور الهی پیش می گیرد و یادآور می شود سرایش همین ابیات محدود هم از عهده وی خارج بوده و بدون لطف الهی، همین شمه هایی که سروده شد نیز بیان ناپذیر باقی می ماند.

در خلال بررسی مشخص شد که غزل مولوی از دو ویژگی کیفیت معرفتی و انفعالی بودن که برخی عرفان پژوهان -بجز استیس- برای تجربه عرفانی بیان کرده اند نیز برخوردار است. اگر بنا باشد طبق نظر برخی عرفان پژوهان همچون ویلیام جیمز، تجربه عرفانی، معرفتی را به عارف یا مخاطب روایت عارف منتقل کند، معرفتی که تجربه مولوی در پی انتقال آن است، گذر از همه دارایی وجودی برای رسیدن به واحد مطلق است. برون سپاری سرایش و دادن عنان کلام به خداوند نیز بیانگر انفعالی بودن غزل و قرار داشتن شاعر در موضع بی اختیاری محض و بدل شدن به زبان حق است.

مطلب دیگری که در این غزل اهمیت داشت، پیگیری رمز «دزد» بود که با توجه به سایر غزل های مولوی در دیوان شمس، مشخص شد که این واژه رمزی است برای خداوند و هرگز معنای معمول و ناپسند خود را ندارد. خداوند به عنوان تنها خیرخواه حقیقی عارف و مصلح مطلق عالم از سالک، ویژگی های ناپسند وی را می رباید تا پس از این تخیلی راه برای تحلی به صفات پسندیده و تجلی خداوند بر دل عارف هموار شود.

## تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

## ORCID

Hoseinali Ghobadi



<https://orcid.org/0000-0001-8282-5644>

Amir Moradi



<https://orcid.org/0000-0003-2566-8835>

Saeid Bozorg Bigdeli



<https://orcid.org/0000-0001-9633-7019>

## منابع

### قرآن کریم

آقا حسینی، حسین، معینی فرد، زهرا. (۱۳۸۹). بررسی بینامتنی تصویر شکار در غزلیات شمس. فنون ادبی، ۲(۳)، ۱۹-۳۴.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). بررسی بینامتنی تصویر دریا در غزلیات شمس.

پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)، ۴(۳-۱۵)، ۱-۲۸.

ابن عربی، محمد بن علی. (بی تا). فتوحات المکیه. ج ۱-۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

اتو، ردولف. (۱۳۸۰). مفهوم امر قدسی؛ پژوهشی درباره عامل غیر عقلانی مفهوم الوهیت و نسبت آن با عامل عقلانی. ترجمه همایون همتی. تهران: نقش جهان.

استامپ، النور و آلون پلانتینگا و ریچارد مو و نانسی مورفی و پل ویتمن و فیلیپ کوپین و مرولد وستفال و ویلیام آلستون و ماتیاس لوتزباخن. (۱۳۸۳). درباره دین. ترجمه مالک حسینی،

فاطمه مینایی، محمد منصور هاشمی و لیلا هوشنگی. تهران: هرمس.

استیس، والتر ترنس. (۱۳۹۲). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. چاپ هشتم. تهران: انتشارات سروش.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). زمان و سرمدیت: جستاری در فلسفه دین. ترجمه احمد رضا جلیلی.

چ ۲. قم: دانشگاه غیرانتفاعی ادیان و مذاهب.

پالمر، ریچارد ا. (۱۳۹۱). علم هرمنوتیک. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. چ ۷. تهران: هرمس.

پترسون، مایکل و ویلیام هاسکر، بروس رایشنباخ، دیوید بازینجر. (۱۳۸۷). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. چ ۵. تهران: طرح نو.

پراودفوت، وین. (۱۳۷۷). تجربه دینی. ترجمه عباس یزدانی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.

عاشق سارق؛ تحلیل عرفانی غزلی از مولوی ... | قبادی و همکاران | ۲۳۵

پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۲). *در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت شکنی در شعر مولوی*. چ ۴. تهران: سخن.

جمشیدیان، همایون. (۱۳۸۴-۱۳۸۵). دریای غرق در نهنگ: تأویل و کشف رمزهای غزل داستانی از مولوی. *علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، ۱۵ (۵۶ و ۵۷)، ۱۹-۳۳.

جیمز، ویلیام. (۱۳۹۱). *تنوع تجربه دینی*. ترجمه حسین کیانی. تهران: حکمت.

خزائلی، محمد. (۱۳۹۲). *اعلام قرآن*. چ ۹. تهران: امیرکبیر.

ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۱). *تجربه دینی و مسأله عینیت*. قیسات، (۲۶)، ۳۰-۴۲.

رحیمی زنگنه، ابراهیم. (۱۳۹۳). *بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی از نگاه مولوی*. *نقد ادبی*، ۳ (۱)، ۱۷-۳۰.

سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴). *قمار عاشقانه شمس و مولانا*. چ ۷. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۰). *دیوان حکیم سنایی غزنوی*. به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی. چ ۵. تهران: سنایی.

شیروانی، علی. (۱۳۸۱). *مبانی نظری تجربه دینی: مطالعه تطبیقی آرای ابن عربی و ردولف اتو*. قم: بوستان کتاب.

علیزاده، بیوک و عباس احمدی سعدی (۱۳۸۶). *چیستی مکاشفه و تجربه عرفانی از دیدگاه ابن سینا*. *اندیشه دینی*، شماره ۹ (پیاپی ۲۳)، صفحات ۱-۲۰.

فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۶). *کلام جدید*. قم: دانشگاه قرآن و حدیث، مرکز آموزش الکترونیکی. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*. چ ۳. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). *مضامین عرفانی شب در اندیشه مولانا*. *نامه پارسی*، (۵۵)، ۹۵-۱۲۴.

قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۱). *تجربه دینی و گوهر دین*. قم: بوستان کتاب قم.

کاکایی، قاسم. (۱۳۸۳). *تجربه دینی، تجربه عرفانی و ملاک‌های بازشناسی آن از دیدگاه ابن عربی*. *انجمن معارف اسلامی*، (۱)، ۹-۴۲.

مدنی، سیدمسلم. (۱۳۹۲). *گونه‌شناسی کشف صوری در مثنوی*. *ادبیات عرفانی*، سال پنجم، شماره ۸، صفحات ۱۷۱-۱۹۴.

مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۰). *کلیات شمس تبریزی*. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۵. تهران: علم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *مثنوی معنوی*. به تصحیح رینولد نیکلسون. با مقدمه  
عبدالحسین زرین کوب. تهران: صدای معاصر.  
ولیئی محمدآبادی، قربان. (۱۳۸۹). *بررسی و تحلیل صور و اسباب خاموشی در متون عرفانی  
فارسی تا پایان قرن هفتم*. پایان‌نامه مقطع دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه تربیت مدرس.

## References

### *The Holy Quran*

- Aghahosseini H. and MoeiniFard, Z. (2010). Barresi-e beynāmatni-e tasvir-e “Shekār” dar Ghazaliat-e Shams. *Fonun-e Adabi*. Num. 3, 19-34. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (2010). Barresi-e beynāmatni-e tasvir-e “Darya” dar Ghazaliat-e Shams. *Gowhar-e Gouya*, Num.3 (consecutive 15), 1-28. [In Persian]
- Alizāde, B., Ahmadi Sa’di, A. (2007). Chisti-e mokāshefe va tajrobe-e erfāni az didgāhe Ebn-e Sina. *Andishe-e Dini*, Num. 23, 1-20. [In Persian]
- Ebn-eArabi, M. (Undate). *Fotuhāt Al-makkiye*. Vol. 1.2.3. Beirut: Ehya Al-toras Al-arabi. [In Arabic].
- Faāli, M. T. (2007). *Kalām-e jaded*. Qom: Daneshgāh-e Qorān va Hadis, Markaze Amouzech-e Electronic. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (2008). *Tajrobe-e dini va mokashefe-e erfani*. 3rd ed. Tehran: Pajuheshgāh-e Farhand va Andishe-e Eslami. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (2010). Mazāmin-e erfani-e Shab dar andishe-e Mowlana, *Nāme-e Pārsi*, Num. 55, 95-124. [In Persian]
- Ghāeminia, A. R. (2002). *Tajrobe-e dini va gowhar-e Din*. Qom: Boustān-e Ketab. [In Persian]
- James, W. (2012). *Varieties of Religious Experience*. Tr. by Hossein Kiāni. Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Jamshidiān, H. (2005-6). Darya-e ghargh dar nahang: Ta’vil va kashfe ramzhā-e ghazal-dāstani az Mowlavi, *Olum-e Ensani-e Alzahra*, Num. 56 and 57, 19-33. [In Persian]
- Kākāyi, Gh. (2004). Tajrobe-e dini, Tajrobe-e erfāni va melākha-e bāzshenāsi-e ān az didgāh-e Ebn-e Arabi. *Anjoman-e Ma’āref-e Fārsi*, Num. 1, 9-42. [In Persian]
- Khazāeli, M. (2013). *A’lām-e Qurān*. 9th ed. Tehran: AmirKabir. [In Persian]



- Madani, S. M. (2013). GuneShenāsi-e kashf-e suri dar Masnavi, *Adabiāt-e Erfāni*, Num. 8, 171-194. [In Persian]
- Maulana. M. (2001). *Kolliāt-e Shams-e Tabrizi*. correction by Badi al-zamān Foruzānfār, 5<sup>th</sup>. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (2008). *Masnavi-e Manavi*. correction by Reynold Nicholson. Introduction by Abd al-hossein Zarrinkoub. Tehran: Sedāye Moāser. [In Persian]
- Otto, R. (2001). *The Idea of the Holy*. Tr. by Homāyoun Hemmati. Tehran: Naghsh-e Jahan. [In Persian]
- Palmer, R. A. (2012). *Hermeneutics*, Tr. by MohammadSaeid Hanāyi Kāshāni, 7th ed. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B. (2008). *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Tr. by Ahmad Narāqi and Ebrāhim Soltāni, 5th ed. Tehran: Tarh-e no. [In Persian]
- Pournāmdarian, T. (2009). *Dar sāye-e āftab: She'r-e farsi va sākhtshekani dar she'r-e Mowlavi*. 4th ed. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Proudfoot, W. (1997). *Religious Experience*. Tr. by Abbās Yazdāni. Qom: Moassese-e Farhangi- Taha. [In Persian]
- Rabbāni Golpayegani, A. (2002). Tajrobe-e dini va mas'ale-e eyniyat, *Ghabasāt*, Num. 26, 30-42. [In Persian]
- Rahimi Zangane, E. (2003). Bayannapaziri-e Tajrobehā-e erfāni az negāh-e Mowlavi, *Naghde Adabi*, Num. 1, 17-30. [In Persian]
- Sanāyi, A. M. (2001). *Divan-e Hakim Sanāyi Ghaznavi*, by the effort of MohammadTaghi Modarres Razavi. 5th ed. Tehran: Sanāyi. [In Persian]
- Shirvāni, A. (2002). *Mabāni-e nazari-e tajrobe-e dini: motāle'e-e Tatbighi-e āra-e Ebn-e Arabi va Rudolf Otto*. Qom: Bustān-e ketāb. [In Persian]
- Soroush, A. (2005). *Ghomār-e Asheghane-e Shams va Mowlavi*, 7th ed. Tehran: Serāt. [In Persian]
- Stace, W. T. (2013). *Mysticis and philosophy*, Tr. By BahāAl-din Khorramshāhi. 8th ed. Tehran: Soroush. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (2017). *Time and Eternity*. Tr. by Ahmadreza Jalili, 2nd ed. Qom: Daneshgāh-e Adyān va Mazāheb. [In Persian]
- Stump, Eleonore and Others. (2004/1383S.H.). *Atonement and the Knowledge of God*. Tr. by Mālek Hosseini, Fāteme Mināyi, Mohammadmansour Hāshemi, Leylā Houshangi. Tehran: Hermes. [In Persian]

Vali'I Mohammadabadi, Q. (2010). *Barresi va tahlile-e sovar va asbābe khamushi dar motune erfāni-e farsi ta payane gharne haftom*: PhD Thesis in Persian Language and Literature. Tarbiat Modares University. [In Persian]

---

**استناد به این مقاله:** قبادی، حسینعلی، مرادی، امیر، بزرگ بیگدلی، سعید. (۱۴۰۱). عاشق سارق؛ تحلیل عرفانی غزلی از مولوی بر اساس دیدگاه استیس، عرفان پژوهی در ادبیات، (۲)، ۲۱۳-۲۳۸.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.