
**The Labyrinthine Structure of Meaning in Maqalat- Shams-i
Tabrīzī (Discourse of Shams-i Tabrīzī)**

Hamid Taheri, Associate professor of Persian language and literature,
Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran*
Maryam Iran Doust; Master of Persian language and literature,
Takestan Branch, Azad University, Qazvin, Iran

1. Introduction

Mystical texts are worthy of research from different aspects and often have deep content relevant to human life, and since these experiences are the product of the mystical intuitive and personal experiences of mystics, they can be a resource for an ethical, aesthetic and perfectionist style of life. Given that, the origins of mystical experiences are deep human discoveries, intuitions, and personal epiphanies, and such experiences are not easily expressible or conveyable through typical linguistic mediums. Rather, they are rendered through a peculiar mystical language, known as allusion, which is abundant with symbols, allegories, dichotomies, paradoxes, figures of speech, images and so on. As a result of this metaphorical language, these mystical texts seem ambiguous and interpretive, and consequently lead to multi-layered and ambiguous concepts. Naturally any interpreters and readers of such texts may represent them in various and even contradictory ways though they simply attempt to represent and explain such unique experience. The expressive tools and tricks of language are intermediaries that demystify the ethereal language of the mystic kingdom to the materialistic and worldly concepts understandable for the addressees.

“Words” are the key to entering mysticism and navigating the text, which are no longer useful after entering it. The use of conventional language in the unconventional realm throws the meanings of language into the abyss of ambiguity and obscurity, and provides the

* Corresponding author.

E-mail: taheri@HUM.ikiu.ac.ir.

Date received: 26/01/2020

DOI: 10.22103/JLL.2021.15326.2752

Date accepted: 07/07/2020

basis for interpreting and returning the form of language to original meanings that the interpreter assumes to be the “truth”.

This article studies Shams Tabrizi's Discourse which are full of profound mystical allusions and meanings. They are the spoken language of his time conveyed orally by heart, not written by others, nor written by Shams himself.

2. Methodology

This research has been done in a descriptive method - based on library tools and the method of collecting data and information in the form of research, which is one of the most important literary points of this article.

In this research, a dialogue has been conducted between Shams' Discourse and other mystical books, an intertextual dialogue about four motifs of “reason and love”, “divine vision and manifestation”, “determinism and free will”, and “Remembrance (Zikr)”. These motifs have been studied in other mystical books such as *Kashf al-Mahjoub*, *Qashiriyya's Treatise*, *The Tamhidaat* by Aynol-Ghozat and *Masnavi-ye-Ma'navi* where the views of other Mystics might be aligned in or opposed to Shams's thoughts which will be discussed in details. The author attempts to get the semantic levels of Shams's Discourse and to remove the ambiguities of the text as much as possible through studying and receiving Shams' intuitions. It makes an intertextual and hyper textual comparison with other well-known mystical texts as well.

3. Discussion

If we take a brief look at the history of art, we will see that one of the important features of art is human's confrontation with the unknowns and darkness of his/her existence and inconceivable concepts of the life in general. Unknowns inherently create ambiguity.

The common features of all kinds of ambiguities are the existence of complexity in speech and meaning, breaking the norm of everyday communication of language, deviation from terms with a definite and clear significance, and implying double or multi-layered meanings.

Poetic ambiguity roots in the vagueness of a unique poetic perception. Such ambiguity associates with the mystical experiences, discoveries and intuitions which is the main topic of present article.

Considering the fact that mystical experiences do not fit into the interpretation and the mystics attempt to reflect the effects of their experiences and share their experience with others, they must inevitably convey it through language as a medium. However, very soon it will be realized that the words do not have the potential capability to fill the gap between the abstract and the material world; therefore, in astonishment, the mystic feels a contradiction between the worlds of "was" and "is".

Shams, considering such experiences, did not reckon the form of language as a proper measure for transcendental experiences and mystical intuitions. According to Shams, language is the realm of appearance and mysticism is the inner knowledge. Hence, Shams regarded the realm of language as too narrow to reveal true cognizance.

The nature of Shams' experiences is ambiguous, and this ambiguity inevitably settles in Shams' language. To diminish these ambiguities, the entire text of Shams' Discourse was examined and all the motifs of "reason and love", "divine vision and manifestation", "determinism", "free will" and "remembrance" were collected, and finally through intertextual studies, the world and thought of Shams was uncovered.

For Shams the essence of love equals the God, or at least he elevates it to the divine level. Elsewhere, he associates it with necessity; hence, we come to the conclusion that God correlates highly with necessity.

According to Shams, the attributes of "reason" are the attributes from which "love" is devoid. Being veiled, unable to get to the end of the path, being sluggish, being mortal, being cowardly and unable to go far are all the attributes of reason, so the attributes of love are in exact contrast with these attributes.

The confusion of reason in describing the Beloved is also one of the attributes of reason. According to Shams the language of reason is paralyzed in expressing the attributes of love, lover and beloved; love is a phenomenon that can be discovered rather than learned or acquired. In the mystical tradition and Persian literature, it is a famous saying that the lover is blind and is unable of seeing the ugliness of the beloved. However, based on Shams thought the lover is not blind or deaf. What the lover receives is the real vision. The

lover sees everything as it should be. If the lover pays less attention to the imperfect part of the object of love, it is because those faults are mortal and the essence of the beloved is eternal.

There is also a delicate understanding of the place of love, which is the heart. Shams believes that a lover is not a person who has a heart; rather, is a person with a self-less heart. In other words, the more broken and melted heart, the more room is for God in that heart.

In manifestation, the divine essence is revealed and displays itself to the special human (that is the mystic). The mystic sees the manifestation of God. But Shams, with his intellectual delicacy uncovers secrets in the veil and ambiguity, and points out that when manifesting, neither "I" remains, nor "seen" nor "seeing action" because manifestation is nothing but the encounter itself.

Here Shams, as in most of other cases has his own particular view of the issues. He has distanced himself from the dominant discourse when it comes to the discussion of "determinism and free will". He inaugurates a new method to the subject. Shams believes that determinism is prismatic. Shams considers determinism as the mission of the prophets who are responsible for conveying the divine message. According to Shams, the determinism that mystics argue is not a determinism that is understood by common sense. Importantly, for Shams determinism exists in the essence and nature of creation. Shams considers God as an independent agent. Likewise, he believes in the free will of human.

Shams has also seen Remembrance (Zekr) differently from other mystics and in his view Remembrance (Zekr) is not what other Sufis have expressed in the form of gnostic and mystical terms. Shams perceives Remembrance not as a survivor that saves a person from the abyss of negligence that prevents the destruction of the human's heart. Rather, his interpretation of Remembrance and its function is completely earthly and terrestrial. So what is the path to salvation? What is the food of the soul? Soul can be feed with silence and it is nothingness and annihilation. Additionally, Shams criticizes the rituals of Remembrance practiced by the Sufis, and he is aware that the Followers (Moridan)'s Remembrance performed by the Sufis, must go far beyond the mere rituals.

What can be deduced from these few basic and central concepts of Sham's Discourse is that ambiguity and plurality are the nature of

mystics' language and high mystical concepts do not fit in the limited capacity of words and phrases and sometimes language itself can be an obstacle to convey the true perception. Therefore, a particular language is needed to receive and understand the experiences and perceptions of mystics. A remarkable strategy to understand Shams' language and diminish its ambiguity and reduce its complexity is through referring to his articles and interpreting his comments and illuminations. In other words, mystical texts and mystics' expressions can be understood through the mystics attempt in their articles where they try to put their experiences into a conveyable medium.

4. Conclusion

The mystic's perception of the world and its phenomena is unmediated by conventional medium and is far beyond the text, the poetry and any other conventional tools of transmitting the pure original experience. Carrying such experience, the mystic world would be peculiar and obviously different from the conventional world; for them, the mystic's life is a matrix of marvels and labyrinthine world uncovered which is inaccessible for others. According to Sufism, meanings are transcendental and are understood only when seen in intuition or through manifestation. They believe that the fundamental concepts are comprehended through enlightenment. In fact, in mysticism, enlightenment is an interpreting means that bridges the word and meaning (the signs and the concepts).

Similar to other original mystics, Shams has turned away from the appearances of meanings and intentions and has paid attention to the fundamental issues that are experienced by the mystics and the concepts that are related to the depths of existence. The language that Shams chooses as his medium to explain and interpret these mystical concepts is paradoxical, poetic and ambiguous which results in different layers of meaning.

Keywords: Maqalat-e Shams-e Tabrizi (Discourse of Shams-i Tabrīzī), ambiguity, mysticism, meaning.

References [in Persian]:

- Bāmeshki, S. (2010). *Analysis of Ambiguity in Maqalat-e Shams-e Tabrizi on the Basis of Grammatical Cohesion*. *The Mysticism Studies Journal*, 10, 45-86.
- Ghazzālī, A. (1981). *Sawānih* (H. Ritter, & N. Pourjavady, Ed.). Tehran: Bonyade Farhang Press.
- Hujwērī, H. (2013). *Kashf al-mahjūb* (Revelation of the Veiled) (M. Abedi, Ed.). Tehran: Soroush Press.
- Hamedani, A. (1992). *Tamhīdāt* (Preludes) (A. Hosiran, Ed.). Tehran: Manouchehri Press.
- Ibn Arabi, M. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (The Meccan Illuminations)vll, Beirut: Dar Al-Sader Press.
- Leonard, L. (2001). *Beyond Faith and Infidelity: the Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari* (M. Keivani, Trans.). Tehran: Markaz Press.
- Mohabbati, M. (2014). "Hermeneutics in the Writings of Shams-e Tabrizi". *Literary Text Research Journal*, 18(61), 41-61.
- Mawlawī, J. (1997). *Masnavi-ye-Ma'navi* (R. Nicholson, Ed.). Tehran: Tous Press.
- Palmer, R.A. (2013). *Hermeneutics* (M.S. Hanaee Kashani, Trans.). Tehran: Hermes Press.
- Razi, A. & Rahimi, A. (2008). "The features of Shams Tabrizi's Mystical language". *The Literary Studies Journal*, 160(41), 199-214.
- Shafiei Kadkani, M.R. (2013). *The language of poetry in Sufi's prose, an introduction to the stylistics of the mystical view*. Tehran: Sokhan Press.
- Shiri, Gh. (2011). "The importance and types of ambiguity in the researches". *The Literary Arts Journal*, 3(2), 15-36.
- Stace, W. (1989). *Mysticism and Philosophy* (B. khorramshahi, Trans.). Tehran: Soroush Press.
- Tabrīzī, SH. *Maqalat-e Shams-e Tabrizi* (Discourse of Shams-i Tabrīzī). (2012). (M.A. Movahhed, Ed.). Tehran: Khawrazmi Press.
- Taheri, H. (2002). "A passage on ambiguity in Nima's poetry". In the first congress of Iranian poet, Nima Yushij, Mazandaran University, Babolsar, p30-57

Yasrebi, Y. (1994). *Theoretical mysticism, a study in the evolution and principles and issues of Sufism*. Qom: Tablighate Eslami Offic.

نشریه نثر پژوهی ادب فارسی
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال ۲۴، دوره جدید، شماره ۴۹، بهار و تابستان ۱۴۰۰

پرده‌های ابهام در لایه‌های معنایی مقالات شمس (علمی - پژوهشی) *

دکتر حمید طاهری^۱، مریم ایران دوست^۲

چکیده

از آن‌جا که زبان عرفان تجربه‌های شهودی و دریافت‌های آن‌سری عارفان را در خود پیچیده دارد و ابزارها و شگردهای متنوع و متلودنی برای محسوس و ملموس ساختن آن‌ها توسط عارفان به کار گرفته می‌شود و از سویی نیز زبانی معناگراست، عمدتاً لایه‌های معنایی چندگانه‌ای را در بر دارد و اغلب با تأویل و تفسیرهای مختلفی همراه است. تلاش عارف برای بیان چند ژرف ساخت در یک روساخت واحد، از علل دیگر تأویل‌پذیری و مهم‌تر از همه ابهام و ابهام معنایی متون عرفانی است و عارفان بر این عقیده‌اند که زبان معمول آدمی توانایی انتقال تجربه‌های عرفانی را ندارد. در میان بزرگان ادب فارسی، چهره شمس همواره در هاله‌ای از ابهام نهان گشته‌است و یکی از علل این را می‌توان زبان مبهم وی در مقالات شمس دانست. مقالات شمس سرشار از ابهام و هنجارگریزی‌های زبانی است که درک و فهم معنا را به پرده تعویق و تاخیر و گاه عدم دریافت درست می‌کشد. در این پژوهش به بررسی عوامل و علل رازناکی - که گشایش آن‌ها مسیر ورود به جهان اندیشه و شخصیت شمس و به تبع آن راهی به جهان مولوی است - خواهیم پرداخت و به رفع ابهام و گشایش سطوح معنایی در برخی از گزاره‌های مقالات شمس اقدام خواهیم کرد. برای تلاش در انجام بهتر این پژوهش تنها به چهار مفهوم بلند عرفانی - که در مقالات از ارجح و اعتباری خاص برخوردارند - می‌پردازیم و نشان خواهیم داد ابهام در مقالات شمس علاوه بر آن‌که از

تاریخ ارسال مقاله: ۱۳۹۸/۱۱/۰۶

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۹/۰۴/۱۷

۱- دانشیار گروه زبان و ادب فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: taheri@HUM.ikin.ac.ir.

۲- دانش آموخته کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان، قزوین، ایران.

DOI: 10.22103/JLL.2021.15326.2752

ویژگی های زبان عرفانی است، برآمده از تجربیات عرفانی خاص شمس و نگرش او به ماهیت زبان نیز هست.

واژه‌های کلیدی: مقالات شمس، ابهام، زبان عرفان، معنا، چندلایگی، چندمعنایی.

۱- مقدمه

متون برجسته عرفانی از مناظر و زوایای مختلف شایسته تحقیق و تفحص اند و اغلب دارای مطالبی عمیق و نکته‌هایی ارزنده و درخور حیات بشراند و از این باب که این تجربه‌ها محصول و دست‌آورد دریافت‌های قلبی و تجربه‌های شخصی عارفان اند، می‌توانند پشتوانه‌ای برای زندگی اخلاق‌مدار، زیبا و کمال‌طلبانه باشند. با توجه به این که خاستگاه تجربه‌های عرفانی، کشف، شهود و درک عمیق انسانی است و این تجربیات به گفته معمول عبارت در نمی‌آیند و در کلام نمی‌گنجند، ناچار به زبان خاص عرفانی - که از آن به اشارت یاد می‌کنند - بیان می‌گردند و این زبان ممکن است سراسر نماد، تصویر، تمثیل، متناقض‌نما و... باشد و در نتیجه، مبهم و تأویل‌پذیر و ابزارهایی را که گوینده برای بیان آن‌ها به کار می‌گیرد، معنا را چندلایه و مبهم سازد و این فرصت به مخاطب داده می‌شود که آن بیانات را به انحاء مختلف تفسیر کند؛ هر چند منظور گوینده، تعریف و تبیین و تشریح آن تجربه شخصی و منحصر به فرد باشد. ابزار و شگردهای بیانی زبان اشاری، و سبب رسانه‌ای گویایی هستند که معنا را از عالم ملکوت عارف، به جهان ملک مخاطب فرود می‌آورد و منتقل می‌کند. «ایزوتسو» در این خصوص نکات خوبی را بیان داشته است. او کلمه را به دنیای مادی و اشیای محسوس «ملک» نسبت داده و منشأ معنی را عالم مجرد (ملکوت) دانسته است. از نظر وی کلمه، نقطه کوچکی در مقابل عرصه گسترده معناست که آن به مثابه دروازه تنگی، ذهن را قادر می‌سازد تا به اقلیم بی‌حد و حصر معنا قدم بگذارد. در این جا معنا نیز کاملاً مستقل از لفظی است که بر آن دلالت دارد. گویی به میل خود با انعطاف‌پذیری حیرت‌آوری متناسب با درجه تجربی و شعور انسان به رشد و بالندگی خود ادامه می‌دهد. با این حال انتظار دریافت و درک درست و کامل از معانی ریخته‌شده در قالب کلماتی که دارای پشتوانه تجربه عرفانی عمیق باشد، خواننده را با مشکل عدیده‌ای

روبه‌رو می‌سازد. در حقیقت شخص ناگزیر است از کلمات به عنوان تخته پرتابی برای پرش به درون دریای معانی استفاده نماید. (ن. ک. لویزن، ۱۳۷۹: ۲۵۱)

کلمه، کلیدی برای فتح باب عرفان است و راهیابی به درون متن که بعد از ورود به اقلیم پهناور آن، دیگر به کار نمی‌آید. کلید ورود به صحرائی است که هزاران نفر در آن گم شده‌اند. این کارکرد و هم‌چنین به کارگیری زبان متعارف در قلمرو نامتعارف و نامألوف، معانی زبان را در ورطه ابهام و پوشیدگی می‌اندازد و زمینه را برای تأویل و بازگرداندن صورت زبان به سوی معانی‌ای که به پندار مأول، حقیقت است، فراهم می‌آورد. اگرچه وجود فاصله میان تأویل و حقیقت، ما را از پذیرش بی‌چندوچون و بی‌دغدغه معنای حقیقی بی‌نیاز نمی‌سازد؛ ولی باز از رویکرد به تأویل راه‌گزینی نیست. در این میان مقالات شمس که به زبان گفتار روزگار خود است نه نوشتار و حاصل شنیده‌های دیگران است و نه نوشته و قلم نوشتاری و مکتوب شمس، سرشار است از اشارات و معانی عمیق عرفانی.

هدف عمده و برجسته، از نگارش این پژوهش آن است که بتوانیم از سطوح معنایی مقالات شمس باخبر شویم. از آن جایی که شمس دارای مرتبه بلند عرفانی است، زبان را در انتقال معنا عاجز می‌داند و در متن مقالات کوشیده است ظرفیت زبان را گسترش دهد تا بتواند معانی بلند عرفانی را که نتیجه کشف و شهود وی است، به بیان درآورد.

۱-۱- بیان مسئله

مقالات شمس با آن که جایگاه ویژه‌ای در تاریخ ادبیات و عرفان ایرانی دارد، به شیوه‌ای درخور، مورد مطالعه پژوهشگران قرار نگرفته است. ابتدایی‌ترین دلیل این امر را می‌توان آشفته‌گی‌ها و از هم گسیختگی‌های متن مقالات دانست.

«تجزیه و تحلیل کامل مطالب، موکول به تهیه و تثبیت یک متن منقح و انتقادی از مقالات و گشودن گره کور روایت‌های آشفته و درهم و مکرر نسخه‌های کهنی است که در کتابخانه‌های مختلف استانبول و کتابخانه تربت مولانا در قونیه، وجود دارد.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: مقدمه ۳۸)

اما آشفته‌گی متن مقالات دلیل کافی برای ابهام زبان آن نیست. در نظر ما مهم‌ترین عامل ابهام متن و یا برخی عبارات مقالات شمس، استفاده از زبانی سرشار از ابهام شاعرانه و

نیمه شاعرانه در میان معانی است. در زبان روزمره و ارتباطی عام، رابطه دال، مدلول و دلالت برقرار است؛ به عبارتی در انتقال تجربه روزمره با قوانین و قرارداد از پیش تنظیم شده، زبان طبیعی به بازتولید خود می پردازد و چیزی تغییر نمی کند؛ اما انتقال تجربه شاعرانه و عارفانه نیازمند شکستن قواعد و خروج از هنجار زبان است. «زمانی که عرفا زبان را اجباراً برای تبیین امور عالم بالا به کار می برند، پیچ و تاب برمی دارد و انواع انحرافات و تحریفات به خود می گیرد و به صورت نقیض گویی، شطحیات، تناقضات، قول محال، غرابت گویی، ابهام و نامعقول گویی در می آید.» (استیس، ۱۳۶۷: ۲۸۱)

این امر و نگرش خاص شمس به زبان که عرصه آن را برای بیان تجربیات عرفانی تنگ می داند، موجب ابهام در متن مقالات شده است. ابهام در لغت به معنی پیچیدگی، پوشیدگی، پوشیده گفتن، مجهول گذاشتن، تاریکی، مجهول و مطلق و بی قید رها کردن چیزی است. (دهخدا، ذیل مدخل ابهام) اما در اصطلاح ادبی ابهام عبارت است از:

«هر کلمه، اصطلاح، عبارت، جمله یا متنی که در هنگام مطالعه، به درستی و قطعیت فهمیده نشود و ذهن مخاطب را به بی معنایی، چند معنایی، یا به معنایی نامتعارف و یا فراتر از صورت آشنا و معمول خود دلالت دهد، از مصادیق ابهام محسوب می شود.» (شیری، ۱۳۹۰: ۱۶)

بنابراین ابهام شامل هر چیزی که موجب اختلال در معناست، می شود. در این بین شمس تبریزی با تجربه های عارفانه و گفتارهای خاص خود که در بسیاری از جهت گیری ها، خلاف آمد عادت است، بر ابهام هر چه بیشتر سخنان خویش افزوده است.

۱-۲- پیشینه تحقیق

متون عرفانی به واسطه بیان تجربه های شهودی و وحدت حال در عالم امر همواره در بیان و عبارت در عالم خلق ناگزیر از ابهام های معنایی می شوند و پژوهشگران همواره در تلاش اند تا بتوانند خرده های از این تجربیات را در اختیار مخاطبان بگذارند. با جست و جویی که در حیطه پژوهش های موجود از مقالات شمس داشته ایم و با تحقیق ما در مقاله حاضر تا حدودی همپوشانی دارد به نمونه هایی که یافته ایم اشاره می کنیم:

«ویژگی های زبان عرفانی شمس تبریزی» (۱۳۸۷) این مقاله به مطالعه موردی

ویژگی های زبان عرفانی در مقالات شمس پرداخته است .

«بررسی عوامل سازنده ابهام در مقالات شمس با تاکید بر مساله انسجام دستوری» (۱۳۸۸) در این پژوهش، نویسنده، در منشاء ابهام در متن مقالات شمس سخن می‌گوید و با استفاده از روش تحلیل کلام و بحث انسجام دستوری که شامل ارجاع و حذف می‌شود به این پرسش خواسته پاسخ می‌گوید که: «چه عواملی سبب پدید آمدن ابهام در متن مقالات شده است؟»

«تأویل در مقالات شمس» (۱۳۹۳) این مقاله - با رویکرد هرمنوتیک معاصر - به طبقه‌بندی و تحلیل نگره‌های تأویلی شمس تبریزی در باب آیات و روایات پرداخته است.

۱-۳- ضرورت و اهمیت تحقیق

خوانندگان و جویندگان معانی موجود در متن مقالات شمس، با ابهام و پوشیدگی معنا مواجه‌اند. در پژوهش حاضر تلاش کرده‌ایم به کمک نگاه و سخنان شمس تبریزی به زبان و معنا و با انتخاب چند موضوع برجسته عرفانی موجود در مقالات شمس به تجزیه و تحلیل جوانب ابهام‌های مقالات پردازیم و به این پرسش پاسخ می‌دهیم که چه عواملی موجب به وجود آمدن ابهام در مقالات شمس شده‌اند و چگونه می‌توان معنا را دریافت؟

۲- بحث

اگر نظری اجمالی به تاریخ هنر بیندازیم، خواهیم دید که یکی از ویژگی‌های مهم هنر، رویارو کردن انسان با مجهولات و تاریکی‌های هستی خود و جهان به طور کلی است. مجهولات، خود موجب زایش ابهام می‌شوند. به زبان ویتگنشتاینی، جهل و تاریکی و ابهام «شبهت خانوادگی» با یکدیگر دارند. می‌توان به اعضای این خانواده و فامیل، مفاهیم دیگری را نیز افزود، اما مهم‌ترین مفهومی که در آثار هنری با مفهوم ابهام خویشاوندی نزدیک دارد، حیرت و شگفتی است. سقراط فلسفه را زائیده حیرت در برابر مرگ می‌داند؛ چرا که مرگ مجهول‌ترین و مبهم‌ترین امر هستی است؛ بنابراین مبهمات موجب درگیر شدن ذهن با مفاهیم در جهت روشن کردن آن می‌شود و این خود موجب شکوفایی مواد تخیل و تفکر و هنر در طول تاریخ شده‌است.

۲-۱- ابهام (Ambiguity)

از ابهام در آثار هنری تعاریف و مصادیق بسیاری به دست داده شده است. ویلیام امپسون (۱۹۸۴-۱۹۰۶) با انتشار کتاب *هفت نوع ابهام* در سال ۱۹۳۰ م. توجه بسیاری را به این موضوع جلب کرد.

«تلاش او بر آن بود تا نشان دهد ابهام باعث محدودسازی شعر و عدم وضوح و عدم دقت آن نمی شود؛ بلکه برعکس، بر پرمایگی و غنای شعر می افزاید. از نظر او، ابهام، شکلی از طنز نمایشی است که از کامل بودن تراژدی تا آشفتگی ذهنی یک شاعر بد را در بر می گیرد.» (شیری، ۱۳۹۰: ۱۸)

پس از امپسون متفکرانی مانند دومان، سی اس پیرس، اس اولمان، کریستال و دیوی و در این باب قلم زده اند. در نهایت اگر نظرات گوناگونی را که پژوهشگران مختلف درباره مصادیق و انواع ابهام در زبان و ادبیات ابراز کرده اند، در یک جا جمع آوری کنیم و نکته‌هایی نیز برای تکمله بر آن‌ها بیفزاییم به این نتیجه خواهیم رسید که ابهام در یک تقسیم‌بندی کلی سه نوع است:

«الف) ابهام‌های زبانی: ۱- جابه‌جایی ارکان جمله ۲- حذف و نقص اجزای جمله ۳- اضمحار مسندالیه ۴- ابهام خوانشی ۵- ابهام ویرایشی ۶- ابهام گویشی ۷- واژگان ناآشنا ۸- غریب آشنا ۹- هنجارزدایی در زبان ۱۰- اصطلاحات تخصصی ۱۱- تناقض نقش‌های دستوری ۱۲- جملات تودرتو ۱۳- چند زبانگی ۱۴- تیرگی معنایی.

ب) ابهام ادبی: ۱- لف و نشر ۲- صفات و اضافات متوالی و نامتعارف ۳- پرمعنایی و ایجاز ۴- ابهام و جناس تام ۵- تمثیل / اسلوب معادله ۶- حس آمیزی ۷- انواع کنایه‌ها ۸- انواع استعاره‌ها ۹- انواع مجازها ۱۰- نمادها و ...

ج) ابهام‌های معنایی / موضوعی: ۱- تشبیه معنایی در جملات و متون ۲- پارادوکس معنایی ۳- تصویرهای انتزاعی ۴- باورها و آداب و رسوم ۵- ناهمخوانی کلمه با مقوله.» (شیری، ۱۳۹۰: ۳۴-۳۵)

روشن است که بسیاری از ابهامات یادشده با یکدیگر هم‌پوشانی دارند و چندان دقیق صورت‌بندی نشده‌اند. همچنین مخرج مشترک همه انواع ابهامات، وجود پیچیدگی در سخن، تعقید معنا، عدول از هنجار ارتباطی روزمره زبان، انحراف از کلام با معنای معین و روشن و دلالت بر دو یا چند معنای مختلف می‌باشد. لازم به ذکر است که بسیاری از

ابهامات یادشده بستگی به دانش مخاطب و سوابق ذهنی گوینده و شنونده دارند. حمید طاهری در مقاله‌گذری بر ابهام در شعرنیمه انواع ابهام را به سه دسته ابهام شاعرانه، نیمه شاعرانه و غیرشاعرانه تقسیم کرده است.

ابهام شاعرانه:

«ابهام شاعرانه، ابهام در یک تجربه و دریافت بدیع و نوی شاعرانه است. آن‌گاه که شاعر در جذبۀ خلق جمال غرق است، ممکن است نمودهای ملهم به وی، مبهم باشد و به ناچار این ابهام در بیان آن تجربه نیز خود را می‌نماید و خواننده نیز آن را مبهم می‌یابد.» (طاهری: ۱۳۸۱، ۳۲)

ابهام نیمه شاعرانه: منظور از ابهام‌های نیمه شاعرانه، ابهام در تصاویر یا ایماژهای شعر، عواطف و اندیشه‌هاست. صور خیالی که معنا را در پرده‌ای از خیال پنهان می‌کند. تشبیهات، استعارات، کنایات، تمثیل‌ها، رمزها و ... در این مقوله می‌گنجد. (ن. ک: طاهری، ۱۳۸۱: ۳۲-۳۱)

از آن‌جا که ابهام شاعرانه در این تقسیم‌بندی با تجربه‌های عرفانی و کشف و شهود شمس مطابقت دارد، الگو و مبنای اصلی مقاله حاضر شده است. اما پیش از آن‌که به این مقوله بپردازیم لازم است به برخی مباحث مقدماتی اشاره کنیم.

۲-۲- عرفان و زبان

درباره عرفان و ویژگی‌های آن کتاب‌ها و مقالات گوناگونی نوشته شده است. یکی از این تعاریف، متعلق به شفیعی کدکنی است. او تصوف و عرفان را یک نوع نگاه یا تفسیر هنری از مذهب و الهیات می‌داند و این تعریف را منطبق بر تمامی صورت‌های عرفان در همه ادیان می‌شناسد.

«جلوه‌گاه این نگاه هنری زبان است... زبان نیز مفهومی وسیع‌تر از زبان به معنی رایج آن دارد... هر نوع حرکتی یا سکونی، هر نوع رمزگانی که بتواند بیان‌کننده این برخورد هنری با الهیات و دین باشد، آن حرکت و سکون زبان شمرده می‌شود.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۹۸)

به عبارتی دیگر نشانه‌های غیرکلامی و صوتی نیز در زبان جا می‌گیرند؛ به این ترتیب فهم تجربه عارفان بالضرورت ما را به شناخت زبان عارفانه سوق می‌دهد. در زبان روزمره و ارتباطی عام، (رابطه دال، مدلول و دلالت) برقرار است و در انتقال تجربه روزمره با قوانین و

قرارداد از پیش تنظیم شده، زبان طبیعی به باز تولید خود می پردازد و چیزی تغییر نمی کند؛ اما انتقال تجربه شاعرانه و عارفانه، نیازمند شکستن قواعد زبانی و خروج از هنجار زبان است. زمانی که عرفا زبان را اجباراً برای تبیین امور عالم بالا به کار می برند، دچار پیچ و تاب می شود و انحرافات و تحریفات فراوانی به خود می گیرد و به صورت تناقض و شطح و قول محال و ایهام و نامعقول گویی درمی آید. این حادثه نقص و گناه زبان نیست، بلکه دلیل آن بی خبری ما از کارکردهای درست زبان است. (ن. ک: استیس، ۱۳۶۷: ۲۸۱) شکست هنجار زبان تنها به دست نوابغی مانند مولوی، شمس و... انجام می گیرد. این راه به قدری طاقت فرساست که همه بزرگان نیز در شکایت از قالب تنگ زبان، لب به شکوه گشوده اند.

«حرف و گفت و صوت را بر هم زنم
تا که بی این هر سه با تو دم زنم»
(مثنوی معنوی، ۱۳۷۵: ۱/۱۷۳۰)

و نیز به گفته شمس:

«در این عالم جهت نظاره آمده بودم و هر سخنی می شنیدم بی سین و خا و نون. کلامی بی کاف و لام و الف و میم، و از این جانب سخن ها می شنیدم. می گفتم که ای سخن بی حرف، اگر تو سخنی، پس این ها چیست؟ گفت نزد من بازیچه، گفتم: پس مرا به بازیچه فرستادی؟ گفت: نی تو خواستی، خواست تو، که تو را خانه ای باشد در آب و گل و من ندانم ...» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۰۲)

این سخن شمس نشان دهنده آن است که عارفان به دلیل تجربه های خاص خود، به ویژه تجربه های شاعرانه، اغلب از تمامی ظرفیت های زبان برای بیان و انتقال تجربیات خود استفاده می کنند. به بیان دیلتای تفکر درباره تجربه شهودی است و نمی تواند واسطه تفهیم و تفاهم باشد. (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۲۴) این بیان به ویژه در درک تجربه های عرفانی عینیت بیشتری دارد و این جاست که بسیاری از عارفان از تنگی زبان و قالب های مفهومی شکوه داشته اند.

«عرصه سخن بس تنگ است، عرصه معنی فراخ است. از سخن پیش تر آ، تا فراخی ببینی و عرصه ببینی.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: مقدمه ۹۶)

در چنین تجربه هایی، گویی سخن و کلام، خود حجاب معنی شده اند. در نگاهی کلی می توان گفت عصاره و فشرده زبان عرفانی و ویژگی تکنیکی که آن را از دیگر کلام ها متمایز می کند، اشاری بودن زبان عرفان است. زبان اشارت که در تقابل با زبان عبارت قرار

می‌گیرد. همچنین از آن‌جا که سرشت عرفان، شاعرانه نگریستن به هستی است و با توجه به بینش کشف و شهودی عرفانی، ابهام شاعرانه و نیمه‌شاعرانه در متون اصیل عرفانی جایگاه بس ویژه‌ای دارد.

۲-۳- زبان از نگاه شمس

با توجه به این که تجربه‌های عرفانی در تعبیر نمی‌گنجد و از سویی عارف می‌خواهد نتایج تجربیات خود را بازگو کند و دیگران را در تجربه خود شریک سازد، به ناچار می‌بایست از طریق زبان، معنا را منتقل کند. اما به‌زودی متوجه می‌شود که لفظ، توانایی پرکردن خلأ و فاصله میان جهان مجرد و مادی را ندارد؛ لذا در کمال حیرت میان عالم «بود» و «هست» تضاد و تقابلی احساس می‌کند؛

«به بیان دیگر آن حقایق و معانی، در این تنزل، از حد و منزلت خود خارج شده، صورت و ظهور جدیدی پیدا می‌کنند. به هر حال ذهن ما دارای محصول جدیدی می‌شود که انعکاس و انطباقی است از درون که با انعکاسات و انطباعات حاصل از عوامل بیرونی نیز آلوده شده است.» (یثربی، ۱۳۷۲: ۵۷۵)

شمس نیز با توجه به چنین تجربه‌ای قالب زبان را اندازه معانی بلند عرفانی نمی‌دانست. از دید شمس زبان عرصه ظاهر است و عرفان شناخت باطن؛ به همین دلیل نیز شمس عرصه زبان را تنگ‌تر از آن می‌دید که بتواند شناخت حقیقی را آشکار سازد. «شما را می‌گویم که پنبه‌ها از گوش بیرون کنید تا اسیر گفت زبان نباشید و اسیر سالوس ظاهر نباشید و به هر نمایشی درنیفتید.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۰۸)

شمس زبان را حجاب و پوشش حقیقت و معنی اصیل تجربه عرفانی می‌دانست: «اگر صد بار بگویم، هر باری معنی دیگر فهم شود و آن معنی اصل همچنان بکر باشد.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۶۸) در این نقطه است که فاصله شهود و تجربه زیسته با انتقال آن تجربه با زبان نشان داده شده است. در تجربه‌های ناب، حقیقت اصیل عرفانی نه با گفت و گو در آن مجلس، بلکه با سکوت، انتقال می‌یابد. «آن‌جا که اتحاد معین است و حضور، چه گفت و گوی بینی؟ آری گفتنی هست، اما بی حرف و صوت.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۷۰) شمس تلاش کرده است تا آن‌جا که امکان دارد، آن معانی را بیان کند، تا همگان بتوانند

فهم کنند. هر چند که این بیان علی‌رغم خواست شمس سرشار از ابهام شده باشد. چرا که شمس خود از کسانی است که سعی داشت، زبانی شفاف و بی‌آلایش داشته باشد. «شمس از کسانی که برای مهم نشان دادن باورها و آموزه‌های عرفانی، آن‌ها را در لایه‌های تودرتوی الفاظ و اصطلاحات می‌پیچانند و بدین وسیله رهن خلق می‌شوند، با انتخاب زبانی ساده و شفاف تلاش می‌کرد مفاهیم بلند عرفانی را ساده‌سازی کند.» (رضی و رحیمی، ۱۳۸۷: ۲۰۳) او معتقد بود:

«از عالم معنی الفی بیرون تاخت که هر که آن الف را فهم کرد، همه را فهم کرد، هر که این الف را فهم نکرد هیچ فهم نکرد. طالبان چون بید می‌لرزند از برای فهم آن الف، اما برای طالبان سخن دراز کردند و شرح حجاب‌ها را که هفتصد حجاب است از نور و هفتصد حجاب است از ظلمت به حقیقت رهبری نکردند. رهنی کردند بر قومی، ایشان را توصیه کردند که ما این همه حجاب‌ها را کی بگذریم؟ همه حجاب‌ها یک حجاب است، جز آن یکی هیچ حجابی نیست. آن حجاب این وجود است.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۹)

سرشت تجربه‌های شمس مبهم بوده‌اند و این ابهام به‌ناچار در زبان شمس رسوب دارد که در ادامه به تحلیل آن خواهیم پرداخت.

۲-۴- ابهام شاعرانه

پیش از این گفتیم که ابهام شاعرانه، ابهام در یک تجربه و دریافت بدیع و نوی شاعرانه است. این نوع تجربیات در عرفان گاهی همان شطحیات است. شمس هم چون دیگر عرفای شطح‌گو، بسیاری از لحظه‌های پرتب‌وتاب خود را در ساحت بی‌خویشی گذرانده است. این حالت معنوی زمینه وصول کرانه‌های هستی را مهیا ساخته و منجر به درک فراز و فرودهایی شده است که در حالت عادی امکان تجربه آن‌ها وجود ندارد. با درک این فراز و فرودها و به زبان بهتر رازهای هستی، سخنانی بر زبان رانده است که با عرف و عادت همیشگی زبان و سخن متفاوت بوده است. اما چون من تجربی و مادی او فانی شده او در عرصه‌ای فراتر از ماده قرار گرفته است، از این رو سخن او از جانِ جان و جانِ جهان است. او خود را به جهان و جهان را به خود بسیار نزدیک می‌یابد و فراسوی هر نیک و بد و کفر و ایمان و پیوندهای برونی و فیزیکی، با آن‌ها پیوندهای درونی و روانی نیز دارد.

«روشنایی می‌بیند که از دهانم فرو می‌افتد. نور برون می‌رود از گفتارم، در زیر حروف سیاه می‌تابد!» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۶۰)

«ما نیز دوزخ را چنان بتفسانیم که بمیرد از بیم.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۲)

از ویژگی‌های ابهام شاعرانه و بیان شهودی و الهامی، بار عاطفی بسیار بالای آن است: «سخن با خود توانم گفتن، با هر که خود را دیدم در او، با او سخن توانم گفتن. تو اینی که نیاز می‌نمایی، آن تو نبودی که بی‌نیازی و بیگانگی می‌نمودی. آن دشمن تو بود، از بهر آتش می‌رنجانیدم که تو نبودی. آخر من تو را چگونه رنجانم، که اگر بر پای تو یوسه دهم، ترسم که مژده من در خلد، پای تو را خسته کند.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۰-۹۹)

۲-۴-۱- عشق و عقل

«بدان که آدم پرده است پیش نظر فقیر، فقیر جوهر عشق است و جوهر عشق قدیم است. آدم دی بود.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۳) در این جمله، شمس عشق را قدیم و جوهر عشق را، همان خدا می‌داند و یا حداقل آن را تا مرتبه الهی بالا می‌برد. این نگرش، البته نگرش تازه‌ای در سنت عرفانی نبوده است.

«محبت اسمی از اسامی ارادت چون رضا و سَخَط و رأفت و آنچه بدین ماند. حمل این اسامی جز به ارادت حق - تعالی - نشاید کرد، و آن یک صفت است او را قدیم که بدان خواهان است مر افعال خود را.» (هجویری، ۱۳۹۲: ۴۴۹)

و هم‌چنین هجویری در جای دیگری می‌گوید:

«گروهی از مشایخ به حکم آن که، محبت اسم عام است، اسم را مبدل کردند و صفای محبت را «صفوت» نام نهادند و محب را «صوفی» خواندند و گروهی دیگر ترک اختیار محب را در اثبات اختیار حبیب «فقر» خواند و محب را «فقیر» نام کردند.» (هجویری، ۱۳۹۲: ۴۵۲)

در همین جمله، جوهر عشق «فقیر» دانسته شده است. بنابراین عشق، هم‌پسته با نیاز نیر هست. حال اگر این دو نتیجه را کنار هم بگذاریم، یعنی جوهر عشق خداست و عشق هم‌پسته نیاز است؛ بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که خدا هم‌پسته نیاز است. این نتیجه می‌تواند مؤید این حدیث باشد: «كنت كنزاً مخفياً فاحييتُ ان أعرف فخلقتُ الخلقَ لكي أعرف»: «من گنجی پنهان بودم و دوست داشتم شناخته شوم. پس مردم را آفریدم، تا شاید شناخته شوم.»

البته نیاز و نیازمندی از ساحت کبریایی بسی دور است. خداوند را نباید با عرصه سود و زیان و احتیاج مقایسه کرد. همان‌طور که مولوی از زبان خداوند می‌گوید:

«من نکردم امر تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم»
(مثنوی معنوی، ۱۳۷۵: ۱۷۵۶/۲)

بنابراین در نگرش شمس، جوهره عشق، فقیر و قدیم بودن آن است. درباره قدیم بودن عشق، شمس جمله دیگری دارد که این‌گونه است:

«عشق را با دی و با امروز و با فردا چه کار؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۴)

شمس «فقر» را جوهر عشق می‌داند، چرا که فقیر «پیش نور حق عاجز شده، سینه او در نور حق می‌سوزد.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۰)

«و خدا آن‌گهی بر کسی عیان می‌شود که کامل، فقیر شده باشد.» (شمس تبریزی،

۱۳۹۱: ۷۳۲)

در این دیدگاه، فقر، فخر به حساب می‌آید.

«اگر از من پرسند که رسول علیه‌السلام عاشق بود؟ گویم که عاشق نبود، معشوق و محبوب بود، اما عقل در بیان محبوب سرگشته می‌شود، پس او را عاشق گویم به معنی معشوق.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۴)

«عقل تا در گاه ره می‌برد، اما اندرون خانه ره نمی‌برد، آن‌جا عقل حجاب است و دل

حجاب و سر حجاب.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۰)

«عقل سست پای است، از او چیزی نیاید، اما او را هم بی‌نصیب نگذارد، حادث است و

حادث تا به در خانه ره برد. اما زهره ندارد که در حرم رود.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۷)

«زیرا عقل تیرانداز استاد است. او می‌تواند زه کمان را تا به گوش کشیدن. نه عقل این جهانی

که زبون طبع است؛ عقل این جهانی کمان کشد اما به گوش نرساند، به هزار حیلت تا به دهان

برساند. زه کمان که از دهان رها کنی چه عمل کند؟ الا از بنا گوش رها کنی زخم کند. پس سخن

که از دهان آید هیچ نبود، الا از عمل و معامله. انا اقلُّ الأقلین و اذلُّ الأذلین. الله اعلم بنفسی منی و

انا اعلم بنفسی منکم. عقل این جهانی را سخنش از دهان آید. عقل آن جهانی را سخن که تیرست

از میان جان آید، لاجرم که ولو ان قرآناً سیرت به الجبال او قطعت به الارض...

سخن کان از سر اندیشه ناید نیشستن را و گفستن را نشاید

اندیشه چه باشد؟ در پیش نظر کردن؛ آنها که پیش از ما بودند، شکر کردند، سودمند شدند ازین کار و ازین گفت یا نه؟ پس هم نظر کنند، یعنی عاقبت این چه باشد؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۱۴-۳۱۳)

صفات «عقل»، آن صفاتی است که «عشق» از آن بری است. حجاب بودن، تا آخر مسیر نرفتن، سست پابودن، حادث بودن، ترسو بودن و تا دور دست‌ها نرفتن از صفات عقل است، بنابراین صفات عشق دقیقاً در تضاد با این صفات قرار می‌گیرد.

سرگشتگی عقل در بیان محبوب نیز از صفات عقل است. شمس نیز مانند مولوی پای استدلالیان را چوبین می‌داند و زبان عقل را در بیان صفات عشق و عاشق و معشوق الکن می‌بیند. چرا که عشق از جمله یافتنی‌هاست نه آموختنی‌ها. «مَمَّا يُدْرَكُ وَلَا يُبْصِرُ»

«سخن پیش سخندان گفتن بی ادبی است، مگر بر طریق عرضه کردن. چنانکه نقد را پیش صراف برند، که آنچه قلب است جدا کن. اما اگر صراف، عاشق و مُحب گوینده باشد، یا مرید او باشد که پیش او همه زشت او خوب نماید و قلب او سره نماید، که حُبُّكَ الشَّيْءِ يُعْمِي وَيُصِمُّ، او خود عاشقِ حلاوتِ گفتنِ او باشد. جواب آن گفتیم که همه عاشقان چنین نباشند که بد را نیک بینند. عاشقان باشند که هر چیز را چنان بینند که آن چیزست، زیرا که آن را به نور حق می‌بینند، که المؤمن ينظر بنور الله، ایشان هرگز خود بر عیب عاشق نشوند، چنانکه فرمود: لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ. حسن کان قابل زوال بود عشق مردان برو محال بود» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۶۱-۱۶۰)

در سنت عرفانی و ادبیات فارسی، قول معروفی است که عاشق کور است و زشتی‌های معشوق را نمی‌بیند. زیرا که حُبُّكَ الشَّيْءِ يُعْمِي وَيُصِمُّ.

برای تبیین این مسأله سخن ابن عربی به جاست که می‌گوید:

«وقتی محبت انسان را فرا گیرد و او را از هر چیزی جز محبوبش باز دارد، و این حقیقت در تمام اجزای بدن و قوا و روحش ساری شود و مانند خون در رگهایش ساری گردد... جز سخن او نشنود و جز به او ننگرد و در هر صورتی او را بیند و چیزی را نبیند.» (ابن عربی، بی تا: ۲/۲۳۷)

به نظر شمس «خاصیت عشق آن نیست که عیب، هنر نماید.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۶۴) و عاشق کور و کر نیست؛ بلکه بینای واقعی اوست. همه چیز را آن‌طور که باید می‌بیند. اگر توجه کمتری به نواقص موضوع و مسأله عشق دارد، به خاطر آن است که آن نواقص را فانی و هستی معشوق را باقی می‌دانند.

«شاهدی بگو تا عاشق شوی، و اگر عاشق تمام نشده‌ای به این شاهد، شاهد دیگری. جمالهای لطیف زیر چادر بسیارست. هست دگر دلربا که بنده شوی، بیاسائی.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۵۱) در این جمله تأکید شمس بر مساعد کردن خاک وجود برای کاشتن دانه عشق است. آن‌چه باعث می‌شود، میل عشق به جنبش درآید، زیبایی است، هر قدر غلظت زیبایی بیشتر باشد، جنبش میل بیشتر است. بنابراین آنچه برای شمس اهمیت دارد خود میل عشق است نه ابژه عشق. این نوع عشق، چه عشقی است؟ می‌توان از نگرش احمد غزالی درباره این نوع عشق مدد گرفت:

«ابتدای عشق چنان بود که عاشق، معشوق را از بهر خود خواهد و این کس عاشق خود است به واسطه معشوق، و اگر چه نداند که می‌خواهد تا او را در راه ارادت خود به کار برد. کمال عشق چون بتابد کمترینش آن بود که خود را برای او خواهد و در راه رضای او جان در باختن، بازی داند. عشق حقیقی آن باشد. باقی همه سودا و هوس و بازی و علت است.»

(غزالی، ۱۳۵۹: ۲۸۸-۲۸۷)

بنابراین درمی‌یابیم که برای شمس، هر چند این نوع عشق، خودخواهانه است اما راه‌گشای رسیدن به عشق الهی است.

«عشق فرض راه است همه کس را، دریغا اگر عشق خالق نداری، باری عشق مخلوق مهیا کن در عشق قدم نهادن کسی را مسلم شود که با خود نباشد و ترک خود بکند و خود را ایثار عشق بکند.» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۰: ۹۶)

به این ترتیب حساب عاشق تنها با عشق است، چرا که آدمی در نهایت عاشق میل خویش است.

هدف نهایی نیاز، یافتن بی‌نیاز است. «نهایت طلب چیست؟ دریافتن مطلوب. نهایت مطلوب چیست؟ دریافتن طالب.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۳)

بنابراین نهایت نیاز، یافتن خود است. از این منظر دریافتن خدا، همان دریافتن خود است و دریافتن خود، دریافتن خداست. من عرف نفسه فقد عرف ربه. این جاست که شمس می‌گوید: «آن که اماره نامش کرده‌اند او مطمئن است.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۶)

«تو کی ادراک کنی که از هوا پُری؛ هوا چیزی است که در آن حالت که آن هوا بچنید اگر صد حور پیش تو بی‌آریند، چنان نماید ترا که کلوخ دیوار. آن وقت که سخن حکمت شنوی یا مطالعه کنی، مست می‌شوی؛ آن هوا در جنبش می‌آید. آخر هوا پرتو نور حجب است، که

الله تعالی سبعون حجاً بآ من نور. اکنون تو غرق هوایی، از پرتو نور چگونه بحث کنی؟ و اگر بحث کنی آن همه هوا باشد.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۴-۱۰۳)

شمس «هوا» را جدای از شهوت می‌داند؛ به گونه‌ای که اگر آدمی هوای معشوق داشته باشد، حوران بهشتی در چشم او با سنگ و کلوخ تفاوتی نمی‌کند. جنیدن هوا در دل آدمی به خاطر روشن شدن پرتو الهی در جان آدمی است. در نگرش شمس «هوا» خود حجاب است هر چند از جنس نور. که الله نور السموات و الارض. شمس از این جهت نور و هوا را حجاب می‌داند که می‌توان در مورد آن سخن گفت. هنگامی که درباره چیزی سخن می‌گوییم هم‌زمان که قصد آشکار کردن آن را داریم، بر روی آن، پرده‌ای نیز می‌کشیم. عشق مطلق، زمانی آشکار می‌شود که این پرده‌های هر چند نورانی به کنار روند. «آنجا که اتحاد معین است و حضور، چه گفت‌وگوی بینی؟ آری گفتی هست، اما بی حرف و صوت، و آن لحظه که آن گفت است فراق است، وصال نیست، زیرا که در وصال گفت، ننگند، نه بی حرف و صوت نه با حرف و صوت.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۷۲)

این نوع ظرافت فکری درباره جایگاه عشق که همان دل است، نیز دیده می‌شود. شمس معتقد است صاحب‌دل و عاشق کسی نیست که دل داشته باشد. بلکه آن است که دلش در میان نباشد؛ به عبارت دیگر هر چه قدر دل شکسته‌تر و گداخته‌تر باشد، جا برای خداوند بیشتر است. به عبارت بهتر شمس این جمله را که می‌گوید: *أَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ لِأَجْلِی* این گونه تعبیر می‌کند که از این جهت خدا در دل‌های شکسته است که هنگامی که دل می‌شکند، کوچک‌تر و شکسته‌تر می‌شود و جای خدا بیشتر می‌شود. در این تعبیر دیگر دل مکان عشق و خدا نیست و مکانیت خود را از دست می‌دهد. به عبارتی؛ دل خود حجاب می‌شود و با برخاستن آن خدای باقی ماند. زیرا که «نه وقتی پرتو جلال حق می‌آید دل خرم است؛ وقتی غایب می‌باشد، برعکس؟ الا چندانی چنین شود که دل گم می‌شود و می‌گدازد. چندان که دل بشکند و از میان برخیزد، خدای ماند.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۳)

۲-۴-۲- رویت و تجلی الهی

در بحث رویت و تجلی الهی، شمس در مقالات با بیانی نو و بدیع فراتر از اشاعره و معتزله گام برداشته است:

«آخر این درویش از این سو تعلم نکرد. تعلم او از آن سوی است. به لطف خدا تعلم آن سوئی بدین سو افتاد، از حدیث این سو با او چه اشکال توان گفتن؟ گفت: لا تدرکه الابصار نومیدی است. گفت: و هویدرک الابصار تمام امید است. چون حقیقت رؤیت رو به موسی آورد و او را فروگرفت، و در رؤیت مستغرق شد، گفت: آرئی. جواب داد: لن ترانی؛ یعنی اگر چنان خواهی دید، هرگز نبینی. این مبالغه است در انکار و تعجب؛ که چون در دیدن غرق می‌شوی، چون می‌گوئی بنمای تا ببینم؟ و اگر نه چون گمان بریم به موسی محبوب الله و کلیم الله که بیشتر قرآن ذکر اوست و من احب شیئاً اکثر ذکره... و لیکن انظر الی الجبل، آن جبل ذات موسی است که از عظمت و پا برجائی و ثبات جلش خواند. یعنی در خود نگری مرا ببینی. این به آن نزدیک است که: من عرف نفسه فقد عرف ربه. چون در خود نظر کرد، او را بدید. از تجلی، آن خود او که چون که بود مُندک شد. و اگر نه چون روا داری که دعای کلیم خود را رد کند، به جمادی بنماید؟ بعد از آن گفت: بُتُّ الیک، یعنی از این گنه که غرقه باشم در دیدار و دیدار خواهم.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۷۴)

شمس ارزش و اهمّیت ویژه‌ای برای تعلّم از طرف خداوند قائل شده است. آن که از چنین موهبتی برخوردار است دیگر نیازی به علم و حکمت این جهانی ندارد. با علم این جهانی همان طور که معتزله به آن اعتقاد داشتند نهایتاً می‌توان به لاتدرکه الابصار رسید. اما با حکمت آن جهانی می‌توان به هویدرک الابصار رسید. تفاوت این دو مانند تفاوت میان عقل و عشق است.

در تجلی، ذات الهی آشکار می‌شود و خود را به بنده ویژه نشان می‌دهد. و عارف تجلی الهی را رؤیت می‌کند. اما شمس با ظرافت فکری و گفتن اسرار در پرده و ابهام به نکته بسیار ظریفی اشاره می‌کند که هنگام تجلی نه «منی» باقی می‌ماند، نه «دیده» و نه «عمل دیدن» چرا که تجلی، خود دیدار است.

مقوله دیدن و رویت، آن طور که مراد حضرت موسی (ع) بود، همواره با فاصله است. انسان برای دیدن چیزی، به فاصله نیاز دارد؛ ولو بسیار اندک. اما در این مقام و هنگام تجلی فاصله‌ها نیز از بین می‌رود. بنابراین اگر فاصله‌ای نباشد، دیدنی هم وجود ندارد. ذات موقعیت تجلی، دیدار، بی‌فاصله و ناب است؛ آن نیز به این دلیل است که عارف می‌باید برای تجربه تجلی، بی‌فاصله و بی‌واسطه رؤیت کند و چه چیزی بی‌فاصله‌تر از جان عارف به خود؛ پس عارف در لحظه تجلی به دیدار جان به ظهور درآمده خود می‌رود و خود او

بر او آشکار می‌شود. بنابراین هنگامی ذات الهی بر عارف آشکار می‌شود که جان عارف برایش آشکار شده باشد. پس من عرف نفسه فقد عرف ربه.

در رؤیت تجلی حق؛ در آن شیوه که منظور موسی (ع) بود همواره انانیت و منیت و وجود دارد یعنی در امر دیدن با فاصله همواره، هرچند به مقدار کم، منی مقابل تو هست. به همین خاطر است که آن جبل ذات موسی است که از عظمت و پابرجایی و ثبات جبلش خواند «تجلی نفی خود است و نفی خودی و چون خود را نفی کردی او اثبات شد.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۹) و عارفی که دیدار بی‌واسطه داشته باشد، ذوب در ذات حق می‌گردد و دیگر در آن هنگام نه تنها پابرجا و مثبت نیست بلکه غرقه در دریای دیدار خواهد بود. این دیدار نه دیدن با انانیت و فاصله که برای عارف ناامیدکننده است؛ بلکه دیداری است بدون چشم که خداوند آن را درمی‌یابد. به طریق دیگر ذات الهی نیز در این دیدار به خود می‌نگرد و این نظر نو و بدیع است که شمس دارد. آن‌جا که می‌گوید:

«دیدار حق، اهل دیدار را پرتو مردی است. اینک در آئید! در آئید! خدا خود را ببیند تا چه شود. به خود نگرَد، از بنده‌ای نگرَد. موسی علیه‌السلام در آن پرتو بی‌خود شد.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۷)

با نفی انانیت و پابرجایی و ثبات خود آن‌چه می‌ماند، اوست و در این حال گویی بر تمامی حس‌های آدمی مهر زده‌اند و خصوصاً در این مرحله از گفتار که وسیله آن زبان است، خبری نیست؛ چرا که ذات زبان مبتنی بر گفت‌وگو است و در گفت‌وگو همواره دو طرف وجود دارد. در این مقال اما طرفی وجود ندارد. جهت‌ها از بین می‌رود. «آن‌جا که حق تجلی کرد، از تو پرده برانداخته، آن‌جا همه دیده است، چه جای زبان.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۴۹)

به همین دلیل می‌توان گفت حضرت موسی (ع) هنوز تجلی را کاملاً تجربه نکرده بود. که اگر تجربه کرده بود سخن نمی‌گفت و شکر می‌کرد.

«اگر شکر کند افزون کند، شکر چنان است که به زبان حال می‌گویی ارنا الاشیاء

کماهی.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۳۳)

اما پیغمبر اکرم (ص) در شب معراج این تجربه را تمام و کمال داشته است و دچار تلون نشده است؛ چرا که با چشم دل رؤیت کرده بود.

۲-۴-۳- جبر و اختیار

شمس، همان گونه که در بیشتر موارد نگاهی دیگرگون به موضوعات دارد، در بحث «جبر و اختیار» نیز از گفتمان مسلط فاصله گرفته است و دریچه‌ای دیگر به روی این مبحث گشوده است. شمس جبر را از تلون می‌داند و می‌گوید:

«نامه کدرارت متلون است. این تلون از جبرست. نامه متلون منویس. آخر جبر را این طایفه به داند. اگر تو بدین جبر معامله کنی از بسیار فواید باز مانی. چندانی نیست که بگویی، برویم بخشیم تا خدا چه فرماید. مرد نیک را از کسی شکایت نیست، نظر بر عیب نیست. هر که شکایت کرد، بد اوست. گلوش را بیفشار، البته پیدا آید که عیب ازوست. او ازین طرف شکایت می‌کند، آن از آن طرف؛ هر دو متلون، در طرف خود جبری، در طرف یار خود قدری. جبر را این طایفه داند. ایشان چه داند جبر را؟ آخر جبر را تحقیقی است، تقلیدی است. آخر در تقلید چرا می‌نگری؟ آخر سوی تحقیق چرا نمی‌نگری؟ تو زیادت کن در خدمت، تا ما زیادت کنیم در دعا، فمن ثقلت موازینه.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۱)

شمس معتقد است که نگاه جبری از تلون است، به این صورت که وقتی کسی شکایت می‌کند از طرف خود، خود را جبری می‌بیند ولی از طرف دیگر، آن که در مقابل اوست قدری است و این همان جبری است که ما را از تحقیق دور می‌دارد و به تقلید می‌کشاند. کار بنده خدمت‌گزاری است و اطاعت از خدا و شکایت، نهایت بندگی نیست، بلکه دامی است که انسان را از راه تحقیق و خداشناسی باز می‌دارد. ویژگی انسان، قدری بودن است.

شمس جبر را رسالت پیامبران می‌داند که مأمور ابلاغ پیام الهی هستند.

«آنچه پیامبران دیگر در هزار سال حاصل کردند، محمد علیه‌السلام در مدت اندک از آن برگذشت که من لدن حکیم علیم. زیرا از برای آن کارش بیرون آورده بودند، همچو عیسی. عیسی اگر در اول شیرخوارگی آن یک سخن گفت، اما دیگر نگفت. آن بی‌اختیار بود، رهتاً من غیر رام؛ چنانکه بچه الف کشد ناگاه نیک آید. محمد (علیه‌السلام) اگر چه دیر گفت و بعد چهل گفت؛ اما کاملتر بود سخن او. آخر سخن هر دو برجاست. پیشوای اولیان و آخرین است. یعرفونه کما یعرفون ابناءهم.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۹۷-۱۹۶)

شمس تبریزی امر و نهی و وعده و وعید و ارسال رسل را مقتضای قدری بودن انسان

می‌داند:

«این بزرگان، همه به جبر فرورفتند این عارفان. اما طریق غیر آن است. لطف‌های هست بیرون جبر. خداوند ترا قدری می‌خواند، تو خود را جبری چرا می‌خوانی؟ او ترا قادر می‌گوید، ترا قدری می‌گوید، زیرا مقتضای امر و نهی و وعده و وعید و ارسال و ارسال، این همه مقتضای قدر است. آیتی چند هست در جبر، اما اندکست. او سوی بنده می‌آید، زود بنده سوی حق می‌رود.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴۵)

مولانا نیز صحت وعده و وعید و امر و نهی خداوند را دلیل بر اثبات اختیار می‌داند.

«جمله قرآن امر و نهی است و وعید امر کردن سنگ مرمرا که دید
امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب نیست جز مختار را ای پاک جیب»
(مثنوی معنوی، ۱۳۷۵: ۵/۳۰۲۷ - ۳۰۲۶)

از نظر شمس، جبری که عارفان از آن سخن می‌گویند، جبری نیست که عامه مردم آن را می‌فهمند - که انسان را مسلوب‌الاراده می‌کند - مولانا نیز از این جبر به «جبر عارفانه» یا خاصه یاد می‌کند. طبق این نظر خداوند انسان را قدری آفریده، ولی انسان به خاطر کج‌فهمی، خود را جبری می‌داند.

از نظر شمس تبریزی وجود خداوند لطف و کرم است و قهر انسان نسبت به خودش از ضعف و ناتوانی آدمی است:

«بنده خود را نازنین می‌دارد همچنین، اگر وقتی من جامه بد پوشم آن به اختیار من باشد. خدا را در حق من همه لطف است در لطف، و کرم در کرم. الا مرا در خود گاهی لطف است و گاهی قهر؛ از لطف ملول می‌شوم.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۴۰)

آن‌چه در مورد جبر از نظر شمس تبریزی مهم است، جبری است که در ذات و طبیعت آفرینش وجود دارد.

«آن جبریان چه می‌کنند؟ مرد قوی که نداند که این همه از حق است! کودکی را بگویی که ما را که آفرید؟ گوید: حق. پرسسی که چرخه بی‌گرداننده بگردد؟ گوید: چه می‌گویی؟ دیوانه‌ای؟ پرسسی که آنکه ما را ساخت و هست و نیست می‌کند، او قویتر است و غالبتر است یا ما؟ بگویی: هر آینه آن کس، اگر قویتر نبود، کسی توانستی ما را هست و نیست کردن؟ هر آینه غالب او باشد.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۹)

شمس تبریزی با تمسخر، جبریان را مردانی می‌داند که به اندازه کودکان توان درک مفهوم اختیار را ندارند! در طبیعت خلقت قوانینی ثابت و لایتغیر وجود دارند که آفریده‌ها

از جمله انسان باید در دایره این قوانین حرکت کنند و هر آفریده‌ای مغلوب آفریننده خود است و این جبر نیست. به عبارتی می‌توان گفت که انسان فاعل مختار است اما اختیار مطلق ندارد. جبر و اختیار توأمان در وجود انسان و جهان در هم پیوسته‌اند که هر دو در کنار هم به فعل انسانی معنا می‌دهند. شمس، خداوند را فاعل مختار می‌داند. هم‌چنان که خود نیز معتقد به مختار بودن انسان است:

«خدا را گفت: موجب بالذات است، مختار نیست. اگر همه انبیا این گفتندی من قبول نکردم. گفتمی: من نخواهم این خدا را. خدائی خواهم که فاعل مختار باشد. آن خدا را طلب می‌کنم. النار و لا العار، و او را بگویم تا این خدا را بر هم زند که تو می‌گویی. بگویمش که اگر او فاعل مختار نیست، تو باری فاعل مختاری، برهمش زن. کمترین بندگانش که بر او پرتوی سایه زده است، فاعل مختار است، و عاجز کرده خود نیست. هر ساعت هزار عالم برهم می‌زند. ازین عاجزتر که باشد که کاری بکند و عاجز آن کار بماند، نتواند گردانیدن؟ و آن خود می‌گوید: او را اختیار نیست. او را بی‌اختیار می‌گوید.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۳۵)

۲-۴-۴- ذکر

شمس تبریزی ذکر را نیز متفاوت از دیگر عارفان دیده است و ذکر در منظر او ذکری نیست که صوفیان دیگر به شکل اصطلاح عرفانی بیان کرده‌اند. از آنجایی که روش عرفانی وی، رسیدن به یک معرفت وجودی است، از ذکر تعبیری برخلاف سایر عارفان دارد و تعبیر وی از ذکر و عملکرد آن کاملاً زمینی است:

«ذکر الغایب غیبه و ذکر الحاضر وحشه، این کس که ذکر می‌گوید ازین دو حالت بیرون نیست: یا حاضر است یا غایب. اگر غایب است غیبت می‌کند، و اگر حاضر است وحشت می‌انگیزد. پیش سلطان ایستاده است می‌گوید: سلطان چنین گفت و سلطان چنین کرد. بس گستاخی بود و محبوب نبود. اما غیبت از کبایرست. از آن چار گناه کبیره است که آن را از زشتی از گناهان دیگر جدا داشته‌اند. از آن چهار یکی غیبت است، دوم بهتان، سیم خون، چهارم مظلومه؛ که تا خصم بحل نکند از عذاب خلاص نیابد، مگر پادشاه با او راز گوید. چو این غذای جسم است، روح نشسته که هنوز نصیب ما نرسید، این نصیب ما نیست، این ما را نگوارد، در گلو بگیرد. کجا رویم؟ کجا رهیم؟ در دوغ افتاده‌ایم، آنگاه کدام دوغ! دوغی که پایانش نیست. کاسه‌ای نیست که او را کرانه باشد تا از دوغ برآید. نی خود عسل است هر چند پر می‌زند تا برآید فروتر می‌رود.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۷۹-۱۷۸)

شمس معتقد است ذکر غایب غیبت است که یکی از چهار گناه کبیره است و ذکر حاضر وحشت و هراس است آن‌چنان‌که اگر در نزد سلطان از او سخن بگوییم و کارهایش را نقد کنیم، خشم سلطان را برانگیخته‌ایم و مصدع اوقاتش شده‌ایم و این گستاخی عظیم است و نازیبا. مثل آن است که در حضور خدا نام او را به کرات بیان کنیم.

شمس در مورد «ذکر» از این هم فراتر می‌رود و «ذکر» را امری زمینی و مادی می‌شمارد که غذای جسم است و ذاکر را چون موجودی می‌پندارد که در دوغ افتاده است و راه نجاتی بر او نیست و از طرف دیگر دوغ را کرانه‌ای نیست تا از آن برآید. شیرینی ذکر و مداومت بر آن، ظرف روان دوغ را به ظرف چسبندهٔ عسل بدل می‌کند که هرچه بیشتر در آن دست‌وپا بزند و مداومت کند، فروتر می‌رود. بنابراین ذکر، آن ریسمان نجاتی نیست که آدمی را از چاه غفلت و غیبت نجات دهد و مانع از تباهی دل آدمی شود. اما از آن‌جا که در نزد سلطان سخن گفتن کمال گستاخی است، پس چگونه می‌بایست از این ورطه‌رهایی یافت؟ حال راه نجات چیست؟ غذای روح کدام است؟ با توجه به این‌که ذکر غایب غیبت و ذکر حاضر وحشت است، پس سکوت می‌تواند غذای روح باشد و آن فنا و نیستی است؛ «آن‌جا که اتحاد معین است و حضور، چه گفت‌وگوی بینی؟ آری گفتی هست، اما بی حرف و صوت.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۷۰)

در چنین مجلسی که اتحاد عاشق و معشوق و یا بنده و سلطان اتفاق افتاده است، زبان سکوت خود گویاترین زبان است. گفت‌وگو از (گفتن و شنیدن - شنیدن و گفتن) تشکیل شده است، پس اگر گفت‌وگو زبانی باشد هنوز آن اتحاد عمیق و یگانگی اتفاق نیفتاده است. چرا که ضرورت این گفت‌وگوی زبانی، بودن من و تو و یا (او) است. آن‌جا که اتحاد اتفاق می‌افتد، من و تویی وجود ندارد. چرا که ما اتفاق افتاده است. کسی که ذکر می‌گوید هوشیار است و خود را می‌بیند: «اگر مرا دیدی خود را چه می‌بینی؟ و اگر ذکر من می‌کنی ذکر خود چه می‌کنی؟ ذکر و عظم و سخن و عظم، ذکر خود است و ذکر هستی. آنجا که راحت است و اوست، و عظم کو و سخن کو؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۰)

شمس به آداب و رسوم ذکر که ساختهٔ صوفیان است نیز می‌تازد: «آن صوفی ارشد می‌گوید مریدش را، که ذکر از ناف برآور. گفتم: نی ذکر از ناف بر میاور، از میان جان برآور. بدین سخن در او حیرانی آمد. به هر که روی آریم، روی از همه جهان بگرداند.»

(شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۲) شمس آگاه است که مریدان به گفته صوفیان باید ذکر از ناف برآورند:

«گفت: ذکر می خواهیم، فرمود که ذکر باید که از مذکور باز ندارد. و آن ذکر دل باشد. ذکر زبان کم باشد. ابایزید ذکر می که به دل بود خواست که بر زبان بیارد، چو مست بود سبحانی گفت. متابعت مصطفی به مستی نتوان کردن. او از آن سوی مستی است. به مستی متابعت هشیار نتوان کردن. سبحانی جبر است، همه در جبر فرورفته اند.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۹۰)

ذکر لسانی، ذکر می است که ذاکر را از مذکور بازمی دارد؛ ولی متابعت و مطاوعت ذاکر را در پی دارد و این طریق شریعت است؛ ولی در حقیقت، ذکر دل حیرانی می آورد و ذاکر را از مذکور باز نمی دارد؛ اما متابعت در پی ندارد. آن جا که ذکر در میانه ذاکر و مذکور باشد، حائلی است بین این دو و اگر ذکر محو شود، ذاکر و مذکور یکی گردند و دیگر متابعتی در پی نیست. همچنان که ابایزید ذکر دل به جای آورد و چون مست بود، سبحانی گفت و این سبحانی، مذکور بود و گفت مذکور همه جبر است و خواست خداوند است که بر وجود ذاکر نازل می شود.

آن چه از بیان این چند مفهوم اساسی و مرکزی مقالات شمس به دست می آید، آن است که ابهام و چندمعنایی در ذات زبان عارفان است و معانی بلند عرفانی آنان در ظرف محدود لفظ و عبارت نمی گنجد و زبان عبارت خود گاهی مانع دریافت درست است. برای درک تجربه ها و دریافت های عارفان، زبانی خاص لازم است که از آن به اشارت تعبیر می کنیم. یکی از راه های فهم و رفع ابهام و چندلایگی و پیچیدگی زبان مقالات شمس، کمک گرفتن از خود مقالات و اظهار نظرها و تعبیرات و تبیین های خود شمس در سطح مقالات است. مقالات شمس ابهام، ابهام و ایضاح را توأم دارد. به تعبیری بهتر متن های عرفانی و بیانات عارفان از تجارب خویش را، می توان از سخنان و تعابیر مختلف آنان در گستره آثارشان دریافت.

۳- نتیجه گیری

ادراک و شناختی که عارف از جهان و پدیده های آن دارد، بسیار فراتر و ژرف تر از دید و دریافت و شعری است که دیگران از آن دارند و چون نگرش او متفاوت است، دنیایش

نیز متناسب با آن متفاوت می‌شود. در زیست - جهان عارف، جهان تنها همین جهان آشکاری نیست که همگان آن را می‌بینند و می‌آزمایند، بلکه لایه‌های درونی و پوشیده‌ای نیز دارد که بسیار شگرف و نغزتر از آنی است که در نگاه اول به نظر می‌رسد. به اعتقاد صوفیه، معانی، فرامادی و متعالی‌اند و فقط وقتی فهم می‌شوند که در شهود یا از طریق تجلی دیده شوند. آنان معتقدند که معانی اصلی و صورت‌های خیال آن‌ها را تنها می‌توان به یاری تأویل فهمید. در واقع در عرفان، تأویل به منزله زدن پلی بین لفظ و معناست. شمس نیز مانند عرفای اصیل از ظواهر معانی و مقاصد دور شده و به مسائل بنیادینی که زاینده فکر عارفان است و با ژرفای هستی نسبت دارد، توجه کرده‌است و همراه آن، نثر خود را با لطف معنی و پیش کشیدن مباحثی ژرف و عمیق آمیخته‌است. اگرچه این آمیزش سویه‌های مبهم نیز داشته باشد.

زبان شمس برای تبیین و ایضاح این مفاهیم عرفانی که حاصل تجربه‌های وی است زبانی متناقض نما و شاعرانه و سرشار از ابهام است که باعث چندسطحی معنا شده است.

فهرست منابع

۱. ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). **فتوحات مکیه**. ج ۲ بیروت: دارصادر.
۲. استیس، والتر. (۱۳۶۷). **عرفان و فلسفه**. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. چاپ سوم. تهران: سروش.
۳. بامشکی، سمیرا. (۱۳۸۸). «بررسی عوامل سازنده ابهام در مقالات شمس با تاکید بر مسئله انسجام دستوری». *مجله مطالعات عرفانی*، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، شماره ۱۰، صص ۸۶-۴۵.
۴. پالمر، ریچارد. ا. (۱۳۹۱). **علم هرمنوتیک**. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. چاپ هفتم. تهران: هرمس.
۵. تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۱). **مقالات شمس تبریزی**. تصحیح و تعلیق از محمدعلی موحد. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.
۶. رضی، احمد و رحیمی، عبدالغفار. (۱۳۸۷). «ویژگی‌های زبان عرفانی شمس تبریزی». *مجله جستارهای نوین ادبی*، سال ۴۱، شماره ۱۶۰، صص ۲۱۴-۱۹۹.
۷. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). **زبان شعر در نثر صوفیه**. درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی، تهران: سخن.

۸. شیری، قهرمان. (۱۳۹۰). «اهمیت و انواع ابهام در پژوهش‌ها». *فنون ادبی*، دوره ۳، شماره ۲ (پیاپی ۵)، صص ۳۶-۱۵.
۹. طاهری، حمید. (۱۳۸۱). «گذری بر ابهام در شعر نیما». در نخستین همایش نیماشناسی. بابلرس: دانشگاه مازندران. ۱۱ و ۱۲ دی ماه ۱۳۸۱، صص ۵۷-۳۰.
۱۰. غزالی، احمد. (۱۳۵۹). *سوانح العشاق*. بر اساس تصحیح هلموت ریتز. با تصحیحات جدید، مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی. تهران: بنیاد فرهنگ.
۱۱. لویزن، لئونارد. (۱۳۷۹). *فراسوی ایمان و کفر، شیخ محمود شبستری*. ترجمه مجدل‌الدین کیوانی. چاپ اول. تهران: مرکز.
۱۲. محبتی، مهدی. (۱۳۹۳). «تاویل در مقالات شمس تبریزی». *مجله متن پژوهی ادبی*، دوره ۱۸، شماره ۶۱، پاییز ۱۳۹۳، صص ۶۱-۴۱.
۱۳. مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*. ۶ جلد. به تصحیح رینولد نیکلسون. چاپ اول. تهران: توس.
۱۴. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۹۲). *کشف‌المحجوب*. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چاپ اول. تهران: سروش.
۱۵. همدانی، عین‌القضات. (۱۳۷۰). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. چاپ سوم. تهران: منوچهری.
۱۶. یشربی، سید یحیی. (۱۳۷۲). *عرفان نظری، تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف*. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.