

## سخن عارف

قربان ولیی محمدآبادی \*

### چکیده

خاموشی زبان و ضمیر در سلوک عرفانی جایگاهی بنیادی دارد و سرّ تأکید فراوان عارفان بر لب فرو بستن و نفی خواطر، در تأثیر عمیق این دو در پیمودن موفقیت‌آمیز مسیر سلوک عرفانی نهفته است.

در این نوشتار، کوشش ما معطوف به یافتن پاسخی برای این پرسش بنیادی است که «چرا عارفان به‌رغم تأکید بر ضرورت خاموشی، غالباً پرسخن بوده‌اند؟» البته ناگفته پیداست که همه عارفان مشمول چنین حکمی نیستند اما چهره‌های شاخص عرفان اسلامی غالباً پرسخن بوده‌اند و احوال شفاهی یا آثار مکتوب منظوم و منثور فراوانی از خود بر جای نهاده‌اند. کثرت آثار چهره‌های برجسته عرفان اسلامی از قبیل خواجه عبدالله انصاری، سنایی، عطار، مولوی، ابن عربی و جامی نیازی به اثبات ندارد.

در این مقاله می‌کوشیم که دواعی و انگیزه‌های سخن گفتن عارف را کشف کنیم و علل و عوامل انبوهی کلام شفاهی و مکتوب آنان را نشان دهیم. شایان ذکر است که مقصود ما از «عارف»، مصداق اتمّ این واژه است؛ یعنی کسی که سفر الی‌الله را به پایان رسانده است و پس از فنای فی‌الله، واجد مقام بقای بالله شده است. یادآوری این قید از آن رو اهمیت دارد که در طول سلوک الی‌الله، از خاموشی زبان و نفی خواطر گریزی نیست و در حالت فنا نیز خاموشی زبان و ضمیر از لوازم ذاتی فنا به شمار می‌رود؛ بنابراین عارفی که واجد مقام بقای بالله است، عرصه ظهور و بروز اسماء و صفات الهی است و می‌تواند «ناطق» و «قائل» نیز باشد.

**کلیدواژه‌ها:** خاموشی (صمت)، گفتار (نطق)، عرفان، تصوف، جوش نطق.

### ۱. برتری سخن گفتن عارف بر خاموشی او

به رغم آنچه در باب ضرورت خاموشی زبان در سلوک عرفانی گفته‌اند، اگر متکلم و سخن او از آفات خالی باشند، سخن گفتن بر خاموشی ترجیح دارد؛ به عبارت دیگر، به سبب وجود آفات و مضرات در سخن گفتن، نمی‌توان از اصل آن چشم پوشید. مطابق سخنی از ابوحامد غزالی در باب انواع چهارگانه سخن، تنها یک چهارم از سخن‌ها گفتنی است و در آن منفعت محض است: «یکی آن است که همه ضرر است؛ دوم آن است که اندر وی هم ضرر است و هم منفعت؛ سوم آن است که نه ضرر است اندر وی و نه منفعت، و آن سخن فضول بود و از ضرر وی کفایت آن است که روزگار ضایع کند؛ و قسم چهارم آنکه منفعت محض است. پس سه چهارم یک از سخن ناگفتنی است و چهار یکی گفتنی است» (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۶). وجود همین قسم از گفتنی‌های نافع، حاکی از آن است که نمی‌توان حکم به خاموشی مطلق داد. از سوی دیگر، عارفی که به کمال دست یافته است، از آفات زبان مصون است و از همین رو، مجاز است که از زبان به عنوان وسیله‌ای برای انتقال گفتنی‌ها به مخاطب عام سود جوید.

هجویری برخی از مشایخ از قبیل جنید را قائل به برتری و فضل سکوت بر کلام می‌داند و برخی دیگر از جمله شبلی را قائل به فضل کلام بر سکوت. وی با نقل حکایتی از شبلی می‌گوید: «روزی ابی بکر شبلی -رضی الله عنه- در کرخ بغداد می‌رفت. یکی را دید از مدعیان که می‌گفت: السَّكُوتُ خَيْرٌ مِنَ الْكَلَامِ. فقال: سَكُوتُكَ خَيْرٌ مِنْ كَلَامِكَ؛ لَأَنَّ كَلَامَكَ لَعُوٌّ وَ سَكُوتُكَ هَزْلٌ، وَ كَلَامِي خَيْرٌ مِنْ سَكُوتِي؛ لَأَنَّ سَكُوتِي حِلْمٌ وَ كَلَامِي عِلْمٌ» (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۲۴-۵۲۳).

وی سپس نظر خود را چنین بیان می‌کند: «کلام‌ها بر دو گونه باشند و سکوت‌ها بر دو گونه: کلام، یکی حق بود و یکی باطل، و سکوت، یکی حصول مقصود و آن دیگر غفلت. پس هر کسی را گریبان خود باید گرفت اندر حال نطق و سکوت، اگر کلامش به حق بود گفتارش بهتر از خاموشی، و اگر باطل بود خاموشی بهتر از گفتار، و اگر خاموشی از حصول مقصود و مشاهده بود خاموشی بهتر از گفتار، و اگر از

حجاب و غفلت بود، گفتار بهتر از خاموشی. و عالمی اندرین دو معنی سرگردان‌اند» (هجوی، ۱۳۸۳: ۵۲۴).

به این ترتیب، هجویری هم نظر به نوع سخن (حق یا باطل بودن) دارد و هم به وضعیت باطنی فرد؛ زیرا خاموشی ناشی از حصول مقصود را برتر از گفتار می‌داند. مقصود هجویری از خاموشی ناشی از حصول مقصود، همان قرار گرفتن در وضعیت مشاهده است که ذهن و زبان را خاموش می‌سازد؛ بنابراین از نظر هجویری، اگر عارف در حال از سر گذراندن تجربه عرفانی مشاهده - که خاموشی زبان و ضمیر از لوازم آن است - نباشد، گفتار او از خاموشی بهتر است.

عطار نیشابوری به تصریح حصول کمال را شرط سخن گفتن می‌داند و در

وصف سخن کاملان می‌گوید:

سخت گفتن کنون باشد حالالت	چو در دین حاصل آید این کمالت
که از «کن» هست گشت از «لا تکن» نیست	به چشم خرد منگر در سخن هیچ
که فخر انبیای مُرسَل آمد	سخن از حق تعالی مُنزل آمد
کلیم او کلام کردگار است	اگر موسی کلیم روزگار است
کجا بودی ز عزت روح مطلق	اگر عیسی نبودی کلمه حق
شب معراج، سلطان سخن بود...	محمد نیز کو مقصود کن بود
سخن خواه و سخن پرس و سخن گوی	چو اصل آمد سخن اکنون تو می‌گوی

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۱۳۰-۱۲۹)

عطار در بیت اخیر، به صراحت، سخن را اصل می‌داند و پس از آن، مقاله اول «الهی‌نامه» را شروع می‌کند؛ گویی بر مبنای اصل بودن سخن برای کاملان، خود را مجاز می‌داند که سخن بگوید.

طبرسی در باب استحباب اختیار «الکلام فی الخیر» از امام زین‌العابدین (ع) در پاسخ این پرسش که «سکوت برتر است یا سخن گفتن؟» می‌فرماید: «لکل واحدٍ منها آفات. فاذا سلِمَا مِنَ الْآفَاتِ، فَالْكَلامُ أَفْضَلُ مِنَ السَّکُوتِ... لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ مَا بَعَثَ الْأَنْبِیَاءَ وَ

الاصیاء بالسکوتِ اِنما بَعَثَهُم بِالکَلامِ و لا اسْتَحَقَّتِ الْجَنَّةُ بالسکوتِ و لا اسْتَوْجِبَتْ وِلايَةُ اللَّهِ بالسکوتِ و لا وُقِيَتْ النَّارُ بالسکوتِ و لا تُجَنَّبُ سَخَطُ اللَّهِ بالسکوتِ اِنما ذَلِكُ کُلُّهُ بِالکَلامِ. ما کُنْتُ لِأَعْدَلِ القَمَرِ بِالشَّمْسِ اِنَّکَ لِتَصِفُ فَضْلَ السکوتِ بِالکَلامِ و لَسْتَ تَصِفُ فَضْلَ الكَلامِ بالسکوتِ» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج. دوم: ۳۱۵).

بنابراین، چنان که گفتیم، در صورت مصونیت کلام و متکلم از آفات و زیان‌های سخن گفتن، سخن گفتن از خاموشی بهتر است. گفتنی است که عارف واصل و متمکن در مقام بقا، در واقع مصداق کامل فردی است که سخن گفتن او از آفات در امان است؛ زیرا چنین کسی را «فرا گفتار آرند؛ هر که بگوید، یا خطا گوید یا صواب؛ و هر که را بگویانند از خطا و خللش نگاه دارند» (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۲۵-۵۲۴).

به این ترتیب، هرچند اصل در طریقت، خاموشی است اما سالکی که به مقام فنا می‌رسد و برای ارشاد و دستگیری خلق رجوع داده می‌شود و به مقام بقا می‌رسد، سخنی آن سویی دارد و با زبانی که «نطقش به ربوبیت بود، فراگفتن آید» (همان، ۵۲۵). به همین سبب است که گفته‌اند: «هر که از حق خاموش گردد، دیوی بود گنگ» (قشیری، ۱۳۷۹: ۱۸۲).

براساس آنچه گفته شد، خاموشی زبان در نزد عارف کامل و متمکن در بقا، وجوبی ندارد؛ بلکه می‌توان حکم به برتری گفتار عارف باقی بر خاموشی او داد؛ زیرا گفتار او منشأ و منبعی الهی دارد و به تعبیر عطار نیشابوری «بعد از قرآن و احادیث، بهترین سخن‌ها، سخن ایشان دیدم» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۶).

سخن گفتن عارفان از چنان اهمیتی برخوردار است که در باب آن گفته‌اند: «کلمات المشایخ جنود الله فی ارضه، یعنی سخنان مشایخ یاری‌دهنده طالبان است تا بیچاره‌ای را که شیخی کامل نباشد ... تمسک به کلمات مشایخ کند» (نجم رازی، ۱۳۷۹: ۱۳). به همین سبب است که جنید فایده کلمات مشایخ را «تقویت دل و ثبات بر قدم مجاهده و تجدید عهد طلب» (همان: ۱۳) می‌داند.

عطار در «مصیبت‌نامه» با تأکید بر قدر و ارج فراوان خاموشی، یکی از دواعی و انگیزه‌های خود در سخن گفتن و سرودن «مصیبت‌نامه» را «قصه‌گوی حق» شدن می‌داند:

داعی دیگر مرا آن بود و بس  
کاین حدیثم شد به حجت هر نفس  
مصطفی گفته است «جمعی از ملک  
می فرود آیند هر روز از فلک  
گرد می گردند بر روی زمین  
تا کجا بینند جمعی اهل دین  
کز خدای خویش می گویند باز  
صف زنند آن قوم گرد اهل راز  
خویشتن را وقف آن منزل کنند  
زان سخن مقصود خود حاصل کنند»  
گر چه در معنی نیم از اهل راز  
گفته ام باری ز اهل راز باز  
جمله از حق گویم و از کار او  
تا ملایک بشنوند اسرار او  
چون در این اسرار بیندم مدام  
قصه گوی حق نهندم بو که نام

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۴۵۴-۴۵۳)

«قصه گوی حق شدن» دقیقاً بیانگر حالت عارف باقی در سخن گفتن است؛ زیرا انگیزه عارف از سخن گفتن، حَقّانی است و عارف از حق و به حق سخن می گوید. در هر حال، در داوری نهایی می توان گفت: «خاموشی در وقت خویش صفت مردان است چنانکه سخن اندر موضع خویش از شریف ترین خصلت هاست» (قشیری، ۱۳۷۹: ۱۸۲).

در حدیثی که از امام جعفر صادق (ع) در باب جنود عقل و جنود جهل در اصول کافی روایت شده است، صمت از جنود عقل دانسته شده و در مقابل آن، «هذَر» از جنود جهل شمرده شده است (کلینی، ۱۳۶۲، ج. اول: ۲۲).

هذر در فرهنگ «لسان العرب» چنین معنی شده است: «الکلام الذی لایعبأ به» (ابن منظور، ۱۹۸۸، ج. پنجم: ۲۵۹) یعنی هذر، سخنی است که قابل اعتنا نیست و به عبارت دیگر، بیهوده و هذیان گونه است؛ بنابراین در این روایت، تکلم ضد صمت شمرده نشده است بلکه بیهوده گویی و هذیان ضد آن دانسته شده و در زمره جنود جهل قرار گرفته است. به عبارت دیگر، خاموشی، از جنود عقل است ولی مطلق سخن گفتن از جنود جهل نیست بلکه نوع ویژه ای از سخن گفتن که همانا

بیهوده‌گویی و هذیان‌وار سخن گفتن است، از جنود جهل به شمار می‌رود.  
سنایی سخن عارف را حیات و هوش می‌داند و چنین سخنی را در تقابل با  
لغوپریشی می‌بیند که می‌توان آن را همان هذر دانست:  
راه دین صنعت و عبارت نیست      جز خرابی در او عمارت نیست  
هر که گشت از برای راه خموش      سخن او حیات باشد و هوش  
گر نگوید ز کاهلی نبود      ور بگوید ز جاهلی نبود  
در خموشی نبوده لهواندیش      گاه گفتن نبوده لغوپریش  
(سنایی غزنوی، ۱۳۸۲: ۱۹)

مولوی نیز خطاب قرآنی «انصتوا» را راجع به کسانی می‌داند که به «زبان حق»  
بدل نشده‌اند، بنابراین باید «گوش» باشند:  
انصتوارا گوش کن خاموش باش      چون زبان حق نگشتی گوش باش  
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم، بیت ۳۴۵۶)

بنابراین، عارفی که به زبان حق بدل شده است، می‌تواند پیغام‌های حق را گزارش  
کند. به تعبیر شمس تبریزی، عارف «تا در حجاب [سخن] نه آید، کی تواند سخن  
به خلق رساندن که در حجاب‌اند؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج. ۲: ۱۵۲).  
برتری سخن گفتن عارف بر خاموشی او را از طریق بایستگی اتصاف عارف به  
اوصاف جمیله خداوند نیز می‌توان نشان داد؛ زیرا «متکلم» از امهات اسماء خداوند  
است و غایت سلوک عرفانی، فنای سالک در اسماء و صفات و ذات الهی است.  
به هر روی، آنچه در باب برتری گفتار بر خاموشی گفتیم، تنها در مورد عارف  
کامل متمکن در مقام بقا صدق دارد؛ زیرا چنان‌که در ادامه نشان می‌دهیم، اساساً  
عارف در این مقام، از خود سخنی نمی‌گوید و ناطق به حق است. به همین سبب  
است که شمس تبریزی می‌گوید: «گفت غبارانگیز است، مگر گفت کسی که از غبار  
گذشته باشد» (همان، ج. اول: ۲۴۴).

## ۲. ناطق بودن به حق

سبب سخن گفتن عارف، حق است و در عارف کامل «هیچ عضوی و صفتی نتوانند که به طبع خود تصرف کنند الا به امر و اشارت حق که «کنت له سمعاً و لساناً و يداً بي يسمع و بي يبصر و بي ينطق و بي يبسط» (نجم رازی، ۱۳۷۹: ۲۰۸).

قسمت آخر این عبارت نجم رازی، از حدیث قدسی قرب نوافل اخذ شده است. در این حدیث خداوند می فرماید: «لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتي أحبه فإذا أحبته كنت سمعاً و بصراً و يداً و مؤيداً و لساناً بي يسمع و بي يبصر و بي ينطق و بي يبسط» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۷۵).

هجویری در ترجمه‌ای تفسیری از این حدیث چنین می گوید: «چون بنده ما به مجاهدت به ما تقرب کند، ما وی را به دوستی خود رسانیم و هستی وی را اندر وی فانی گردانیم و نسبت وی از افعال وی بزدایم، تا به ما شنود آنچه شنود و به ما گوید آنچه گوید و به ما بیند آنچه بیند و به ما گیرد آنچه گیرد» (همان: ۳۷۵). بنابراین عارف به زبان حق بدل می شود و نطق او صبغه الهی می یابد.

به عبارت دیگر، سبب سخن گفتن عارف، القاء ربانی است و عارف تنها مجرای کلام حق است؛ از این رو شمس تبریزی می گوید: «ابلیس در رگ‌های بنی آدم درآید، اما در سخن درویش درنیاید، آخر متکلم درویش نیست. این درویش فانی است، محو شده. سخن از آن سر می آید. چنان که پوست بز را نای انبان کردی، بر دهان نهادی، در می دمی، هر بانگی آید، بانگ تو باشد نه بانگ بز، اگر چه از پوست بز می آید، زیرا بز فانی شده است... در درویش کامل، متکلم خداست» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج. اول: ۱۷۳).

برهان الدین محقق ترمذی نیز باطن عارف را جایگاه کلام حق می داند و بر آن است که اگر کسی نمی تواند بی واسطه کلام حق را بشنود و هنوز در عالم حرف و صوت است، باید مستمع سخن عارف باشد، «اگر روح تو را آن طهارت حاصل نشده است که از حق شنوی بی واسطه، از محقق شنو به واسطه که روح او قابل شده است و در باطن وی چیز دیگر نروید جز خاطر حق و جز کلام حق... اکنون تا در عالم جسمی، به ضرورت حرف و صوت شرط باشد؛ لاجرم محقق نباید تا از او

بشنوی» (محقق ترمذی، ۱۳۷۵: ۴۱-۴۲).

به همین سبب ابوبکر واسطی می‌گوید: «هر که داند که چه می‌گوید و از کجا می‌گوید او را در راه ارادت حیض است. حیض راه مریدان از گفت افتد... اما هیچ چیز را آن منقبت نیست که سخن را، و سخن صفتی است از صفات ذات. همه انبیاء متکلم بوده‌اند. لیکن ما را سخن با آن کس است که دعوی می‌کند که او را زبان غیب است. مرد باید که گوینده خاموش بود و خاموش گویا، که آن حضرت و رای گفت و خاموشی است...» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۶۴۴).

حمدون قصار نیز نشانه وجود صلاحیت سخن گفتن در عارف را آن می‌داند که «در وی تدبیر آن نبود که بعد از این چه خواهم گفت و سخن او از غیب بر او می‌آید، می‌گوید و خود را در میان نبیند» (همان: ۳۵۱).

کاشانی در فصل «آداب شیخی و فضیلت آن» از «مصباح‌الهدایه» یکی از آداب را «رفع قلب به حضرت الهی در حال کلام» می‌داند و می‌گوید: «باید که چون با مرید سخنی خواهد گفت، اول دل به حضرت الهی بردارد و از وی طلب معنی می‌کند که مهم وقت و متضمن فایده و صلاح حال مستمع بود. تا زبان او به حق ناطق باشد و کلامش در افادت صادق. و چنین گوینده در سماع کلام خود با مستمعان دیگر مساوی بود» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۵: ۱۶۲). زیرا چنین گوینده‌ای چون غواص است که در دریا بیشتر از منتظران بر ساحل صدف جمع می‌کند و دُر گرد می‌آورد اما «در مشاهده صورت آن دُر، وقتی که از بحر بیرون آید و صدف بگشاید، با منتظران بر ساحل مساوی بود» (همان: ۱۶۳).

عارف در چنین موقعیتی خاموش گویا یا گویای خاموش است؛ یعنی ضمیر او خاموش است و زبان او گویاست. خاموش بودن ضمیر عارف کامل، ناشی از استقرار جان یا روح او در بارگاه الهی است و حاکی از فانی بودن اوست. گویا بودن زبان نیز ناشی از رجعت او از ملکوت به ملک است که در مفهوم بقا تجلی می‌یابد. به این ترتیب عارف کامل با حفظ جنبه ملکوتی، رویی نیز در ملک دارد و در عارفی که به فنای باطن نائل شده یا در مقام بقاست، خاموشی زبان الزامی ندارد. عارف باقی جامع ملک و ملکوت است و پرداختن به یکی او را از دیگری باز نمی‌دارد.



به این ترتیب، عارف باقی با آن که ضمیری خاموش دارد، می‌تواند به زبان گویا باشد. چنین حالتی «حاکمی از تعطیلی حواس «من» آگاه و غلبه حق بر وجود عارف است. در این حال، حق است که از زبان عبد سخن می‌گوید» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۱۷۰).

تقی پورنامداریان برای تبیین این حالت از «فرامن» سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: «فرامن، در حقیقت من ملکوتی یا بعد روحانی هر انسانی در عالم روحانی و فرشتگان است» (همان: ۱۳۰). وی بر آن است که در چنین حالتی «گوینده حقیقی و الهام‌بخش سخن، این من برتر یا بعد روحانی وجود انسان یا نفس مطمئنه است که پرتوی از خورشید حق است در عالم صغیر انسانی؛ و آن که به ظاهر سخن می‌گوید «من تجربی» و آگاه یا نفس ناطقه است که ابزاری در دست آن «من برتر» است که در واقع مرتبه تحقق کمال نفس ناطقه و حق است» (همان: ۱۸۴). به هر حال، عارف در چنین موقعیتی، همانند «نی» است «که از خود و خودی تهی است و در تصرف عشق و معشوق است» (فروزانفر، ۱۳۷۹، جلد اول: ۲).

ما چو نایبیم و نوادر ما ز توست      ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، بیت ۵۹۹)

این تهی شدن از خود همان فناست که مولوی در جایی دیگر به صراحت «ترجمان حق شدن» را که همان ناطق به حق شدن است، منوط بدان می‌داند:

من فانی مطلق شدم تا ترجمان حق شدم      گرمست و هشیارم ز من کس نشنود خود بیش و کم

(مولوی، ۱۳۶۳، جزو سوم، غزل ۱۳۸۹)

اساساً در چنین حالتی است که سخن عارف را می‌توان سخن حق دانست و گفت: گفتی که تو در میان نباشی      آن گفت تو هست عین قرآن

(همان، جزو چهارم، غزل ۱۹۲۵)

مطابق قرائتی که تقی پورنامداریان از این بیت دارد و کاملاً با منظومه فکری مولوی سازگار است، مفهوم بیت این است که «گفتار و عملی که در سکر و فنای موقت بی اختیار از تو سر می‌زند، گفته و کرده تو نیست، از آن حق است» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۱۴۷).

مولوی در رباعی زیر به آشکاری تمام از این موقعیت سخن گفته است:  
 من کوهم و قال من صدای یار است      من نقشم و نقش بندم آن دلدار است  
 چون قفل که در بانگ درآید ز کلید      می پنداری که گفت من، گفتار است

(مولوی، ۱۳۶۳، جزو هشتم، رباعی ۲۰۷)

ابیات زیر، نمونه‌های دیگری از ناطق شدن عارف به کلام حق است:  
 به حق آن لب شیرین که می‌دمد در من      که اختیار ندارد به ناله این سرنا

(همان، جزو اول، غزل ۲۲۷)

بسیار گفتم ای پدر، دانم که دانی این قدر      که چون نی‌ام بی‌پا و سر، در پنجه آن نایی ام

(همان، جزو سوم، غزل ۱۳۸۷)

من نخواهم که سخن گویم، آلا به ساقی      می‌دمد در دل ما ز آنک چونای انبانیم

(همان، جزو چهارم، غزل ۱۶۴۵)

خالی شو و خالی به، لب بر لب نایی نه      چون نی ز دمش پر شو، آن‌گاه شکر می‌خا

(همان، جزو هفتم، ترجیع ۲)

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی      زاری از مانسی، تو زاری می‌کنی

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، بیت ۵۹۸)

من خمش کردم، توأم نگذاشتی      همچو چنگم سخره افغان تو

(همان، جزو پنجم، غزل ۲۴۹۴)

چند خموش می‌کنم، سوی سکوت می‌دوم      هوش مرا به رغم من، ناطق راز می‌کنی

(همان، جزو پنجم، غزل ۲۴۹۴)

خامش کنم اگر چه که گوینده من نی‌ام      گفت آن توست و گفتن خلقان صدای تو

(همان، جزو پنجم، غزل ۲۴۹۴)

بایزید بسطامی در *معراج‌نامه* خود - که در واقع ترسیم سیر سلوکی اوست -

می‌گوید: «چون در مستی خود را به همه وادی‌ها در انداختم و به آتش غیرت تن را به همه بوته‌ها گذاختم و اسب طلب در فضا بتاختم، به از نیاز صیدی ندیدم و به از عجز چیزی نشنیدم و روشن‌تر از خاموشی چراغی ندیدم و سخنی به از بی‌سخنی نشنیدم. ساکن سرای سکوت شدم و صدره صابری درپوشیدم تا کار به غایتی رسید که ظاهر و باطن مرا از علت بشریت خالی دید. فرجه‌ای از فرج در سینه ظلمانی گشاد و مرا از تجرید و توحید زبانی داد. لاجرم اکنون زبانی از لطف صمدانی و دلم از نور ربّانی است و چشمم از صنع یزدانی است. به مدد او می‌گویم و به قوت او می‌گیرم... زبان من، زبان توحید است... نه از خود می‌گویم تا محدث باشم، یا نه خود می‌گویم تا مذکر باشم. زبان را او می‌گرداند بدانچه او می‌خواهد، و من در میان ترجمانی‌ام. گوینده به حقیقت اوست، نه منم» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۷۷-۱۷۸).

ساکن سرای سکوت شدن، لازمه سیر در مسیر طریقت است؛ طریقی که در خاموشی و با خاموشی درنوردیده می‌شود و سالک را به فنا می‌رساند و در موقعیت استماع کلام حق قرار می‌دهد. آن‌گاه، عارفی که امکان بقاء بالله می‌یابد، به عالم ملک رجوع می‌کند و به رغم آن‌که همچنان ساکن سرای خاموشی ضمیر است و دقیقاً به همین سبب که ضمیری خاموش دارد، به زبان حق بدل می‌گردد و حق از طریق او سخن می‌گوید. از این روست که ابن عربی می‌گوید: «هر که زبان او خاموش نیست و دل خاموش است، او سخن‌گوی است به زبان حکمت... و حال خاموشی مقام وحی است و خاموشی نتیجه معرفت خدای» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱۱-۱۲).

### ۳. کشش مریدان

گرچه سبب اصلی سخن گفتن عارف، برانگیخته شدن او از سوی حق است که آن را ناطق شدن به حق نامیدیم، اما می‌توان این برانگیختگی نطق عارف را ناشی از کشش مریدان و مخاطبان نیز دانست؛ به عبارت دیگر، اساساً سبب سخن گفتن عارف را باید در آن دانست که مخاطبان او در ساحت خاموشی حضور نیافته‌اند و مستعد جذب معرفت در خاموشی و از طریق خاموشی نیستند. مولوی بر این باور است که اگر همه آدمیان توانایی استماع وحی نهان را داشتند، نیازی به زبان و حرف و صوت نبود:

خود طواف آن که او شه بین بود  
 زان نیامد یک عبارت در جهان  
 ز آنک این اسماء و الفاظ حمید  
 عَلَّمِ الاسْمَا بُدْ اَدَمَ را امام  
 چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه  
 که نقاب حرف و دم در خود کشید  
 گر چه از یک وجه منطبق کاشف است  
 فوق قهر و لطف و کفر و دین بود  
 که نهان است و نهان است و نهان  
 از گلابُ اَدَمی آمد پدید  
 لیک نه اندر لباس عین و لام  
 گشت آن اسمای جافی روسیاه  
 تا شود بر آب و گل معنی پدید  
 لیک از ده وجه پرده و مکنف است...

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم، ابیات ۲۹۷۳-۲۹۶۷)

هر دل ار سامع بودی وحی نهان  
 حرف و صوتی کی بُدی اندر جهان

(همان، دفتر چهارم، بیت ۲۹۷۹)

بنابراین، نیازی که دیگران به شنیدن سخن عارف دارند، معانی را از ساحت خاموشی و بی‌صورتی تنزل می‌دهد و در قالب حرف و صوت به آنان عرضه می‌دارد؛ زیرا حاجت و نیاز، کمندی است که هست‌ها را از ساحت استتار و پوشیدگی، به عرصه تجلی و عیان برمی‌کشد:

ز آنک بی‌حاجت خداوند عزیز  
 گر نبودی حاجت عالم زمین  
 وین زمین مضطرب محتاج کوه  
 ور نبودی حاجت افلاک هم  
 آفتاب و ماه و این استارگان  
 پس کمند هست‌ها حاجت بود  
 می‌نبخشد هیچ کس را هیچ چیز  
 نآفریدی هیچ ربّ العالمین  
 گر نبودی نآفریدی پرشکوه  
 هفت گردون نآفریدی از عدم  
 جز به حاجت کی پدید آمد عیان  
 قدر حاجت مرد را آلت بود

(همان، دفتر دوم، ابیات ۳۲۷۹-۳۲۷۴)

مطابق چنین رویکردی، مریدان و طالبانی که برگرد عارف حلقه می‌زنند، در

صورتی که عطش و طلبی صادقانه داشته باشند، عارف را به سخن درمی‌آورند و کیفیت و کمیت سخن عارف، تناسب تام با میزان کشش مخاطبان دارد: خموش کی هلدم تشنگی این یاران مگر که از بر یاران به یار غار روم (مولوی، ۱۳۶۳، جزو چهارم، غزل ۱۷۲۷)

تنها یار غار است که با او در خاموشی و با منطق جان می‌توان سخن گفت؛ دیگران در ساحت حرف و صوت‌اند و تنها با نطق ظاهر اقناع می‌شوند. مولوی چنان بر نقش طلب و کشش مرید در به سخن درآوردن عارف تأکید می‌ورزد که میزان سخن گفتن عارف را نیز به مقدار عطش و استعداد مرید می‌داند: «سخن به قدر آدمی می‌آید. سخن ما همچون آبی است که میراب آن را روان می‌کند. آب چه داند که میراب او را به کدام دشت روان کرده است، در خیار زاری یا کلم زاری یا در پیاز زاری، در گلستانی؟ این دانم که چون آب بسیار آید، آنجا زمین های تشنه بسیار باشد و اگر اندک آید، دانم که زمین اندک است، باغچه است یا چار دیواری کوچک؛ يُلْقَنَ الْحِكْمَةَ عَلَى لِسَانِ الْوَاعِظِينَ بِقَدْرِ هِمَمِ الْمُسْتَمِعِينَ» (مولوی، ۱۳۸۵: ۱۰۸). در واقع عارف در این وضعیت، واسطه‌ای است بین طالب عطشناک و اقلیم ملکوت؛ یعنی جریان یافتن معارف و حقایق بر زبان عارف - که همان نزول فیض معرفت از ملکوت است - منوط به کشش و جذب مرید و مخاطب است والا عارف در دریای خاموشی مستغرق است و او را اعتنایی به صورت بخشیدن به حقایق بی صورت در لباس حرف و صوت نیست. در ابیات زیر نیز، به وضوح نقش کشش مریدان و مخاطبان در سخن گفتن عارف پیداست:

آهن‌ربای جذب رفیقان کشید حرف ورنی در این طریق ز گفتار فارغیم (مولوی، ۱۳۶۳، جزو چهارم، غزل ۱۷۱۰)

میزارید از خویم اگر بسیار می‌گویم جهانی طوطیان دارم اگر بسیار شد قندم (همان، جزو سوم، غزل ۱۴۱۲)

من خامشم ولیک ز هیهای طوطیان هم نیشکر ز لطف خروشنده می‌شود (همان، جزو دوم، غزل ۸۷۴)

تو دهان را چو ببندی، خمشی را بیسندی

کشش و جذب مریدان، نگذارند خموشت

(همان، جزو اول، غزل ۴۰۴)

خموش کردم و بگریختم ز خود صد بار

کشان کشان تو مرا سوی گفت می‌آری

(همان، جزو ششم، غزل ۳۰۸۴)

این سخن شیر است در پستان جان

بی‌کشنده خوش نمی‌گردد روان

مستمع چون تشنه و جوینده شد

واعظ ار مرده بود گوینده شد

مستمع چون تازه آمد بی‌مالال

صد زبان گردد به گفتن گنگ و لال

چون که نامحرم درآید از درم

پرده در پنهان شوند اهل حرم

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، ابیات ۲۳۸۱-۲۳۷۱)

این سخن را بعد از این مدفون کنم

آن کشنده می‌کشد، من چون می‌کنم

(همان، دفتر سوم، بیت ۴۴۵۴)

بر پیشانی بسیاری از رسالات و مقالات عرفان، به عباراتی برمی‌خوریم که حاکی از نوشتن آنها به سبب درخواست و خواهش مریدان است و از کثرت تکرار، نیازی به شاهد نیست. تنها به عنوان مثال، سخن مولوی را در این باب می‌آوریم که بنا بر آن، مبدأ سرایش و پیدایش مثنوی، کشش و جذب حسام‌الدین دانسته شده است:

ای ضیاء الحق حسام‌الدین توی

که گذشت از مه به نورت مثنوی

همت عالی تو ای مرتجا

می‌کشد این را خدا داند کجا

گردن این مثنوی رابسته‌ای

می‌کشی آن سوی که دانسته‌ای

مثنوی پویان، کشنده ناپدید

ناپدید از جاهلی کش نیست دید

مثنوی را چون تو مبدأ بوده‌ای

گر فزون گردد تو آش افزوده‌ای

(همان، دفتر چهارم، ابیات ۱-۵)

شمس تبریزی نیز مولوی را سبب روی آوردن خود به ساحت سخن می‌داند و می‌گوید: «این خمی بود از شراب ربّانی، سر به گل گرفته؛ هیچ‌کس را بر این وقوفی

نه. در عالم گوش نهاده بودم، می شنیدم. این خنب به سبب مولانا سرباز شد. هر که را از این فایده رسد سبب مولانا بوده باشد». (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج دوم: ۱۷۵) همچنین می گوید: «از برکات مولانا است هر که از من کلمه‌ای می شنود» (همان: ۱۳۱).

#### ۴. جوشش نطق

گاهی عارف چنان در معرض واردات غیبی و القائات قدسی قرار می گیرد که ناگزیر از سخن گفتن می شود؛ گویی ظرف وجودی او لبریز می شود و دستاوردهای معرفتی او، آتشفشان‌وار از زبان او زبانه می کشند. در چنین وضعیتی، گویی عارف مخاطبی خاص ندارد و با خود سخن می گوید. حال عارف در این موقعیت، شبیه شاعری است که در معرض الهامات قرار گرفته است و کلمات سیل آسا بر زبان او جاری می شوند.

بسیاری از آثار خلاقه ادبی عارفان، محصول قرار گرفتن در چنین وضعیتی است. عطار یکی از انگیزه‌های خود را از سرودن «مصیبت‌نامه» شور عشق می داند و پرگویی خود را به آن نسبت می دهد:

جان من چون بود مست و بی قرار	بر نمی زد یک نفس از درد کار
گردمی تن می زدم از جان پاک	می برآمد از خموشی صد هلاک
از ازل چون عشق با جان خوی کرد	شور عشقم این چنین پر گوی کرد
از شراب عشق چون لا یعلم	کی تواند شد خموشی حاصلم

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۴۵۳)

این شور عشق، همان هیجانات عرفانی است که بر اثر واردات غیبی به عارف دست می دهد.

شمس تبریزی از این حالت چنین سخن گفته است: «سخن بر من فرو می ریخت، مغلوب می شدم؛ زیر سخن می ایستادم از غایت مغلوبی. گفتم چه کنم: اگر بر منبر سخن بر من چنین غلبه کند؟ من بر منبر نمی روم» (شمس تبریزی، پیشین، ج اول: ۳۲۱). مولوی آن گاه که از نطق تن شکاف سخن می گوید، نظر به همین حالت دارد:

یک زمان بگذار ای همره ملال      تا بگویم وصف خالی زان جمال  
در بیان نایب جمال حال او      هر دو عالم چیست؟ عکس خال او  
چونک من از خال خویش دم زدم      نطق می‌خواهد که بشکافد تنم

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم، ابیات ۱۹۲-۱۹۰)

راز پرسخنی بسیاری از عارفان در همین جوشش نطق نهفته است. عبارت مشهور «من عرف الله طال لسانه» به همین مقام اشاره دارد. عین القضاة همدانی می‌گوید: «اصل سخن سخت قوی و برجای باشد اما هر کسی خود فهم نکند، زیرا که در کسوتی و عبارتی باشد که عیان آن در عین هر کسی نیاید. در این مقام مَنْ عَرَفَ اللهُ طَالَ لِسَانُهُ بود که چون خود را غایب بینم، آنچه می‌گویم مرا خود اختیار نباشد» (عین القضاة، تمهیدات: ۱۸). این قول مشهور عارفان را هم می‌توان شاهدی بر ناطق به حق بودن عارف کامل دانست - چنان که در سخن عین القضاة آمده است - و هم در آن اشاره به جوشش نطق و پرسخنی عارف را دید.

مولوی به همین موضوع نظر دارد که می‌گوید:

دیدن دیده فزاید نطق را      نطق در دیده فزاید صدق را

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم، بیت ۳۲۳۸)

نیکلسون در شرح این بیت می‌نویسد: «دیدن حق تعالی به دیده دل، نیروی ناطقه را افزون می‌سازد و این نیز به نوبه خود چشم دل را نیرو می‌بخشد» (نیکلسون، ۱۳۷۸، دفتر دوم: ۹۰۲).

به سبب همین قدرت یافتن نیروی ناطقه در عارف است که مولوی می‌گوید:

متصل چون شد دلت با آن عدن      همین بگو مه‌راس از خالی شدن  
امر قل زمین آمدش کای راستین      کم نخواهد شد بگو دریاست این

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۹۸-۳۱۹۷)



تا قیامت گر بگویم زین کلام صد قیامت بگذرد وین ناتمام

(همان، دفتر سوم، بیت ۳۶۰۱)

به این ترتیب، عارفی که به بارگاه خداوند بار یافته است و موصوف به صفات و اسماء الهی شده است، راه به گنج بی‌پایان سخن الهی نیز برده است؛ از این رو، این قول کاملاً درست است که «سخن (نطق) انسان کامل پایان‌ناپذیر است» (نیکلسون، همان، دفتر پنجم: ۱۹۱۳). عارف، بی‌شمار سخن دارد و گاه همین پرسخنی زبان او را فرو می‌بندد:

کنون ناطق خمش گردد، کنون خامش به نطق آید رهاکن حرف بشمرده که حرف بی‌شمار آمد

(مولوی، ۱۳۶۳، جزو دوم، غزل ۵۶۹)

خاموش شدم حاصل، تا بر نپرد این دل نی‌ز آنکس سخن کم شده از غایت بسیلیری

(همان، جزو پنجم، غزل، ۲۵۹۷)

من ز شیرینی نشستم رو تشرش من ز پری سخن باشم خمش

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، بیت ۱۷۶۰)

دور نیست که جوشش کم نظیر قوه نطق مولوی، در این که او خداوند را سلطان سخن نامیده است، مؤثر بوده باشد:

گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن مصلحی تو ای تو سلطان سخن

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم، بیت ۶۹۳)

به عبارت دیگر، گویی فوران نطق خود را، جلوه‌ای از «متکلم» بودن سلطان سخن می‌دانسته است.

عارف در این وضعیت، در واقع مغلوب کلام است و ممکن است افشای اسرار کند؛ در قولی که از شمس تبریزی نقل کردیم، به صراحت به این نکته اشاره شده است. ابیات زیر ناظر به همین معناست:

لب ببندار چه فصاحت دست داد دم مزن والله اعلم بالرشاد

برکنار بامی ای مست مدام      پست بنشین یا فرود آ و السلام  
 سخت مست و بی خود و آشفته‌ای      (همان، دفتر چهارم، ابیات ۲۱۴۶-۲۱۴۵)  
 هان و هان هسش دار بر ناری دمی      دوش ای جان بر چه پهلو خفته‌ای  
 عاشق و مستی و بگشاده عنان      اولاً بر چه طلب کن محرمی  
 چون زراز و ناز او گوید زبان      الله الله اشستری بسر نـاودان  
 ستر چه در پشم و پنبه آذر است      یا جمیل السـتر خواند آسمان  
 چون بکوشم تا سرش پنهان کنم      تا همی پوشیش او پیداتر است  
 سر برآرد چون علم کاینک منم      (همان، دفتر سوم، ابیات ۴۷۳۴-۴۷۲۹)

کتمان اسرار در همین مقام است که معنا پیدا می‌کند. شاید بتوان گفت یکی از دلایل فرعی این همه تأکید بر خاموشی زبان در اثنای سلوک، آن است که لب فرو بستن به جزئی از شخصیت سالک بدل شود؛ به گونه‌ای که در مقامات نهایی سلوک نیز بتواند خاموش ماند و حداقل به کمترین حد سخن گفتن اکتفا کند و تنها «گفتنی‌ها» را بگوید و «از آنچه نباید گفت» درگذرد؛ زیرا به تعبیر مولوی، عارف در این مقام، مستی است که بر لبه پرتگاه افشای اسرار قرار گرفته است.

در چنین وضعیتی، عارف در بین دو راهی گفتن و خاموشی متحیر می‌ماند؛ از سویی جوش نطق - که صبغه الهی دارد - او را به گفتن وا می‌دارد و از سوی دیگر، ضرورت کتمان اسرار و خاموشی، او را به دم نزدن فرامی‌خواند. به همین سبب مولوی، مهار زدن بر جریان سیل آسای نطق خود را به نافرمانی نزدیک می‌داند:

ای که میان جان من تلقین شعرم می‌کنی      گر تن زخم، خامش کنم، ترسم که فرمان بشکنم

(مولوی، ۱۳۶۳، جزو سوم، غزل ۱۳۷۵)

ظاهراً باید این تناقض را از لوازم نطق عارف دانست؛ یعنی عارف در عین آن‌که برای نطق خود سمت و سویی الهی قائل است، از سخن گفتن چندان رضایت ندارد

و تمایل او به خاموشی بیشتر است؛ اما آنگاه که خاموش می‌شود، هراس از نافرمانی خداوند که در ضمیر او ندای «قل» در می‌افکند، وی را به ساحت کلام می‌آورد.

مولوی این وضعیت را در رباعی زیر به صراحت بیان کرده است:

بخروشیدم، گفت: خموشت خواهم      خاموش شدم، گفت: خروشت خواهم

برجوشیدم، گفت که: نی، ساکن باش      ساکن گشتم، گفت: به جوشت خواهم

(همان، جزو هشتم، رباعی ۱۲۸۱)

البته مولوی برای در امان ماندن از افشای اسرار در جریان جوشش نطق، راهی دیگر را نیز معرفی می‌کند؛ این راه تناقض‌آمیز و شگفت‌انگیز، سخن گفتن است:

ترسم از خامش کنم، آن آفتاب      از سوی دیگر بذراند حجاب

در خموشی گفت ما اظهار شود      که ز منع آن میل افزون تر شود

گر بگرد بحر، غره‌اش کف شود      جوش احببت بآن اعرف شود

حرف گفتن بستن آن روزن است      عین اظهار سخن پوشیدن است

بلبلانه نعره زن در روی گل      تا کنی مشغولشان از بوی گل

تابه قل مشغول گردد گوششان      سوی روی گل نپرد هوششان

(همان، دفتر ششم، ابیات ۷۰۱-۶۹۶)

در این ابیات، مولوی بر آن است که اگر عارف در وضعیت جوش نطق، خاموشی پیشه کند، ممکن است اسرار و حقایق به گونه‌ای انفجاری از ضمیر او بر زبان جاری شوند؛ بنابراین برای پرهیز از چنین موقعیتی، بحرآسا غریدن را پیشنهاد می‌دهد که غرّش را به کف (= سخن) بدل می‌سازد. به این سان، عارف با سخن گفتن، در واقع خود را و حقیقتی را که یافته است، در حجاب کلام مستور می‌سازد. هرچند، در تحلیل نهایی، آن‌گاه که جوشش نطق، مولوی‌وار باشد، چاره‌ای جز پرهیز دادن شنونده از استماع نیست؛ زیرا عارف گوینده از گفتن ناگزیر است:

نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز      گردن‌داری تو سپر، واپس‌گریز

پیش این الماس بی اسپر میا کز بریدن تیغ را نبود حیا

( همان، دفتر اول، ابیات ۶۹۲-۶۹۱ )

شمس تبریزی نظر به همین ویژگی مولوی دارد که می‌گوید: «مولانا را سخنی هست من لدنی، می‌گوید؛ در بند آن نی که کس را نفع کند یا نکند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، جلد دوم: ۱۶۹).

مولوی نیز چنین از جوش نطق خود پرده برمی‌دارد و بر سخن شمس صحه می‌گذارد: «سخن من به دست من نیست و از این روی می‌رنجم؛ اما از آن رو که سخن من بالاتر از من است و من محکوم وی ام، شاد می‌شوم؛ زیرا که سخنی را که حق گوید، هر جا رسد، زنده کند و اثرهای عظیم کند» (مولوی، ۱۳۸۵: ۲۱۳).

### نتیجه

برخی از مشایخ از قبیل جنید قائل به برتری و فضل سکوت بر کلام بوده‌اند و برخی دیگر از جمله شبلی کلام را بر سکوت ترجیح می‌داده‌اند؛ اما دیدگاه غالب آن است که اگر متکلم و سخن او از آفات خالی باشند، سخن گفتن بر خاموشی ترجیح دارد؛ به عبارت دیگر، به سبب وجود آفات و مضرات در سخن گفتن، نمی‌توان از اصل آن چشم پوشید. از سوی دیگر، عارفی که به کمال دست یافته است، از آفاتی که برای زبان برشمردیم، مصون است و از همین رو، مجاز است که از زبان به عنوان وسیله‌ای برای انتقال گفتنی‌ها به مخاطب عام سود جوید.

به این ترتیب، به‌رغم اهمیت زایدالوصف خاموشی زبان در سلوک عرفانی، نمی‌توان حکم به ترجیح مطلق خاموشی بر سخن گفتن داد؛ به عبارت دیگر، سخن اگر از آفات در امان باشد، بر سکوت برتری دارد؛ اما از آنجا که آفات گفتار بسیار است، بر وجوب خاموشی زبان تأکید شده است.

نخستین سبب سخن گفتن عارف را باید همین در امان بودن سخن او از آفات دانست.

سبب دوم سخن گفتن عارف این است که به مقام نطق ربّانی رسیده است و به زبان حق بدل شده است؛ به عبارت دیگر، ساحت وجود او، عرصه ظهور و بروز

قول و فعل الهی است؛ بنابراین سخن عارف کامل، صبغه ربّانی دارد و متکلم اصلی، خداوند است، عارف در این مقام، خاموش گویاست، یعنی او خاموش است و حق است که در او سخن می‌گوید.

سبب سوم، کشش مریدان و مخاطبان است. گرچه سبب اصلی سخن گفتن عارف، برانگیخته شدن او از سوی حق است، اما می‌توان این برانگیختگی را ناشی از عطش و نیاز و کشش مریدان و مخاطبان دانست؛ زیرا سخن گفتن اساساً پدیده‌ای اجتماعی است و روی در مخاطب دارد. اگر همه آدمیان توانایی تلقی حقایق را در خاموشی و از طریق خاموشی دارا بودند، نیازی به حرف و صوت نبود؛ اما چنین نیست و نیاز مخاطبان و کشش و عطش آنها، عارف را به ساحت سخن می‌کشاند.

سبب چهارم، جوشش نطق است. گاه عارف بی‌آن‌که اعتنایی به مخاطب داشته باشد یا اساساً مخاطبی در میان باشد، در معرض غلیان کلمات قرار می‌گیرد و نطق از او سرریز می‌کند. کتمان اسرار در همین مقام است که ضرورت پیدا می‌کند. مولوی معتقد است که در این حالت، خاموش شدن برای پرهیز از افشای اسرار، چاره‌ساز نیست و ممکن است جوش نطق را افزون سازد؛ بنابراین بهتر است عارف در این حالت سخن بگوید، ولی به گونه‌ای از اظهار اسرار در سخن طفره رود و اسرار را در حجاب زبان مستور سازد.

## منابع

- ابن عربی محمد بن علی، *رسائل ابن عربی*، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ اول، مولی، تهران، ۱۳۶۷.
- ابن منظور، *لسان العرب*، بیروت، ۱۹۸۸.
- پورنامداریان، تقی، *در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت شکنی در شعر مولوی*، سخن، تهران، ۱۳۸۰.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، به تصحیح و با مقدمه مریم حسینی، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۲.
- شمس تبریزی، محمد بن علی، *مقالات*، به تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، چاپ سوم، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۵.
- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، چاپ اول، جلد دوم، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳.

- عزالدین کاشانی، محمود بن علی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تصحیح و توضیحات عفت کرباسی، محمدرضا برزگر خالقی، چاپ دوم، زوار، تهران، ۱۳۸۵.
- عطار نیشابوری، الهی نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیمات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، سخن، تهران، ۱۳۸۷.
- عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم، تذکرة الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، چاپ هفدهم، زوار، تهران، ۱۳۸۶.
- عطار نیشابوری، مصیبت نامه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، سخن، ۱۳۸۶.
- عین القضاة عبدالله بن محمد، تمهیدات، تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، چاپ هفتم، منوچهری، تهران، ۱۳۸۶.
- غزالی، محمد، کیمیای سعادت؛ به کوشش حسین خدیو جم، چاپ نهم، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، جلد اول، چاپ نهم، زوار، تهران، ۱۳۷۹.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، چاپ ششم، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۹.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ دوم، اسلامی، تهران، ۱۳۶۲.
- محقق ترمذی، برهان الدین حسین، معارف، تحصیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۵.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، فیه مافیہ، تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ یازدهم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۵.
- مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد الین نیکلسون، چاپ اول، توس، تهران، ۱۳۷۵.
- مولوی، جلال الدین محمد، کلیات شمس، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ هشتم، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۹.
- نیکلسون، رینولد، الین، شرح مثنوی معنوی مولوی، چاپ دوم، دفتر چهارم، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۸.
- هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، چاپ اول، سروش، تهران، ۱۳۸۳.