

Narrative Apostrophe (Eltelfāt) *Majalis-i Sab'a*

Nasrin Ghaderi 

PhD student in Persian Language and Literature,
University of Kurdistan, Sanandaj, Iran.

Hiva Hasanpour* 

Assistant Professor, Department of Persian
Language and Literature, University of Kurdistan,
Sanandaj, Iran.

Seyed Asad
Sheyxahmadi 

Assistant Professor, Department of Persian
Language and Literature, University of Kurdistan,
Sanandaj, Iran.

Accepted: 11/09/2025

Received: 30/03/2025

Extended Abstract

1. Introduction

Each method of analyzing literary works seeks to offer a reading or interpretation shaped by a specific perspective. *Apostrophe* is one of the techniques used to construct literary discourse, characterized by a shift in the tense of speech or a transition from addressing a present to an absent entity, or vice versa. This communicative disruption has its own mechanisms, through which the literary text gains artistic ambiguity, requiring specific tools and methods to unravel its layers

* Corresponding Author: a.pashaei68@gmail.com

How to Cite: Pashaei, A., Akrami, M. J. (2025). Narrative Apostrophe (Eltelfāt) *Majalis-i Sab'a*. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 4, No. 7, 49. 76. doi: [10.22054/msil.2025.86697.1197](https://doi.org/10.22054/msil.2025.86697.1197)

of meaning. *Majalis-i Sab'a* (The Seven Sessions), one of the prose works of Mowlavi, was composed with the aim of admonition, warning, and, broadly, instructing its listeners and readers from the pulpit. Delivered in the style of orators, it draws upon Quranic verses, followed by their explanation and interpretation, and occasionally employs hadiths to convey Mowlavi's thoughts. This study explores the rhetorical device of *iltifāt* and its application in *Majalis-i Sab'a*, utilizing the theories of Jonathan Culler, who emphasizes discourse levels, to uncover its meanings and implications.

2. Literature Review

Previous studies on *Apostrophe*, based on Jonathan Culler's theories, have been conducted with different case studies. These works have indirectly served as foundational references for this research, contributing to a clearer understanding of the topic. Notable among them are the books *Apostrophe in Contemporary Persian Poetry: A Semiotic Approach* and *Shifts in Addressee in the Holy Quran*. These texts provided practical guidance for this study, aiding in a deeper understanding and application of the concept. Additionally, an article titled "A Semiotic Study of *Ilitfāt* in Contemporary Persian Poetry: Examples from the Poetry of Ahmad Shamlou and Houshang Ebtehaj" was derived from the aforementioned book and contains similar data. Another relevant article, "The Aesthetics of the Literary Device of *Apostrophe* and Its Interpretive Role in *Masnavi-yi Ma'navi*," examines *Apostrophe* not in its traditional sense but with an interpretive purpose in Mowlavi's *Masnavi*. This article is particularly relevant to the present study, as it explores the aesthetic and meaning-making roles of *Apostrophe* in relation to discourse levels, especially since its case study, like this research, focuses on Mowlavi's work. Comparing the results of these two studies could yield insightful findings. Additionally, the article "Examining the Quranic Device of *Apostrophe* in Light of Discourse Information Structure" moves

beyond traditional studies, adopting a discursive approach to *Apostrophe* and serving as an indirect reference for this research.

3. Methodology

This study employs a descriptive-analytical approach, relying on library-based research and note-taking from sources. First, a theoretical framework was extracted and categorized from the sources. Then, the text under study was analyzed and interpreted based on these categories.

4. Conclusion

Based on the findings of this study, it can be stated that the rhetorical device of *Apostrophe* is key to understanding a significant aspect of the persuasive power of Mowlavi's discourse in *Majalis-i Sab'a*. Given the text's oratorical and admonitory structure, *Apostrophe* serves to elucidate and expound Mowlavi's intellectual framework. In the mystical tradition, *Apostrophe* is not merely a rhetorical device but a manifestation of the mystic's inner voice. Considering that the admonitory and instructional dimension of *Majalis-i Sab'a* overshadows its mystical aspect, the first level of *Apostrophe* is more prominent in this work. The art of oratory and preaching is designed such that the speaker, during discourse, addresses specific individuals or the audience at large to engage listeners and enhance impact. Mowlavi, in *Majalis*, addresses himself, his disciples, humanity in general, Muslims, and others, pulling the listener out of passivity and immersing them in a spiritual and dramatic experience. Sudden shifts and uncontextualized changes in addressee at the first level create an "I-Thou" relationship between the primary subject (the author) and the absent audience, amplifying the impact of Mowlavi's words within the admonitory and instructional context. *Apostrophe* directed toward objects and concepts (levels 2 and 3) directly stems from Mowlavi's worldview of the unity of existence, where everything is a manifestation of the Divine and possesses life and consciousness.

Sudden disruptions (level 4) and the internalization of the “other” clearly reflect Mowlavi’s restlessness, fervor, and the depth of his mystical experience. At level 5, and to some extent level 4, the address is primarily aimed at displaying self-awareness and the soul, essentially referring to the self. In these addresses, Mowlavi highlights his role as a guide, preacher, or even spiritual master. Notably, across all these levels, Mowlavi showcases linguistic play and rhetorical prowess, using deliberate disruptions to elevate language beyond mere reporting. By shifting temporally to the discursive present, he transforms it into a living, relatable experience for the listener.

Keywords: Molawi, *Majalis-i Sab‘a*, narrative, Apostrophe (*Eltelfāt*)



التفات روایی در مجالس سبعة

نسرين قادري ^{ID}

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

هيو حسن پور * ^{ID}

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان، کردستان،
ایران

سید اسعد شیخ احمدی ^{ID}

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان، کردستان،
ایران

چکیده

متون ادبی، تجلی نگاه‌ها و نگرش‌های خاص خالق آن در بیان‌های ویژه است. یکی از شگردهای ادبی کردن کلام، «التفات» است که این صنعت بر اساس آرای جانائاتان کالر (و نه بر اساس آرای سنتی ادبیات فارسی) سطوحی به خود می‌گیرد که آن را به زمان حال گفتمانی پیوند می‌دهد. در این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای به بررسی و تحلیل مجالس سبعة از مولوی بر اساس صنعت «التفات» پرداخته شده است. داده‌های پژوهش حاکی از آن است که «التفات»، کلید درک بخش مهمی از قدرت تأثیرگذاری کلام مولوی در مجالس سبعة است که در خدمت شرح و تبیین نظام فکری مولوی قرار گرفته است. با توجه به بُعد وعظی و تعلیمی مجالس سبعة، سطح اول «التفات» برجستگی بیشتری دارد که از طریق آن، شنونده را از حالت انفعال خارج و در فضای معنوی و دراماتیک سهیم می‌کند. سطح دوم و سوم، جهان‌بینی وحدت وجودی مولوی را نشان می‌دهد که تمام مخلوقات در آن، دارای شعور هستند و حق حیات دارند. در سطح چهارم، بیقراری و شوریدگی مولوی و در سطح پنجم، نفس و خودآگاهی بیشتر تجلی پیدا کرده است.

واژگان کلیدی: مولوی، مجالس سبعة، روایت، التفات.

۱. مقدمه

هر یک از روش‌های بررسی اثر ادبی در پی خوانش و قرائتی از آن هستند که از رهگذر نوع نگاه خاصی محقق می‌شوند. «التفات» یکی از روش‌های بر ساخت کلام ادبی است که با تغییر زمان کلام و گذر از حاضر به غایب و برعکس شکل می‌گیرد. این شکست ارتباطی، سازوکارهای خاص خود را دارد که از طریق آن، متن ادبی، ابهام هنری پیدا می‌کند و برای کشف دلالت‌های آن باید لفافه‌های هنری کلام را برای رسیدن به معنی با تکیه بر ابزارها و روش‌های خاصی بررسی و تحلیل کرد. «التفات [نیز] به عنوان تشدیدکننده و تصویرهایی از شور و تمنا عمل می‌کند. این موضوعی است که گویا اهل بلاغت، درباره آن اتفاق نظر دارند و در این توافق، نوعی روانشناسی مقدماتی را برای طبیعی جلوه دادن این صنعت ادبی بکار گرفتند؛ یعنی با تلقی التفات به عنوان معلول طبیعی یک علت غیر منتظره سعی کردند معنای آن را تبیین کنند» (کالر^۱، ۱۳۸۸: ۲۴۶).

مجالس سبعة یکی از آثار منشور مولوی است که آن را با هدف انداز و هشدار و در مجموع، تعلیم روایت‌شنوها و مخاطبان خود بر سر منبر بیان کرده است و به شکل خطیبان از آیات قرآنی و سپس شرح و تفسیر آن‌ها بهره برده و گاهی نیز از حدیث برای بیان اندیشه خود استفاده کرده است. در این پژوهش به صنعت «التفات» و نحوه کاربست آن در مجالس سبعة پرداخته شده است و برای کشف معنا و دلالت‌های آن، سعی شده است از آرای جاناناتان کالر (که قائل به سطوح گفتمانی است) استفاده شود.

۲. پیشینه پژوهش

پیشتر پژوهش‌های در قالب «التفات» بر اساس آرای جاناناتان کالر انجام شده است که با مطالعه موردی متفاوتی شکل گرفته‌اند. هر یک از این پژوهش‌ها در روشن‌تر شدن بهتر موضوع و در مقام پیشینه‌هایی غیرمستقیم در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفتند که می‌توان به کتاب‌های «التفات در شعر معاصر فارسی؛ رویکردی نشانه‌شناختی» و «تغییر مخاطب در قرآن کریم» اشاره کرد. این دو کتاب در بیشتر موارد، راهنمایی عملی برای

1. Culler, J.

انجام پژوهش حاضر به شمار آمدند که در فهم هر چه بهتر موضوع و کاربرست آن، راهگشا بودند.

مقاله «بررسی شگرد قرآنی التفات در پرتو ساختار اطلاعات گفتمان» نوشته حرّی (۱۳۹۰) از جمله مقالاتی است که فراتر از مطالعات سنتی عمل کرده و نگاهی گفتمانی به صنعت «التفات» دارد و به عنوان پیشینه‌ای غیرمستقیم در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفت. ضمن اینکه از کتاب «التفات در شعر معاصر فارسی؛ رویکردی نشانه‌شناختی»، مقاله «بررسی نشانه‌شناختی التفات در شعر معاصر فارسی: نمونه‌هایی از شعر احمد شاملو و هوشنگ ابتهاج» (۱۳۹۱) نیز استخراج شده است و همان داده‌های کتاب را دربر دارد.

همچنین می‌توان به مقاله «زیبایی‌شناسی شگرد ادبی التفات و نقش تفسیری آن در مثنوی» نوشته واعظ (۱۳۹۸) اشاره کرد که «التفات» را نه در معنای سنتی، بلکه با هدف تفسیری در مثنوی معنوی بررسی کرده است. این مقاله نیز از این نظر که در کنار بُعد زیبایی‌شناسی صنعت «التفات» به نقش آن در خلق معنا و سطوح گفتمانی پرداخته است تا حدود زیادی به پژوهش حاضر نزدیک است به خصوص آنکه مطالعه موردی آن، مثنوی معنوی از مولوی است که با تطبیق نتایج دو پژوهش می‌توان نتایج جالب توجهی به دست آورد.

در کنار این موارد می‌توان به پایان‌نامه رحمتی با عنوان «التفات در غزلیات شمس؛ تحلیلی روایی» (۱۴۰۳) نیز اشاره کرد که در آن بر اساس آرای کالر به اثر دیگر مولوی پرداخته است. وجه تشابه دو پژوهش در نوع نگاه و بررسی آن‌هاست؛ ضمن اینکه مطالعه موردی پژوهش مذکور، اثر دیگری از مولوی است که در نهایت می‌توان نتایج آن‌ها را به صورت مقایسه، نشان داد. با توجه به جست‌وجوهای نگارندگان در پایگاه‌های اطلاعاتی، پژوهشی که به صورت مستقیم به بررسی و تحلیل «التفات» در مجالس سبعة پرداخته باشد، پیدا نشد.

۳. چهارچوب نظری

«التفات» در لغت در معنای «به سوی کسی نگریستن»، «توجه کردن»، «توجه و لطف داشتن به کسی» (عمید، ذیل واژه التفات) و «وانگریستن»، «بازپس نگریستن»، «برگشته نگریستن»

و «به گوشه چشم نگریستن» (دهخدا، ذیل واژه التفات) معنی شده است و در اصطلاح بدیع «از پس نگریستن بوذ، چون شاعر، بیتی را بگوید و اندرین معنی دیگر بروز آن را التفات خوانند و پسر معتزّ امیرالمؤمنین چنین گوید: کی التفات، رفتن گوینده بوذ از مخاطبه به مغایبه و از مغایبه به مخاطبه و مانند وی» (رادویانی، ۱۳۶۲: ۸۱-۷۹). قیس رازی نیز در مورد «التفات» می‌نویسد: «آن است کی چون شاعر، خویش فارغ شد در تمام بیت اشارت به معنی‌ای دیگر کند کی هر چند به نفس خویش مستقل باشد، اما هم به معنی اول تعلقی دارد، چنانکه منجیک ترمذی گفته است: ما را جگر به تیر فراق تو خسته شد/ ای صبر در فراق بتان نیک جوشنی» (رازی، ۱۳۸۸: ۳۸۷).

از معاصران نیز جلال‌الدین همایی، «التفات» را بدین گونه تعریف می‌کند: «التفات در اصل به معنی چپ و راست نگریستن و روی برگرداندن به سوی کسی یا چیزی است... قسم اول آنکه: در سخن از غیبت به خطاب یا برعکس از خطاب به غیبت منتقل شوند و این عمل از لطایف تفنن ادبی است... قسم دوم آنکه سخن را تمام کنند آن گاه جمله یا مصرع و بیتی بیاورند که خود مستقل باشد، اما با سخن قبل مربوط شود و موجب حسن کلام گردد» (همایی، ۱۳۶۷: ۲۹۸-۲۹۳).

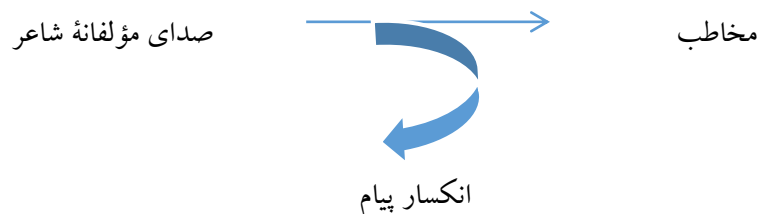
کزازی هم از «التفات» به وانگری تعبیر می‌کند و آن را بر دو گونه می‌داند که یکی از آن‌ها تغییر بافت و زمینه معنایی بیت است و دیگری آن است که ساخت فعل به یک باره دیگرگون شود و سخنور به دوم شخص یا سوم شخص برسد (کزازی، ۱۳۷۳: ۱۰۳). کورش صفوی ضمن اشاره به تعریف کزازی می‌گوید: «به نظر می‌رسد که این صنعت را بتوان عکس استطراد دانست... در التفات زمینه معنی به یک باره تغییر می‌کند... این صنعت روی محور همنشینی عمل می‌کند؛ زیرا در همنشینی با بیت‌ها و مصراع‌های دیگر است که می‌توان انسجام یا عدم انسجام معنایی میان ابیات را دریافت» (صفوی، ۱۳۸۳: ۱۳۷).

وحیدیان کامیار ضمن اشاره به جنبه غافلگیری و غیرمنتظره بودن صنعت «التفات» در کلام، می‌گوید: «در هر شعر و نوشته‌ای، شاعر و نویسنده یا از زبان خود می‌گوید یا از غایبی و یا مخاطبی. روال عادی این است که تا پایان سخن یکی از این سه شیوه را ادامه

دهد، اما گاه برخلاف انتظار از متکلم به غایب یا مخاطب یا برعکس، انتقال صورت گیرد. این انتقال، التفات نام دارد» (وحیدیان کامیار، ۱۳۸۳: ۹۹).

«التفات» از نگاه نشانه‌شناختی و نه بر اساس مطالعات سنتی، در معنای «میل به وضعیتی از امور است، تلاش برای به هستی درآوردن آن وضعیت با انتظار از اشیای بی جان که خود را به این آرزو تسلیم کنند. در این معنا، کارکرد «التفات» ممکن است اُبژه‌های جهان را بالقوه به نیروهای پاسخگو تبدیل کند: نیروهایی که خواسته می‌شود، عمل کنند و یا از عمل خودداری کنند و یا حتی رفتار طبق معمول خود را ادامه دهند. شاعری که از صنعت «التفات» استفاده می‌کند، جهان خود را به صورت دنیایی با نیروهایی ذی‌شعور تعریف می‌کند» (کالر، ۱۳۸۸: ۲۴۹).

طرح‌واره‌ای که کالر در این زمینه معرفی می‌کند و مدار ارتباطی «التفات» را در آن نشان می‌دهد به قرار زیر است:



۴. التفات روایی در مجالس سبعه

با توجه به حجم بالای «التفات‌ها» در مجالس سبعه و نیز برای پرهیز از اطناب در ادامه سعی می‌شود در هر سطح به ذکر، شرح، توصیف و تحلیل یک نمونه، اشاره و سپس در پایان سطوح مورد بررسی، بسامد سطوح التفاتی در مجالس سبعه نشان داده شود. ضمن اینکه تحلیل و زیبایی‌شناسی «التفات» نیز در پایان سطوح التفاتی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۴-۱. سطح اول

این سطح از خوانش از «التفات» را می‌توان ابتدایی‌ترین سطح «التفات» در نظر گرفت. در این سطح گسست و وقفه‌ای در سخنان گوینده ایجاد می‌شود تا اُبژه یا مخاطبی غایب را

فراخواند و یک رابطه من - تویی ایجاد شود تا نویسنده یا شاعر (سوژه اصلی) این مخاطب را در یک موقعیت روایی سهیم کند و از درونیات خود با او سخن بگوید. در این خطاب «یک نیروی غیبی، یعنی یک «تو» ی غایی را فرامی‌خواند» (همان: ۲۵۰-۲۴۹).

روزی سلیمان صلوات الله علیه بر تخت «فسخرنا له الريح»
نشسته بود. مرغان در هوا پر در آورده بودند و قبه کرده
تا آفتاب بر سلیمان نتابد. هم تخت پران هم قبه بر هوا پران
«غدوها شهر و رواحها شهر» ناگاه اندیشه‌ای که لایق شکر
آن نعمت نبود، در خاطر سلیمان بگذشت. در حال تاج بر
سرش کز گشت. هرچند که راست می‌کرد باز کز می‌شد.
گفت: ای تاج راست شو. تاج به سخن آمد، گفت: ای
سلیمان! تو راست شو. سلیمان در حال در سجود افتاد که:
«ربنا ظلمنا» در حال تاج کز شده بی‌آنکه او راست کند،
بر سر راست ایستاد سلیمان به امتحان، تاج را کز می‌کرد،
راست می‌شد.

زمان
گذشته
روایت
شده

عزیز من! تاج تو، ذوق توست و وجد و گرمی
توست. چون ذوق از تو رفت، افسرده شدی تاج تو
کز شد. ای سلیمان وقت! که پریویان عقلانی و
روحانی به فرمان تواند، دیورویان نفسانی و شیطانی
پیش تخت وجود تو دوند:

زمان
حال
روایت
کننده

گرد رخت صف زده لشکر دیو و پری
صلح جدا کن ز جنگ، زانکه نه نیکو بود
ملک سلیمان تو راست گم مکن انگشتی
کارگه شیشه‌گر، دستگه گازی
(مولوی، ۱۳۹۰: ۳۷ و ۳۸)

در اینجا ابتدا به اقتضای موضوع، داستانی از حضرت سلیمان روایت شده (زمان افعال بر گذشته دلالت دارند) و مخاطب در فضایی روایی قرار گرفته است (فضای روایی)، سپس با خطاب قرار دادن روایت‌شنو (عزیز من) از روایت باز می‌ایستد؛ زمان خطی روایت گسسته می‌شود و نوعی وقفه در زمان و فضا رخ می‌دهد و زمان را به حال گفتمانی تغییر داده و مخاطب را در تجربه‌ای دراماتیک و روحانی سهیم کرده است. این چرخش زمان در «التفات» بعدی برجسته‌تر است وقتی که از عبارت «سلیمان وقت» استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که در مورد زمان حال سخن می‌گوید. در اینجا مولوی یک شخصیت استعاری یا نمادین را خطاب قرار می‌دهد؛ سلیمان، نماد عقل، سلطه و حکمت است. این خطاب و گسست در مدار ارتباطی، جهت‌هشدار و اقناع مخاطب و با هدف تثبیت عقاید عرفانی نویسنده بیان شده است. توی غایی نهفته، هر چند به صورت بارز بر سلیمان(ع) اشاره دارد، اما نوع بشر از این خطاب اراده شده است. به عبارت دیگر، چرخش خطابی به صورت نمادین، دلالت بر یک تعامل کوتاه شده با روایت‌شنو (نوع بشر) دارد و با تکیه بر فضای روایی پیشین، سعی در تشویق و ترغیب روایت‌شنو برای انجام کاری یا حفظ حالتی دارد.

۴-۲. سطح دوم

در این سطح از «التفات» ما ترکیبی از خطاب مستقیم و یک عملکرد یا رخداد را مشاهده می‌کنیم «که حالت خطابی التفات نگرشی به رخداد تلقی می‌شود چرا که پیش‌انگاری جاننداری عمیقاً در آن درونی شده است» (سجودی و دهقان طرزجانی، ۱۳۹۲: ۷۷). این پیش‌انگاری‌ها به صورتی است که آبرؤ موردنظر در مقام سوژه قرار می‌گیرد و اعمال و کنش‌هایی از پیش مشخص شده را به او یادآوری می‌کند و یا از او توقع انجام این کنش‌ها را دارد. پس نویسنده یا شاعر (سوژه اصلی)، وقفه‌ای در سخنان خود، ایجاد می‌کند و با خطاب قرار دادن آبرؤ به مثابه سوژه‌ای پویا از او خواستار انجام عملی می‌شود که این عمل می‌تواند بدون در نظر گرفتن ظرفیت‌های آبرؤ، یک عمل حقیقی یا انتزاعی باشد. در مجالس سبعه با توجه به وعظی و عرفانی بودن این کتاب و سبک خاص آن در بیان سمبلیک و رمزی باورها و اندیشه‌های نویسنده، نمونه‌های بسیاری از این سطح «التفات» می‌توان یافت که در ادامه به توضیح و شرح چند مورد پرداخته می‌شود.

پس باد علم و آب علم از بهر نهال آدمی فرستاده اند که: «العلم حیوة القلوب و العمل کفارة الذنوب» اگر سینه گرم داری، نسیم علم و حکمت درخت وار بکش. اگر جگر بریان داری از آب حیات عمل تشنه وار بجش. چون سلیمان بهار بر تخت عدل نشست که: «علمنا منطق الطیر» بهار، حیاتی است که باد تخت اوست که «و سخرنا له الريح». آمده است تا عدل در جهان بگستراند و ظلمی که کافر خزان، بر ساکنان باغ و بوستان رانده است، داد آن خویرویان از آن زشت فعلان بستاند. از زمین و از درخت، پیش این سلیمان وقت، هر نباتی زبانی برون آورد به دعوی که من، گوهری دارم و میوه ای دارم و مغزی دارم و اینک زبان سنبل من گواه است. سلیمان بهار گفت که: هر دعوی را ترازویی است.	زمان گذشته روایی
---	---------------------------------

دعوی عشق کردن آسان است لیک آن را دلیل و برهان است

ای اصناف درخت و انواع نبات که دهان ها گشاده اید و زبان دعوی جنبانیدیت، اینک ترازو بیارید تا معنوی از مدعی ظاهر شود. آن ترازو کدام است؟ یکی باد است و یکی آب. هر برگی که سنبلهایی داشت و میوه ای داشت و قیمتی داشت و قامتی داشت، ترازوی باد و آب آمد تا هنر او را و گوهر او را در عالم آشکارا کند (مولوی، ۱۳۹۰: ۱۵۴ و ۱۵۵).	زمان حالی روایی
---	--------------------------------

متن با خطاب مستقیم به درختان و نباتات (موجوداتی بی‌جان) آغاز می‌شود، اما بلافاصله آنها را تبدیل به سوژه‌های پویای یک صحنهٔ دراماتیک - تمثیلی می‌کند و در این سطح «عملکرد التفات، ایجاد برخوردهایی با جهان در شکل روابط میان سوژه‌هاست» (سجودی و دهقان طرزجانی، ۱۳۹۲: ۷۸). مولوی با این چرخش خطاب، صحنه‌ای از محاکمه و داوری را خلق می‌کند تا ایدئولوژی عرفانی خود را دربارهٔ سنجش ادعاهای پوچ در برابر اعمال و ارزش‌های حقیقی بیان کند. پس در اینجا اصناف درخت و انواع نبات اُبژه‌هایی هستند که در مقام سوژه قرار گرفته‌اند. ویژگی‌هایی از قبیل دهان گشادن و زبان دعوی جنبائیدن، بُعد انسان‌پنداری و استعاره‌ی آنها را برجسته‌تر کرده است. راوی از این اُبژه‌ها (- انسان) تقاضای کاری در جهان ممکن روحانی را دارد (آوردن ترازو و مشخص کردن مدعی از معنوی) (+ انسان). هر چند این اُبژه‌های سوژه شده هیچگاه مشخصه‌های شنیداری و کنشگری را دارا نخواهند شد و سکوت و سکون خود را حفظ می‌کنند، اما در جهان برساخته، دارای ادراک و احساس هستند و نقش خود را در تثبیت گفتمان مورد نظر نویسنده به خوبی ایفا می‌کنند. نویسنده در بخش اول (زمان گذشتهٔ روایی با تکیه بر نشانهٔ بینامتنی «سلیمان»، مفاهیم مورد نظر خود را که عدالت و پرهیز از ظلم است به روشنی بیان می‌کند و در بخش دوم (زمان حالی روایی که همان تثبیت گفتمان است و چرخش خطابی در آن رخ داده است) به تثبیت اندیشه و مفهوم ابتدایی در ذهن مخاطب می‌پردازد. این شخصیت‌پردازی از مخاطب بی‌جان (درخواست عمل و پیشبرد یک تمثیل اخلاقی - عرفانی) این نمونه را به وضوح در سطح دوم «التفات» قرار می‌دهد؛ نکته‌ای که در سطح اول التفات وجود نداشت.

۴-۳. سطح سوم

در این سطح از «التفات»، شاعر یا نویسنده به عنوان سوژه اصلی با ایجاد وقفه در بیان خود، اُبژه‌ای را در مقام سوژه فرامی‌خواند که براساس قراردادهای از پیش پذیرفته شده به نوع خاصی از رابطه با آن، اشاره می‌کند. به عبارت دیگر، «اُبژه‌ای را به مثابهٔ سوژه فرا می‌خواند که این اُبژهٔ فراخوانده شده به دلیل بر دوش کشیدن پاره‌ای از پیش‌انگاری‌های منطقی - عملگرهای بینامتنی فرهنگی - ویژگی‌هایی را چونان سوژه‌ای به شاعر فراقکن می‌کند و نتیجهٔ این تعامل به

نمایش در آمدن نقابی شاعرانه است که می تواند حاکی از غم، امیدواری و... باشد» (همان: ۸۰). در این سطح، اُبژه پس از خطاب واقع شدن با سایر اُبژه های همانند خود از لحاظ زیبایی شناختی دارای تفاوت می شود؛ زیرا مشخصات و ویژگی هایی در قالب پیش انگاری های فرهنگی- ادبی از طریق سوژه (نویسنده) به این اُبژه داده شده است که در اُبژه های مشابه خود وجود ندارد. در مجلس اول، قسمتی از سخنان پیامبر (ص) به یارانش ذکر شده است که در ادامه سخنان پیامبر (ص)، یک وقفه ناگهانی و تغییر خطاب را شاهد هستیم:

رسول الله صلی الله علیه و سلم آن ترجمان بارگاه
 قدم، آن افصح عرب و عجم آن معدن علم و کرم،
 آن شهنشاه بی طبل و علم، سید کائنات، سلطان
 موجودات، جواب فرمود که: ای یاران صادق و ای
 صحابه موافق بدانید که اگر سیل با قوت از کوهسار،
 غلط غلطان عاشق وار به دریا باز رود، و به دریا
 پیوندد، با چندین دست و پا که آبها دست و پای
 یکدیگرند، و مرکب یکدیگرند، به قوت همدیگر،
 کوه و بیابان را ببرند و جیحون ها و به دریا که اصل
 ایشان است، پیوندند و هر قطره ای نعره می زند که:
 «ارجعی الی ربک راضیه» این چه عجب باشد عجیب
 صعب و دشوار و غریب آن باشد که قطره تنها مانده
 در میان کوهساری یا در دهان غاری یا در بیابان
 بی زنجاری از آرزوی دریا که معدن آن قطره است
 آن قطره بی دست و پا تنها مانده بی پا و پا افزار،
 بی دست و دست افزار از شوق دریا بار بی مدد سیل
 و یار غلطان شود و بیابان را می برد به قدم شوق سوی
 دریا می دواند بر مرکب ذوق.

زمان
 گذشته
 روایی

ای قطره بیچاره، خاک خصم تو، باد خصم تو، تاب	زمان
آفتاب خصم تو، مقصدت که دریاست سخت	
دورست، ای قطره بی‌دست و پا، در میان چندین	
اعدا، جانب دریا چون خواهی رفتن؟ (مولوی، ۱۳۹۰: ۳۴ و ۳۵).	
	حال
	روایی

در اینجا «التفات» با آیه قطره شروع می‌شود، اما داستان این آیه در ابتدا توسط پیامبر (ص) روایت شده است؛ قطره‌ای جدا مانده از اصل (دریا) که استعاره‌ای است از انسان دورافتاده از اصل و ذات باری تعالی. این قطره در پی اتحاد است، در پی وحدت و یکی شدن (رابطه من - منی) است (آیه‌ای مانند سوژه که در اصل با او در ارتباط است). پس مشتاقانه و بدون ترس به سوی دریا (حق) می‌شتابد. این چرخش خطابی که موجب گفتمان التفاتی شده است با جواب قطره تداوم می‌یابد. راوی با پرسش خود از او (قطره) که حال در جایگاه یک سوژه قرار دارد به او هشدار می‌دهد «خاک خصم تو، باد خصم تو، تاب آفتاب خصم تو، مقصدت که دریاست سخت دورست، ای قطره بی‌دست و پا، در میان چندین اعدا، جانب دریا چون خواهی رفتن؟» و مشکلات طریقت را به او می‌گوید. این خطاب قرار دادن قطره با ضمیر (تو) و قرار دادن آیه در زنجیره استعاره‌ای، چرخش زمان را ایجاد کرده است و زمان را تبدیل به حال گفتمانی راوی می‌کند. بنابراین، سطح سوم «التفات» وجود دارد؛ زیرا راوی، از آیه، یک تو، می‌سازد و با برجسته کردن مشخصه‌هایی که به صورت پیش فرض در ذهن ما وجود دارد (کوچک و ناچیز بودن، عدم توانایی) آن را فرامی‌خواند. در نهایت براساس یک سری قواعد از پیش تعیین شده، جایگاه آیه را به عنوان یک سوژه تثبیت می‌کند. در ادامه، قطره پاسخ می‌دهد و این انسان‌پنداری تداوم می‌یابد:

«قطره به زبان حال می گوید که: در جان من که قطره‌یی‌ام و ضعیفم، شوقی است از تأثیر عنایت دریای بی‌پایان که «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ أَنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب، ۷۲/۳۳) اندرین بیابان که سیل‌ها می‌لرزند از بیم فروماندن که «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا» از هیبت خطر بیابان بی‌زنهار مجاهده آسمان بلرزید و بترسید و کوه‌ها فریاد کرد که رَبَّنَا، ما این امانت برنتابیم. زمین گفت: من خاک آن رهروانم، اما طاقت آن ندارد جانم جان آدمی که قطره‌یی است، میان به خدمت برست که:

تو مرا دل و دلیری بین روبه خویش خوان و شیری بین

ضعیفم، نحیفم، بیچاره‌ام، اما چون آثار عنایت «کَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء، ۷۰/۱۷) به گوش جانم رسید، نه ضعیفم، نه نحیفم، نه بیچاره‌ام، چاره‌گر جهانم:

چون ز تیر تو پر کنم ترکش کمر کوه قاف گیرم و کش
(مولوی، ۱۳۹۰: ۳۵ و ۳۶)

در ادامه، چرخش زمان به سوی قطره است و قطره در جواب، شرح حال خود را با تضمین آیات قرآنی و سپردن بار امانت به انسان که جان آدمی (که به قطره‌ای مانند شده است) عهده‌دار این امانت می‌شود، زمان حال را به زمانی ازلی پیوند می‌دهد. اینجا قطره یک سوژه است، اما سوژه‌ای که با هدف تثبیت ایدئولوژی عرفانی مولانا به زمانی ازلی اشاره دارد که مخاطب را وارد فضایی گفتمانی و دراماتیک می‌کند. این فضای دراماتیک، زمانی برجسته می‌شود که قطره (انسان)، خداوند را مورد خطاب قرار می‌دهد:

تو مرا دل و دلیری بین ... چون ز تیر تو پر کنم ترکش...

درحالی که زمان به حال گفتمانی برگشته است و قطره (وجود سالک) طلب عنایت از پروردگار دارد، همچنان در پیوند با زمانی ازلی است (کرّما بنی آدم). هدف از این چرخش زمانی و تغییر خطاب‌ها، ایجاد گفتمانی عرفانی است که موضوع کشش و عنایت حق (کشش الهی) یکی از مباحث بسیار مهم در عرفان است که بارها در متون عرفانی به آن اشاره شده است:

زاهد از ترس گفته «من چه کنم در میان چنان محن چه کنم؟
عارف از عشق گفته «او چه کند؟ عجب از بهر من خدا چه تند؟...
(همان: ۱۰۲)

زیرا آنچه در ادامه طریقت مهم است کشش است نه کوشش؛ در صورتی که «زاهد به اعمال خود می‌اندیشد، عارف به توجه پروردگارش می‌اندیشد» را در ذهن مخاطب تثبیت می‌کند؛ انسان همچون قطره‌ای ناچیز است که از اصل خود جدا افتاده و هر چه کوشش می‌کند تا کشش حق نباشد راه به جایی نمی‌برد، اما به محض اینکه مورد عنایت حق قرار می‌گیرد (و با دریا یکی می‌شود) به اشرف مخلوقات و تنها موجودی تبدیل می‌شود که توانایی بر دوش کشیدن بار امانت الهی را دارد (کمر کوه قاف گیرم و کش) زیرا که به اتحاد رسیده است. در مکتب عرفان، همیشه تأکید بر رابطه‌ای نزدیک بین بنده و حق وجود دارد که در شطحیات به اوج خود می‌رسد. زمانی که با گفت‌وگو و چرخش التفاتی یک فضای گفتمانی دراماتیک بین انسان و پروردگار شکل می‌گیرد، تأثیر سخن و اقناع شنونده، دوچندان می‌گردد.

۴-۴. سطح چهارم

در این سطح از «التفات»، نویسنده یا شاعر، آبرّه مورد خطاب را که حالت بیرونی دارد با دادن ویژگی‌هایی به چیزی درونی تبدیل می‌کند. «این صنعت ادبی را که به نظر می‌رسد روابطی میان خود و دیگری ایجاد می‌کند، می‌توان در واقع کنش درونی کردن و خودباوری افراطی نامید» (سجودی و دهقان طرزجانی، ۱۳۹۲: ۸۲). به عبارت دیگر، سوژه

(نویسنده) از طریق گفت‌وگو با «دیگری»، معنایی برای جهان متعارض می‌سازد. «التفات»، خودپذیری^۱ نویسنده را از طریق گفت‌وگو با «دیگری» ممکن می‌کند. پس رابطه‌ای میان خود و دیگری ایجاد می‌کند و «خودپذیری الزامی» یعنی مخاطب غایب به آینه‌ای برای بازتاب هویت درونی شاعر تبدیل می‌شود و اُبژه‌ها، کنش بالقوه خود را به صدای سوژه اصلی منتقل می‌کنند تا او این اُبژه‌های بیرونی را به چیزهای درونی تبدیل کند و همچون درام ذهن نویسنده، عمل کنند.

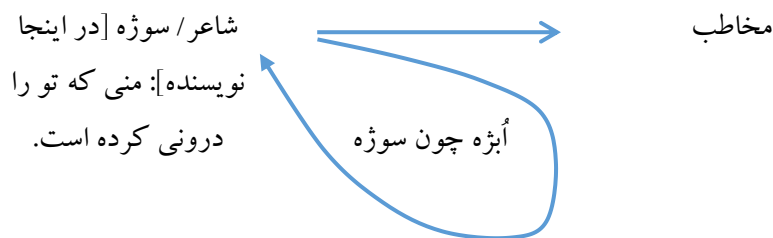
بازآمدیم به معنی حدیث مصطفوی و تحقیق و بیان و سر و مغز جان آن،
 خنک او را که مغزی دارد و جانی دارد، آن مغز باید تا مغز را دریابد و
 جانی باید که از جان لذتی گیرد. ای جان عزیز من! ای طالب من! چندانکه
 تو در طلب از یک پوست بیرون میایی عروس معنی از یک پوست بیرون
 می‌آید و چون تو از دوم پوست بیرون می‌آیی او از دوم پوست بیرون
 می‌آید، می‌گوید که:

اگر یگانه شوی با تو دل یگانه کنم ز مهر خلق و هوای کسان کرانه کنم
 (مولوی، ۱۳۹۰: ۳۶)

مولوی «جان» را خطاب قرار می‌دهد و بلافاصله «طالب» را که استعاره‌ای است برای «جان». جان به معنی روح در مقابل پوست به معنی جسم و مادیات (هر آنچه ما را از حق و مطلوب باز می‌دارد) قرار گرفته است. راوی، جان را که یک موضوع انتزاعی است، خطاب قرار داده است. این خطاب، مخاطبی غیرمادی، ناملموس و تجربیدی دارد که در جهان عینی، حضور فیزیکی ندارد، بلکه نمادی از حقیقت درونی یا روحانی است. مولوی با «جان» به عنوان موجودی زنده و مستقل گفت‌وگو می‌کند تا حقیقت عرفانی طلب معنوی را تجسم بخشد. در این قسمت، اُبژه‌ها (جان من - طالب من) با ضمیر ملکی من همراه شده‌اند تا بر وجود من نویسنده یا عارف تأکید و مفهوم انتزاعی (جان و طالب) را درونی

1 self. Acceptance

کند. بنابراین، با سطح چهارم «التفات» روبه‌رو هستیم. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که اُبژه، فقط یک ابزار زبانی است که به راحتی دور زده می‌شود. اصل و اساس در این خطاب التفاتی، سوژه است. طرحواره این شکل التفاتی را سجودی و دهقان طرزجانی (۱۳۹۲: ۸۵) به شکل زیر ترسیم کرده‌اند که به روشنی گویای مباحثی است که ذکر شد:



۴-۵. سطح پنجم

این سطح از «التفات» در آرای کالر وجود ندارد و در کتاب «التفات در شعر معاصر فارسی» (همان: ۹۳) به سطوح دیگر اضافه شده است و یک رویکرد جدید به «التفات» است. در این سطح از «التفات»، سوژه در مقام اُبژه قرار می‌گیرد و سوژگی از او گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، «نخست به انسان مشخصه [-انسان] داده می‌شود و سپس با خطاب آن اُبژه، از طریق فرآیند انسان‌پنداری به اُبژه کیفیتی سوژه‌ای بخشیده می‌شود» (همان).

حق تعالی بیان کرد که: «السماء رفعها و وضع المیزان ان لا تطغوا فی المیزان» آسمان بلند است، میزان از آسمان، بلندتر است ولیکن به تواضع «وضعها» به زمین آمده است. با خلقان می‌گوید که: من از عالم بلند بلند آمده‌ام. ای ترازو، به چه کار آمده‌ای؟ آمده‌ام تا سبکساران را و سبک عقلا را بدیشان بنمایم، تا سبک عقلی خود ببینند و به تدارک و داروی حال خود مشغول شوند خویشتن را گوه‌ری و گرانی و ثباتی و تمکینی حاصل کنند.

گر از هر باد چون کاهی بلرزی اگر کوهی شوی، کاهی نیزری

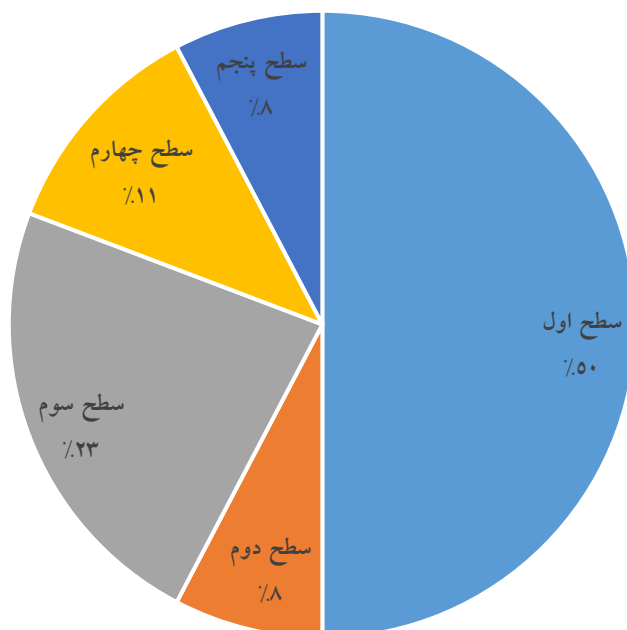
ای ترازو، گرانی به چه حاصل کنیم؟ گفت: شما چون پوستید و جسمید، آب و گلید خویشتن را مغز نغز و جان و دلی حال کنید.

ای ترازو! این مغز از کجا حاصل کنند؟ گفت: آخر این همه گیاه‌ها و سنبل‌ها به گندم و جوز و باقلی و داروها و گیاه‌ها، همه اول از زمین برگی می‌رویند که ایشان را مغزی نیست (مولوی، ۱۳۹۰: ۱۵۳).

در این نمونه، در واقع ابتدا ما شاهد یک جسم‌پنداری هستیم. انسان که یک سوژه است با توجه به تشخیص عدالت، در مقام اُبژه‌ای بی‌جان (ترازو) قرار می‌گیرد و سپس با خطاب قرار دادن این اُبژه به او کیفیت سوژگی می‌دهد. ترازو (با وظیفه سنجش ارزش‌ها) در مقام سوژه‌ای فعال، مورد خطاب واقع شده است و به مثابه مخاطبی فعال به تبیین مفاهیم متافیزیکی می‌پردازد و با پاسخ خود به سؤال‌هایی که از او پرسیده می‌شود به منشأ روحانی حقیقت انسان اشاره می‌کند و سطح گفت‌وگو را از مادیات به عالم معنا ارتقا می‌دهد. ساختار دیالکتیکی و تغییرات مستمر در خطاب، چرخش زمانی را ایجاد می‌کند و زمان را به حال گفتمانی راوی بدل می‌کند. می‌توان گفت این مکالمه، کارکردی فلسفی-عرفانی دارد و به بازتعریف هویت انسان می‌پردازد. همچنین با انتقال از زبان علمی (ترازو) به مفاهیم روحی (مغز و جان) این حالت نمایان‌تر می‌شود.

متن با شخصیت‌پردازی و جاندارپنداری ترازو به عنوان موجودی حکیم، پرسش‌های بنیادین درباره ماهیت انسان را مطرح می‌کند و این گفت‌وگو مرزهای واقعیت متعارف را می‌شکند و مخاطب را به تأمل فلسفی-عرفانی وادار می‌کند. در اینجا «التفات» ابزاری است برای کشف حقیقت وجود انسان و رابطه او با عالم معنا. ترازو به عنوان نمادی از عدالت الهی یا حقیقت متعالی که در وجود انسان نهاده شده، خطاب شده است و پرسش‌های عمیق فلسفی-عرفانی مطرح می‌شود. این مثال در سطح پنجم «التفات» قرار می‌گیرد.

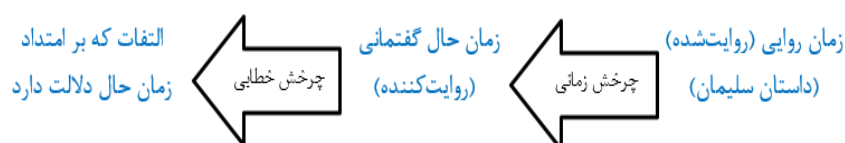
نمودار درصدی سطوح التفات در مجالس سبّه



با توجه به نمودار می توان گفت که بنابر بافت تعلیمی، وعظی و خطابی مجالس سبّه، سطح اول که ناظر بر یک رابطه من تویی است، بیشترین بسامد را دارد، چرا که فراخوانی آیه غایب در زمان حاضر، بیشتر از طریق این سطح گفتمانی شکل می گیرد و از آنجا که سبک حاکم بر مجالس سبّه، منبری بوده است (شکل وعظ و خطابه) طبیعی است که این نوع «التفات» در آن بیشتر وجود داشته باشد. همچنین سطح سوم که ناظر بر پیوند و ارتباط سوژه با آیه سوژه شده است برای بیان مفاهیم عرفانی مانند وحدت وجود و حذف فاصله بین سوژه و آیه، بیشتر مورد توجه مولوی بوده است.

۵. زیبایی شناسی «التفات» روایی در مجالس سبعة

می توان به صورت کلی، طرح زیر را از منظر زیبایی شناسی برای «التفات» روایی در مجالس سبعة ارائه داد:



طرح واره بالا حاکی از آن است که محور افقی کلام با گسست های زمانی و خطابی شکسته می شود. معنا در همین گسست ها نهفته است؛ گسست هایی که موجب آشنایی زدایی هستند و امکان تفسیر و تحلیل کلام را شکل می دهند. «زمانی که اُبژه یا مفهومی انتزاعی خطاب می شود، اُبژه یا مفهوم مورد خطاب به واسطه گذر از مجرای انسان پنداری از سایر اُبژه ها یا مفاهیم انتزاعی متناظر به لحاظ زیبای شناختی جدا می شود» (سجودی و دهقان طرزجانی، ۱۳۹۲: ۹۹).

تمایز و جدا شدن اُبژه ها یا مفاهیم انتزاعی، باعث شکل گیری گفتمان می شوند، چرا که سوژه با این چرخش زمانی و خطابی، کلام را از درازگویی، توصیف و... دور می کند و خطاب قرار دادن، شنونده یا خواننده را به سمت مفاهیم ذهنی خود هدایت می کند. علاوه بر این، خواننده نیز احساس حضور در کلام دارد؛ گویی سوژه به صورت مستقیم او را خطاب قرار می دهد. این امر باعث می شود کلام، بیشتر تثبیت شود و در واقع، درجه تأثیرگذاری کلام بالاتر رود. «نیوورث، دو سطح ارتباط را برای قرآن شفاهی تعریف می کند [...] درونی و بیرونی [...] در سطح بیرونی، صدای الهی با خواننده قرآن مکتوب رو در رو می شود. در مقابل، در سطح درونی گوینده، محمد و شنندگان کلام با یکدیگر در ارتباط هستند» (به نقل از شاهسوندی و خانه زاد، ۱۳۹۲: ۱۳۶)، شاید به همین دلیل است که کاکاندس^۱ معتقد است «التفات ها، پیام هایی هستند که همزمان با وجود دو مخاطب در ذهن بیان می شوند» (به نقل از سجودی و دهقان طرزجانی، ۱۳۹۲: ۵۶).

1. Kacandes, I.

«التفات» از طریق شکست زمان باعث می‌شود مسافت گوینده/ نویسنده، خواننده و مخاطب به حداقل ممکن برسد؛ گویی متن توسط خواننده‌ای حاضر برای مخاطبی حاضر و شنونده‌ای نیز که خود را از آن‌ها جدا نمی‌داند گفته یا نوشته می‌شود. همین حضور باعث تأثیرگذاری بیشتر و تثبیت مفاهیم نهاده شده در کلام می‌شود. مولوی در مجالس سبعه با توجه به بافت تعلیمی آن و شکل خطابی و وعظی مجالس از «التفات» برای از بین بردن فاصله سوژه، اُبژه و خواننده بهره برده است. برای نمونه در مجلس اول سؤالی از پیامبر (ص) در مورد امت ابراهیم (ع) پرسیده می‌شود که پس از جواب پیامبر (ص)، چند بیت شعر هم به صورت تضمین ذکر می‌شود. پس از این ابیات بلافاصله با یک خطاب مستقیم روبه‌رو می‌شویم:

«عزیز من! آن قطره جانی که در فراق دریا قرار گرفته باشد و یاد دریا نمی‌کند، گاهی در برگی می‌آویزد، گاهی در خاک می‌آمیزد، مگر بی‌ادبی کرده است که او را بند بر پای نهاده‌اند بند زرین، بند سیمین، بند مُجوهر. او عاشق آن بند شده است، چنانکه از عشق سیم و زر، آن بند را بند نمی‌بیند او را پند مده که بند او از آن سخت‌تر است که پند راه یابد.

الحذر ای ناقصان زین گلرخی کو به گاه صحبت آمد دوزخی
(مولوی، ۱۳۹۰: ۴۱)

مولوی با استفاده «التفات» به گفتمان‌های احساسی- ادراکی (یعنی عزیز من که مؤید آن است که نویسنده، خود را از شنونده جدا نمی‌داند) سعی دارد ابتدا خواننده را با خود همراه کند و رابطه خاصی (تمایز و جداشدگی اُبژه که به واسطه «التفات» شکل گرفته است) با او برقرار کند. در کنار آن می‌توان گفت این رابطه من تویی، رابطه با «تو»هایی مقدر است و نوع انسان را مورد خطاب قرار می‌دهد که کاملاً با ماهیت مجالس سبعه همخوانی دارد. نمونه این نوع التفات‌های احساسی ادراکی در مجالس سبعه زیاد است «ای برادر» (همان: ۱۴۶)، «ای دوستان من» (همان: ۹۶)، «ای عزیز من» (همان: ۱۱۰) و... گاهی

نیز با آنات گفتمانی دیگر مانند خطاب قرار دادن اُبژه‌های بی‌جان در مقام جاندار سعی می‌کند تعامل خود را با خواننده برقرار کند که اُبژه را به شکل پویا و سیال درمی‌آورد و با پیش‌انگاری‌های خاصی، مفاهیم و اندیشه‌های خود را بیان می‌کند مانند «ای بلبل عشق ابدی» (همان: ۱۵۷)، «ای اصناف درخت و انواع نبات» (همان: ۱۵۵)، «ای قطره» (همان: ۱۶۴) و... که با اتصال گفتمانی به آن‌ها بر بُعد شناختی آن‌ها بیشتر تأکید می‌کند. گاهی نیز با تکیه بر گفتمان‌های احساسی عاطفی، سعی دارد خواننده را به خود بیاورد و او را به ماهیت وجود خویش بیشتر رهنمون شود؛ مانند «ای شمع زردروی» (همان: ۱۳۴)، «ای محبوسان جهان نادیده» (همان: ۱۵۹) و... که علاوه بر بُعد شناختی، حاکی از یک نوع گفتمان احساسی عاطفی نیز هست.

بنابراین، آنچه ابعاد زیبایی‌شناسی «التفات» روایی را موجد می‌شود، شکست‌های زمانی است که از طریق خطاب‌ها به آنات گفتمانی متفاوت شکل می‌گیرد و در مجموع، آشنایی‌زدایی کلام مولوی را به وجود می‌آورد.

۶. بحث و نتیجه‌گیری

بر اساس داده‌های این پژوهش می‌توان گفت که شگرد «التفات»، کلید درک بخش مهمی از قدرت تأثیرگذاری کلام مولوی در مجالس سبّه است که با توجه به ساختار خطابی و وعظی آن، التفات در خدمت شرح و تبیین نظام فکری مولوی قرار گرفته است. در سنت عرفانی، التفات صرفاً یک شگرد بلاغی نیست، بلکه تجلی ندای درونی عارف است. با توجه به آنکه بُعد وعظی و تعلیمی مجالس سبّه بر بُعد عرفانی آن پیشی گرفته است، سطح اول «التفات» در این کتاب برجستگی بیشتری دارد. فن خطابه و موعظه به شکلی است که گوینده در اثنای کلام برای جذب شنونده و تأثیرگذاری بیشتر، خطابی کلی به افرادی خاص یا حاضرین دارد.

مولوی در مجالس، خود، مریدان، انسان به طور کلی، مسلمانان و... را مورد خطاب قرار داده است تا شنونده را از حالت انفعال خارج کند و در فضای معنوی و دراماتیک سهیم کند. چرخش ناگهانی و تغییر بدون قرینه مخاطب در سطح اول، سبب می‌شود

رابطه من - تویی بین سوژه اصلی (نویسنده) و مخاطب غایب شکل گیرد و با تکیه بر بافت وعظی و تعلیمی آن، تأثیر سخن مولوی دوچندان شود. «التفات» به اشیاء و مفاهیم (سطح ۲ و ۳) به صورت مستقیم از جهان بینی وحدت وجودی مولوی سرچشمه می گیرد که در آن همه چیز، جلوه ای از حق و دارای حیات و شعور است. گسست های ناگهانی (سطح ۴) و درونی کردن دیگری به وضوح، بیقراری، شوریدگی و عمق تجربه عرفانی مولوی را منعکس می کند. در سطح ۵ و تا حدودی سطح ۴، خطاب، بیشتر با هدف نمایش نفس و خودآگاهی است. به عبارت دیگر، به خویشتن خویش اشاره دارد. مولوی در این خطاب ها، نقش خود را به عنوان یک راهنما، واعظ و یا حتی مرشد برجسته می کند، اما نکته قابل توجه این است که در همه این سطوح، بازی زبانی و قدرت سخنوری خود را نمایش می دهد و با این گسست های آگاهانه، زبان را از حالت گزارش فراتر برده و با چرخش زمانی به حال گفتمانی، آن را به تجربه ای زنده و قابل فهم برای شنونده تبدیل می کند.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد

ORCID

Nasrin Ghaderi



<https://orcid.org/0000-0000-0000-0000>

Hiva hasanpour



<https://orcid.org/0000-0002-4640-1200>

Seyed Asad



<https://orcid.org/0000-0000-0000-0000>

Sheykhahmadi

منابع

حرّی، ابوالفضل. (۱۳۹۰). بررسی شگرد قرآنی التفات در پرتو ساختار اطلاعات گفتمان. نشریه پژوهش های زبان و ادبیات تطبیقی، ۲(۴)، ۳۹-۱۷.

- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۸۸). لغت نامه. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- رادویانی، محمد بن عمر. (۱۳۶۲). ترجمان البلاغه. تهران: نشر اساطیر.
- رازی، شمس الدین محمد بن قیس. (۱۳۸۸). المعجم فی معایر اشعار العجم. تهران: انتشارات علم.
- رحمتی، پرشنگ. (۱۴۰۳). التفات در غزلیات شمس؛ تحلیلی روایی، پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه کردستان، کردستان.
- سجودی، فرزانه، دهقان طرزجانی، فرید. (۱۳۹۱). بررسی نشانه شناختی التفات در شعر معاصر فارسی: نمونه هایی از شعر احمد شاملو و هوشنگ ابتهاج. نشریه همایش ملی نقد ادبی با رویکرد نشانه شناسی ادبیات، ۳۴۶-۳۲۳.
- _____ (۱۳۹۲). التفات در شعر معاصر فارسی (رویکردی نشانه شناختی). تهران: انتشارات علم.
- شاهسوندی، شهره، خانه زاد، امید. (۱۳۹۲). تغییر مخاطب در قرآن. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صفوی، کورش. (۱۳۸۳). از زبان شناسی به ادبیات. جلد دوم. تهران: انتشارات سوره مهر.
- عمید، حسن. (۱۳۷۷). فرهنگ فارسی عمید. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کالر، جاناناتان. (۱۳۸۸). در جست و جوی نشانه ها (نشانه شناسی، ادبیات، و اسازی). ترجمه لیلادصادقی و تینا امراللهی. تهران: انتشارات علم.
- کزازی، میرجلال الدین. (۱۳۷۳). زیبایی شناسی سخن پارسی. جلد ۳. تهران: نشر ماد.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. (۱۳۹۰). مجالس سبعة. (هفت خطبه)، تصحیح و توضیح توفیق سبحانی. تهران: انتشارات کیهان.
- همایی، جلال الدین. (۱۳۶۷). فنون بلاغت و صناعات ادبی. تهران: نشر هما.
- واعظ، بتول. (۱۳۹۸). زیبایی شناسی شگرد التفات و نقش تفسیری آن در مثنوی. نشریه جستارهای نوین ادبی، ۵۲(۳)، ۹۵-۱۲۶.
- وحیدیان کامیار، تقی. (۱۳۸۳). بدیع از دیدگاه زیبایی شناسی. تهران: انتشارات سمت

References

- Amid, H. (1998). *Amid Persian Dictionary*. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian].

- Culler, J. (2009). *In Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. Translated by Leila Sadeghi and Tina Amrollahi. Tehran: Elm Publications. [In Persian].
- Dehkhoda, A. (2009). *Dehkhoda Dictionary*. Tehran: University of Tehran Press and Publishing Institute. [In Persian].
- Homaie, J. (1988). *Techniques of Rhetoric and Literary Devices*. Tehran: Homa Publications. [In Persian].
- Horri, A. (2011). "Examining the Quranic Device of *Ilitfāt* in Light of Discourse Information Structure," *Journal of Comparative Language and Literature Studies*, 2(4), 17-39. [In Persian].
- Kazazi, M. (1994). *Aesthetics of Persian Discourse*. Volume 3. Tehran: Mad Publications. [In Persian].
- Mowlavi, J. (2011). *Majalis-i Sab'a (Seven Sermons)*. Edited and annotated by Towfiq Subhani. Tehran: Kayhan Publications. [In Persian].
- Raduyani, M. (1983). *Tarjuman al-Balagha*. Tehran: Asatir Publications. [In Persian].
- Rahmati, P. (2024). "*Ilitfāt* in Shams' Ghazals: A Narrative Analysis." Master's thesis, University of Kurdistan, Kurdistan [In Persian].
- Razi, Sh. (2009). *Al-Mu'jam fi Ma'ayir Ash'ar al-'Ajam*. Tehran: Elm Publications. [In Persian].
- Safavi, K. (2004). *From Linguistics to Literature*. Volume 2. Tehran: Sureh Mehr Publications. [In Persian].
- Shahsavandi, S. Khanzad, O. (2013). *Shifts in Addressee in the Quran*. Tehran: Institute of Islamic Culture and Sciences. [In Persian].
- Sojoudi, Farzan, Dehghan Tarzjani, F. (2012). A Semiotic Study of *Ilitfāt* in Contemporary Persian Poetry: Examples from the Poetry of Ahmad Shamlou and Houshang Ebtehaj. *National Conference on Literary Criticism with a Semiotic Approach to Literature*, 323–346. [In Persian].
- Sojoudi, Farzan, Dehghan Tarzjani, F. (2013). *Ilitfāt* in Contemporary Persian Poetry: A Semiotic Approach. Tehran: Elm Publications. [In Persian].

- Vaez, B. (2019). "The Aesthetics of the *Ilitfāt* Device and Its Interpretive Role in *Masnavi*." *Journal of Modern Literary Studies*, 52 (3), 95–126. [In Persian].
- Vahidian K. (2004). *Rhetoric from an Aesthetic Perspective*. Tehran: Samt Publications. [In Persian].

استناد به این مقاله: قادری، نسرين، حسن پور، هیوا، شیخ احمدی، سید اسعد. (۱۴۰۴). التفات روایی در مجالس سبعه، عرفان پژوهی در ادبیات، (۷) ۴، ۴۹-۷۶.

Doi: 10.22054/msil.2025.86697.1197



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