



<https://jpll.ui.ac.ir/?lang=en>

Research on Mystical Literature

E-ISSN: 2476-3292

Vol. 17, Issue 1, No.50, Spring & Summer 2023, pp. 155-171.

Received: 07/08/2023

Accepted: 21/02/2024

## Research Paper

# Formal Analysis of the Mystical Language: Types, Objects, and Solutions

Alireza Mohammadi Kale Sar \*

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Shahrekord

University, Chaharmahal and Bakhtiari, Iran

amohammadi344@gmail.com

## Abstract

In the Persian language, formal analyses of the mystical language are not in one type. Some studies analyze the mystical language by *a formal approach* and others follow *a formal attitude* toward the mystical language. A great group of these studies aims to introduce an explanation of the mystical language based on the properties of the mystical tradition. Many of these studies, despite their differences, have common properties that bring up some criticisms. Introducing the various types of formal analyses of the mystical language in the Persian language in this study, we have classified different criticisms and objects. The most important of these criticisms are inattention to mystical experience, the disproportionate and unjustified position of mystical experience in formal explanations, the inextensibility of some results, and the confusion of literary language with the language of mysticism. Introducing a formal explanation of the mystical language, the exegesis model of the mystical language could respond to the above objects. Ignoring the conventional ontological and phenomenological properties in this model, exegesis is defined as passing from one context to another. Despite different genres and structures, this exegetic construct has been found in mystical texts. Therefore, this pattern can be considered as the main and fundamental feature of the mystical language, which is also connected with the content elements of the mystical tradition, without having a mandatory role

---

\* Corresponding author

Mohammadi kale sar, A. (2024). Formal analysis of mystical language: types, objects, solutions. *Research on Mystical Literature*, 17 (1): 155-171.

2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)



10.22108/JPLL.2024.138650.1780



in the linguistic and formal explanations of the mystical language. Transcendence, becoming, and passing from the exoteric layer to the esoteric layer are among contentual features which do not have any obligatory function in the linguistic and formal explanations of the mystical language.

**Keywords:** The Mystical Language, Exegesis, Context of Meaning, Formalism, Mystical Tradition.

## Introduction

The mystical language is studied from various points of view. Studies, traditionally, have been limited to the philosophical, ontological, epistemological, and phenomenological perspectives. However, in recent decades, some of the formal studies in mystical texts have been developed in the Persian language. It seems that [Shafiei Kadkani](#)'s (2013) ideas have been the first of these works. Despite their differences, many of the subsequent studies have common properties that bring up some criticisms.

This research is a study of the various kinds of formal analyses of mystical texts and their drawbacks. Therefore, this study intends to 1) classify the various types of formal analyses of the mystical language in the Persian language, 2) classify their different criticisms and objections, and 3) propose a new model to analyze the mystical language and texts.

The four research questions of the study are as follows:

1. What are the major kinds of formal studies in the scope of the mystical tradition and language?
2. What are their major arguments?
3. What are their most crucial drawbacks?
4. Is there an alternative model in the formal approach to the mystical language and texts?

Review of the Literature

In fact, after the publication of [Shafiei Kadkani](#)'s formal theory, some critical studies have been prevalent. Thus, most of these studies are based on his works. For example, [Mir-Bagheri Fard and Algooneh Juneghani \(2010\)](#) in their article 'A Formalistic Analysis of the Mystical Language Foundations and Outcomes' try to point out that the connection between formalistic perspective and mystical tradition involves some paradoxes and discrepancies. However, other studies, with a more limited perspective, have concentrated on the works of [Shafiei Kadkani \(2013\)](#) and his attitude toward the mystical language.

## Methodology

The present study is a review and critical article. From a methodological point of view, it is worth mentioning that by 'formal' or 'formalism', we mean beyond only Russian Formalism as a school in the history of literary theories. We pick out this term as a concept that mentions every method based on the formal criticism, linguistic, or aesthetic aspects of texts. Therefore, the mystical traditionally prominent characteristics are not taken as formal cases.

## Results

Formal analyses of the mystical language and tradition can be categorized into three types:

- (1) Investigating mystical text by a formalistic approach. The main aim of these types of studies is to achieve literary and linguistic devices and techniques.
- (2) Proposing a formal attitude to the mystical tradition. This type of study does not, particularly, aim to analyze the special texts.
- (3) Proposing a formal explanation to mysticism. This type is related to connections

between mystical experiences and formal aspects of the mystical language. The Third type of study is based on the binary of literary or poetic language and every day or ordinary one. They take the poetic languages and attribute them to spiritual mystical experiences (*Sokr*). The roots of this classification can be found in the traditional binary of the language of *Eshārat* (*Zabān-e Eshārat*) and the language of *Ebārat* (*Zabān-e Ebārat*).

However, these studies have aroused various objections. The most important of these objections and criticisms is inattention to mystical experience. These objections can be classified into three levels: 1) the disproportionate and unjustified position of mystical experience in formal explanations (What kind of relations is there between mystical experience and the mystical language?), 2) the inextensibility of results of these studies to the various types of mystical texts (these results are, only, correspond with *Zabān-e Eshārat* or the poetic aspect of mystical texts), and 3) the confusion of literary language with the language of mysticism (the vague boundaries of these languages). Introducing a formal explanation of the mystical language, the exegesis model of the mystical language could respond to the above objections. Ignoring the conventional ontological and phenomenological properties, exegesis, in this model, is described as passing from one context to another. Despite different genres and structures, this exegetic construction can be found in any kind of Persian mystical text. Therefore, it can be argued that this model is the characteristic of the mystical language that has connections with contentual features of the mystical tradition. Transcendence, becoming, and passing from the exoteric layer to the esoteric layer are among contentual features which do not have any obligatory function in the linguistic and formal explanations of the mystical language. The exegesis model of the mystical language can open a new way to the studies in the scope of mysticism.

## تحلیل فرمال زبان عرفان؛ گونه‌ها، نقدها، پیشنهادها

علیرضا محمدی کله‌سر\*، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهرکرد، چهارمحال و بختیاری، ایران  
a.mohammadi344@gmail.com

### چکیده

تحلیل‌های فرمالیستی زبان عرفان، همه از یک‌گونه نیستند؛ برخی در پی تحلیل زبان عرفان با رویکردی فرمال و برخی دیگر نیز در پی ارائه تلقی‌ای فرمالیستی از زبان عرفان‌اند؛ اما هدف دسته بزرگی از این پژوهش‌ها ارائه تبیین‌هایی فرمال از زبان عرفان با تکیه بر ویژگی‌های سنت عرفانی است. با وجود تفاوت میان این گونه‌ها، اغلب آنها ویژگی‌هایی مشترک دارند که موجب شده است نقدهایی مشترک نیز بر آنها وارد باشد. در نوشتار حاضر، ضمن گونه‌شناسی تحلیل‌های فرمال زبان عرفان، به نقدهای وارد بر این پژوهش‌ها نیز پرداخته شده است. مهم‌ترین این نقدها عبارتند از: بی‌توجهی به تجربه عرفانی، جایگاه نامتناسب و ناموجه تجربه و حالات عرفانی در تبیین‌های فرمال، تعمیم‌پذیر نبودن برخی نتایج و خلط زبان ادبی با زبان عرفان. به نظر می‌رسد الگوی تأویلی زبان عرفان بتواند ضمن ارائه تبیین فرمال از زبان عرفان، بسیاری از این نقدها را نیز پاسخ دهد. در این الگو، تأویل، با چشم‌پوشی از ویژگی‌های مرسوم هستی‌شناختی و پدیدارشناختی آن، حاصل‌گذر از یک بافت به بافتی نو پنداشته شده است. در متون عرفانی، این ساخت تأویلی را در ساختارها و ژانرهای مختلف می‌توان شناسایی کرد؛ بنابراین، این الگو را ویژگی اصلی و بنیادین زبان عرفان می‌توان دانست که با عناصر محتوایی سنت عرفانی نیز در پیوند است؛ بی‌آنکه این عناصر در تبیین‌های زبان‌شناختی و فرمال زبان عرفان نقشی الزامی داشته باشند. از جمله این عناصر محتوایی می‌توان به فراروی و صبرورت و گذر از ظاهر به باطن اشاره کرد که نمود زبانی خود را در الگوی تأویلی می‌یابند.

### واژه‌های کلیدی

زبان عرفان، تأویل، بافت معنایی، فرمالیسم، سنت عرفانی.

\* مسؤل مکاتبات

محمدی کله‌سر، علیرضا. (۱۴۰۲). تحلیل فرمال زبان عرفان؛ گونه‌ها، نقدها، پیشنهادها. پژوهش‌های ادب عرفانی. ۱۷ (۱): ۱۵۵-۱۷۱.



## ۱- مقدمه

در دهه‌های اخیر به دنبال استفاده از نظریه‌های ادبی معاصر در تحلیل‌های ادبی، جریانی در میان پژوهشگران ادبیات فارسی برای بررسی سنت و زبان عرفانی با تکیه بر چشم‌اندازهای فرمالیستی شکل گرفته و به دنبال آن، نقدهایی نیز به این جریان وارد شده است. این نقدها اولاً اغلب بر یک نویسنده (بیش از همه محمدرضا شفیعی کدکنی و کتاب *زبان شعر در نثر صوفیه*) متمرکز بوده‌اند و ثانیاً به نظر می‌رسد تمامی این پژوهش‌های فرمال را از یک سنخ پنداشته‌اند. در مقاله حاضر، ضمن معرفی و گونه‌شناسی پژوهش‌های مبتنی بر رابطه فرمالیسم با سنت و زبان عرفانی، مروری انتقادی نیز بر نقدهای وارد بر این پژوهش‌ها انجام خواهد گرفت و در پایان نیز الگویی بدیل پیشنهاد می‌شود که تا حدی توان رفع بسیاری از نقدها و کاستی‌های پیشین را دارد؛ اما پیش از پرداختن به اصل بحث، یادآوری چند نکته مقدماتی ضروری است:

نکته نخست اینکه در مقاله حاضر، «فرمالیسم» چه در مقام یک مفهوم، چه در مقام یک جریان نقد و چه در مقام یک روش نقد متن، به چیزی فراتر از جنبش فرمالیسم روسی در معنای خاص آن اشاره دارد. پس منظور از تحلیل فرمال زبان و سنت عرفانی، تحلیلی است که بدون در نظر داشتن وجوه سنتی و برجسته عرفانی (همچون کشف و شهود و سلوک و غیره) در پی ارائه تبیینی زبانی از سنت و زبان عرفانی است. بنابراین، پژوهش‌های مبتنی بر حوزه‌های بلاغت (آرایه‌های بلاغی)، سبک‌شناسی، عناصر زبانی و مانند آن در دسته بررسی‌های فرمال می‌گنجد ولی آثار کسانی چون هانری کربن اگرچه با تکیه بر رمز و سمبل به سنت عرفانی می‌نگرد؛ از آنجا که رمز و سمبل را بیش از رویدادی زبانی، رویدادی هستی‌شناختی و پدیدارشناختی می‌داند، بیرون از موارد مطالعاتی مقاله حاضر قرار می‌گیرد.

نکته دوم اینکه تحلیل‌های فرمال مورد نظر این مقاله، افزون بر زبان عرفان، ممکن است خود سنت عرفانی را نیز نشانه روند. به همین دلیل، هر جا از ترکیب‌هایی همچون «عرفان و زبان عرفان» یا «زبان و سنت عرفانی» نام برده می‌شود، مقصود اشاره به چنین گستره‌ای است.

نکته سوم هم اینکه برخی از پژوهش‌های فرمال در حوزه زبان و سنت عرفانی، نه به کل این گستره بلکه به یک متن یا آثار یک شخص خاص (همانند ابن عربی یا عین‌القضات همدانی) محدود است. درست است که گاه نتایج این پژوهش‌ها قابل تعمیم به کل گستره سنت و زبان عرفانی نیست؛ ولی از آنجا که تلاشی در راستای تحلیل فرمال سنت و زبان عرفانی‌اند، در حوزه مطالعاتی مقاله حاضر قرار گرفته‌اند.

مهم‌ترین پرسش‌های این نوشتار عبارتند از: ادعاها و گونه‌های اصلی پژوهش‌های فرمالیستی در حوزه سنت و زبان عرفانی کدامند؟ چه نقدهایی تاکنون به این پژوهش‌ها وارد شده و می‌تواند وارد شود؟ و آیا الگویی بدیل می‌توان یافت که پاسخی برای این نقدها داشته باشد؟

## ۲- گونه‌شناسی پژوهش‌ها

برخلاف آنچه در نگاه نخست به نظر می‌رسد، پژوهش‌های فرمالیستی در زبان و سنت عرفانی همگی از یک گونه نیستند و برای معرفی و نقد آنها لازم است ابتدا گونه‌های مختلف آن شناسایی و معرفی شوند. از منظر روش‌شناسی، دست کم می‌توان از دو شیوه مختلف برای بیان یک مفهوم یا نظریه در تحلیل متون بهره برد که با تکیه بر تمایز میان دو

مفهوم «رویکرد»<sup>۱</sup> و «تلقی» یا «نگرش»<sup>۲</sup> می‌توان آنها را توضیح داد. به اختصار، رویکرد «عبارت است از چشم‌انداز یا نظرگاهی که از آنجا به پدیده مورد مطالعه خود نظر می‌افکنیم و به آن نزدیک می‌شویم» (محمدی کله‌سر، ۱۴۰۰، ص. ۲۸). از آنجا که رویکرد ما، در مقام پژوهشگر، در بررسی یک پدیده تا حد زیادی شیوه برخورد ما با آن پدیده را تعیین می‌کند، می‌توان گفت رویکرد ما «تعیین‌کننده اهداف، روش، نحوه مشاهده و تفسیر متن و گزینش مستندات است» (همان)؛ اما «تلقی» ما از یک پدیده یا موضوع مطالعه، عبارت است از یک نگرش یا «ذهنیت و دیدی خاص نسبت به موضوع مطالعه» (موحدیان عطار، ۱۳۹۵، ص. ۲۲). اینکه آیا اتخاذ یک رویکرد یا تلقی خاص تا چه میزان امری انتخابی و دلبخواهی است، ممکن است امری مناقشه‌آمیز باشد؛ ولی آنچه می‌توان در اینجا بدان اشاره کرد این است که «تلقی‌ها پیوندی آشکار با جهان‌بینی پژوهشگر دارند. به همین دلیل، رویکردها راحت‌تر و آگاهانه‌تر از نگرش‌ها [=تلقی‌ها] تن به تغییر می‌دهند» (محمدی کله‌سر، ۱۴۰۰، ص. ۳۲). از این‌رو نگارنده در این مقاله از سویی تلقی‌ای خاص نسبت به موضوع یا پدیده مورد مطالعه خود دارد و از سوی دیگر، رویکردی خاص را برای تحلیل و بررسی آن پدیده در پیش می‌گیرد که این دو «لزوماً» از یک جنس یا در یک راستا نیستند.

به عنوان مثال اگر موضوع یا پدیده مورد مطالعه در این مقاله متون عرفانی یا به‌طور خاص، زبان و سنت عرفانی باشد، تلقی نگارنده از عرفان می‌تواند تلقی‌ای فرمالیستی (متن عرفانی به مثابه متنی دارای ویژگی‌های خاص زبانی و فرمی) یا تلقی‌ای اخلاقی و تعلیمی (متن عرفانی به مثابه متنی دارای محتوایی خاص در راستای تعلیم امور اخلاقی) یا هر تلقی دیگری باشد. افزون‌بر آن، گذشته از هر تلقی‌ای که از عرفان وجود دارد، برای تحلیل متن یا زبان عرفان می‌توان رویکردی خاص نیز اتخاذ کرد: برای نمونه رویکرد اخلاقی-تعلیمی (بررسی ویژگی‌های تعلیمی و اخلاقی متون عرفانی) یا رویکرد فرمالیستی (بررسی ویژگی‌های فرمی و ساختاری و زبانی و تکنیکی این متون). در این مقاله اولاً تلقی بیان‌شده، برآمده از نوع نگرش و دیدگاه به هستی و جایگاه سنت و متون عرفانی در آن است و ثانیاً این رویکرد و تلقی تا حد زیادی مستقل از یکدیگر عمل می‌کنند. به عبارت دیگر، هم می‌توان تلقی‌ای فرمالیستی از سنت و متون عرفانی داشت و در همان حال، با توجه به اهداف و مسائل تحقیق، در پی تحلیل محتوای اخلاقی یا فلسفی یا سیاسی متون عرفانی نیز برآمد.

حال با در نظر داشتن این تمایز روش‌شناختی میان دو مفهوم «رویکرد» و «تلقی»، پژوهش‌هایی را که معمولاً با عنوان پژوهش‌های فرمالیستی در سنت و زبان عرفانی می‌نامند، با توجه به اهداف مقاله حاضر می‌توان در سه گونه کلی زیر گنجانند: آنها که در پی تحلیل زبان عرفان با رویکردی فرمالیستی‌اند؛ آنها که در پی معرفی تلقی‌ای فرمال از عرفان‌اند و آنها که در پی ارائه تبیینی فرمال از زبان عرفان‌اند.

## ۱-۲ تحلیل زبان عرفان با رویکرد فرمالیستی

استفاده از رویکرد فرمالیستی در تحلیل زبان عرفان، ساده‌ترین و پرتعدادترین گونه پژوهش‌هایی است که از ایده‌های فرمال برای بررسی متن و زبان عرفانی (در معنایی عام یا محدود به بخشی از متون عرفانی) استفاده می‌کنند. این دسته از پژوهش‌ها در پی بررسی برخی ویژگی‌های فرمال از جمله عناصر زبان و نحوی، ساختار، تکنیک و آرایه‌های بلاغی در

<sup>۱</sup>. approach

<sup>۲</sup>. attitude

متن عرفانی‌اند. برای نمونه در یکی از نخستین مقالات از این گونه پژوهش‌ها، مواردی همچون تخیل، تمثیل، انواع تشبیه، استعاره، تشخیص، کنایه، جابجایی ارکان جمله، التفات موضوعی و موسیقی کلام به‌عنوان «جنبه‌های زیباشناختی معارف [بهاء و لد]» معرفی شده است (پورنامداریان و حسینی موخر، ۱۳۸۳). نمونه‌هایی شبیه به همین را در بررسی مقالات شمس تبریزی می‌توان مشاهده کرد.

## ۲-۲ تلقی فرمال از عرفان

این دسته از پژوهش‌ها به‌طور مستقیم به مقاله حاضر مربوط نمی‌شوند؛ ولی از آنجا که یکی از مهم‌ترین نمونه‌های آن تأثیری عمیق بر مطالعات عرفانی معاصر داشته است، از بررسی آن ناگزیریم. نگرش پژوهشگر در این گونه از پژوهش‌ها به گونه‌ای است که بر ویژگی‌ها و عناصر فرمال سنت عرفانی تکیه دارد و از دیگر ویژگی‌های آن درمی‌گذرد. مهم‌ترین و تأثیرگذارترین نمونه، آثار محمدرضا شفیعی کدکنی است. اگرچه وی گام‌های بزرگی در حوزه زبان عرفان و سبک‌شناسی آن برداشته (که موضوع دسته سوم از مطالعات است)؛ با این حال مناقشه‌انگیزترین کار وی، تلقی فرمالیستی‌اش از عرفان است که خود را در تعریفی کوتاه و نامدار نشان می‌دهد: «عرفان عبارت است از نگاه هنری به الهیات و مذهب» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲، ص. ۷۸). جنبه فرمال این نگرش آنجاست که وی زبان را «جلوه گاه اصلی این نگاه هنری» می‌داند (همان، ص. ۹۸) و «نگاه هنری» را نیز به‌معنای استفاده از عناصر زبانی آشنایی‌زدا و هنجارشکن (در معنای مورد نظر فرمالیست‌های روس) به کار می‌برد که از ویژگی‌هایی همچون «عاطفه، تخیل، رمز و چندمعنایی بودن» (همان، ص. ۸۴) و پارادوکس و «شکستن عادت‌های زبانی» (همان، ص. ۹۳) و مانند آن برخوردار است.

## ۳-۲ تبیین فرمال زبان عرفان

گونه سوم، اگرچه در پی تحلیل فرمالیستی زبان عرفان است، نگاهی نیز به جنبه‌های غیرفرمالیستی آن دارد. این پژوهش‌ها توصیفی از زبان عرفان به‌دست می‌دهند که در پیوند با ویژگی‌های شناخته‌شده سنت‌های عرفانی، به‌ویژه تجارب و حالات عرفانی باشند. برای دستیابی به این هدف، معمولاً با یک گشتار و انتقال استعاری، ویژگی‌ای مربوط به تجربه عرفانی را بر یک ویژگی زبانی و فرمی فرامی‌افکنند؛ گویی آن رویداد زبانی و فرمی، شکلی دیگر از آن رخداد تجربی است. نقطه قوت این دسته از پژوهش‌ها در مقایسه با گونه نخست این است که تلاش می‌کنند تا آنچه را که به‌طور معمول محتوا و هدف عرفانی متن پنداشته می‌شود، در تحلیل‌های خود مؤثر بدانند.

بخشی از کارهای محمدرضا شفیعی کدکنی را، با کمی تسامح، می‌توان در این دسته قرار داد. وی «هنری بودن» زبان صوفی را جلوه‌ای از تازگی تجارب وی می‌داند: «حال و قال دو روی یک سکه‌اند. این دو روی، از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند. آنچه از بایزید مانده است گرچه حال‌های اوست؛ اما این حال‌ها در آئینه قال‌ها باقی مانده است» (همان، ص. ۸۷).

دیگر پژوهش‌ها نیز تا حدی همین هدف را دنبال می‌کنند؛ با این تفاوت که بیش از شفیعی کدکنی بر تطبیق صناعات زبانی با حالات و تجارب عرفانی تأکید دارند و بیشترین تکیه‌شان نیز بر چیزهایی از جنس مقولات و آرایه‌های بلاغی است. شیوه کار در بیشتر این پژوهش‌ها این‌گونه است که در گام نخست، از یک سو آرایه‌های بلاغی و از سوی دیگر حالات و تجارب عرفانی را به ترتیب از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین شکل خود قرار می‌دهند. در گام بعدی، استفاده از آرایه‌هایی که معنا را به شکلی پیچیده‌تر و پنهان‌تر منتقل می‌کنند، به حالات و تجارب عرفانی پیچیده‌تر (اصیل‌تر) و

متن‌های حاوی معانی آشکارتر و ساده‌تر نیز به حالات عادی‌تر (یا گاه غیراصیل‌تر) تجارب عرفانی نسبت داده می‌شوند. این کار تا حدی به تقسیم‌بندی‌هایی در زبان و حالات عرفانی می‌انجامد که در متون تصوف نیز سابقه دارد. برای نمونه روزبهان بقلی تقسیم‌بندی‌ای سه‌گانه ارائه می‌کند که بیانگر انواع زبان تصوف با تکیه بر ارتباطشان با موضوع سخن و احوال صوفی است: «یکی زبان صحو، و بدان علوم معارف گویند، یکی زبان تمکین و بدان علوم توحید گویند و یکی زبان سکر و بدان رمز و اشارات و شطیحات گویند [...] لیکن زبان سکر نزد ایشان [= اهل علم] راه ندارد که از بواطن متشابهات مجهول نمایند، و این زبان صوفیان مست را است که در رؤیت مشکلات غیب افتاده‌اند» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۵۵-۵۶).

پورنامداریان نیز با یادآوری ارتباط مستقیم صور خیال متن با «احوال روحی شاعر و نوع معنی و میزان هیجانات وی نسبت به موضوع» (پورنامداریان، ۱۳۹۲ الف، ص. ۲۳۸) به تقسیم‌بندی متون براساس ویژگی‌های زبانی و ساختاری می‌پردازد؛ چنان‌که می‌بینیم هدف پورنامداریان تبیین ویژگی‌های زبان عرفان با تکیه بر تجارب و حالات عرفانی با نگاهی به مقولات بلاغی است. اساس این تقسیم‌بندی هم میزان آشکارگی یا پوشیدگی معنا است. به‌طور مثال وی سه نوع برخورد با موضوع شناخت معرفی می‌کند که اولی «ارادی و به قصد تحقیق در شناخت» و با هدف «انتقال معنی به دیگران» است؛ دومی نتیجه «برخوردی عاطفی و بنابراین شخصی و غیر ارادی» ولی با هدف «نمودن جنبه‌هایی از احساس و معنی» است؛ و سومی نتیجه قرار گرفتن شخص «در جو عاطفی خاص و رهایی موقت از من» است (پورنامداریان، ۱۳۸۳، ص. ۶۷-۶۸). وی بر همین اساس، متون عرفانی را نیز از نظر ویژگی‌های زبانی و میزان پوشیدگی معنا به سه دسته تقسیم می‌کند که پیچیده‌ترین نوع آن داستان‌های رمزی و شطیحات‌اند که با فراتر رفتن از انواع استدلال و تمثیل، به وحدت میان فرم و معنا می‌رسند (همان، فصل ۵ و ۱۰).

تمایز میان «نوشتار مغلوب و نوشتار متمکن» نزد فتوحی نیز تا حد زیادی و دست کم در مبانی آن، پیرو همین معیارهاست. فتوحی با تکیه بر نوع حالات و تجارب صوفیان، دو نوع متن (کلام) را از یکدیگر بازمی‌شناسد که یکی محصول آگاهی و دیگری محصول «تجربه باطنی و دریافت‌های غریب» است (فتوحی، ۱۳۸۹، ص. ۴۹). این گونه‌شناسی متون صوفیه که مبتنی بر تجارب عرفانی است از نظر فتوحی وجوه زبانی و فرمی هم دارد: متون متمکن «به جانب زبان عادی و توافقی معطوف‌اند و سیاقی از گفتارند که معنا را شفاف بیان می‌کند»؛ در حالی که متون مغلوب «یک‌سره ساختار خود و زبان نهادینه‌شده را می‌شکنند و ادراک معنا را به تعویق می‌افکنند» (همان، ص. ۳۹). از نظر ساختارهای نحوی نیز «در کلام مغلوب وجه اخباری و عاطفی غالب است و بر کلام متمکن، وجه امری، تعهدی و ترغیبی غلبه دارد» (همان، ص. ۵۱). از همین روست که در نوشتار مغلوب با نقش‌های «عاطفی، زیبایی‌آفرینی و هنری زبان» روبرویم (همان، ص. ۵۲). فتوحی، تاریخ تصوف را نیز بر همین اساس بازخوانی می‌کند و بیان می‌دارد که هرچه از قرون اولیه به سمت قرن هفتم پیش می‌رویم «غلبه فزاینده رویکردهای عاطفی در تجربه دینی و دریافت‌های شخصی، زبان تصوف را شاعرانه، هنری، شخصی و چندوجهی می‌کند» (همان، ص. ۵۴).

فولادی هم تقریباً با همین معیارها و با توجه به نحوه برخورد صوفیان با تجربه عرفانی، به معرفی چهار سطح زبان عرفان پرداخته است؛ از ساده‌ترین سطوح یعنی سطوح استدلالی و استنادی تا زبان پیچیده و معنای پنهان در سطح تناقضی یا شطی (فولادی، ۱۳۸۹، ص. ۱۵۱-۱۵۶). وی برای هر یک از این سطوح، ویژگی‌هایی از نوع مقولات بلاغی همچون تناقض، حس آمیزی، تشبیه، استعاره، تمثیل و غیره برمی‌شمارد.

در مجموع می‌توان گفت این‌گونه از پژوهش‌ها سه ویژگی کم‌وبیش مشترک دارند: نخست اینکه در بخش زبان، بر تقابل‌هایی همچون تمایز میان زبان عادی و زبان ادبی (پنجیده)، یا معانی آشکار (شفاف) و پنهان (چندمعنایی) و مانند اینها تکیه دارند. دوم اینکه در بخش تجارب عرفانی، تقابل میان تجارب عادی (روزمره یا بیان‌شدنی) و تجارب عرفانی (بیان‌نشده) از نوع شهود و مواجهه با من شخصی و کشف عوالم معنوی را متناظر با تقابل‌های یادشده در زبان قرار می‌دهند. سوم اینکه در شرح تقابل‌های بالا، بر تقسیمات و مفاهیم مرسوم سنت عرفانی تکیه دارند. نکته چهارم هم اینکه توصیف زبان پنجیده یا ادبی که مناسب بیان معانی نهفته و هنجارگریز است، معمولاً بر همان مقولات موجود در کتاب‌های ادبی (بلاغت و صور خیال و موسیقی کلام و ...) مبتنی است.

در پایان جا دارد از پژوهش کمتر دیده‌شده سعادت‌الحکیم نیز یاد شود که در کتاب *ابن‌عربی و زبان تازه عرفان* منتشر شده است. کار وی نیز تا حدی از همان ویژگی‌های گفته‌شده در سطرهای بالا پیروی می‌کند؛ با این تفاوت که اولاً زبان عرفان را تنها در آثار ابن‌عربی مورد تحلیل قرار داده<sup>۲</sup> و ثانیاً به‌جای تمایز نهادن میان زبان ادبی (پنجیدگی لفظی، پوشیدگی معنا، چندمعنایی و ...) با زبان عادی (تک‌معنا، شفاف، صریح) و بهره‌گیری از مقولات آشنای بلاغی، به معرفی ویژگی‌های خاص زبان ابن‌عربی در پیوند با عرفان وی تمرکز کرده است.<sup>۳</sup> ظاهراً تلاش وی نیز معطوف به کشف یک ویژگی برجسته زبانی در پیوند با ویژگی برجسته عرفان ابن‌عربی است؛ اما تفاوت مهم کار وی آنجاست که ویژگی زبانی و عرفانی مورد نظر حکیم برگرفته از متون عرفانی یا مقولات ادبی نیست بلکه نتیجه صورت‌بندی خود اوست. او بینش تازه ابن‌عربی از جهان هستی را این‌گونه خلاصه می‌کند که عالم «مجموعه‌ای از وحدت‌ها یا حقایق منفرد است که برخی از آنها به برخی دیگر اضافه می‌شوند و بدین ترتیب از ساده به مرکب تبدیل می‌شوند. فقط خداوند است که هیچ اضافه و نسبتی بدو راه ندارد [...] حقیقت ما و دیگر مخلوقات در اضافه، نسبت و وصف تحقق می‌یابد» (الحکیم، ۱۳۹۱، ص. ۶۹). وی همین بینش را بنیان زبان تازه ابن‌عربی می‌داند: «هم‌چنان که در این بینش تازه همه چیز مجموعه‌ای از اضافه‌ها و نسبت‌هاست، به همین سان، زبان تازه ابن‌عربی نیز مجموعه‌ای از اضافه‌ها و نسبت‌هاست (همان، ص. ۷۰). نتیجه این ترکیب‌ها و اضافات، ابداع مجموعه‌ای از نام‌های بدیع است که ویژگی خاص زبان و آثار ابن‌عربی است. الحکیم با تمایز گذاشتن میان این شیوه ابن‌عربی در برخورد با اسامی و شهود رمزی، نوع نگاه و بینش ابن‌عربی را رمزی نمی‌داند و کار خود را از پژوهش‌های رمزی و سمبولیستی سوا می‌کند (همان، ص. ۷۵) و آن را همسو با بینش و شهود ابن‌عربی می‌خواند.

### ۳- نقدها

آنچه تاکنون گفته شد خلاصه‌ای بود از گونه‌های مختلف پژوهش فرمال در زبان و سنت عرفانی؛ اما این پژوهش‌ها با نقدهایی نیز روبرو بوده‌اند. همه این نقدها نیز فقط فرمالیستی‌بودن نگاه پژوهشگران را نشانه نرفته بلکه دیگر جنبه‌های این پژوهش‌ها را هم به پرسش گرفته‌اند. در ادامه، این نقدها با توجه به اشکالات مورد تأکید آنها در چهار دسته معرفی خواهد شد.

#### ۳-۱ بی‌توجهی به تجربه عرفانی

بی‌توجهی به تجربه عرفانی، بیشتر متوجه تلقی فرمال از عرفان است؛ ولی می‌تواند درباره به‌کارگیری رویکرد فرمال در بررسی زبان عرفان نیز روا باشد. ادعای اصلی این نقد در ساده‌ترین صورت خود این است که پژوهش‌های فرمال،

عواملی همچون تجربه عرفانی و معرفت شهودی را که به گفته خود صاحبان این تجارب، اساس عرفان است، نادیده می‌گیرند. برای نمونه در نقد تلقی شفيعی کدکنی از عرفان، گفته شده که تلقی وی «عنصر اساسی عرفان را که همان معرفت شهودی به حضرت حق است، مغفول می‌گذارد و آن را از ذات عرفان بیرون می‌راند و ریشه معرفتی درخت عرفان را می‌سوزاند» (شیروانی، ۱۳۹۸، ص. ۴۵). این منتقدان، تلقی فرمال از عرفان را به معنای نادیده گرفتن مبانی معرفت‌شناختی عرفان می‌دانند. از این منظر، عرفان با توجه به تمایز میان معرفت شهودی و حضوری، بر نوعی معرفت «غیرزبانی» تکیه دارد که در متون عرفانی بیان‌ناپذیر دانسته شده است. این در حالی است که تحلیل‌های برآمده از تلقی فرمال از عرفان «با معرفت محض غیرزبانی سرسازگاری ندارند. به این دلیل، اصل تجارب عرفانی را که عرفا معتقدند زبان را یاری بیان آن نیست، نادیده می‌گیرد» (میرباقری فرد و آلگونه، ۱۳۸۹، ص. ۴۵).

این نقد به وجود عناصری ذاتی در عرفان باور دارد که در هر تلقی از عرفان باید در نظر گرفته شود. این عناصر ذاتی و گوهرین نیز چیزی نیستند جز همان که خود اهل عرفان معرفی می‌کنند. پس تلقی فرمال از عرفان، به این دلیل پذیرفتنی نیست که «برخلاف تلقی خود عارفان از حقیقت عرفان است [...] برای شناخت عرفان به کدام مرجع باید روی آورد؛ به گفته‌های کسانی که خود بازیگردان صحنه عرفان‌اند یا کسانی که از بیرون صحنه به تماشای آن نشسته‌اند» (شیروانی، ۱۳۹۸، ص. ۴۵).

اگرچه این نقدها چندان پذیرفتنی نیستند. هر تلقی از یک پدیده (همانند تلقی فرمال یا مارکسیستی)، به معنای ارائه صورت‌بندی جدیدی از آن پدیده است. بدیهی است که در این صورت‌بندی جدید، مناسبات «مرسوم» میان ویژگی‌ها و عناصر آن پدیده دستخوش تغییر می‌شوند؛ چنان‌که برخی عناصر پنهان به پیش‌زمینه می‌آیند و گاه به عنصر غالب تبدیل می‌شوند و برخی عناصر برجسته به پس‌زمینه رانده می‌شوند. این رخداد فقط درباره تلقی فرمال از عرفان رخ نمی‌دهد؛ بلکه در نسبت میان تمامی تلقی‌ها و درباره هر پدیده‌ای مشاهده‌پذیر است. افزون‌بر این، آیا تلقی «عرفان به‌مثابه تجربه عرفانی» یا «عرفان به‌مثابه معرفت شهودی و غیرزبانی» خود یک تلقی در میان سایر تلقی‌ها نیست؟ اگر این‌طور باشد، چه دلیلی برای برتری مطلق این تلقی بر دیگر تلقی‌ها وجود دارد؟ برای نمونه آیا می‌توانیم تلقی فوتبالیست‌ها از پدیده «فوتبال» را به‌عنوان درست‌ترین و اصلی‌ترین تلقی بپذیریم و دیگر تلقی‌ها (مثل تلقی سیاسی یا اقتصادی) از آن را، به‌دلیل ناهمخوانی با نظر آنان که خودشان «بازی‌گردان صحنه فوتبال‌اند» نادرست بدانیم؟ در این صورت چه جایی برای نظریه‌پردازی و نگاه انتقادی باقی می‌ماند؟ آیا پذیرش برخی تلقی‌ها به‌عنوان تلقی‌های اصیل و بدیهی، نمی‌تواند محصول سلطه گفتمانی آنها در طول زمان باشد؟ به‌نظر می‌رسد این‌گونه نقدها برای طرح خود به‌عنوان نقدی جدی، باید بتوانند پاسخی برای پرسش‌های مهم بالا فراهم کنند.

اما این نخستین گونه نقد (بی‌وجهی به تجربه عرفانی) صورتی جدی‌تر نیز دارد که البته بیش از همه متوجه تلقی شفيعی کدکنی از عرفان است. شفيعی کدکنی در شرح آراء خود، هنگام سخن گفتن از «زبان»، بارها از «زبان در معنای سوسوری آن» سخن گفته است. اینکه آیا تلقی شفيعی از زبان واقعاً همان ایده سوسوری است یا نه، خود جای بحثی مستقل دارد؛ ولی با فرض درستی سخن وی و همچنین با فرض اینکه منظور شفيعی از فرمالیسم همان فرمالیسم روسی در معنای خاص آن است، می‌توان گفت برخلاف گفته وی، تجارب پیش‌زبانی در نگاه سوسور جایی ندارد و خاستگاه معانی، نه تجارب پیش‌زبانی بلکه روابط سلبی میان نشانه‌هاست (کالر، ۱۳۷۹، ص. ۲۷-۳۱).

این در حالی است که کسانی مانند شفیعی کدکنی قائل به وجود تجارب عرفانی برای عارفان‌اند. به عبارت دیگر، «تعمیم نگرش فرمالیستی بر گستره عرفان، به معنای انکار تجربه‌های پیش‌زبانی است [...] و الگوی سوسوری زبان [نیز] اساساً منکر هرگونه تجربه فارغ از زبان است [...] حال آنکه بعضی از محققان برآنند که امثال بایزید و حلاج در بیان شطحیات خویش قبلاً تجربه‌ای در قلمرو کلام انفسی داشته‌اند و آن را از طریق گزاره‌های هنری زبان بیان کرده‌اند» (میرباقری فرد و آنگونه جونقانی، ۱۳۸۹، ص. ۴۰).

### ۳-۲ جایگاه ناموجه تجربه عرفانی

نقد دوم در مقابل نقد نخست قرار دارد و بیش از همه، بر دومین و سومین گونه از مطالعات معرفی شده در بخش‌های پیشین وارد است. بحث اصلی نقد دوم این است که پژوهشگرانی که با نگاه فرمال به بررسی زبان و سنت عرفانی می‌پردازند، از تجربه و احوال عرفانی نیز سخن می‌گویند؛ در حالی که این سخن گفتن از تجارب و احوال، جایگاهی موجه و مناسب در تحلیل‌های آنان ندارد.

این جایگاه ناموجه موجب بروز ناسازگاری‌های نظری و روش‌شناختی در پژوهش خواهد شد. مهم‌ترین آنها عبارت است از چگونگی رابطه زبان و تجربه؛ چنان که نوع خاصی از تجربه فقط در نوع خاصی از زبان (با ویژگی‌های زبانی و ادبی خاص) آشکار شود. در بیشتر مطالعات معرفی شده، تقابل میان زبان ساده و زبان پیچیده (ادبی) در متون عرفانی، به ترتیب متناظر با تقابل میان حالات و تجارب عرفانی معمول و حالات غیرمعمول (اصیل؛ واقعی) دانسته می‌شوند؛ چنان که زبان هنری و ادبی، به نوعی نتیجه/ نشانه حال و تجربه واقعی و عمیق عرفانی است؛ اما این رابطه چگونه برقرار می‌شود؟ برای نمونه شفیعی کدکنی پس از تأکید بر اهمیت فرم و زبان، شطح‌های فاقد فرم هنری را شطح‌هایی «مبتذل و لوس» می‌خواند که «با اصالت تجربه عرفانی در ستیز است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲، ص. ۳۵۶). نکته اینجاست که اگر نگاه هنری و فرمال به دین و الهیات، محصول چیزی نیست جز «فرایند جانشینی و هم‌نشینی در سطح گزاره‌های زبانی [...] آنگاه محقق دانستن گروهی [از صوفیان] و ناکارآمد دانستن گروهی دیگر با چه توجیهی پذیرفتنی خواهد بود» (میرباقری فرد و آنگونه جونقانی، ۱۳۸۹، ص. ۴۰).

در دیگر پژوهش‌ها نیز جایگاه نامناسب تجربه و حالات عرفانی را می‌توان دید. برای نمونه پورنامداریان پس از معرفی ساخت زبانی سه نوع از شیوه‌های بیان موضوع معرفت، برای توجیه نوع سوم و متمایز کردنش از دیگر انواع، ناگهان با رویگردانی از معیارهای فرمال، به حالات و تجارب عرفانی متوسل می‌شود: «متن رمزی برخلاف تمثیل‌های رمزی - که ظاهر آنها اعتباری ندارد و نماینده چیز دیگری است - [...] در قیاس با واقعه یا تجربه‌ای روحانی که حکایت آن است، حقیقت دارد» (پورنامداریان، ۱۳۹۲، ص. ۲۲). به عبارت دیگر، نقطه شروع تبیین‌های پورنامداریان شرح فرایندهای صوری و زبانی بوده است؛ ولی سرانجام به جایی می‌رسد که حتی وقتی تجارب بیان‌شده با تکیه بر کدهای زبانی «در قیاس با تجربه‌های ممکن و آشنای ما در عالم عقل و حس، آشنا و ممکن می‌نماید، به دلیل وقوع در این عالم [= عالم خیال یا عالم کبیر] رمزی و مثالی است و معنای دیگری دارد» (همان، ص. ۲۳). سؤال اینجاست که اگر قرار است نهایتاً به همان حالات عرفانی مندرج در کتاب‌های صوفیه تکیه کنیم، طرح مباحث زبانی و فرمال از ابتدا چه لزومی داشت؟

همین رفت و آمد میان عناصر فرمال و تجارب عرفانی را در سایر پژوهش‌ها نیز کم‌وبیش می‌توان دید. گفتنی است در برخی پژوهش‌ها گامی فراتر نیز رفته‌اند و ویژگی‌های بلاغی و زبانی و ادبی را نه تنها به تجربه عرفانی (در معنایی کلی یا در تقسیم‌بندی‌های کلی صحو و سکر) که به حالات و مقامات خاص نسبت داده‌اند. برای نمونه در یکی از این مقالات

بیان شده که برای بیان مقام رضا «ساختار طبیعی زبان می‌طلبد که از جملات شرطی» بهره گرفته شود (فولادی و شاه‌علی رامشه، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۶) و بر همین اساس «به کشف رابطه مبانی نظری این احوال و مقامات [عرفانی] با شگردهای بلاغی» پرداخته شده است (همان، ص. ۱۲۹).

پس پرسش و ایراد اصلی در نقد دوم این است که تأکید و تکیه بر تجربه عرفانی (به‌مثابه امری روانی و پدیدارشناختی) برای تبیین فرمال زبان عرفان چه لزومی دارد؟ اگر ما وقوع چنین تجربه‌ای را نادیده بگیریم (نه اینکه لزوماً انکار کنیم) چه تفاوتی در نتایج‌مان حاصل خواهد شد؟ برای نمونه اگر وجود اضافه‌ها و نسبت‌ها به‌مثابه ویژگی زبان نو در ابن عربی را نه حاصل الهام و شهود، بلکه حاصل تفکر و جهد فلسفی وی فرض کنیم، نتایج حاصل در مورد زبان ابن عربی چه تفاوتی خواهد کرد؟ از سوی دیگر، اگر مانند مورد پورنامداریان، فرض کنیم که برای جداسازی دو نوع متن با ویژگی‌های زبانی یکسان لازم است که از تجربه عرفانی کمک بگیریم، چه لزومی داشت که از ابتدا سراغ تحلیل‌های زبانی و بلاغی برویم؟

### ۳-۳ زبان عرفانی یا زبان ادبی؟

چنان‌که مشاهده شد، نقطه اشتراک بیشتر پژوهش‌های مورد نظر مقاله حاضر، تقسیم زبان یا متون عرفانی به دو یا چند نوع است؛ بر مبنای همان تقسیم‌بندی کهن «زبان عبارت» و «زبان اشارت» و متناظر با دو تجربه عرفانی صحو و سکر. از آنجا که در این تقسیم‌بندی، زبان عبارت تفاوتی با زبان در حالت روزمره آن ندارد، تمرکز اغلب این پژوهش‌ها بر معرفی ویژگی‌های فرمال زبان اشارت یا همان نوشتار مغلوب است. ویژگی‌های فرمال این زبان نیز تقریباً همانی است که از پژوهش‌های شفيعی کدکنی به‌دست می‌آید؛ یعنی چیزی از جنس ویژگی‌های ادبی و هنری. این ویژگی‌ها گاه چگالی بالای عناصر بلاغی است، گاه حرکت بر محور استعاره (براساس دیدگاه یا کوبسن)، گاه پیچیدگی و پنهان‌بودن معنا، گاه تکیه بر عنصر پارادوکس و مواردی از این دست؛ اما نکته اینجاست که تمامی این مضامین در متون ادبی نیز یافت می‌شوند. پس پرسش و ایراد اصلی در نقد سوم این است که مرز میان زبان عرفانی (از نوع «اشارت») و زبان ادبی در این پژوهش‌ها کجاست؟<sup>۴</sup> این پژوهش‌ها، متون عرفانی یا زبان عرفانی را به‌مثابه چه چیزی در نظر می‌گیرند؟ اگر پاسخ دهیم که زبان و متن عرفانی به‌مثابه متنی است درباره اصطلاحات، حکایات و یا تجارب رایج در سنت عرفانی، آنگاه این سؤال پیش می‌آید که پس وجه فرمال این پژوهش‌ها کجاست؟ اما اگر گفته شود به‌مثابه متنی است ادبی و هنری، باید به این پرسش پاسخ داد که چه لزومی دارد که به‌جای زبان ادبی از زبان عرفانی سخن بگوییم؟ از منظر روش‌شناسی، گزینش متن عرفانی برای بررسی فرمال بر چه اساسی صورت می‌گیرد؟ آیا می‌توان به وجود متن و زبانی با عنوان متن و زبان عرفانی قائل بود و با تکیه بر همین امر به گزینش چنین متونی دست زد؛ ولی به نتایجی مشابه با تحلیل متون ادبی و شاعرانه دست یافت؟ اگر قرار است نتیجه پژوهش ما این باشد که مثلاً «در سطح محاکاتی [زبان عرفان] با شگردهایی از نوع صور خیال همچون تشبیه و استعاره و تمثیل و رمز مواجه می‌شویم» (فولادی، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۶) آیا همین نتیجه را در بررسی بسیاری دیگر از اشعار غیرعرفانی نیز نمی‌توان گرفت؟

### ۳-۴ تعمیم‌ناپذیری

چهارمین نقد به تحلیل‌های فرمالیستی زبان و سنت عرفانی، متوجه محدودیت متونی است که این پژوهش‌ها در پی تحلیل آنها هستند. ادعای اصلی این نقد این است که پژوهش‌های یادشده، تمامی انواع متون عرفانی را پوشش نمی‌دهند و نتایج آنها به تمامی این متون تعمیم‌پذیر نیست. این اشکال را به دو شیوه می‌توان طرح کرد: نخست اینکه برخی

پژوهش‌ها چنان‌که از عنوان‌شان نیز برمی‌آید فقط یک متن یا متون مربوط به یک نویسنده (همانند ابن عربی)، یا یک گونه مشخص و شناخته‌شده از متون عرفانی (همانند متون تفسیری) را در نظر دارند. ناگفته پیداست که تعمیم نتایج به سایر متون، جزو اهداف اولیه این پژوهش‌ها نبوده است؛ هرچند نتایج برخی از این پژوهش‌ها، برخلاف هدف اولیه‌شان در هر متن عرفانی و حتی گاه غیرعرفانی نیز یافته می‌شوند که این نکته را باید به حساب اشکالات روش‌شناختی آن پژوهش گذاشت. به‌عنوان نمونه هنگامی که در پی بررسی پارادوکس در شعر مولوی (به مثابه متن عرفانی) هستیم، اغلب نتایج ممکن است درباره سایر متون عرفانی و حتی بیشتر متون شاعرانه نیز صدق کند.

دومین صورت این نقد، پژوهش‌هایی را هدف می‌گیرد که به‌صراحت یا ضمنی، پای ویژگی‌های ادبی و بلاغی و هنری را به‌عنوان عناصر زبان عرفان به میان باز می‌کنند. در اینجا نکته اصلی این است که چنین نتایجی فقط درباره متونی صادق است که بهره‌ای از شاعرانگی دارند و با این معیار، متون تعلیمی، نظری و بیشتر تذکره‌ها، پیشاپیش از دایره متون عرفانی خارج شده‌اند.

#### ۴- تأویل و زبان عرفان؛ پیشنهاد یک الگو

در این بخش به ارائه الگویی پرداخته خواهد شد که ضمن تبیین فرمال زبان عرفان، در معنای گسترده آن، تا حدودی از نقدها و اشکالات بالا نیز به دور باشد؛ چنان‌که، باطن‌گرایی در سنت عرفانی جایگاهی ویژه دارد و بسیاری از جریان‌های معنوی و عرفانی پیش از اسلام نیز با همین ویژگی باطن‌گرایانه و رازورزانه شناخته می‌شوند. این ویژگی که تا حدی می‌توان آن را نقطه اشتراک عرفان‌های گوناگون نامید، در متون عرفانی به آشکارترین شکل خود در تأویل‌ها نمایان می‌شود. الگویی که در بخش حاضر معرفی خواهد شد بر همین مفهوم تأویل تکیه دارد. معمولاً تأویل، به‌ویژه در مواجهه با متون مقدس، در بافت سنت تفسیری مورد مطالعه قرار می‌گیرد. یعنی تأویل، چیزی از جنس مطلق تفسیر شناخته می‌شود که هدفش دستیابی به معنایی ورای معنای لغوی و ظاهری و رسیدن به معنای «اولیه» ای است که در فرایندی شهودی و باطن‌گرایانه بر موهل آشکار می‌شود. مقاله حاضر، همسو با مقاله «نقش تأویل در گسترش زبان عرفان»<sup>۵</sup>، با فراتر رفتن از بسیاری از این ویژگی‌های هستی‌شناسانه و پدیدارشناسانه عرفانی، تنها بر عناصر زبانی و فرمال تأویل تکیه خواهد داشت. تأویل از منظر مقاله حاضر عبارت است از فرایندی که به تولید کلام یا معنایی می‌انجامد که حاصل خروج از بافت کنونی متن یا بافت آشنای برون‌متنی است. با این نگاه، می‌توان تأویل را ویژگی اصلی و ممیز زبان عرفان خواند.

در تعریف یادشده، منظور از بافت کنونی متن، شرایطی معنایی است که در متن حاکم می‌شود؛ ولی بخش‌هایی از متن با آن شرایط سازگاری ندارند. منظور از بافت آشنای برون‌متنی نیز یک موقعیت معنایی حاکم بر بیرون از متن است که انتظارات معنایی ما را شکل می‌دهد و فرایند تأویل با خروج از این موقعیت معنایی شکل می‌گیرد. این بافت بیرونی، معمولاً متعلق به گفتمان‌های مسلط و پر قدرت در هر دوره‌اند؛ مانند فقه و اخلاق و نحو که بافت‌هایی آشنا در دوره‌های زیادی از تاریخ اسلام‌اند و انتظارات خوانندگان را در برخورد با متون مختلف شکل می‌داده‌اند. برای نمونه کلماتی چون «حرام» یا «می» در دوره‌هایی از تاریخ ایران، به‌دلیل سلطه تفکر و گفتمان دینی، در بافت معنایی متعلق به فقه فهمیده می‌شده‌اند. حال عباراتی همچون «باده از ما مست شد نی ما از او» خروج از این بافت آشناست که موجب تغییر معنای مرسوم می و مستی می‌شود.

تأویل آیات قرآن در تفسیرهای عرفانی، آشکارترین نمونه‌های خروج از همین نوع بافت‌اند. این تأویل‌ها در اثر خروج از بافت معنایی متعلق به گفتمان‌های فقهی، کلامی، تاریخی، لغوی و مانند آن، که در زمان خود جزو گفتمان‌های آشنا و بدیهی و مسلط بودند، شکل می‌گیرند.

نمونه ۱: «وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ هِرْجَا که جهل است همه ظلمت است، و هر جا که علم است همه نور است، و آنجا که علم و عمل است نور علی نور است. بنده تا در تدبیر کار خویش است در ظلمت جهل است و در غشاوة غفلت، و تا در تفویض است در ضیاء معرفت است و نور هدایت» (مبیدی، ۱۳۷۶، ص. ۲۹۷).

در این نمونه، مبیدی ظلمت و نور را یک‌بار به «جهل» و «علم» و دیگر بار به «تدبیر» و «تفویض» تأویل می‌کند. این تأویل، نتیجه خروج از دست کم دو بافت مرسوم و آشناست: یکی بافت لغوی (معنای دو کلمه ظلمت و نور) و دیگری بافت کلامی (بحث آفرینش عالم) است.

نمونه‌هایی که با عنوان تأویل عرفانی نامیده می‌شوند حاصل خروج از همین بافت آشنای برون‌متنی‌اند. در مقابل، بخش‌هایی از متون عرفانی که نتیجه خروج از بافت کنونی متن‌اند معمولاً ذیل عنوان تأویل مورد توجه قرار نمی‌گیرند؛ اما چنان‌که در ادامه بیان خواهد شد، این نمونه‌ها نیز از منظر زبانی و فرمال از همان منطق تأویل پیروی می‌کنند (محمدی کله‌سر، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۹-۱۱۶). در این موارد، بافتی که موول از آن خارج می‌شود ممکن است بافتی مرسوم و مسلط نباشد؛ از این رو، امکانات بیشتری را برای تأویل و گسترش متن در اختیار موول می‌گذارد. این نوع از تأویل‌ها را به آشکارترین شکل در گفت‌وگوها می‌توان نشان داد. در این نمونه‌ها اگرچه خروج از بافت آشنای برون‌زبانی نیز در شکل‌گیری تأویل نقش دارد؛ بار اصلی بر دوش بافتی است که در همان متن و طی گفت‌وگو شکل گرفته است و خروج از این بافت، متن را به نوعی در برابر خودش قرار می‌دهد؛ گویی متن در دو جهت متضاد حرکت می‌کند. این همان چیزی است که تأویل را در برابر وجه غالب گفت‌وگوهای روزمره و متون تعلیمی و علمی قرار می‌دهد. از منظر کاربردشناسی، این فرایند زبانی، قاعده سوم از قواعد همکاری گرایس، یعنی لزوم مرتبط سخن گفتن را به تعلیق درمی‌آورد. مطابق این قاعده ما از شخص مقابل مان انتظار داریم که مشارکتی مرتبط با نیازهای ما داشته باشد؛ برای نمونه «اگر در حال مخلوط کردن مواد برای کیک هستیم، انتظار نداریم یک کتاب خوب یا حتی دستکش فر به ما بدهند» (Grice, 1975, p. 47).

نمونه ۲: «روزی شیخ را گفتند: یا شیخ! فلان مریدت بر فلان راه افتاده است مست و خراب. فرمود: بحمدالله که بر راه افتاده است، از راه نیفتاده است» (ابوروح، ۱۳۷۶، ص. ۱۰۴).

در اینجا از یک سو بافت معنایی مرسوم می‌که تعیین‌کننده معنای کلمه «راه» است تغییر می‌کند و از سوی دیگر با خروج از بافتی که در خود متن و از سوی گوینده نخست ایجاد شده و در انتظاری پاسخی «مربوط» است، موضوع گفت‌وگو وارد سطحی دیگر از معنا می‌شود. به عبارت دیگر، پاسخ ابوسعید در این گفت‌وگو، مطابق هیچ‌یک از پاسخ‌های مورد انتظار ما و گوینده نخست نیست. اگرچه در چنین نمونه‌هایی با تأویل در معنای مرسوم آن سر و کار نداریم؛ از این رو با توجه به تعریفی که در ابتدای بخش حاضر ارائه شد، می‌توان ژرف‌ساخت تأویلی را در آن مشاهده کرد. نکته اینجاست که این ژرف‌ساخت تأویلی نه تنها در متن وجود دارد بلکه اساساً شاکله معنای متن را نیز تشکیل می‌دهد؛ چنان‌که با حذف آن، کل این گفت‌وگو به چیزی دیگر بدل خواهد شد. بنابراین عنصر تأویل، برخلاف عناصر ادبی و هنری این متون، چیزی نیست که بتوان آن به اختیار خود به متنی افزود یا از آن حذف کرد.

نمونه ۳: «ذوالنون مصری را پرسیدند از توبه. گفت [توبه] عوام از گناه [بود] و توبه خواص از غفلت» (قشیری، ۱۳۸۵، ص. ۱۴۲).

نمونه ۴: «اقسام توبه سه است: توبه مطیع، و توبه عاصی، و توبه عارف. توبه مطیع از بسیار دیدن طاعت، و توبه عاصی از اندک دیدن معصیت، و توبه عارف از نسیان منت» (انصاری، ۱۳۶۸، ص. ۱۸).

نمونه‌های ۳ و ۴ به دو متن از دو نوع مختلف تعلق دارند. یکی حکایتی است در قالب یک گفت‌وگو (پرسش و پاسخ) که معمولاً در نوع تذکره‌ها طبقه‌بندی می‌شود و دیگری متنی است از نوع شرح مبانی نظری و اصول تصوف که به معرفی مقامات عرفانی می‌پردازد. گذشته از ساختار متفاوت دو متن، آنچه ژرف‌ساخت و شاکله معنایی هر دو را می‌سازد همان منطق حاکم بر تأویل است؛ گذار از یک معنا به معنایی در بافتی متفاوت. در اینجا تقسیم‌بندی انواع توبه با تقسیم‌بندی‌های مرسوم متفاوت است چون هر قسم در بافت و سطحی متفاوت از دیگر اقسام معنا دارد؛ چنان که برای نمونه «گناه» در بافت شریعت‌مدارانه و محدوده‌ای نسبتاً مشخص معنا می‌یابد که مصادیقش برای افراد دین‌دار تشخیص‌پذیر است؛ اما «غفلت» در بافتی متفاوت از بافت شریعت‌مدار معنا دارد و معنا و مصداقش نیز وابسته به تشخیص خود فرد است؛ پس غفلت، معنایی پوشیده‌تر و مبهم‌تر از گناه دارد که موجب می‌شود در عرض یکدیگر قرار نگیرند.

نمونه ۵: «هر که را دیدم در بحر اعمال غرقه بود جز من که غرقه دریای بر بودم» (سهلگی، ۱۳۸۴، ص. ۱۴۳).

در نمونه ۵ نیز با گونه‌ای متفاوت از متون عرفانی، یعنی بیان تجربه عرفانی، روبرویم. با وجود این، باز هم می‌توان ساختار تأویلی مبتنی بر خروج از بافت درون‌متنی را در آن دید. نسبت میان «اعمال» و «بر» همچون نسبت میان «گناه» و «غفلت» در نمونه ۳، آن دو را در دو بافت متفاوت و از نظر گرایش «نامرتب» با یکدیگر قرار می‌دهد.

الگوی تأویلی زبان عرفان با ویژگی‌های گفته‌شده تا حد زیادی توان پاسخ به نقدهای وارد بر بررسی فرمال زبان عرفان را نیز دارد. به‌عنوان نمونه از آنجا که تأویل، افزون بر عنصر زبانی و فرمال، بر یکی از محوری‌ترین عناصر معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عرفان؛ یعنی باطن‌گرایی مبتنی است، تأکید بر تأویل به‌عنوان عنصر بنیادین زبان عرفان خودبه‌خود بر تلقی باطن‌گرایانه از عرفان نیز تأکید می‌کند. در اینجا نه فقط با تحلیلی زبانی و فرمال و ساختاری از زبان عرفان، بلکه با پیوند این زبان با ویژگی‌های معرفتی و جهان‌شناختی عرفان سر و کار داریم. افزون بر اینها، با توجه به تعریفی که از تأویل در بخش حاضر ارائه شد، تأویل به‌مثابه الگوی مورد نظر این مقاله، به یکی دیگر از ویژگی‌های عرفان (یا برخی از عرفان‌ها) نیز اشاره دارد: فراروی از وضعیت‌های ایستای کنونی و حرکت به سمت وضعیت‌های سیال. در اینجا با عرفانی مبتنی بر شدن و حرکت و صیوروت مواجهیم که چندان جدا از ویژگی‌های زبانی مورد نظر الگوی تأویلی زبان عرفان نیست. این در حالی است که تأکید بر تجارب و حالات عرفانی «لزوماً» در این الگو جایگاهی اساسی ندارد. به‌عبارت دیگر، صیوروت و فراروی یا حرکت از امر ظاهری به باطنی، چیزی نیست که در فرایند تبیین زبان عرفان با الگوی فرمال تأویل، ضروری باشد. ما می‌توانیم ویژگی تمایزبخش و محوری زبان عرفان را در الگوی تأویلی بیابیم؛ چه تأویل را نتیجه رخدادی روانی و وجودی در نفس عارف بدانیم، چه نتیجه تلاش عقلانی وی برای وفاداری صورتی به سنت عرفانی. آیا این سخن بدین معناست که در فرایند تأویل، کشف و تجربه عرفانی‌ای رخ نداده است؟ در پاسخ باید گفت که این الگو در تبیین‌های خود اساساً بی‌نیاز از توسل به تجارب و احوال عرفانی است؛ چه «در واقع» رخ داده باشند

و چه رخ نداده باشند. به نظر می‌رسد معنای تبیین فرمال نیز همین است.

با این توضیحات درمی‌یابیم که نقد اول و دوم در مورد الگوی تأویلی زبان عرفان روا نیست. تأکید بر این نکته ضروری است که حرکت از بافت موجود و کنونی (یا بافت مرسوم و آشنا و مسلط) به بافتی نو و غیرمنتظره، همان شکل زبانی و فرمال حرکت از «ظاهر» به «باطن» است. در اینجا منظور از «باطن»، معنایی سرّی و ناگفته و نازل‌شده از عالمی دیگر نیست که اکنون به صورتی غیراصیل «ظاهر گشته» و عارف باید با معرفت حضوری خود دوباره بدان دست یابد؛ بلکه «ظاهر» بر معنایی مرسوم و موجود، و باطن، بر معنای غیرمرسوم و نو و گاه ناسازگار با سیاق و بافت دلالت دارد» (محمدی کله‌سر، ۱۳۹۳، ص. ۱۱۴). پس باطن یا همان معنایی که حاصل خروج از بافت است، بر خلاف تعاریف مرسوم، لزوماً امری انتزاعی‌تر و کلی‌تر از معنای ظاهری (موجود) نیست؛ بلکه این معنای باطنی در قیاس با بافت موجود در متن، یا بافت مرسوم و مسلط برون‌متنی تعریف می‌شود. پس این معنای باطنی، چیزی مشخص و از پیش معلوم نیست. به همین دلیل است که اگر با توجه به نمونه ۵ «غرقة بحر اعمال» را ظاهر و «غرقة دریای برّ» را باطن در نظر بگیریم، این تقابل همیشه به همین شکل نمی‌ماند و گاه ممکن است وارونه شود. برای نمونه اگر نفر اول گزارشی از احوالات خود در تجربه «دریای برّ» ارائه دهد، ممکن است پاسخی مبنی بر برتری «دریای اعمال» از سوی نفر دوم دریافت کند:

نمونه ۶: «گفتند نشان بندگی چیست؟ گفت آنجا که نم نشان خداوندی است هیچ نشان بندگی نیست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴، ص. ۲۲۴).

نمونه ۷: «پرسیدند که وقت چه بود؟ گفت ندانم. پس گفت وقت فعل حق است بوالحسن بندگی را تواند آموخت فعل حق را نتواند آموخت» (همان، ص. ۲۲۴).

با مقایسه دو نمونه بالا می‌توان دریافت که باطن و ظاهر، معانی از پیش معلوم نیستند؛ چنان که تقابل ظاهر و باطن نیز تقابلی متافیزیکی و ایستا نیست بلکه هر سوی این تقابل در تجربه مواجهه با دیگری و در پاسخ به بافت اولیه متن شکل می‌گیرد؛ بنابراین باید ویژگی تجربی بودن را نیز به ویژگی‌های الگوی تأویلی زبان عرفان افزود.

چنان که در نمونه‌های بالا مشاهده می‌شود، الگوی تأویلی زبان عرفان در انواع مختلف متون و نوشتارهای عرفانی یافتنی است؛ از تفاسیر قرآن تا حکایات و تذکرها و شرح مبانی تصوف و گزارش احوال عرفانی و غیره. بنابراین برخلاف الگوها و رویکردهای پیشین، نقد چهارم نیز درباره آن روا نیست. حال ممکن است این پرسش پیش بیاید که تکلیف نمونه‌های خروج از بافت که در متن‌های غیرعرفانی رخ می‌دهد چیست؟ آیا اینجا تعمیم یک اصل در زبان عرفان به سایر متون رخ نداده است؟ در پاسخ باید گفت که فرایند خروج از بافت در هر متنی می‌تواند رخ دهد؛ ولی زبان عرفان از نظر کمی و کیفی بر همین اساس بنا شده است. پس اولاً متن عرفانی با همین منطق «شکل می‌گیرد» و زبانش نیز با همین منطق «گسترش می‌یابد»؛ و ثانیاً این فرایند در متن عرفانی دست بالا را دارد و به اصطلاح وجه غالب متن است؛ البته روشن است که هر تبیینی که از پدیده‌ای به گسترده‌گی زبان عرفان داشته باشیم، نمی‌تواند تمامی بخش‌های متون عرفانی از هر نوع را پوشش دهد.

سرانجام اینکه مرز این الگو با تلقی‌ها و رویکردهای ادبی نیز روشن است. به عبارت دیگر، وجود زیرساخت تأویلی در یک متن، مستقل از حضور یا عدم حضور ویژگی‌های زبان ادبی و شاعرانه در آن است. با این نگاه «آنچه شکل‌گیری

زبان [...] عرفان را تضمین می‌کند خروج مداوم زبان از بافت و سیاق کلام بر مبنای ساخت‌های تأویلی است و تناسبات و صناعات لفظی و ادبی در برخی متون [...] حضور دارند و در برخی دیگر نه» (محمدی کله‌سر، ۱۳۹۳، ص. ۱۱۱-۱۱۲). با این توضیح می‌توان دریافت که نقد سوم نیز درباره‌ی این الگو موضوعیت ندارد.

به هر روی، به نظر می‌رسد این الگو افزون بر اینکه توانایی تبیین فرمال و زبانی زبان عرفان را دارد، می‌تواند در تعریف و توصیف متن عرفانی «به‌مثابه» متنی عرفانی و نه متنی ادبی، تاریخی یا تعلیمی نیز مورد توجه قرار گیرد؛ هرچند لازم است با بررسی‌های مختلف توان تحلیلی و نقاط ضعف آن در برخورد با متون مختلف نیز سنجیده شود.

## نتیجه‌گیری

تحلیل‌های فرمال زبان و سنت عرفانی گونه‌های متفاوتی دارند. ساده‌ترین گونه، تحلیل‌هایی‌اند که با رویکرد فرمالیستی سراغ متون عرفانی می‌روند تا تکنیک‌ها و شگردهای زبانی و ادبی در این متون را استخراج کنند. گونه‌ای دیگر از تحقیقات، در پی ارائه‌ی تلقی‌ای فرمال از عرفان‌اند. سرانجام، گونه‌ی سوم شامل تحقیقاتی است که در پی ارائه‌ی تبیین‌هایی فرمال از زبان عرفان‌اند. در این تحقیقات، جنبه‌های زبانی و فرمال زبان عرفان در پیوند با ویژگی‌های سنت عرفانی مورد بحث قرار می‌گیرند. این تحقیقات، بیش از همه بر تقابل میان زبان شاعرانه و زبان عادی بنا شده‌اند و اولی را به تجارب درونی عرفانی (سکر) و دومی را به صحو نسبت می‌دهند. نقدهایی نیز متوجه این پژوهش‌ها بوده است؛ از جمله اینکه مرزی میان زبان ادبی و زبان عرفانی قائل نیستند، نتایج‌شان به همه‌ی انواع متون عرفانی تعمیم‌پذیر نیست، به تجارب عرفانی بی‌توجه‌اند و فقط به جنبه‌های فرمال توجه دارند و سرانجام اینکه تجارب عرفانی در تبیین‌های آنان جایگاهی موجه ندارد. در این میان از الگویی بدیل نیز می‌توان سخن گفت که بر مبنای الگوی تأویل در زبان عرفان بنا شده است. در این الگو تأویل عبارت است از فرایندی که به تولید کلام یا معنایی می‌انجامد که حاصل خروج از بافت کونی متن یا بافت آشنای برون‌متنی است. این الگو ضمن پاسخ به انتقادات بالا، توان تبیین زبان عرفان در انواع مختلفی از متون عرفانی را دارد. این الگو اولاً بر باطن‌گرایی به‌عنوان یکی از اصول مهم در انواع عرفان‌ها و ثانیاً بر صیورورت و فراروی از معنای موجود به معنایی نو تکیه دارد. هر دوی این عوامل جزو ویژگی‌های مهم و بنیادین سنت‌های عرفانی‌اند. فراروی از معنای موجود به معنای نو تقریباً همان گذر از ظاهر به باطن است که شرحش در متون عرفانی، پیشینه‌ای طولانی دارد. در اینجا ظاهر و باطن نه معنایی هستی‌شناسانه، بلکه معنایی زبانی و فرمال می‌یابند؛ گذر از بافت موجود به بافتی نو برای تولید معنایی جدید. این معنای نو، امری از پیش تعیین‌شده و مشخص نیست بلکه در همان فرایند ایجاد بافت معنایی در متن تولید می‌شود؛ بنابراین ماهیتی تجربی دارد که با سلوک عرفانی در پیوند قرار می‌گیرد. در متون مرسوم (همانند گفت‌وگوهای علمی یا روزمره) متن در یک جهت به پیش می‌رود و بافت معنایی متن گسسته نمی‌شود و با پیشروی در متن، این بافت نیز فربه‌تر و آشکارتر می‌شود؛ اما باطن یا معنا و بافت نو در الگوی تأویلی زبان عرفان، متن را از مسیر اولیه‌ی خود خارج و به سطحی دیگر از معنا وارد می‌کند؛ گویی نویسنده یا گوینده عامدانه در پی ایجاد شکاف و تعلیق در ارتباط متن است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. دایره‌ی معنایی مفهوم «هنری» در نگاه شفیعی مؤلفه‌های ثابتی ندارد و در نوشتارهای مختلف وی هربار رنگی به خود می‌گیرد؛

ولی در اینجا همان معنایی را در نظر داریم که در بخش‌های پیشین معرفی شد؛ یعنی هنری بودن به معنای برخوردار بودن از عناصری چون خروج از هنجارهای عادی، عاطفه، تخیل و غیره.

۲. نمونه‌ای نزدیک به کار سعاد الحکیم را در مقاله «بررسی رابطه تجربه عرفانی و زبان تصویری در *عبر العاشقین*» می‌توان دید (فتوحی و علی‌نژاد، ۱۳۸۸).

۳. یکی از دلایل اهمیت داشتن گونه‌شناسی پژوهش‌های فرمال در زبان عرفان این است که معمولاً به تفاوت میان این پژوهش‌ها بی‌توجهی می‌شود. برای نمونه مسعود جعفری، مترجم کتاب *ابن عربی و زبان تازه عرفان*، در مقدمه خود نظر محمدرضا شفیعی کدکنی را درباره این کتاب این گونه نقل کرده است: «کتاب خوبی است. خلاصه حرفش همان است که همیشه نوشته‌ام و گفته‌ام که ابن عربی از لفظ به طرف معنی می‌رود» (الحکیم، ۱۳۹۱، مقدمه، ص. ۸). این در حالی است که با توجه به توضیحات مقاله حاضر، نگاه الحکیم کاملاً با نگاه شفیعی کدکنی متفاوت است؛ از جمله اینکه سعاد الحکیم زبان ابن عربی را امری ثانوی و نتیجه الهام و شهود وی می‌داند.

۴. همین پرسش را به شکلی دیگر درباره «زبان عبارت نیز می‌توان طرح کرد: زبان عبارت از نظر زبانی و فرمی چه تفاوتی با زبان عادی یا زبان علم یا متون تعلیمی دارد؟

۵. مبانی این الگو، پیش از این در مقاله «نقش تأویل در گسترش زبان عرفان» به طور کامل تر معرفی شده است و در مقاله حاضر فقط در مقام مرور، مقایسه با سایر پژوهش‌ها و ارائه پیشنهاد به آن پرداخته شده است.

## منابع

ابوروح، لطف‌الله بن ابی سعد (۱۳۷۶). *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر (محمدرضا شفیعی کدکنی، مقدمه‌نویس و مصحح)*. آگاه.

الحکیم، سعاد (۱۳۹۱). *ابن عربی و زبان تازه عرفان (مسعود جعفری، مترجم)*. جامی.

انصاری، عبدالله (۱۳۶۸). *صد میدان (قاسم انصاری، مصحح)*. کتابخانه طهوری.

بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۰). *شرح شطحیات (هنری کرین، مصحح)*. انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.

پورنامداریان، تقی، و حسینی موخر، سیدمحسن (۱۳۸۳). بررسی جنبه‌های زیباشناختی معارف از دیدگاه صورتگرایی

(فرمالیسم). *نقد ادبی*، ۱ (۴)، ۵۹-۸۲. <https://lire.modares.ac.ir/article-41-6814-fa.html>

پورنامداریان، تقی (۱۳۸۳). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. علمی فرهنگی.

پورنامداریان، تقی (۱۳۹۲ الف). *در سایه آفتاب*. سخن.

پورنامداریان، تقی (۱۳۹۲ ب). *تخیل هنری و نموده‌های آن در آثار عطار*. *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهرگویا)*، ۱ (۲)،

۱-۳۰. [https://jpll.ui.ac.ir/article\\_16255.html](https://jpll.ui.ac.ir/article_16255.html)

سهلگی، محمدبن علی (۱۳۸۴). *دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی (محمدرضا شفیعی کدکنی، مترجم)*. سخن.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴). *نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*. سخن.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*. سخن.

شیروانی، علی (۱۳۹۸). *بررسی انتقادی یکسان‌انگاری عرفان با نگاه هنری به الهیات و دین: تأملی در دیدگاهی نو درباره*

- عرفان. قیاسات، ۲۴ (۹۴)، ۲۹-۵۲. [https://qabasat.iict.ac.ir/article\\_38295.html](https://qabasat.iict.ac.ir/article_38295.html)
- فتوحی، محمود (۱۳۸۹). از کلام متمکن تا کلام مغلوب: بازشناسی دو گونه نوشتار در نثر صوفیانه. *نقد ادبی*، ۳ (۱۰)، ۳۵-۶۲. <http://lcq.modares.ac.ir/article-29-1065-fa.html>
- فتوحی، محمود، و علی نژاد، مریم (۱۳۸۸). بررسی رابطه تجربه عرفانی و زبان تصویری در *عبرالعاشقین*. *ادب پژوهی*، ۳ (۱۰)، ۷-۲۶. [https://adab.guilan.ac.ir/article\\_353.html](https://adab.guilan.ac.ir/article_353.html)
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹). *زبان عرفان*. سخن و فراگفت.
- فولادی، علیرضا، و شاه‌علی رامشه، عباس (۱۳۹۵). بررسی رابطه حالات و مقامات عرفانی با شگردهای بلاغی. *ادب فارسی*، ۶ (۲)، ۱۱۳-۱۳۱. <https://doi.org/10.22059/jpl.2017.61918>
- قشیری، عبدالکریم (۱۳۸۵). *رساله قشیریه* (ابوعلی حسین بن احمد عثمانی، مترجم؛ بدیع الزمان فروزانفر، مصحح). علمی فرهنگی.
- کالر، جانانان (۱۳۷۹). *فردینان دوسوسور* (کوروش صفوی، مترجم). هرمس.
- محمدی کله‌سر، علیرضا (۱۳۹۳). نقش تأویل در گسترش زبان عرفان. *پژوهش‌های ادب عرفانی*، ۸ (۲)، ۹۹-۱۲۲. [https://jpll.ui.ac.ir/article\\_16459.html](https://jpll.ui.ac.ir/article_16459.html)
- محمدی کله‌سر، علیرضا (۱۴۰۰). *جستارهایی در روش‌شناسی مطالعات ادبی*. مرکز نشر دانشگاهی.
- موحدیان عطار، علی (۱۳۹۵). *روش‌شناسی دین‌پژوهی: روش‌ها، رویکردها، نگرش‌ها، رشته‌ها و ساختارها*. المصطفی.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر، و آنگونه جونقانی، مسعود (۱۳۸۹). تحلیل فرمالیستی زبان عرفانی: لوازم و عواقب آن. *جستارهای ادبی*، ۴۳ (۳)، ۲۷-۴۸. <https://doi.org/10.22067/jls.v43i3.9347>
- میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۶). *کشف‌الاسرار و عده‌الابرار* (علی اصغر حکمت، به کوشش). امیرکبیر.

## References

- Aburuh, L. A. S. (1997). *Halat-o Soxanan-e Abusaeid Abu-l Xayr*. Agah. [In Persian].
- Al-Hakim, S. (2011). *Ibn-e Arabi And New Mystical language* (Masud Jafari, Trans). Jami. [In Persian].
- Ansari, A. (1989). *Sad Meydan*. Ketabxane-ye Tahuri. [In Persian].
- Boghli Shirazi, R. (1981). *Shah-e Shathiyat*. Institut Français de Recherche en Iran. [In Persian].
- Culler, J. (2001). *Ferdinand de Saussure* (Kuroš Safavi, Trans). Markaz. [In Persian].
- Fotuhi, M., & Alinejad, M. (2009). The Relation Between Mystical Experience and Pictorial Language in Abharolasheghin. *Adab Pazuhi*, 3(10), 7-26. [https://adab.guilan.ac.ir/article\\_353.html?lang=en](https://adab.guilan.ac.ir/article_353.html?lang=en) [In Persian].
- Fotuhi, M. (2010). Sufi Discourse from Constructed to Deconstructed (Distinguishing Two Types of Sufi Prose Writing). *Literary Criticism*, 3(10), 35- 62. [https://adab.guilan.ac.ir/article\\_353.html](https://adab.guilan.ac.ir/article_353.html) [In Persian].
- Fuladi, A. (2010). *Mystical Language*. Sokhan & Faragoft. [In Persian].
- Fuladi, A., & Shahali Ramshe, A. (2017). Analyzing the Relation between Mystical Stations (Maqamat) with Rhetorical Techniques. *Persian Literature*, 6(2), 118-131. <https://doi.org/10.22059/jpl.2017.61918> [In Persian].
- Goshayri, A. (2006). *Risala-ye Ghoshayria* (Foroozafar, Correct). Elmi-Farhangi. [In Persian].
- Grice, H. P. (1975). Logic and Conversation. *Syntax and Semantics*, (3), 41-58.
- Meybodi, A. R. (1995). *Kashf-ol Asrar o Odat-ol Abrar*. Amirkabir. [In Persian].
- Mir-Bagheri Fard, A. A., & Algooneh Juneghani, M. (2010). A Formalistic Analysis of Mystical Language Foundations and Outcomes. *New Literary Studies*, 43(3), 27- 48.

- <https://doi.org/10.22067/jls.v43i3.9347> [In Persian].
- Mohammadi Kalesar, A. (2015). The Role of Interpretation in the Development of Mystical Language. *Research on Mystical Literature*, 8(2), 99- 122. [https://jpll.ui.ac.ir/article\\_16459.html](https://jpll.ui.ac.ir/article_16459.html) [In Persian].
- Mohammadi Kalesar, A. (2022). *Methodology of the Literary Studies*. Markaz Nashr Daneshgahi. [In Persian].
- Movahediyani Attar, A. (2017). *Methodology of Religious Study*. Almostafa. [In Persian].
- Purnamdariyan, T., & Hosseini Moakhar, M. (2004). A Study on Ma'ū'aref Aesthetics Dimensions form Formalism Viewpoint. *Literary Research*, 1(4), 59- 82. <https://lire.modares.ac.ir/article-41-6814-fa.html> [In Persian].
- Purnamdariyan, T. (2013a). *In The Shadow of Sun*. Sokhan. [In Persian].
- Purnamdariyan, T. (2013b). Artistic Imagination and Its Realization in Attar's Works. *Research on Mystical Literature*, 1(2), 1-30. [https://jpll.ui.ac.ir/article\\_16255.html](https://jpll.ui.ac.ir/article_16255.html) [In Persian].
- Purnamdariyan, T. (2004). *Symbol and Symbolic Stories in Persian Literature*. Elmi. [In Persian].
- Sahlegi, M. A. (2005). *Daftar-e Roshanaei* (Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Trans). Sokhan. [In Persian].
- Shafiei Kadkani, M. R. (2005). *Written on sea*. Sokhan. [In Persian].
- Shafiei Kadkani, M. R. (2013). *Poetic Language in Sufi Prose*. Sokhan. [In Persian].
- Shirvani, A. (2020). A Critical Study of Equality of Mysticism with "Artistic View of Theology and Religion": Reflect on a New Perspective on Mysticism. *Qabasat*, 24(94), 29-52. [https://qabasat.iict.ac.ir/article\\_38295.html](https://qabasat.iict.ac.ir/article_38295.html) [In Persian].