

Investigating the Elements of Mystical Expression: An Analysis of *Qut al-Qulub* by Abu Talib Makki

Ali Pashaei * 

PhD Student in Persian Language & Literature,
Tabriz University, Tabriz, Iran.

Mir.jalil Akrami 

Professor, Department of Persian Language &
Literature, Tabriz University, Tabriz, Iran.

Extended Abstract

1. Introduction

In mysticism, language is divided into the language of expressions and the language of gestures. Expression language, characterized by its explicit and understandable nature, is distinct from the language of gestures. In expression language, the pronoun functions as the primary linguistic element. Therefore, the mystic utilizes the language of expression, harnessing its full potential, to communicate his experiences and thoughts to the audience, ensuring clarity and expressiveness. As the mystic has undergone a transformative experience, the language he uses to express these experiences

* Corresponding Author: a.pashaei68@gmail.com

How to Cite: Pashaei, A., Akrami, M. J. (2024). Investigating the Elements of Mystical Expression: An Analysis of 'Qut al-Qulub' by Abu Talib Makki. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 3, No. 6, 45 - 74. doi: 10.22054/MSIL.2025.82078.1145

becomes novel and innovative due to its expansive potential. Through this language, the mystic not only imparts wisdom and insight but also engages in preaching and education. Furthermore, unique mystical terms have emerged within this linguistic framework, reflecting the distinct vocabulary developed within the realm of mysticism. Sufi mystics employed this particular linguistic framework to communicate their thoughts and experiences to their audience. This linguistic form is referred to as the 'language of Sufi teaching.' The language of expression possesses the ability to bring its audience along, facilitating a clear expression of a specific concept or meaning to the listener. The expression language, also known as the common tongue, serves to convey thoughts and experiences in a clear and explicit manner. In contrast, the language of signification employs codes, symbols, similes, and metaphors to articulate mystical truths in a veiled or symbolic manner. Taste and soul are the realms of this particular language. Poetry, sonnets, prayers, supplications, and Sufi prayers fall under its domain. In contrast to the language of expression, which was commonly used by people, this language belongs to the realm of specialists and possesses a distinct character. Despite being encoded, this language serves to allude to the core principles of scientific discipline. In this study, I shall identify and delve into the key elements composing the mystical language, as evidenced in 'Qut al-Qulub' (The Fruit of Hearts) by Abu Talib Makki, including intricate metaphors, elegant similes, allusions, cryptic references, utilization of Quranic verses and hadiths, and profound mystical symbols that Makki employed with extraordinary skill. These components not only effectively portray spiritual experiences and inner states but also offer the reader an opportunity to delve into the profound depths of mystical emotions and understandings.

2. Literature Review

To date, the mystical language of 'Qut al-Qulub' (The Fruit of Hearts) by Abu Talib Makki has not been the subject of specific academic research. This article marks the initial effort to identify and analyze the key components of the mystical language found within Qut al-Qulub. While there have been studies conducted on the theme of mystical language in a range of poetic and mystical works, there are limitations to be considered, according to Agar Hosseini and his colleagues. In their research titled 'Research and Analysis on the Characteristics of Mystical Language,' they found that despite mystical language's efforts to express mystical states and teachings, it faces certain constraints. These constraints include the mystic's difficulty as a theologian in expressing profound feelings, the audience's variable capacity to comprehend, and the resistance of words in accepting lofty mystical meanings. Mir Bagheri Fard and Niazi have concurred on the analysis and analysis of the mystical language used by Ain al-Qadrat in his works. When Ain al-Qadrat articulates intellectual and theoretical viewpoints, he does so in an argumentative and narrative fashion. However, when he discusses his mystic findings, he resorts to a language of symbols, utilizing devices such as metaphor, allegory, codes, and symbols in complete harnessing of the language's expressive potential. Turabi (2014), in her review of the mystic language in Fieh Ma Fieh, asserted that Maulvi had adeptly demonstrated her mastery of mystical language by employing the science of meanings and the judicious and timely utilization of commands, prohibitions, and interrogative sentences in

various forms. Furthermore, Maulvi's proficiency in these techniques showcases her remarkable versatility in mystic expression.

3. Methodology

The research methodology adopted in this study is descriptive-analytical, relying on library studies and the analysis of the discussed text. By scrutinizing the mentioned text, necessary data will be meticulously extracted, organized, and categorized. Subsequently, the findings will be thoroughly analyzed to generate meaningful insights.

4. Results

In 'Qut al-Qulub' Abu Talib Makki, the mystical language is influenced by spiritual words and incorporates complex metaphors, elegant similes, allegorical allusions, cryptic codes, adaptations of Quranic verses and hadiths, and profound mystical symbols. The choice of these components in language is dependent on the author's intent, and, in this case, Makki's purpose is to convey the perception resulting from his mental experience and intuitive knowledge to his followers. For this reason, he intentionally restricted his language to encompass aspects of meaning and feeling, positioning it at the level of understanding of his disciples, while simultaneously alluding to his intended purpose with subtlety. Abu Talib's skill as a preacher and speaker is evident in his ability to convey his complex thought process with eloquent and articulate speech. This aspect has resulted in Abu Talib Makki's tendency to employ emotional language, encompassing code, similes, narrations, and adaptations from the Quran and hadiths, aiming to boost the persuasive power and inductive quality of his language. Through this approach, he sought to effectively convey his meaning using the least amount of words. Particularly in instances

where the topic possesses a mystical dimension and exudes an atmosphere of ecstasy and intuition, this linguistic complexity is enhanced, adding depth to the text and sometimes even edging toward eloquence. Additionally, Abu Talib Makki, as an accomplished orator, adeptly exploited oratorical techniques to further enrich the expressive qualities of his language. These techniques are showcased through the utilization of concise expressions that may be subject to the interpretation of the audience or those that engage the listener's intellect. Furthermore, the adaptation of Quranic verses and their interpretations, as well as the incorporation of mystical terms and hadiths alongside interpretations, are indeed integral components of the mystical language within 'Qut al-Qulub' by Abu Talib Makki. Abu Talib Makki skillfully incorporates Quranic verses into his phrases, seamlessly weaving them into his language. Depending on the demands of the meaning, he sometimes proceeds through Persian phrases, ensuring unity and coherence. At other times, he utilizes Quranic verses for affirmation and emphasis to reinforce previously conveyed ideas.

5. Discussion

The findings of this research reveal that Abu Talib Makki, through the employment of his rich and symbolic language, has effectively forged a deep connection between his audience and spiritual experiences. This connection not only fosters a stronger comprehension of mystical teachings but also generates an atmosphere of spiritual contemplation for the readers. In conclusion, this article underscores the significance of examining mystical language in classical Islamic texts and highlights its crucial role in enhancing the comprehension of mystical concepts and spiritual experiences. This review can serve as a valuable resource for researchers and individuals with an interest in mystical

literature, enabling them to meticulously analyze mystical texts and uncover novel dimensions within mystical thinking.

Keywords: Qut al-Qulub; Mystical Language; Soulful Speech; Parable; Code; Retelling of a Story



— دو فصلنامه علمی - تخصصی عرفان پژوهی در ادبیات —


دوره ۳، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ۴۵-۷۴

msil. atu. ac. ir


DOI: 10.22054/MSIL.2025.82078.1145

بررسی مؤلفه‌های زبان عرفانی در قوت‌القلوب ابوطالب مکی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

علی پاشائی* 

استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

میرجلیل اکرمی 

چکیده

بررسی تجربه‌های عرفانی در آثار عارفان، بیرون از زبان امکان‌پذیر نیست، اما با این همه زبان هم در تبیین این تجربه‌ها ناقص و نارساست؛ به همین خاطر عارفان معمولاً در آثار خویش سعی کرده‌اند با توسل به شکل‌های هنری و ادبی که از جمله آن‌ها نماد، تمثیل، رمز، کنایه و استعاره است، آن تجربه‌های عرفانی خود را در قالب الفاظ که زبان عرفانی نامیده می‌شود و شامل زبان عبارت و اشارت است، تجلی دهند. این پژوهش به شیوه تحلیلی در پی بررسی به کارگیری مؤلفه‌های زبان عرفانی ابوطالب مکی در قوت‌القلوب است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که ابوطالب مکی با تکیه بر روایات پیامبر اکرم و صحابه، موفق شده است تا توحید صفاتی و افعالی را که نشان دهنده روحیه و سلوک عرفانی اوست، به تصویر کشد. او این امر را به ویژه از طریق تجربیات عملی‌اش در این حوزه و با بهره‌گیری از زبان عرفانی خاص خود انجام داده است؛ زبانی که تحت تأثیر کلام نفسی قرار دارد و شامل تمثیل‌ها، رمزها، اقتباس از آیات قرآنی و نقل حکایت است.

واژگان کلیدی: قوت‌القلوب، زبان عرفانی، کلام نفسی، رمز، تمثیل، نقل حکایت.

۱. مقدمه

زبان، این نظام ساختارمند یکی از چشمگیرترین و منحصر به فردترین نوآوری‌هایی است که در طول تاریخ توسط بشر پرورانیده شده است. زبان؛ یعنی توانایی برقراری ارتباط با دیگری؛ یعنی توانایی ارسال و دریافت پیام از یک ذهن به ذهن دیگر. زبان، این نظام روش‌مند، موجبات ابراز احساسات و تجارب را فراهم کرده و و این امکان را به انسان می‌دهد که دیگری را به انجام کاری متقاعد کند. این در حالی است که هر احساس و تجربه‌ای را نمی‌توان با یک زبان واحد بیان کرد، بلکه هر تجربه و اندیشه‌ای نیازمند زبان ویژه خود است. همچنانکه زبان علم متمایز از زبان صنعت است یا زبان طب با زبان فقه فرق دارد.

طبق همین گفته‌ها عارفان نیز نیازمند زبان ویژه خود هستند تا تجربه‌ها و اندیشه‌های خود را بیان کنند. این زبان ویژه، زبان عرفانی است که در قالب الفاظ، آموزه‌های عرفانی و اندیشه‌های عارفان را بازآفرینی می‌کند.

هر عارفی بسته به هدف خود نوع زبانش را برمی‌گزیند؛ اگر هدف عارف این بوده که احساس و ادراک حاصل از تجربه ذهنی و معرفت شهودی را به دیگران انتقال دهد فقط به جنبه‌هایی از معنی و احساسی اکتفا می‌کند که از کل تجربه و تداعی دریافت کرده و آن را در سطح آگاهی مخاطب قرار می‌دهد و به هدف و منظور خود هر چند به صورت مبهم اشاره می‌کند. با توجه به اینکه چنین تجربه‌ای سازگار با استدلال عقلی نیست و تجربه‌ای کاملاً فردی است، تبیین این چنین تجربه‌ها با زبانی که حاصل تجربه‌های حسی و عقلانی است، دشوار خواهد بود. به همین خاطر عارف به تمام ظرفیت‌های زبانی متوسل می‌شود تا قدرت تأثیر و کیفیت القایی زبان خود را بالا ببرد (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۶۰).

اینکه این زبان عرفانی که متمایز با زبان دیگر علوم بوده با چه هدف و منظوری از سوی عارفان به کار گرفته شده است؟ پل نو یا این چنین جواب می‌دهد که با رواج و گسترش تصوف و استقبال عامه مردم از آن، متصوفه نیازمند زبان ویژه‌ای بودند که متمایز با سایر زبان بوده که با اصطلاحات، استعارات و رموز و سایر ویژگی‌هایی مختص به خود

همراه بوده است. این زبان ویژه، ریشه در قرآن داشته و در انتقال مفاهیم و در بیان احساسات مورد استفاده قرار می‌گرفته است (نویا، ۱۳۷۳: ۱۸).

بنابه گفته خود عارفان، زبان عرفان به زبان عبارت و زبان اشارت تقسیم می‌شود: «علمنا هذا اشاره فاذا صار عباره خفی و الایماء اشاره بحرکه جارحه» (سراج طوسی، بی تا: ۳۳۷). «معرفت حقیقت زیر اشارت درنیاید، زیر عبارت چگونه درآید؟ لکن اشارت رمزی است دلیل‌کننده بر حقیقت، باز عبارت بیان‌کننده است و ظاهر‌کننده و باطن غایب است و بر غایب دلیل قایم گردد، لکن غایب ظاهر نگردد، چون ظاهر گردد حاضر باشد نه غایب» (مستملی بخاری، ۱۳۷۸: ۱۶۱).

ابوبکر مستملی بخاری در کتاب شرح تعرف لمذهب التصوف، زبان عبارت را در قیاس با زبان اشارت، گویا و روشن می‌داند که این زبان بیان ما فی الضمیر است؛ یعنی عارف از زبان عبارت با تمام امکاناتش استفاده می‌کند تا تجربیات و اندیشه‌های خود را به صورت روشن و گویا در اختیار مخاطب قرار دهد. چون عارف به تجربه‌های تازه‌ای دست پیدا کرده است پس زبان بیان این تجربه نیز به واسطه امکاناتش نو و تازه می‌شود. عارف با این زبان، عرفان و حکمت را به همراه موعظه و تربیت بیان می‌کند. اصطلاحات و ویژه‌عرفانی هم در همین زبان به وجود آمده‌اند. عرفا به خاطر اینکه اندیشه‌ها و تجربیات خود را به مخاطبان نشان انتقال دهند از این زبان بهره برده‌اند. این زبان، زبان تعلیم صوفیانه نامیده شده است. زبان عبارت، مخاطب خود را با خود همراه می‌کند تا معنا و مفهومی مشخص را به او بیان کند. به دلیل اینکه عوام فقط به واسطه بیان و عبارات، مفهومی از علم دریافت می‌کرده‌اند، زبان عبارت، زبان عوام نیز نامیده شده است. در مقابل، زبان اشارت را زبانی می‌داند که در قالب رمز، نماد، تمثیل و استعاره به بیان حقایق عرفانی می‌پردازد. ذوق و روح، قلمرو این زبان و شعر و غزل و شطحیات و ادعیه و مناجات‌های صوفیانه هم عرصه این زبان است. برخلاف زبان عبارت که زبان عوام بود، این زبان، زبان خواص است. به دلیل اینکه خواص، دقایق علوم را هر چند پوشیده باشد به اشارتی درمی‌یابند (همان: ۱۱۶۰-۱۱۶۱).

زبان عبارت با وجود گویا و روشن بودن، عجز و ناتوان از بیان حقایق و تجربیات عارفانه است که در کتاب شرح تعرف عجز زبان عبارت چنین توصیف شده است:

«مشاهدات باطن را دوام نیست؛ نمودن است و ربودن تا چون بنماید بربایند تا بقا یابد و در زیر نمایش نیست گردد تا از آنجا که که هست پیشتر برنش و به هر دو حال وقت را با او بقا نیست و اگر عبارت و اشارت به آن کند که نمودند، مدت نمودن چندان بقا نیابد که عبارت تواند کردن و اگر ربودند و باز عبارت کرد، از چیزی خبر می‌دهد که با او نیست. از نیست خبر دادن دروغ باشد و از این نکوتر هست. بیننده در دیدار مغلوب باشد و مغلوب از دیدار خبر ندارد. از چیزی که خبر ندارد، عبارت چگونه کند. بیننده را عبارت نیست و عبارت کننده را دیدار نیست» (مستملی بخاری، ۱۳۷۸: ۱۱۶۳).

گفتیم که زبان عبارت، زبان تعلیم صوفیانه بوده که مخاطبان خود را با خود همراه می‌کردند تا معنا و مفهومی مشخص را برای او بیان کنند. در مقابل این زبان، زبان اشارتی است که ویژگی تعلیمی خود را از دست می‌دهد و بیشتر تلاش می‌کند تا معانی را بدون بازگو کردن آن‌ها القا کند. پل نوین در تفسیر قرآنی و زبان عرفانی معتقد است که دلیل استفاده عارفان از زبان اشارت، مخاطبان نامعلومی هستند که عارفان در تألیفات و مصنفاتشان با آن‌ها روبه‌رو بوده‌اند؛ یعنی عارفان علم را عزیز می‌داشتند و غیرت داشتند که گیری از آن‌ها بهره‌مند شود. همانگونه که ابن عطا در پاسخ شخصی که از او سوال کرد چرا به جای استفاده از زبان معتاد از الفاظ غریب استفاده می‌کنید؟ گفت: علم نزد ما عزیز است، ما را غیرت می‌داند که غیر ما از آن بهره‌مند شوند (نویا، ۱۳۷۳: ۱۶).

رابطه استواری که بین زبان صوفی و تجربه معنوی او برقرار است، قابل انکار نیست و برای مشخص کردن سبک عرفانی، هر عارفی باید زبان عرفانی او را بررسی کرد؛ به معنای دیگر، برای راه یافتن به جهان عارف باید ساختارهای زبانی او را بررسی کرد: «پس، از این طریق به راحتی می‌توان گفت که میان تجربه صوفی و زبان صوفی رابطه استواری وجود دارد و هم از این طریق می‌توان دریافت که راه یافتن به جهان عارف جز از تحلیل ساختارهای زبان او و ژرف‌کاوی در زوایای «معانی اولی» و «معانی ثانوی» موجود در ذهن او امکان‌پذیر نیست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۵۲-۵۵۳). ما هم برای راه یافتن به جهان عرفانی ابوطالب مکی باید ساختارهای زبانی این عارف را در تألیفات او بررسی کنیم. از جمله تألیفات او *قوت القلوب* است. این کتاب با نام کامل *قوت القلوب فی معامله المحبوب* و *وصف طریق المرید الی مقام التوحید* از قدیمی‌ترین کتب صوفیه بوده که در دو جزء

مشمول بر چهل و هشت فصل به زبان عربی نگاشته شده است و یک دوره کامل مراحل سیر عبودی سالک را با طرح مسائل بنیادین مورد بحث در تصوف اسلامی همان محاسبه نفس، توکل، مقامات محبت و مانند آن شرح داده و مشتمل بر احادیث، آیات قرآن، اقوال عرفا و مجموعه‌ای از تمثیل و حکایات است و بر این اساس می‌توان آن را از جامع‌ترین کتب صوفیه دانست.

زبان عرفانی در *قوت‌القلوب* بسته به هدف نویسنده انتخاب شده است؛ یعنی هدف ابوطالب مکی این بوده که ادراک حاصل از تجربه ذهنی و معرفت شهودی را به مریدان انتقال دهد؛ به همین خاطر فقط به جنبه‌هایی از معنی و احساس اکتفا کرده و آن را در سطح آگاهی مریدان قرار داده و به هدف و منظور خود هر چند به صورت مبهم اشاره کرده است. ابوطالب، شخصی واعظ و سخنور و دارای ذهنی پیچیده و عباراتش دارای فصاحت و بلاغت است. همین موضوع باعث شده که در اکثر موارد به واسطه کلام نفسی و مشتمل بر رمز، تمثیل، نقل حکایت و اقتباس از قرآن و احادیث متوسل شود تا قدرت تأثیر و کیفیت القایی زبان خود را بالا برده و مفهوم را در کمترین عبارت ادا کند. به ویژه در مواردی که مطلب جنبه عرفانی یافته و حال و هوای وجد و شهود می‌یابد و عمق بیشتری پیدا کرده و به پیچیدگی متن اضافه و گاهی حتی به شطح گویی هم نزدیک می‌شود.

علاوه بر این، ابوطالب مکی چون خطیب بوده از روش‌های خطابی نهایت استفاده را برده است؛ به این صورت که برخی عبارات را مجمل گذاشته یا به فهم مخاطب موکول کرده یا خواسته که ذهن مخاطب را به فعالیت وادار کند. اقتباس از آیات و حل آیات قرآنی همراه با تعبیرات، اصطلاحات و احادیث از دیگر مؤلفه‌های زبان عرفانی در *قوت‌القلوب* است؛ به این شکل که به اقتضای معنی با اتصال کامل در دنبال عبارات فارسی یا به عنوان تأیید و تأکید معنی قبل آیات قرآنی را در عباراتش گنجانده و گاهی نیز با آن حرف زده است.

۲. روش پژوهش

روش تحقیق در پژوهش حاضر توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای است. ضمن آن سعی خواهد شد با مطالعه متن مورد بحث، داده‌های لازم استخراج، فیش‌برداری و طبقه‌بندی شده و سپس به تحلیل حاصل یافته‌ها پرداخته شود.

۳. پیشینه پژوهش

در باره موضوع حاضر، تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است و این نوشته اولین تلاش برای مشخص کردن مؤلفه‌های زبان عرفانی در *قوت‌القلوب* است، اما در حول محور موضوع زبان عرفانی در آثار سایر شاعران و عارفان پژوهش‌هایی صورت گرفته که در ادامه به آن‌ها اشاره شده است.

حسین آقا حسینی و همکاران (۱۳۸۴) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل ویژگی‌های زبان عرفانی» معتقدند که زبان عرفانی هر چند می‌کوشد حالات و آموزه‌های عرفانی را منتقل کند با محدودیت‌هایی چون عدم توانایی عارف به عنوان متکلم در بیان ما فی الضمیر، ظرفیت ناهمگون درک مخاطبان و عدم تحمل واژگان در پذیرش معانی بلند عرفانی روبه‌رو است.

علی اصغر میرباقری فرد و نیازی (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار عین‌القضات همدانی» بر این نتیجه رسیده‌اند، عین‌القضات آنجا که سخنش به بیان عقاید عقلی و نظری می‌پردازد با زبان عبارت و به شیوه استدلالی و نقلی است و آنگاه که از مواجید عرفانی خود سخن به میان می‌آورد، زبانی اشارت گونه می‌یابد؛ به طوری که از همه ظرفیت‌های زبان نظیر استعاره، تمثیل، رمز و نماد بهره می‌گیرد.

عاطفه ترابی (۱۳۹۴) در یک مقاله «بررسی زبان عرفانی در فیه ما فیه» بر این باور است که مولوی با استفاده از علم معانی و کاربرد به‌جا و به موقع جملات امر و نهی و پرسشی به صورت‌های متفاوت علاوه بر آنکه توانایی خود را در تمام این فنون به نمایش گذاشته از همین طریق نیز توانسته است زبان عرفانی خود را جلوه‌گر کند.

۴. مبانی پژوهش

مشکلی که عارفان در بیان ادراک‌های عرفانی خود با آن مواجه هستند به دو بخش تقسیم می‌شود: اولین بخش از این مشکل مربوط به ماهیت زبان و دومین بخش مربوط به ماهیت ادراک آن‌ها است. وقتی تصویری از یک شیء خارجی یا احساس درونی در ضمیر آگاه انسان وجود داشته باشد و بخواهد آن را تعبیر کند به ناچار به زبان متوسل شده و با استفاده از الفاظی که برای بیان آن تصویر یا احساس وضع شده آن را تعبیر می‌کنند. قلمرو عرفان و تجارب عرفانی فراتر از حد عقل و اندیشه‌های عقلانی بوده و زبانی که برای بیان این

اندیشه وضع شده، توانایی بیان تجارب عرفانی را ندارد؛ به همین خاطر «در حوزه معارف و تجارب عرفانی مشکل اساسی، علاوه بر نداشتن لفظ، ایجاد ارتباط میان لفظ و معنی است، زیرا تجارب عرفانی از نوع مسائل روزمره زندگی ما نبوده، اصولاً حوزه عقل و اندیشه ما توان درک آن‌ها را ندارد در صورتی که زبان هم تنها از حوزه عقل و اندیشه فرمان می‌گیرد» (یثربی، ۱۳۷۴: ۵۶۹). البته، گروهی از زبان‌شناسان از جمله ویتگنشتاین^۱ و استیس^۲ (۱۳۶۱) معتقدند که ناتوانی زبان دلیل بر بیان‌ناپذیری تجربیات عرفانی نیست. ایشان معتقد هستند که اگر تجربه عرفانی مشکل یا تناقضی نداشته باشد، زبان می‌تواند آن را بیان کند. چون عارفان یافته‌های خودشان را دقیقاً نمی‌توانند درک کنند؛ به همین خاطر در بیان آن تجربه دچار مشکل می‌شوند. «زبانی که عارف خود را ناچار از به کار گرفتن آن می‌بیند در بهترین حالتش تعبیر حقیقی و نه مجازی از تجربه او به دست می‌دهد، ولی در عین حال متناقض است. ریشه احساس گرفتاری زبانی او همین است، گرفتار است، چون مانند سایر مردم در احوال و آفات غیر عرفانی اش منطقی اندیش است و موجودی نیست که فقط در عالم شطح‌آمیز وحدت سر کند، بیشتر زندگی اش را در جهان زمانی - مکانی که قلمرو قوانین منطق است، می‌گذراند. او نیز مانند دیگران نفوذ و و نفاذ منطق را حس می‌کند و آن‌گاه از عالم وحدت باز می‌گردد، می‌خواهد آنچه را از حال خویش به یاد دارد به مدد کلمات با دیگران در میان گذارد. کلمات به زبانش می‌آید، اما از اینکه می‌بیند دارد تناقض می‌گوید، حیران و سرگشته می‌شود و برای خودش این امر را چنین توجیه می‌کند که لابد اشکالی در خود زبان هست؛ معتقد می‌شود که تجربه اش بیان‌ناپذیر است» (استیس، ۱۳۶۱: ۳۱۸-۳۱۷).

با این همه، عارفان در بیان تجربیات عرفانی خود به ظرفیت‌های زبانی متوسل شده‌اند و برای شناخت و درک گفته‌های عرفانی باید اصطلاحات و ادبیات ویژه آنان را شناخت؛ «اهل عرفان مقصود خویش را با نمادها و واژگان رازآلود بیان می‌کردند و اساساً رساندن برخی از مطالب جز در پوشش کنایه‌ها و آرایه‌های ادبی امکان‌پذیر نیست. از این رو، برای شناخت زیر و بم گفته‌های عرفانی باید اصطلاحات و ادبیات ویژه آنان را نیک شناخت.

1. Wittgenstein

2. Stace

این ویژگی در بسیاری از دانش‌های دیگر نیز به همین گونه است، اما در عرفان از اهمیت و ناگزیری بیشتری برخوردار است» (فعالی، ۱۳۸۹: ۲۰).

۴-۱. مؤلفه‌های زبان عرفانی در قوت القلوب

۴-۱-۱. کلام نفسی

قبل از ورود به مسأله کلام نفسی ابتدا باید به تعریف و تبیین کلام در لغت و اصطلاح پرداخت تا فهم موضوع را تسریع بخشد.

کلام در لغت به معنای لفظ دال بر معنی است (السیوطی، ۱۹۷۷: ۳۶-۳۹).

کلام در اصطلاح جمهور اشاعره (زرکشی، ۱۹۹۲: ۴۴۳) بنا بر اشتراک لفظی بر دو معنی اطلاق می‌شود:

۱- معنی اول: لفظ دال بر مفهوم و معنی است.

۲- معنی دوم: مدلول و معنی الفاظ است؛ یعنی مفاهیمی که در نفس انسان یا قوه ادراکه او وجود دارند و الفاظ تنها تعبیری از آن مفاهیم هستند.

کلام به دو نوع نفسی و لفظی تقسیم شده و از دیدگاه متکلمان، مکاتب و مذاهب مختلف دارای تعاریف و تعابیر گوناگونی می‌باشد.

از نظر متکلمین، کلام نفسی و لفظی - همانطور که در مورد قرآن و دیگر کتاب‌های آسمانی مطرح است - در مورد کلام انسانی و غیرانسانی از جمله: ملک و جن نیز صادق است. این صدق همراه با تفاوتی است که امام غزالی آن را در دو مورد بیان کرده است:

۱- کلام نفسی در ذات الهی است نه متعدد، اما با وجود وحدت در آن، مشتمل بر تمام معانی کلام است که این معانی از حیث جنس مستقلند. مانند خبر، امر، نهی و تنبیه؛ این در حالی است که کلام نفسی در انس، ملک و جن متعدد است؛ همانطور که علم در ما متعدد است نه واحد.

۲- هیچ فردی از مخلوقات، قادر نیست که کلام نفسی خود را برای دیگران تفسیر و تبیین کند مگر اینکه از یکی از واسطه‌های رمز، اشاره و یا لفظ استفاده کند، اما خداوند، قادر است علمی ضروری به کلام خود در هر یک از مخلوقاتش خلق کند یا به آن‌ها بشنواند، در حالی که هیچ کدام از واسطه‌های دلالت از قبیل صوت یا حرف در میان نباشد و اگر کسی بدون در میان بودن هیچ رابطه‌ای، کلام خداوند را شنید، چنین شخصی کلام خداوند

را حقیقتاً استماع کرده است که این امر برای حضرت موسی اتفاق افتاد و این پیامبر، الفاظ و عبارات الهی را بدون ترتیب در وجود و بدون ترکیب آن‌ها از اجزاء متعاقب استماع کرد، اما اگر آن را از غیر ذات الهی با رابطه و وساطت چیزی مانند ملائکه یا نبی شنید در این صورت نام‌گذاری این شخص به شنونده مثل این است که شخصی که شعر متنبی را از غیرمتنبی نه از خود او شنیده باشد به اسم شنونده شعر نام‌گذاری کنیم که این نام‌گذاری صحیح است (غزالی، ۲۰۰۸: ۱۴۱).

جلال‌الدین دوانی معتقد است که در میان امت اسلامی در رابطه با متکلم بودن ذات الهی هیچ‌گونه اختلاف نظری وجود ندارد و تمام فرق اسلامی در صحت اطلاق این صفت بر ذات خداوند، اتفاق نظر دارند. اما در تفسیر و تبیین لفظ «کلام» و همچنین حدوث و قدم آن اختلاف دارند و منشأ این اختلاف را هم دو قیاس متعارض منطقی می‌داند که هر کدام منتج نتیجه‌ای غیر از نتیجه قیاس دیگری می‌شود و از آنجا که این دو نتیجه با هم قابل جمع نبودند، علماء امت اسلامی پس از عصر صحابه با نظر به صغراها و کبراهای این دو قیاس از حیث رد و پذیرفتن آن‌ها به چهار گروه تقسیم شده‌اند.

قیاس اول- صغری: کلام الله صفت خداوند است.

کبری: هر امری که صفت خداوند باشد، قدیم است.

نتیجه: پس کلام الله قدیم است.

قیاس دوم- صغری: کلام الله از اصوات و حروفی ترکیب شده است که در وجود متعاقب هستند.

کبری: هر چیزی که از اجزای متعاقب ترکیب شود حادث است.

نتیجه: پس کلام الله حادث است (دوانی، ۱۳۷۲: ۲۳۰-۲۳۱).

فرق چهارگانه عبارتند از: اشاعره- حنابله- معتزله- کرامیه

- اشاعره قایل به صحت قیاس اول هستند و صغرای قیاس دوم را مردود می‌شمارند؛ چون معتقدند کلامی که صفت خداوند است، امری نفسی و ازلی است که از اجزا و حروف ترکیب نشده است (عبدالجبّار، ۱۹۶۵: ۸۴).

نزد اشاعره، لفظ کلام بر الفاظ و عبارات، تنها از حیث دال بودن آن‌ها بر کلام نفسی و معنوی است و کلام حقیقتی که ازلی قدیم و قایم به ذات خداوند است، همان نفسی و معنوی است که در مقابل، معتزله به چنین صفتی معتقد نیستند (گلنبوی، ۱۳۱۷: ۲۳۲).
- معتزله معتقدند که کلام خداوند مخلوق خداوند است و صفتی از صفات ازلی او نیست و حادث است (عبدالقاهر، ۱۹۸۸: ۳۲۲). ابوطالب مکی در کتاب الفهرست جزو دسته معتزله شمرده شده است (ابن ندیم، ۱۳۶۶):

«همچنین به این خاطر که خدای تعالی تحت احکام قرار نمی‌گیرد و او بر آنچه بر بندگان حکم بوده برایش الزام نمی‌آورد و راستی او سنجیده نمی‌شود و جایز نیست که به ضد صدق وصف شود، هر چند کلمات با تبدیل از او تبدیل شود؛ زیرا کلام او قائم به اوست و او می‌تواند هر آنچه را بخواهد تغییر دهد و او در هر دو کلامش راستگوست و در هر دو حکمش عادل است و در هر دو حال حاکم است؛ زیرا او بر آن حاکم است و ملزم به هیچ حکمی نیست، چون او فراتر از علوم و عقل‌هاست که مکان حدود امر و نهی می‌باشند و رسوم و معقولات که وسائط احکام و مقادیر هستند در مرتبه او بی‌معنی است.»

(مکی، جلد دوم، ۱۳۹۹: ۱۸۳)

۴-۱-۲. تمثیل

تمثیل شیوه‌ای بیانی است که در یکی از معانی پرکاربردش داستان یا حکایتی را شامل می‌شود که معنای دیگری در ورای خود دارد یا حتی می‌تواند روایتی باشد که پوشیده خوانده می‌شود و می‌تواند شامل معنای دیگری هم باشد. «در علم بلاغت تمثیل، تصویر، بیان غیرمستقیم یا مجازی تلقی می‌شود که گوینده به وسیله آن چیزی می‌گوید، اما مقصودش چیز دیگری است. بنابراین، تمثیل نیز چون استعاره در قالب حکایت کوتاه یا بلند، پیامی اخلاقی، دینی، عرفانی و یا اجتماعی و جز آن را با شرح یا مکتوم و رازآلود بیان می‌نماید، همه از نمونه‌های تمثیلات رمزی هستند. نکته مهم در این گونه داستان‌ها آن است که در پرتو ذهن خیال‌پرور گوینده، اشیا، حیوانات، بلکه مفاهیم انتزاعی چون عقل،

عشق، حسن و حزن و... به طور مجازی شخصیت پیدا کرده‌اند. این زبان رمزی و تمثیلی به طور مستقیم از واقعیت حکایت نمی‌کند و اساساً واقعیتی ورای پیام‌های معنوی، عرفانی و یا اجتماعی آن‌ها نیست، هر چند ممکن است واقعیتی مبنای آن پیام باشد. از این رو، در پیمانه این قصه‌ها باید در جست‌وجوی دانه معنا بود؛ چراکه اگر به دنبال مفاد لفظی آن‌ها باشیم با مشکل مواجه می‌شویم» (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۳۱-۳۲).

با دقت در گزاره‌های دینی و متون عرفانی درمی‌یابیم که این گزاره‌ها از حوزه تجربه مستقیم بیروند و واژگانی که در این گزاره‌ها مورد استفاده قرار گرفته‌اند، تنها متکی به معنای لفظی نیستند و معنایی در ورای آن‌ها نهفته است. پس این گزاره‌های دینی و متون عرفانی هم مبتنی بر تمثیل هستند. «نظریه تمثیلی بر پایه دیدگاه‌های توماس آکویناس، متکلم مسیحی قرن سیزدهم میلادی استوار است. به باور آکویناس، گزاره‌های دینی به اموری باز می‌گردند که از حوزه تجربه مستقیم بیروند و ما برای حکایت از این امور، ضرورتاً واژگانی را مورد استفاده قرار می‌دهیم که در این حوزه یافته‌ایم. از این رو، نه می‌توان این واژگان را به معنایی کاملاً مغایر با معنای حقیقی‌شان گرفت؛ زیرا در این صورت، مشکل تعطیل پیش می‌آید و نه باید چنین واژگانی را به معنای حقیقی‌شان گرفت، چون در این صورت، مشکل تشبیه پیش می‌آید. راه میانه این است که آن‌ها را مبتنی بر تمثیل بدانیم» (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۱۵).

«از برخی اهل عبرت گیری برایم روایت شده که در راهی گل آلود می‌رفت و پیراهنش را از ساق پایش بالا زده بود. او در کنار جاده راه می‌رفت تا اینکه ناگهان پایش سر خورد و در گل افتاد و هر دو پایش در گل فرو رفت و شروع کرد به راه رفتن از وسط جاده (که پر از گل بود) و گریه می‌کرد! به او گفتند: از چه گریه می‌کنی؟ گفت: این کار همچون کار بنده‌ای است که از گناهان دوری می‌کند تا اینکه در یک گناه و در دو گناه می‌افتد و سپس فرو می‌رود در گناهان.»

(مکی، جلد دوم، ۱۳۹۹: ۴۵)

تمثیل جایگاه ویژه‌ای در زبان عرفانی ابوطالب مکی دارد. با اندکی تأمل در *قوت‌القلوب* در می‌یابیم که این عارف نکته‌سنج هرگاه خواسته است که همگان از معانی والای عرفانی بهره‌مند شوند با توسل به تمثیل معانی عرفانی را در قالب الفاظ و عبارات آشنا مطرح کرده و دلیل او بر این کار این بوده است که اهل معنی معنای آن را دریابند و اهل صورت هم از ظاهر آن بهره‌مند شوند؛

«بنابراین بنده‌ای که در آخر غفلتش بیدار شده مثل کارگری است که کاری بر عهده اوست که باید در آن روز انجام دهد، در حالی که او در غفلتی مشغول‌کننده یا خوابی از یاد برنده قرار می‌گیرد و به انجام عملی که باید انجامش می‌داد، مگر بعد از عصر موفق نمی‌شود. پس حرص او و پرداختن جدی‌اش (به کار) و طمع و سرعتش در بقیه روز، برای اینکه آنچه در اول روز از دست داد را به دست آورد جای سؤال ندارد. از این جهت او آرزو می‌کند که آن وقت تا شب چند برابر شود یا به اول روز برگردد تا آنچه از او فوت شد را درک کند. این همان حال توبه‌کار بیدار از خواب است! و این برای او جز بعد از مرگ با مشاهده خاتمه یافتن اوقات و یقین به عدم درک آنچه فوت شده، آشکار نمی‌شود. آنچه ندامت کبری واقع می‌شود و در آن هنگام، حسرت عظیم می‌رسد.»

(مکی، ۱۳۹۹، جلد اول: ۴۷۵)

۴-۱-۳. رمز

یکی از ویژگی‌های ادبیات عرفانی، رمزی بودن آن است. از آنجایی که واژگان توانایی آن را نداشتند تا مفاهیم بلند عرفانی را در خود جای دهند و عارف در کشف و شهود نمی‌داند چگونه هجوم لحظه‌های ناب را تاب آورد از رمز مدد می‌جوید تا بدان طریق گوشه‌ای از دریافت‌هایش را بیان و عیان کند. پس می‌توان رمز را این‌گونه معنا کرد: «القای معنا و مقصودی با اشاره و ایما، کلمه و سخنی که با رعایت نوعی تناسب و شباهت و یا حتی بدون تناسب معنایی بعید از آن را اراده کنند و در اصطلاح معنی باطنی که مخزون در تحت کلام ظاهری است که غیر اهل را بدان دسترسی نیست.»

«رمز عبارت از هر علامت، اشاره، کلمه، ترکیب و عبارتی است که بر معنی و مفهومی و برای آنچه ظاهر آن می‌نماید، دلالت دارد. در کلمه رمز، در تمامی معانی یک صفت مشترک وجود دارد و آن عبارت از پوشیدگی و عدم صراحت است؛ یعنی آنچه ظاهر یک علامت یا شیء یا کلام یا شکل یا کلمه (به اعتبار مدلول آن) نشان می‌دهد و دلالت می‌کند، مقصود نیست، بلکه منظور معنی و مفهومی است که در و برای ظاهر آن‌ها قرار دارد» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۶-۴).

از دیدگاه سراج طوسی، نویسنده کتاب *اللمع فی التصوف*، عرفا بیشتر در مکاتبات و مراسلات خود که جنبه شخصی داشته است از زبان رمز استفاده می‌کرده‌اند و در مصنفاتشان که بیشتر جنبه تعلیمی و عمومی داشته است از این زبان بهره نبرده‌اند (سراج طوسی، بی تا: ۳۳۸).

از جمله واسطه مهم کلام نفسی در *قوت القلوب*، رمز است. ابوطالب مکی در این کتاب که یک اثر تعلیمی است در بیان ناپذیری روحیه و سلوک عرفانی و تجربیات عملی خود از زبان رمز بهره جسته است:

«صلاح نیست حقیقت آنچه در کتاب به تفصیل آورده‌ایم، آشکار شود و شایسته نیست مطالبی را که به رمز گفتیم، نوشته شود؛ از ترس انکار و به خاطر کراهت از تفاوت با علم اهل معقول و معیار. مگر اینکه از کسی که در آن مقام است، پرسیده شود و از صاحبان قوت و دیده‌ها آن را بخواهند که (در این صورت) از دلی به دل دیگری منتقل می‌شود. در این صورت شاهدی از آن، آن را تلاوت می‌کند یا خدای دانای رازها با القاء الهام آن را آشکار می‌نماید و آن را برای اعلام به نور هدایتش در دل‌ها قرار می‌دهد و خداوند به هر بنده‌ای که بخواهد برای احاطه به هر مقدار از علمش را که بخواهد توفیق می‌دهد و او بسیار گشاینده و بسیار داناست، چون قلب را بگشاید آن را دانا می‌کند و چون آن را با یقین نورانی کند به الهام می‌نماید.» (مکی، ۱۳۹۹، جاد دوم: ۱۸۵)

از آنجایی که رمز معنایی ثابت و راکد ندارد و با تحولات اجتماعی و شخصیتی دچار تغییر و دگرگون می‌شود پس می‌توان گفت که معنای رمز قراردادی و منحصر به فرد نیست، کشف معنا در اختیار خواننده است و از طریق تأویل ممکن می‌شود؛ «این الفاظ و رموز بنهادند تا آن کس که معنی رمز بداند بر مقصد واقف گردد و آن کس که معنی رمز نداند، واقف نشود که ایشان چه می‌گویند تا به ایشان گمان نیکو برد و با خود گوید که ایشان حق می‌گویند، لکن من در نمی‌یابم تا چون آن لفظ در نیابد، آن لفظ را هوس خواند و عاقل را مهوس خواندن بهتر از آنکه مومن را کافر خواندن» (مستملی بخاری، ۱۳۷۸: ۱۱۵۶).

«از یزید بن میسره که از علمای شام بود چنین روایت شده که گفت: پیران ما دنیا را خوگ می‌نامند و اگر اسمی بدتر از آن می‌یافتند بر آن می‌نهادند. چون دنیا به یکی از آن‌ها روی می‌آورد، می‌گفت: از ما دور شو ای خوگ ما را به تو نیازی نیست ما معبودمان را شناخته‌ایم؛ یعنی با دشمنی با تو او را شناختیم و او هم در این کار با ما موافقت کرد؛ و همچنین او را به معبود بودن شناختیم پس قلوب ما واله او شد و همت ما به سوی او رو کرد، او را خواستیم و از غیر او پرهیز نمودیم او را با مبتلا شدن به تو شناختیم، تا ببیند که چگونه در تو زهد می‌ورزیم و به خاطر او علیه تو حکم می‌کنیم، تا اینکه با نظر او به تو بنگریم و به خاطر او برگرداندن او ما نیز از تو روی برمی‌تابیم و با رو کردن او به ما، ما نیز به او رو می‌کنیم، در غیر این صورت به تو ای دنیا خواهیم نگریست و از او اعراض خواهیم کرد و به تو رو می‌کنیم و این سبب اعراض او و بیزاری او از ما خواهد شد.»

(مکی، ۱۳۹۹، جلد دوم: ۲۷۳)

سخن عارف رمزآمیز است؛ یعنی عارف برای بیان عشق و محبت عارفانه خود و احوالی که در حالت کشف و شهود عارفانه برایش حاصل شده از همان لغات و تعبیراتی بهره می‌گیرد که برای بیان عشق مجازی استفاده می‌شود. به این ترتیب عارف می‌کوشد حالات خود را اگرچه مبهم و نارسا به آنان که با این احوال آشنا نیستند، بنماید. رمز، یعنی بهره‌گیری

از جهان محسوس برای دریافت جهان نامحسوس و سرشار از معنا: «الرمز معنی باطن مخزون تحت کلام ظاهر لا یظفر به الا اهل» (سراج طوسی، بی تا: ۳۳۸).

«گفته شده: همانا گرده نانی گرد نمی‌شود تا سیصد و شصت صنعت از آسمان و زمین و آنچه بین آنهاست، از اجسام و افلاک و بادها و شب و روز در آن به کار گرفته شود. همچنین خود بنی آدم و چارپایان و معادن زمین نیز در آن دخیل‌اند. اول آنکه میکائیل که آب را از خزینه‌های آن برابرها فرو می‌ریزد، سپس ابرها آن را حمل می‌کنند، سپس با بادها که حمل‌کننده ابر و رعد و برق و دو فرشته‌ای که ابرها را می‌فرستند و در پایان نانوا کار نان را انجام می‌دهند. این نان که گرد می‌شود آن را هفتصد هزار صانع طلب کرده‌اند که هر سازنده‌ای اصلی از اصول صنائع می‌باشد و تمام این‌ها نعمت‌هایی در حضور نان هستند پس نعمت‌های زیادی که پس از آن وجود دارد چگونه است؟!»

(مکی، ۱۳۹۹، جلد دوم: ۲۷۳)

۴-۱-۴. اقتباس از قرآن و حدیث

اقتباس در اصطلاح عبارت است از اینکه شاعر یا نویسنده در ضمن کلام و شعر خویش آیه یا حدیثی می‌آورد و با همین شیوه نشانگر مأخذ گفتار خود می‌شود و می‌توان گفت که اقتباس در حقیقت استعمال یک معنای پخته و کامل است (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۷۳). در متون عرفانی هم شاهد صنعت اقتباس هستیم و این شیوه خالی از تکلف و تصنع بوده و بیشتر به صورت نقل قول و یا ترجمه و شرح همراه بوده است (خطیبی، ۱۳۷۴: ۲۰۱). استفاده از آیات قرآن و احادیث نبوی در متون منثور پس از اسلام امری رایج بوده و به منظور حفظ کلام الهی و نبوی و همچنین آرایش و تزیین متن به کار می‌رفته است. اساس و شالوده متون عرفانی استفاده از همین آیات و احادیث نبوی بوده است. قرآن و حدیث با ذهن و ضمیر صوفیان و عارفان راستین پیشین عجین شده و مضامین و مفاهیم قرآن و حدیث در آن اعصار بر ذهن و زبان و زندگی صوفیان و عارفان سایه و سیطره افکنده بود. به تعبیر دیگر، خانقاه‌های هر یک از مشایخ و عرفا در آن دوران خود مجالس و محافل

وعظ و ارشاد و تعلیم علوم دینی بوده و در آن‌ها کلاس‌های قرائت، تعلیم و تفسیر قرآن و حدیث از بازار بسیار گرمی برخوردار بوده است. اصولاً مدرسه و مسجد در آن اعصار در بسیاری موارد کارکردی یگانه داشته‌اند؛ یعنی از یک طرف، مساجد خود مکاتب و مراکز تعلیم و تربیت و ارشاد و هدایت مریدان و سالکان بوده و گاه در برخی از مساجد کتابخانه‌های بزرگی برای طلاب علوم دینی و عرفانی و جز آن موجود بوده است و از طرف دیگر، در مکاتب و مدارس و خانقاه‌ها نمازهای جماعت و جلسات قرائت قرآن و ادعیه و اذکار برقرار بوده است. معلمان و مدرسان مکاتب و مساجد؛ یعنی همان مشایخ و پیران طریقت و شریعت نیز خود در بیشتر موارد حافظ، معلم و مفسر قرآن و حدیث بوده‌اند. مریدان و شاگردانی که در دفتر و دستگاه چنین معلمان و مرشدانی پرورش می‌یافته‌اند از همان آغاز جوانی و جویندگی با قرآن و حدیث مأنوس می‌شده و در حقیقت، تربیتی قرآنی و حدیثی داشته‌اند.

اقتباس و تأثیرپذیری از قرآن و حدیث گاه جنبه اقتباس و درج یا حل و تحلیل به خود می‌گیرد؛ گاه صورتی تلمیحی و اشاری دارد؛ گاه به ترجمه یا تفسیر یا تأویل آیه یا حدیث پرداخته می‌شود؛ گاه صورتی استنادی و استدلالی دارد و در مواردی نیز شیوه‌ها و شگردهای دیگری به خود می‌گیرد (راستگو، ۱۳۷۶: ۸۶).

در بررسی متن *قوت القلوب* درمی‌یابیم که آیات و احادیث اقتباس شده در این اثر با مشرب و مذاق فکری و اعتقادی ابوطالب مکی مطابقت و موافقت بیشتری داشته است و این عارف اصول اصلی مکتب و مشرب عرفانی خویش را از این آیات و احادیث اخذ کرده و به ترجمه آیه یا حدیث بسنده نکرده، بلکه سعی کرده تا شرح و تفسیری نیز بر آن بیفزاید تا معنی و مفهوم آیه یا حدیث را برای خواننده و شنونده روشن‌تر سازد. در حقیقت ابوطالب مکی در تلاش برای دستیابی به روح و ریشه و باطن حقیقت از رویه و پوسته و ظاهر آیات و احادیث گذشته و دست به تأویل و تبدیل آن‌ها زده است. به ظاهر آیات و احادیث قناعت نکرده، بلکه به دنبال راهیابی به بطن و رموز آن‌ها بوده است. همانطوری که در مقدمه هم گفته شد تأثیرپذیری از قرآن در زبان عرفانی ابوطالب بیشتر به روش حل آیات قرآنی بوده است. به این شکل که به اقتضای معنی با اتصال کامل در دنبال عبارات

فارسی یا به عنوان تأیید و تأکید معنی قبل آیات قرآنی را در عباراتش گنجانده و گاهی نیز با آن حرف زده است.

«در خبر آمده است: درهای بهشت همه دو لنگه دارد و از همه درهای بهشت گروه زیادی وارد می‌شوند مگر در صبر که فقط یک لنگه دارد و جز افراد شکیبا، یکی یکی در آن وارد نمی‌شوند، کسانی که در دنیا اهل آزمایش و بلا بوده‌اند.» خداوند متعال در مورد پاداش مخلصان فرموده است: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ﴾^۱؛ «برای آن‌ها رزق و روزی مشخصی است» و در مورد پاداش صابران فرمود: ﴿إِنَّمَا يُوفَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^۲؛ «شکیبایان اجرشان را بدون حساب دریافت می‌کنند». در تفسیر گفته شده است: برای آن‌ها غرفه‌هایی است معنای آن این است که صبر دشوارترین و ناخوشایندترین چیز بر نفس است و تلخ‌ترین و سخت‌ترین چیز بر نفس است و درد و خویشتنداری دارد، فروتنی و حلم از آن بر می‌خیزد و منشأ تواضع و رازداری است. ادب و خوش اخلاقی در آن است و با وجود آن خودداری از آزار مردم و تحمل اذیت مردم وجود دارد؛ این‌ها همگی از عزائم امور است که اکثر سینه‌ها به آن تنگ می‌شوند و در آن اکراه نفس و وادار کردنش بر شدت و سختی وجود دارد. آمده است: دیرترین اعمال آن‌هایی است که نفس آن‌ها را ناخوش دارد به خاطر این خدای تعالی صبر در سختی‌ها را برای پرهیزگاران و صادقان شرط کرده است و به وسیله صبر، صدق و راستی آن‌ها و تقوایشان محقق می‌شود و اعمال نیک آن‌ها به وسیله صبر کامل می‌شود. خداوند فرموده است: ﴿... وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ...﴾^۳؛ «و در برابر سختی‌ها و زبان‌ها و هنگام جنگ استقامت می‌ورزند؛ این‌ها کسانی هستند که راست می‌گویند و پرهیزگارند».

بنابراین معنای صبر این است که نفس را از انجام هوی و هوس حبس کنیم و آن را از تلاش در راه رضای صاحبش بازداریم زیرا جهاد با نفس به اندازه بلا و آزمایش بنده است

۱. سوره صافات، آیه ۴۱

۲. سوره زمر، آیه ۱۰

۳. سوره بقره، آیه ۱۱۷

و بازداری به اندازه سرکشی است و صبر باز داشتن آن است برای انجام اطاعت الهی و صبر نفس است از شدت طبیعتش که باعث بی ادبی در نزد پروردگار سبحان و متعالی می‌گردد و صبر نفس است در ادب نیکو در معامله با پروردگار متعال.»
(مکی، ۱۳۹۹، جلد دوم: ۷۵-۷۴)

همین آیاتی که در رابطه با صبر آورده شده‌اند در حقیقت تفسیری است از آیه ۱۷ سوره ص که ابوطالب مکی در پاراگراف اول صفحه ۷۴ آورده و با این کار شرح و تفسیری نیز بر افزوده تا معنی و مفهوم آیه را برای خواننده و شنونده روشن‌تر سازد. همانطوری که گفته شد برای دستیابی به روح و ریشه و باطن حقیقت از رویه و پوسته و ظاهر آیات گذشته و دست به تأویل و تبدیل آن‌ها زده است. در حقیقت با این کار خواسته است به بطن و رموز آن‌ها پی ببرد.

۴-۱-۵. نقل حکایت

از لحاظ ادبی حکایت به نوعی از داستان ساده و و غالباً مختصر، واقعی و ساختگی گفته می‌شود که در میان مردم، شهرت یافته و نویسندگان و شاعران از آن برای ایضاح مطالب و مقاصد خود یا به منظور زیبایی و قوت بخشیدن به کلامشان سود می‌جویند (رزمجو، ۱۳۷۰: ۱۷۹).

حکایت یکی از پرکاربردترین انواع داستانی در زبان عرفان است. بررسی پرداخت‌های گوناگون حکایت در متون صوفیانه، موضوعی است که از جهات گوناگون به شناخت شیوه‌های داستان‌پردازی و حکایت‌نویسی صوفیه کمک می‌کند؛ زیرا هنگامی که چند نویسنده یک ماجرای خاص را حکایت کنند، چگونگی استفاده هر یک از آن‌ها از عناصر داستانی و آگاهی و تسلط آنان بر اهمیت وجودی این عناصر، آشکارتر خواهد بود و در نهایت، زوایای تاریک و بررسی نشده حکایت‌نویسی صوفیه را بهتر نشان خواهد داد.

شناخت ریشه‌های انواع داستان مانند تمثیل رمزی در ادبیات عرفانی به ما کمک شایانی کمک می‌کند؛ چون همه این انواع در وهله اول از حکایت برآمده‌اند و می‌توان گفت که آیات قرآنی، احادیث نبوی، روایات دینی، تجربه‌های عرفانی، تمثیل و جدل سقراطی، شش ریشه حکایت را در زبان عرفان تشکیل می‌دهند؛ «در حکایت‌های عرفانی،

پیامی کلامی به اثری هنری تبدیل شده است. استفاده هنری از ساختار پیچیده زبان به شکلی ساده و روان. البته برای درک ادبی باید ساخت زبانی و ادبی یک متن، هر دو مورد بررسی قرار گیرند» (رضوانیان، ۱۳۸۹: ۳۵).

داستان‌های عرفانی را برای ساده‌تر کردن بحث می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: ۱- داستان‌های رمزی عرفانی و ۲- داستان‌هایی یا حکایت‌هایی که در کتب صوفیه برای شرح یا تمثیل بعضی از اندیشه‌ها می‌آید؛ «اصولاً هر شکل روایت داستان گونه است؛ هر چه هم ادبیات به بازتاب ذهنی واقعیت نزدیک شود، بازگویی بیانگر، روایتگر و داستان‌گو باقی می‌ماند: (احمدی، ۱۳۷۸: ۱۷۱). بیشترین آموزه‌های عرفانی ما در قالب قصه‌ها به مخاطب عرضه شده و بزرگان فکر و ذوق و هنر ما هر چه گفته خوب و نکته لطیف داشته‌اند از طریق قصه که برای خواص، زیبا و برای عوام، گیرا بوده‌اند، بیان کرده‌اند. با تأمل در متن *قوت‌القلوب* درمی‌یابیم که تأثیر شخصیتی ابوطالب بزرگ‌تر و نفوذ او در حوزه حکایت عمیق‌تر بوده است. بهره‌گیری وی از قصه آگاهانه‌تر، هنری‌تر و گسترده‌تر است. تا آنجا که دستگاه ادراکی شهودی و هنری و زبانی ابوطالب مکی با قصه یگانه شده است. این زاهد و عارف روشن دل جهان را قصه خدا و خود را روایتگر بخشی از این قصه بزرگ می‌داند.

«از یکی از علماء برای ما نقل شده است که سبزی فروشی نزد او آمد و گفت: من در محله‌ای سبزی می‌فروشم و سبزی فروش دیگری در آن محله نبود. لذا سبزی زیادی می‌فروختم؛ حالا سبزی فروشی دیگری باز شده آیا از روزی من کاسته می‌شود؟ گفت: نه ولی کار فروش تو را سبک‌تر می‌کند چه بسا ثروتمند بیکاری که مشغول سرگرمی دنیاست و ادعای زهد دارد تا دنیا خواهان را بفریبد و برای فزون خواهی و هوای نفسش چنین استدلال کند که زهد در دنیا از روزی کم نمی‌کند پس می‌شود که من با فزون طلبی و رفاه و نعمت دارای مقامی باشم چون من در هر حال رزق مقسوم خودم را می‌خورم و با وجود این در زهد نیز مقامی دارم و رضا و توکل نیز از احوال من است. یا بگوید: زهد با تکاثر و زینت سازگار است و حق و باطل و علم حقیقی را بر کسی که زهد را نمی‌شناسد مشتبه سازد و کسی را که

راه زهد و رزان را نمی‌شناسد فریب دهد. شاید هم این فرد از جمله کسانی باشد که دنیا را با دین می‌خورد یا گفته خود را زینت می‌دهند و علم را برای غافلان مشتبه می‌سازند. اینان همانند خوارج‌اند که وقتی به علی رضی‌الله عنه - گفتند حکمی جز حکم خدا وجود ندارد به ایشان فرمود: این کلمه حقی است که باطل را از آن می‌خواهند او که رضوان خدا بر او باد درست می‌گفت؛ زیرا خوارج به بهانه این سخن خواستار لغو حاکمیت ائمه بودند و ترک اطاعت از امام عادل را می‌خواستند.»
(مکی، ۱۳۹۹، جلد دوم: ۴۰۵)

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

زبان کارآمدترین ابزار بیان و لازمه انتقال هر تجربه و اندیشه است. عارف سالک نیز چون دیگران برای بیان تجارب عرفانی خود زبانی خاص برمی‌گزیند؛ شامل زبان عبارت و زبان اشارت. عبارت، زبان اصطلاحات و زبانی روشن و مبین تجاربی است که به آن اصالت می‌دهد. اشارت، زبانی باطنی است که مخاطبانی خاص دارد. زبان عرفانی در قوت التلوب بسته به هدف نویسنده انتخاب شده است؛ یعنی هدف ابوطالب مکی این بوده که ادراک حاصل از تجربه ذهنی و معرفت شهودی را به مریدان انتقال دهد به همین خاطر فقط به جنبه‌هایی از معنی و احساس اکتفا کرده و آن را در سطح آگاهی مریدان قرار داده و به هدف و منظور خود هر چند بصورت مبهم اشاره کرده است.

ابوطالب مکی، شخصی واعظ و سخنور و دارای ذهنی پیچیده و عبارات و کلام او دارای فصاحت و بلاغت است. با توجه به تقسیم کلام به دو نوع نفسی و لفظی و اشاعره بودن ابوطالب مکی باید بگوییم که مکی با تأثیر از کلام نفسی و مشتمل بر تمثیل، رمز و نقل حکایت و اقتباس از آیات قرآن و احادیث توانسته است، قدرت تأثیر و کیفیت القایی زبان خود را بالا برده و مفهوم را در کمترین عبارت ادا کند و نوآوری‌های خاص خودش را در زبان عرفانی نشان دهد. او همچنین برخی عبارات را مجمل گذاشته یا به فهم مخاطب موکول کرده یا خواسته که ذهن مخاطب را به فعالیت وادار کند. با اقتباس از آیات و حل آیات قرآنی همراه با تعبیرات، اصطلاحات و احادیث به اقتضای معنی با اتصال کامل در عبارات فارسی یا به عنوان تأیید و تأکید معنی قبل آیات قرآنی را در عباراتش گنجانده

است. دقیق‌ترین و بلندترین معانی را در قالب تمثیلات برای بیان تجربیات عرفانی و تعلیم اندیشه‌های خود آورده است. هر گاه خواسته است که همگان از معانی والای عرفانی بهره‌مند شوند با توسل به تمثیل معانی عرفانی را در قالب الفاظ و عبارات آشنا مطرح کرده و دلیل او بر این کار آن بوده است که اهل معنی معنای آن را دریابند و اهل صورت هم از ظاهر آن بهره‌مند شوند.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد

ORCID

Ali Pashaei



<https://orcid.org/0009-0001-9254-9652>

MirJalil Akrami



<https://orcid.org/0000-0003-3265-8205>

منابع

قرآن کریم

آدونیس (احمد علی سعید). (۱۳۷۸). *تصوف و سوررئالیسم*. ترجمه حبیب الله عباسی. تهران: انتشارات روزگار.

ابن الندیم، محمد. (۱۳۶۶). *الفهرست*. ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد به کوشش مهین جهان بگلو (تجدد)، چاپ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.

احمدی، بابک. (۱۳۷۸). *ساختار و تأویل متن*. چاپ چهارم. تهران: نشر مرکز.

استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۸). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. چاپ هفتم. تهران: انتشارات سروش.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۸). *در سایه آفتاب، شعر فارسی و ساخت شکنی در شعر مولوی*. تهران: انتشارات سخن.

_____ (۱۳۸۹). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. چاپ هفتم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

خطیبی، حسین. (۱۳۷۴). *فن نثر فارسی*. تهران: انتشارات سخن.

دوآنی، جلال‌الدین. (۱۳۲۷). *شرح بر متن قاضی عضد*. جلد ۲. نشر مجلس تدقیقات شرعی و تدقیق مؤلفات اعضا سندق علی رضا افندی.

- راستگو، سید محمد. (۱۳۷۶). تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی. چاپ اول. تهران: انتشارات سمت.
- رزمجو، حسین. (۱۳۷۰). انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی. مشهد: انتشارات آستان قدس.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن بهادر بن عبدالله شافعی. (۱۹۹۲). البحر المحيط. جلد ۱. چاپ دوم. تحریر: الشیخ عبدالقادر الغانی. کویت: وزارة اوقاف.
- سراج طوسی، عبدالله بن علی. (بی تا). اللمع فی التصوف. تصحیح نیکلسون. طبع لندن.
- سعیدی روشن، محمد باقر. (۱۳۸۹). تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن. چاپ چهارم. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سیوطی، عبدالرحمن. (۱۹۷۷). المطالع السعیدة فی شرح الفریدة. جلد ۱. بغداد: نشر الارشاد.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه؛ درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفان. چاپ ششم. تهران: نشر سخن.
- بغدادی، عبدالقاهر. (۱۹۸۸). الفرق بین الفرق. جلد ۱. چاپ اول. قاهره: نشر مکتبه ابن سینا.
- غزالی، ابو حامد. (۲۰۰۸). المستصفی. جلد ۱. چاپ اول. بیروت: نشر المکتبه العصریة.
- فعالی، محمد تقی. (۱۳۸۹). تجربه دینی و مکاشفه عرفانی. چاپ چهارم. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه و فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). زبان عرفان. چاپ سوم. تهران: انتشارات سخن.
- قدسیه، رضوانیان. (۱۳۸۹). ساختار داستانی حکایت‌های عرفانی. تهران: انتشارات سخن.
- کاشفی سبزواری، میرزا حسین. (۱۳۶۹). بدایع الافکار فی صنایع الاشعار. تهران: انتشارات مرکز. گلنبوی، شیخ اسماعیل. (۱۳۱۷). حاشیه بر شرح ملاجلال الدین دوانی. جلد ۱. ترکیه: چاپخانه عامر.
- مستملی بخاری، ابوبکر. (۱۳۷۸). شرح التعرف لمذهب التصوف. تصحیح محمد روشن، چهار جلد. چاپ دوم. تهران: انتشارات اساطیر.
- مکی، محمد بن علی ابوطالب. (۱۳۹۹). قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید. چاپ دوم. قم: نشر آیت اشراق.
- نویا، پل. (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: نشر دانشگاهی.
- یثربی، یحیی. (۱۳۸۶). زیانه شمس و زبان مولوی. چاپ اول. تهران: انتشارات امیرکبیر.

Reference

Holy Quran.

Adonis (Ahmed Ali Saeed) (1999). *Sufism and surrealism. Translated by Habibullah Abbasi*. Tehran: Rozgar Publishing House.[In Persian]

Ibn al-Nadim, M. (1987). *Alfehrest*. Translated and researched by Mohammad Reza Tadjad, with the efforts of Mahin Jahan Baglo (Tadjad), third edition. Tehran: Amir Kabir Publishing House. .[In Persian]

Ahmadi, Babak. (1999). *Text structure and interpretation*. Fourth edition, Tehran: Center Publishing House. [In Persian]

Stace, W. T. (2008). *Mysticism and Philosophy*. translated by Bahauddin Khorranshahi. 7th Edition. Tehran: Soroush Publishing House. [In Persian]

Pournamdarian, T. (2008). *In the shadow of the sun*. Persian poetry and the breaking of structure in Molavi's poetry. Tehran: Sokhon Publications. [In Persian]

_____.(2010). *Code and secret stories in Persian literature*. 7th edition. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]

Khatibi, H. (1995). *Farsi Prose Art*. Tehran: Sokhon Publishing House. [In Persian]

Dawani, J. (1948) *Commentary on the text of Qazi Azd*. C. 2. Publication of the Assembly of Shari'ah Inspections and Inspection of the Members of Ali Reza Effendi Foundation. [In Arabic]

Rastgo, M. (1997). *Manifestation of Qur'an and Hadith in Persian Poetry*. Ch. 1. Tehran: Semit Publications. [In Persian]

Razmjoo, H. (1991). *Literary types and their works in Persian language*. Mashhad: Astan Quds Publications. [In Persian]

Zarkashi, B. (1992). *Al-Bahr al-Mahait*. Vol. 1. Second edition. Written by: Al-Sheikh Abdul Qadir Al-Ghani. Kuwait: Ministry of endowments. [In Arabic]

Siraj Tousi, A. (---). *Al-Lama fi al-Susuf*. corrected by Nicholson. London edition. [In Persian]

Saeedi Roshan, Mohammad Baqer. (2010). *Analyzing the language of the Qur'an and the methodology of understanding it*. 4th edition. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought Publications [In Persian]

- Siyuti, A. (1977). *Al-Muday al-Saeedeh fi Sharh al-Farideh*, vol. 1. Baghdad: Nashral Arshad. [In Arabic]
- Shafi'i Kodkani, M. R. (2012). *The language of poetry in Sufiya's prose, an introduction to the stylistics of mysticism*, 6th edition. Tehran: Sokhon Publications. [In Persian]
- Baghdadi, S. Q. (1988). *Al-Farq Bin Al-Farq*. Volume 1. Chapaval. Cairo: Ibn Sina Publications. [In Arabic]
- Ghazali, A. H. (2008). *Al-Mustafi* C1. First edition. Beirut: Publication of Al-Maktabeh Al-Asrayeh. [In Arabic]
- Fealli, M. T. (2010). *Religious experience and mystical revelation*, 4th edition. Tehran: Islamic Culture and Thought Institute Publishing Organization. [In Persian]
- Fuladi, A. (2010). *The language of mysticism*. third edition. Tehran: Sokhon publishing house. [In Persian]
- Qudsiyeh, R. (2010). *Narrative structure of mystical stories*. Tehran: Sokhon publishing house. [In Persian]
- Kashefi Sabzevari, M. H. (1990). *Innovations in Poetry*. Tehran: Center Publications. [In Persian]
- Glenboy, Sh. S. (1938). *A margin on the description of Mulla Jalal al-Din Dawani*. C 1. Türkiye: Amer Printing House. [In Arabic]
- Mostamli Bukhari, A. B. (1999). *The description of the introduction to Sufism*, edited by Mohammad Roshan. Second Edition. four volumes. Tehran: Asatir Publications.. [In Persian]
- Makki, M. (2019). *The strength of the hearts in dealing with the beloved and the description of the way of the murid to the position of monotheism*. second edition. Qom: Ayat Ishraq Publishing House. [In Persian]
- Noya, P. (1994). *Qur'anic interpretation and mystical language*. Translated by Ismail Saadat. Tehran: academic publication. [In Persian]
- Yathrabi, Y. (2016). *Shams language and Molvi language*. First Edition. Tehran: Amir Kabir Publishing House. [In Persian].

استناد به این مقاله: پاشائی، علی، اکرمی، میرجلیل. (۱۴۰۳). بررسی مؤلفه‌های زبان عرفانی در قوت القلوب ابوطالب مکی، عرفان پژوهی در ادبیات، (۶)، ۳، ۴۵-۷۴.



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