

از کلام متمکن تا کلام مغلوب (بازشناسی دو گونه نوشتار در نثر صوفیانه)

محمود فتوحی*

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

این مقاله سخن منشور صوفیانه را در دو گونه متقابل رده‌بندی می‌کند: یکی سخن مغلوب و دیگری سخن متمکن. دو اصطلاح مغلوب و متمکن را برخی از صوفیان در آثارشان به‌کار برده‌اند. بنیاد تفاوت‌های این دو گروه از متن‌ها عبارت‌اند از: خاستگاه معرفتی، منبع آگاهی، محتوای متن و نقش و کارکرد زبان. متن‌های متمکن منطبق بر آگاهی گروهی و ایدئولوژیک و حاوی مفاهیم اجتماعی و عقاید گروه صوفیان‌اند، وضعیتی را سازمان‌دهی و تثبیت می‌کنند و زبان در آن‌ها نقش تنظیم‌کنندگی دارد. دسته دوم متن‌های مغلوب‌اند که مولود تجربه‌های شخصی‌اند و جهان متنی و تصویری تازه‌ای می‌سازند. از لحاظ دلالتی، متن مغلوب گشوده و تأویل‌پذیر است و قطب استعاری زبان در آن غلبه دارد؛ اما متن متمکن در شمار متن‌های بسته است. مقاله در پایان، سیر دگردیسی زبان نثرهای صوفیانه را از جانب کلام متمکن به سوی کلام مغلوب بیان می‌کند.

واژه‌های کلیدی: تصوف، نثر صوفیانه، متن شخصی، متن سازمانی، کلام متمکن، کلام

مغلوب.

* نویسنده مسئول: fotoohirud@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۳/۱۸

تاریخ دریافت: ۸۹/۱/۲۱

۱. مقدمه

در گستره ادبیات منثور و منظوم صوفیان، از دو گونه معرفت سخن رفته است: یکی معرفت شخصی و شهودی و دیگری علم رسمی. گونه نخست به قلمرو تجربه‌های شهودی و دریافت‌های درونی و شخصی تعلق دارد و گونه دوم به قلمرو دانش رسمی و علم اصطلاحی صوفیان. از این دو قلمرو آگاهی، دو سبک سخن کاملاً متفاوت در نظام‌های نوشتار صوفیانه پدید آمده است که در تقابل و گاه در ستیز با هم‌اند.

مؤلفان صوفی با تکیه بر تعبیر و اصطلاحات مختلف کوشیده‌اند این دو قلمرو را تفکیک و ارزیابی کنند. در این مقاله با استناد به گفته‌های خود صوفیان و به مدد مصطلحات و عبارت‌های ایشان این دو گونه سخن را توصیف می‌کنیم؛ حدود، تفاوت‌ها و نقش هر گونه را در تاریخ تصوف بیان می‌کنیم و در نهایت به این پرسش پاسخ می‌دهیم که ادبیات کدام دسته از متون بیشتر است و چرا؟

چارچوب نظری: مبنای شناسایی و تفکیک دو نوع متن را بر بنیاد نظرگاه‌های خود صوفیان درباره کلام و آگاهی گذاشته و کوشیده‌ایم از راه بیان ویژگی‌های متقابل دو نوع نوشتار، ماهیت و سرشت آن‌ها را روشن کنیم. محتوا، فرم و کارکرد این دو گونه نوشتار به‌طور متقابل بررسی و سرانجام نظامی متشکل از ساخت‌های دوگانه و متقابل در نوشتار منثور صوفیانه ترسیم می‌شود که متن‌ها را در دو قطب ساختارساز یا ساختارشکن رده‌بندی می‌کند.

اصطلاح‌شناسی: برای نام‌گذاری این دو نوع نوشتار در ادبیات صوفیان دو اصطلاح «متمکن» و «مغلوب» را از میراث خود صوفیان گرفته‌ایم که نخستین بار در *کشف‌المحجوب* هجویری (نگارش ۴۸۱ق) و سپس در متون دیگر آمده است. از اصطلاحات مترادفی هم که در متون دیگر صوفیانه آمده است، برای توصیف رده‌بندی دوگانه این مقاله بهره برده‌ایم.

۲. بحث: دو گونه آگاهی، دو نوع نوشتار

از همان روزگار نخست، صوفیان از دو نوع معرفت در کار خویش آگاه بوده و در تبیین آن دو کوشیده‌اند. برای مثال «معرفت عارفانه» در تقابل با «معرفت تصدیقی» که

بوعبدالله انطاکی (د. ۲۳۹ق) مطرح کرده است (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۹۹) یا تعبیری مانند «علم مشترک است و عرفان مستدرک» (همان، ۲۴۷) و نیز علم خبری و علم الهامی و سر (همان، ۲۶۶).

کهن‌ترین نوشته فارسی که تقابل این دو گونه کلام را طرح کرده، *نورالعلوم ابوالحسن خرقانی* (د. ۴۷۱ق) است. بوالحسن با آنکه بی‌سواد است، به روشنی میان دو نوع سخن در گفتمان تصوف تفاوت قائل می‌شود: یکی سخنی که محصول «وقت» است و دیگر سخنی که از «کراسه» (دفتر و کتاب) گفته می‌شود^۱ (خرقانی، ۱۳۸۴: ۱۶۰). تقابل میان «وقت» با «کراسه» را خواجه عبدالله انصاری (د. ۴۸۱ق) نیز چنین بازگو کرده است: «عارف از سر وقت سخن گوید نه از کراسه و آموخته». (انصاری، ۱۳۸۶: ۳۶۱). شاید بتوان «وقت را معادل «لحظه تجربه و هنگامه دریافت درونی» دانست. هجویری در *کشف‌المحجوب* (۱۳۸۳: ۲۳۳) کلام صوفیان را به دو گونه «متمکن^۲» و «مغلوب» تقسیم می‌کند، آنجا که در نقد کلام حلاج می‌گوید: «کلام وی اقتدا را نشاید»؛ زیرا گوینده مغلوب حال خود بوده است؛ اما «کلام متمکنی باید تا بدان اقتدا کرد». سخن متمکن معنادار و روشن است و سخن مغلوب حاصل واقعه و نمود (الهام) و به گفته او:

چون کسی را از حق نمودی باشد به قوت حال، و عبارت دست دهد و فضل یاری کند سخن منقلق شود خاصه که معبر اندر عبارت خود تعجب نماید آن‌گاه او هام را از شنیدن آن نفرت افزاید و عقول از ادراک آن بازماند آن‌گاه گویند که این سخن عالی است گروهی منکر شوند به جهل و گروهی مقر آیند به جهل (همان، ۲۳۱).

خواجه عبدالله انصاری هم اصطلاح متمکن و مغلوب را عیناً به کار برده و در چند جا از *طبقات الصوفیه* «سخن متمکنانه» را در مقابل «سخن مدعیانه» مطرح کرده است: «شبلی در توحید مدعیانه سخن می‌گوید، نه متمکنانه». (۱۳۸۶: ۲۶۸ و ۳۶۸). به گفته انصاری طبقه دوم صوفیان در دوران وی مدعیانه سخن می‌گفته‌اند؛ چون مغلوب‌تر بوده‌اند و در سکر و غلیان و قلق مضطر (همان، ۱۴۷). انصاری این طبقه‌بندی را در دو شکل سخن گفتن از «آموخته و سماع و روایت و حکایت و اسناد» و سخن گفتن از

«دریافت و ولایت» نشان داده است^۳ (همان، ۴۰۵). در نظر وی، میان «آموخته» با «دریافت» تفاوت بسیار است و مقام دریافت بسیار فراتر از دانش کسبی است (همان، ۲۴۶-۲۴۷).

احمد غزالی (د. ۵۲۰ق) در *سوانح* میان علم و معرفت تفاوت قائل است: علم از مقام عشق خبر ندارد و اشارت و عبارتش به او نمی‌رسد؛ اما معرفت بر آن دلالت و اشارت می‌کند (غزالی، ۱۳۵۸: ۱۱). او باز این دو نوع آگاهی را با اصطلاح تلوین و تمکین جدا کرده و شطحیات مشهور مثل «هذا ربی»، «انا الحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» را متلون و بوقلمون صفت خوانده است: «هذا ربی و انا الحق و سبحانی، همه بوقلمون این تلوین [عشق] است و از تمکین دور است.» (همان، فصل ۱۸ بند ۳). در *رساله قشیری* (نگارش ۴۳۸ق) تلوین صفت سالکانی است که در راه‌اند و هنوز نرسیده‌اند (قشیری، ۱۳۴۰: ۱۲۱). اما غزالی در کتاب *سوانح* با لحنی ستایش‌آمیز، متن متلون و بوقلمون صفت را می‌ستاید (غزالی، ۱۳۵۸: ۳ و ۱۳).

عین‌الفضات همدانی نیز در کتاب *تمهیدات* بارها از اصطلاح «کلمات مغلوب» (نسخه‌بدل: مقلوب)، مقلوبات و «طلسمات هندسی» برای وصف کلام حاصل از غلبات روحی عارف بهره گرفته است.^۴

پیچیده‌ترین گونه کلام مغلوب در *طواسین* حلاج (د. ۳۰۹ق) و شرح روزبهان بقلی (د. ۶۰۵ق) بر شطحیات حلاج و دیگر صوفیان آمده است. در میان صوفیان، روزبهان بیش از همه کلام مغلوب را توصیف کرده است. نگاهی به تنوع اصطلاحاتی که برای زبان سکر (مستی) آورده و دقایق معانی آن مصطلحات، حاکی از دغدغه و باریک‌اندیشی وی در بازشناسی سخن مغلوب است. او می‌نویسد صوفیان سه زبان دارند: «یکی زبان صحو که بدان علوم معارف گویند، یکی زبان تمکین که بدان علوم توحید گویند و یکی زبان سکر که بدان رمز و اشارات و شطحیات گویند بواطن متشابهات مجهول.» (روزبهان، ۱۹۹۶: بند ۸۷). روزبهان برای بیان معانی شطح، و توجیه علت چنین سخن‌گفتنی تلاش بسیار به‌کار بسته است. صفات و اصطلاحاتی که او برای این نوع سخن به‌کار برده است، نشان می‌دهد نوشتار مغلوب سعی در پوشیده‌گویی و کتمان تجربه‌هایی از نوع اتحاد صوفی با خدا و فنای در حق و تأویل

متشابهات دارد. «سخن اهل سکر، علم مجهول است.» (بند ۷۴۲). برخی از مصطلحات روزبهران عبارت‌اند از: زبان غیب (بند ۶۲۴)، زبان اسرار (بند ۶۷۵)، متشابه‌گویی (بند ۲۹۰ و مکرر)، لغت ناشناخته و هذیان (بند ۱۶۸)، مزورنویسی (بند ۳۱۱ و ۴۸۰)، نامهٔ مزور (بند ۲۴۶)، حروف مزور (بند ۱۸۶)، سطر بازگونه خواندن (بند ۱۸۷)، کلام مُستهتر (سخن خارج از اشراف عقل، بند ۶۸۹)، رمز اهل سکر (بند ۹۵۷)، شطحیات راندن در غَلَبات، بی‌عبارات از سر وگه (بند ۹۵۷).

چنان‌که از این شواهد و نمونه‌های دیگر دریافته می‌شود، صوفیان این دو نوع آگاهی را در نظام‌های صوفیانه کاملاً از هم جدا کرده‌اند: یکی معرفت عارفانه و شخصی است و گونهٔ دوم معرفت رسمی و سازمانی. از این دو قلمرو آگاهی، دو گونه متن پدید آمده است: یکی متون سازمانی که نویسندگان متن‌های رسمی و مدرسی مثل هجویری و دیگران آن را کلام متمکن نامیده‌اند و چنین سخنی را بر سخن مغلوب به‌صراحت ترجیح داده‌اند (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۵۴؛ قشیری، ۱۳۴۰: ۱۲۱؛ انصاری، ۱۳۸۶: ۱۴۷) و دیگر متون فردی خَلَق که به آن کلام مغلوب اطلاق کرده‌اند و نویسندگان متن‌های شخصی و بازگونه آن را ستوده‌اند. متن‌های گروه نخست حاصل دانش قراردادی صوفیان و آموختنی است؛ اما گروه دوم مولود تجربهٔ درونی و اندریافت شخصی است. دستهٔ اول را متون سازمانی می‌شماریم. این دسته به جانب زبان عادی و توافقی معطوف‌اند و سیاقی از گفتارند که معنا را شفاف بیان می‌کنند. دستهٔ دوم را متون مغلوب و از شمار شطحیات و متون ساخت‌شکن می‌دانیم. این گروه یک‌سره ساختار خود و زبان نهادینه‌شده را می‌شکنند و ادراک معنا را به تعویق می‌افکنند.

برای بازشناسی روشن‌تر این دو نوع سخن، مشخصه‌های هر یک را در سه زمینهٔ محتوا، صورت و کارکرد نوشتار به بحث می‌گذاریم.

۲-۱. محتوا: مسئلهٔ آگاهی در دو نوشتار

تفاوت محتوایی دو گونه نوشتار صوفیانه ناشی از دو نوع آگاهی است که احمد جام نامقی (د. ۵۳۶ق) در *انیس‌التائیین* از آن دو نوع با عنوان «معرفت عام» در برابر «معرفت خاص» تعبیر کرده و گفته است «معرفت عام بی‌بیم‌تر است و معرفت خاص

پرخطرتر» (جام نامقی، ۱۳۶۸: ۲۶). سخن متمکن برآمده از آگاهی جمعی و گفتمان عمومی، و سخن مغلوب مولود آگاهی فردی و تجربه شخصی است.

۱-۲. آگاهی جمعی در نوشتار متمکن: آگاهی مندرج در متن متمکن برآمده از حافظه گروهی و تجربه زیسته جمعی است و حدّ اعلاّی این نوع آگاهی در سطح توافقی‌های جمعی و قراردادهای گروه صوفیان تثبیت می‌شود. نویسنده متمکن، سخت پای‌بند اصطلاحات و آداب است و آگاهی غالب بر چنین نوشتاری، از نوع آگاهی ایدئولوژیک و سازمان‌یافته است. متن متمکن از یک سو برآمده از آگاهی گفتمان مسلط است و از دیگر سو آن گفتمان مسلط را می‌سازد و نهادینه می‌کند. در این متن‌ها که معانی از پیش شناخته‌شده را بیان می‌کنند، زبان آشکارا ایدئولوژی جماعت صوفیه را بازتولید می‌کند.

۲-۱-۲. دریافت شخصی در متن مغلوب: معنا در متن مغلوب محصول معرفت فردی و تجربه شخصی است. در چنین فرایندی از نوشتار، گوینده از ذات تجربه و دیدار و مشاهده سخن می‌گوید. ابوالحسن خرقانی (د. ۴۷۱ق) که عارفی بی‌سواد بوده و سخنانش از سر تجربه باطنی و شخصی است، منبع آگاهی و دریافت خود را «مشاهده، وقت، معامله و عطا» قلمداد می‌کند (۱۳۸۴: ۱۶۵ و ۱۶۷). او پیوسته از نسبت مستقیم کلام با مشاهده می‌گوید: «کلام بی‌مشاهده نبود» (همان، ۲۱۰) و «هرچه می‌گویم از معامله می‌گویم» (همان، ۲۷۲). اصطلاحات «معامله» «مشاهده» و «وقت» در سخن ابوالحسن به کیفیت یک تجربه درونی اشاره دارد که از نوع گفت‌وگوی مستقیم با خداست. برای شناخت کیفیت این دیدارهای ملکوتی باید مشاهده و «وقت» را بازشناخت. ابوالحسن می‌گوید وقت، دریای پاکی (همان، ۱۷۲) و لحظه‌ای است هولناک که اگر از آن بگویم، آفریده از من بگریزد (همان، ۱۶۸). ابوالحسن دیدار خاصی را می‌طلبید که به هیچ‌کس داده نشده باشد؛ چون او وامانده مخلوق نمی‌خورد (همان، ۲۷۴). این دیدار با من ملکوتی در مسلک خرقانی، گستاخانه و ناباکانه است.

آگاهی متون مغلوب مولود تجربه و «یافت» شخصی است و نویسنده از ذات تجربه و عین دیدار می‌نویسد؛ اما متن متمکن از حواشی تجربه و دیدار گزارش می‌کند. به عبارتی، صوفیان دو حال دارند: گاه غرق تجربه شهودی (واقع، رؤیا) می‌شوند و از

ذات مشاهده می‌گویند و گاه درباره تجربه می‌نویسند. جنید بغدادی (د. ۲۹۷ق) به روشنی این تفاوت را در دو اصطلاح «علم» و «حواشی علم» چنین بیان کرده است: «سی سال است بساط آن (علم توحید) برنوشته‌اند و مردمان از حواشی آن علم می‌گویند.» (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۶۹).

صاحبان کلام مغلوب در بسیاری اوقات ادعای دریافت الهام و وحی می‌کنند. گزارشی که ابوالحسن از دیدارهای خویش می‌دهد بی‌شبهت به ادعای وحی نیست: «چهار هزار سخن از حق بشنیدم در معرفت.» (خرقانی، ۱۳۸۴: ۲۹۰). عبدالجبار نغری (د. حدود ۳۵۰ق) نیز در *المواقف و المخاطبات* در جمله‌هایی کوتاه با عبارت مکرر «قال لی» چنان می‌نماید که کسی دیگر سخن بر زبان وی می‌نهد. همو گفته است: «نطقت الغلبه بلسان القرب.» (۱۹۳۵: ۲-۳). عین القضاة نیز از زبان وقت می‌نویسد (همدانی، ۱۳۷۰: ۳۵۵) و از نوعی استماع وحی:

هرچه در مکتوبات و امالی این بیچاره خوانی و شنوی از زبان من نشنیده باشی، از دل من شنیده باشی، از روح مصطفی (ص) شنیده باشی و هر چه از روح مصطفی شنیده باشی، از خدا شنیده باشی (همان، ۱۷-۱۸).

بهاء ولد در سراسر کتاب *معارف* خود پیوسته می‌نویسد: «الله الهام داد که»، «به دلم آمد که»، «خواب می‌دیدم که». سخنان و مدعیات نویسندگان این متن‌ها به تعبیر انصاری و جام نامقی از نوع «سخن مدعیانه» و «معرفت خاص پرخطر» و چیزی شبیه دعوی نبوت است (برای مثال نک. بهاء ولد، ۱۳۸۲: فصل ۲۰۵؛ شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۳۳-۱۳۴).

آگاهی مندرج در این متن‌ها مولود حافظه شخصی و تجربه‌هایی از نوع خواب و رؤیاست که گاه با زبان توافقی و آگاهی جمعی ناسازگار است. به همین دلیل نویسندگان نوشتار مغلوب، پیوسته از بحران تنگنای زبان و بیان‌ناپذیری معنا شکوه می‌کنند. یکی از دعاوی مکرر صوفیان این است که بیان آنچه دیده‌اند امکان‌پذیر نیست. خرقانی گفته است: «چون معنا پدید آید سخن بنماند، که از معنا هیچ نتوان گفت.» (۱۳۸۴: ۱۹۶). این سخن همه صوفیان است که عبارت کردن از دیدار و سخن گفتن از «وقت» بحران بسیار بزرگی است.^۶ خرقانی بیان تجربه عرفانی را به افکندن

شعله آتش در پنبه‌زار تشبیه کرده است.^۷ این همان بحرانی است که نظریه‌پردازان مکتب ساختارشکنی از آن با تعبیر بحران آپوریک یا نقطه کور یاد کرده‌اند. ژاک دریدا و پیروان او در نقد ساختارشکنی برای اشاره به تنگنا و بن‌بست معنایی و تناقض‌های بغرنج متن که نمی‌توان درباره معانی آن تصمیم گرفت، از اصطلاح ارسطویی «آپوریا»^۸ مدد گرفته‌اند. آن‌ها از لحظه بحران یا لحظه آپوریک به نقطه کوری یاد کرده‌اند که خواننده سردرگم می‌ماند کدام‌یک از دو معنا را برگزیند. بن‌بست آپوریک عبارت است از یک نقطه کور یا خلأ میان آنچه متن در ظاهر می‌خواهد بگوید و آن معنایی که عوامل بلاغی متن بر آن تحمیل می‌کنند (Noriss, 2005: 48-49). گوینده مغلوب حال خویش است و متن خودبه‌خود، دچار تناقض می‌شود و تنش میان اندیشه و صورت منحرف‌شده را فاش می‌کند؛ تناقض میان آنچه متن در ظاهر می‌خواهد بگوید با آنچه «مجبور است» بگوید. خواجه عبدالله انصاری (۱۳۸۶: ۲۴۹) می‌گوید: «عبارت کردن از یافت ممکن نیست، از یافت عبارت نیست، مرد از آن پر و عبارت از آن ناتوان».

اصطلاح آپوریا در بلاغت و منطق به‌طور عام برای اشاره به هر کلام ابهام‌آمیزی به‌کار می‌رود. به این تنگنای بحرانی در علم بلاغت، «حالت تردید»^۹ و در منطق «دشوارة نظری»^{۱۰} یا «تناقض»^{۱۱} می‌گویند (Morfin & Supryia, 1998: 20). لذت هنری که از قرائت متن‌های خلاق صوفیانه (مانند *عیبر العاشقین*، *معارف*، *مقالات شمس*، *شط‌حیات* و...) حاصل می‌شود، مولود همین تنش معنایی و بازی مستمر میان معنا و صورت است. این متن‌ها پیوسته در کار شکستن ساختارهای اجتماعی و حتی ساختارهای خود متن‌اند و تناقض میان عناصر سازنده خود را فاش می‌کنند.

۲-۱-۳. فعل نگارش (بی‌خویش‌نویسی): بسیاری از صاحبان سخن مغلوب از فرایند بی‌خویش‌نویسی سخن گفته‌اند و در این میان، گزارش عین‌القضات از کتابت شورانگیز و ناگزیری از نگارش، روشن‌ترین گفته‌هاست (همدانی، ۱۳۷۰: ۲۴۹، ۳۱۰، ۳۲۳ و ۳۲۴). او بیش از همه سودای نگارش دارد و زبان را منفعل و مستمع می‌داند: «چون در وقت هشیاری زبان قائل بود و دل مستمع، اکنون در وقت بی‌خویشی دل قائل است و زبان مستمع». (همان، ۱۶). قاضی فعل نوشتن را با «عربده کردن» تعبیر کرده (همان، ۳۰۵) و نگارش را به سیلابی مانند کرده که نویسنده را با خود می‌برد (همان، ۴۵۴). بهاء ولد

می‌گوید سخن گفتن و نوشتن فعلِ الله است. هنگام نوشتن و گفتن الله او را می‌اندازد و می‌غلتاند، چنان‌که سر و رویش می‌شکند (۱۳۵۳: ۱۳۱).

در چنین نگارشی، نویسنده مغلوبِ حالات خویش است و به جهت غلبهٔ عواطف و هیجان‌های ناشی از تجربهٔ عرفانی بر فرایند خلق سخن تسلط ندارد؛ بلکه به نوعی بی‌خویش‌نویسی روی می‌آورد. وجه غالب این متن‌ها شور عاطفی و نگارش معانی و تجربه‌های ذوقی نویسنده است. شورانگیزی کلام نزد بلاغیان یونانی یکی از عوامل سه‌گانهٔ سخن بلیغ و مؤثر است که عبارت‌اند از: ۱. شورمندی (پاتوس)؛ ۲. مرجعیت‌مداری (اتوس)؛ ۳. خردمندی (لوگوس)^{۱۲}. بر این مبنا بلاغت کلام مغلوب حاصل تأثیر عاطفی و شورانگیزی (پاتوس) است و بلاغت کلام متمکن از توسل به مرجعیت و اقتدار (اتوس) به دست می‌آید؛ یعنی شورمندی و فردیت، متن مغلوب را در تقابل با آیین‌مندی و مرجعیت‌سازی متن متمکن قرار می‌دهد.

۴-۱-۲. بینامتنیت: اگر متن مغلوب حاصل بی‌خویش‌نویسی و نگارش خودکار است، متن متمکن محصول رونویسی از دفتر و گُراسه است؛ یعنی نویسنده پیوسته به متن‌های معتبر پیش از خود و سخنان مشهور بزرگان تصوف و اولیای دین، آیات و احادیث، اقوال و افعال صحابه، گفتار و رفتار صوفیان مشهور ارجاع می‌دهد. نقل کرامات از زندگی صوفیان و حکایت‌های تعلیمی، بخش بزرگی از بدنهٔ متن‌های متمکن را شکل می‌دهد. این شیوهٔ نگارش، در نظام تصوف سنتی نیرومند بوده است و متن‌های مدرسی و نظام‌ساز نهاد تصوف به این شیوه نگارش یافته‌اند. نویسندهٔ متن متمکن می‌کوشد با توسل به کارزمای شخصیت‌ها و مرجعیت ایدئولوژیک و مشروعیت‌گیری از گفتمان‌های مشهور و مسلط به اقناع مخاطب روی آورد و آموزه‌های خود را مشروعیت بخشد.

نویسندگان متن‌های متمکن با ارجاع و استناد به متن‌های مشهور گفتمان خود می‌کوشند تا مطالب را دقیق و بدون دخل و تصرف بنویسند. خواجه عبدالله معتقد است «اسناد از حکایت نیکوتر» (۱۳۸۶: ۱۵۰). در سخن او، اسناد بیان زنجیرهٔ ناقلان اقوال است و حکایت به تجربهٔ شخصی صوفی اشاره دارد. اما نویسندهٔ متن مغلوب از خویش می‌نویسد و خود، مرجع خویش می‌شود. عین‌القضات به صراحت می‌گوید:

«من نقل اقاویل را دوست ندارم.» (۱۳۷۷: ۱ / ۲۳۰). «دوست ندارم چیزی مذکور و مشهور نویسم.» (همان، ۲ / ۳۲۵). بلاغت مرجعیت‌مدار بر متن‌های متمکن غالب است و هدف از آن، قبولاندن اندیشه و تأکید بر معنا با چنگ یازیدن به گفتمان مسلط و مشروع است.

۲-۲. قلمرو دلالت

دو نوع متن دو نظام دلالتی متفاوت دارند: نظام دلالت در متن مغلوب، باز و قلمرو معنایی آن گشوده است؛ اما دامنه دلالت و معنا در متن متمکن محدودتر می‌شود و زبان از رهگذر همین محدودیت دلالتی تک‌معنایی می‌شود. هرچه در متن متمکن معنا تعیین‌پذیر و قطعی است و برای تعریف اصطلاحات و واژگان خاص تلاش می‌شود، در نوشتار مغلوب معنا چندوجهی و مهارناپذیر است. این امر به دلیل تمایل گوینده به رازگویی و اسرارنویسی با زبان رمز و نماد است.

گرچه متن مغلوب احتمالات معنایی و دایره امکان دلالتی نشانه‌ها را گسترش می‌دهد و در مواقعی معنای مشخص را انکار می‌کند، خالی از فحوای معناشناختی نیست. معانی متن مغلوب، متناقض و بی‌شمار است و ابهام، سرشت ذاتی آن و چندمعنایی، چندلایگی دلالت و تعیین‌ناپذیری بر آن غالب است. در متن‌هایی از نوع شطحیات نشانه‌ها به بازی گرفته می‌شوند و در زنجیره معنایی هر دال معنای دال پیش از خود را خنثی می‌کند و معنا معلق می‌ماند. نماد، رمز و تناقض‌نما از همین بازی شکل می‌گیرد و گاه این بازی در متن‌هایی مثل *طواسین* حلاج به بی‌معنایی می‌انجامد.

۲-۲-۱. پراکنش معانی: یکی از ویژگی‌های محتوایی متن مغلوب، پراکندگی و پاشیدگی معناست. یک معنا در صورت‌های مختلف، در بخش‌های متفاوت متن پراکنده است. خود نویسندگان از فقدان انسجام، تودرتویی و چندلایگی معانی متن شکوه کرده‌اند. قاضی همدانی گفته است «احوال مختلف نمی‌گذارد که ترتیب کتابت حاصل آید.» (۱۳۷۰: ۵۶). بهاء ولد نیز وقتی در تار و پود سخن خود می‌نگرد آن را گاه ناقص و گاه کامل می‌بیند: «هماره متغیر و منفسخ و منعزم می‌یافتم که این معانی از آن

من نیست و در دست من نیست که اگر از آن من بودی پیوسته کامل داشتمی.» (۱۳۵۳: ۱/۱۲۷).

ژاک دریدا، فیلسوف فرانسوی، در مباحث ساختارشکنی برای معانی متعدد تودرتو و پراکنده در متن اصطلاح «پاشیدگی»^{۱۳} را وضع کرد (Derrida, 2007: 119, 132). ریزش، پرتاب شدن معنا، پُری و تراکم معنا، خصلت شاخص متن مغلوب است و به ویژه در نثرهای شاعرانه تصوف بیشتر و آشکارتر است تا در متن‌های رسمی. پاشیدگی معنا و فقدان انسجام متن مغلوب ناشی از شکاف‌های زبانی است. شکاف‌های کوچک در سستی رابطه میان واژه‌ها و پیوند مطالب است و خلأهای بزرگ‌تر ناشی از تکرار بن‌مایه‌ها و تصویرها، پراکندگی و پاشیدگی معانی در سراسر متن و توالی فصول و ربط پاراگراف‌ها. معانی چندلایه و گاه متناقض در بخش‌های مختلف متن پاشیده و پراکنده‌اند و با این حال پیوستار روحی و شناختی واحدی را می‌سازند و به گونه‌ای بر هم تأثیر می‌گذارند که نه اجازه شکل‌گیری معنای قاطع و یگانه را می‌دهند و نه کاملاً بی‌ربط‌اند که خواننده آن را رها کند. این معانی چندلایه حتی از خوانشی تا خوانش دیگر و از تفسیری به تفسیر دیگر تفاوت دارند. بنابر این، می‌توان متن‌های مغلوب را از زمره متون باز و و متن‌های متمکن را از زمره متون بسته به شمار آورد.

۲-۲-۲. مسئله تأویل: دو گونه متن صوفیانه در مواجهه با تأویل دو رویکرد کاملاً متضاد دارند. متون متمکن چندان به تأویل روی خوشی نشان نمی‌دهند و گاه با آن سرسختانه به مقابله برمی‌خیزند. عبدالرحمن سلمی در *طبقات الصوفیه* اقوال زیادی از سهل تستری، ابن خفیف، نصرآبادی، یحیی بن معاذ و دیگران در ردّ تأویل آورده است. قشیری (د. ۴۳۷ق) با استناد به اقوال صوفیان دوره اول، باب تأویل را به شدت می‌بندد. او از قول یحیی بن معاذ می‌نویسد: «ورع ایستادن بود بر حد علم، بی‌تأویل» (قشیری، ۱۳۴۰: ۱۶۷) و از ابن خفیف نقل می‌کند که «مرید را هیچ چیز بتر از مسامحه نفس نبود اندر رخصت فرایذیرفتن و تأویل جستن» (همان، ۸۰). قشیری سخت بر تصوف شریعتمدار تأکید می‌کند و در تعریف تصوف از قول نصرآبادی می‌نویسد: «اصل تصوف ایستادن است بر کتاب و سنت و دست برداشتن هوا و رخصت ناجستن و

تأویل‌ها ناکردن» (همان، ۸۳). او افتادن در سخنان مغلوب را از نوع شبهات می‌داند و ورع را بیرون آمدن و دست برداشتن از شبهات (همان، ۱۶۵ و ۱۶۷). آنچه را در گفتمان تصوف زهدی «شُبّه» می‌خوانند، در گفتمان ذوقی «متشابه» نامیده می‌شود. روزبهان بقلی در شرح *سطوحیات* بارها اصطلاح متشابهات را برای سخنان شطح‌آمیز و «غلبات بی عبارت» (بند ۹۵۷) و علم مجهول (بند ۷۴۲) اسرار آورده است.

مؤلف *کشف‌المحجوب* هم موافق تأویل نیست و «تأویلات و رخص» را آشکارا و قاطعانه مردود می‌خواند و تأویل را درجهٔ عوام می‌شمارد (هجوی، ۱۳۸۳: ۲۶ و ۱۷۷). او چندان اهل رمز و راز در زبان نیست؛ هرچند گاهی خود نیز به تأویل آیات می‌پردازد^{۱۴} (همان، ۱۴۱، ۲۷۹، ۲۸۰ و ۵۴۶). احمد جام در *انیس‌التائبین* (نگارش ۵۳۰ق) هم با تأویل و تشبیه سخت مخالف است و تنها تفسیر ابن عباس را قبول دارد. او به خوانندگانش سفارش می‌کند به آیات متشابه در نیاویزند (۹ و ۳۲). اینکه صوفیان رسمی با تأویل میانه‌ای ندارند (انصاری، ۱۳۸۶: ۴۹۱)، از آن‌رو است که تأویل رخصت می‌دهد تا صوفی پای از دایرهٔ کلام متمکن بیرون نهد و از اقتدا سر باز زند و به متشابهات دل بندد.

اما تأویل رکن بنیادین گفتمان تصوف ذوقی است؛ صاحبان کلام مغلوب هم به تأویل آیات، احادیث و سخن مشایخ می‌پردازند و هم کلام خودشان موضوع تأویل واقع می‌شود. نوشته‌های عین‌الفضات، روزبهان، بهاء ولد، شمس تبریزی و رشیدالدین میبیدی (نوبت *ثالثهٔ کشف‌الاسرار*) سرشار از تأویل آیات قرآن و احادیث نبوی است. آن‌ها در دفاع از تأویل نیز بسیار سخن گفته‌اند. از آنجا که متن مغلوب به زبانی استعاری و در سبکی نمادین نگارش می‌یابد، باب تأویل را به روی خویش می‌گشاید. روزبهان از آن‌رو بر نوشتن اسرارآمیز و قول مزورانه اصرار می‌کند که زبان اسرار را مایهٔ قوام شرع می‌داند و معتقد است کتمان سر موجب استقامت دین است (۱۹۹۶: بند ۶۷۵). این کتمان سر و بازگونه‌نویسی خودبه‌خود، متن را چندوجهی و تأویل‌پذیر می‌کند.

۲-۲-۳. ایدئولوژی و متن: هر دو متن درون نظام عقاید صوفیان شکل گرفته‌اند و هر دو مولود ایدئولوژی و بیان‌کنندهٔ عقاید تصوف‌اند؛ با این تفاوت که متن متمکن عقاید نهادینه‌شدهٔ صوفیان را آشکار و عریان صورت‌بندی می‌کند؛ ولی متن مغلوب به مدد زبان استعاری سعی در پنهان‌سازی ایدئولوژی دارد، به‌گونه‌ای که در بسیاری از

مواضع استعاره‌ها و رمزهای نویافته و خلاقه آن‌ها نشانه‌های نهادینه‌شده جامعه زبانی تصوف را به بازی می‌گیرد. اگر دو متن *کشف‌المحجوب* و *معارف بهاء ولد* را در بیان عقاید اشعری مقایسه کنیم، این تفاوت به‌روشنی رخ می‌نماید. هجویری عقاید را روشن بیان می‌کند و در مسئله‌های کلامی مثل معجزه و کرامت (۱۳۸۳: ۳۳۴)، نظریه تداخل حواس (همان، ۵۷۲)، فضل انبیا بر فرشتگان (همان، ۳۵۶)، نظریه رزق و روزی (همان، ۱۶۲) و خلق قرآن (همان، ۱۷۸) بر همسویی صوفیان (اهل تحقیق و طریقت) با اشعریان (اهل سنت و جماعت) تأکید می‌کند. همچنین مفاهیم صوفیانه را به کمک معتقدات متکلمان اشعری تبیین می‌کند. برای مثال، «مجاهده» در گفتمان صوفیانه را با نظریه «کسب فعل» در کلام اشاعره مترادف می‌کند (همان، ۲۷۶ و ۵۳۵)، کرامت‌های صوفیان را با نظریه «کرامت اشعری» تبیین می‌کند و انکار کرامت در دیدگاه معتزله را به نقد می‌گیرد (همان، ۳۲۰ و ۳۲۲). او در چهارده جای کتابش، رمزهای طریقت خود را با معتزله به‌روشنی و با قاطعیت مشخص می‌کند. همچنین به سبک متکلمان با روشی جدلی و اثباتی می‌نویسد (همان، ۱-۹، ۱۲، ۱۹)؛ در بخش‌هایی از *کشف‌المحجوب* سبک جدلی کتاب‌های علم کلام را می‌بینیم: گوییم... اگر گویند... (همان، ۳۵۶).

ولی بهاء ولد بسیاری از آموزه‌های کلامی اشعری از قبیل رؤیت، صفات خدا، فعل خدا، صنع و... را با زبان استعاری به نگارش درآورده است. نظام استعاری گیاه‌انگاری و نوعی ادراک استعاری عقاید به مدد قوه چشایی (برای مثال مزه طهارت، مزه نماز و...) که بر چهار دفتر کتاب *معارف* سایه افکنده است، ایدئولوژی اشعریان را در خود پنهان می‌کند. از نظر مؤلف، جهان «گلستان صنایع الله» (بهاء ولد، ۱۳۵۳: ۱۴۷) و مزرعه‌ای است که «وجود همه چیزها در آن از عالم دیگر می‌روید» (همان، ۹۳، ۱۱۳، ۲۱۳ و ۲۱۴).

وجه ایدئولوژیک متن‌های متمکن در مرزبندی میان «ما» (جماعت صوفیان طریقتی) با «دیگری» (مخالفان)، و دشمن‌ستیزی به‌روشنی نمودار می‌شود^{۱۵}؛ اما نوشتار مغلوب متمایل به صلح کل و همگرایی با دیگری است و مرزبندی‌ها در آن کم‌رنگ است. آگاهی رسمی صوفیان صورت عمومی و نهادینه‌شده پیدا کرده است؛ اما آگاهی شخصی حکم اسرار و اشارات را دارد که بیان آشکار آن ممکن نیست و به سر مکتوم

و راز سربه مهر بدل می‌شود. هرچند این هر دو معرفت، فرزند یک ایدئولوژی هستند، یکی از حافظه و گفتمان جمعی برمی‌آید و دیگری از حافظه و تجربه فردی.

۲-۳. صورت و سبک

تفاوت‌های متن در محتوا، آگاهی، شیوه نگارش، قلمرو دلالت و نقش زبان، خودبه‌خود به تفاوت در سبک و ساختار کتاب‌های منثور صوفیان می‌انجامد.

۲-۳-۱. ساختار دو متن: نوشتار متمکن ساختاری از پیش‌اندیشیده دارد؛ یعنی نویسنده با قصد قبلی به نگارش می‌پردازد و در مقدمه کتاب یا رساله‌اش از فصل‌ها و باب‌ها و اغراض و مقاصدش می‌گوید. ولی مؤلف متن مغلوب پیوسته از بی‌خویشی و ناگزیری در نوشتار و گسست و پریشانی کلامش شکوه می‌کند. ساختار اندیشه در نوشتار متمکن اغلب دوقطبی است و همیشه گروه نویسنده در تقابل با گروه دیگر، با شریعت، با اباحی‌گری و... قرار دارند. اما در نوشتار مغلوب این ساختارهای دوگانه درهم می‌ریزد و قلمروهای سومی از اندیشه، آن نوع که در نوشته‌های عین‌القضات و روزبهان است، پدیدار می‌شود. این متن‌ها با طرح مفاهیمی مثل اتحاد کل، نقطه علیای وحدت، جهان بی‌رنگ و بعد و... تاحدودی ساختارهای متقابل را می‌شکنند.

۲-۳-۲. سبک در دو متن: متن‌های متمکن به دلیل تکیه بر گفتمان‌های پیشین و نقل و رونویسی از آن‌ها همگی یکسان و همانند هستند و مشتمل بر معرفت عام و دارای سبک عمومی واحدی هستند. مدار آن‌ها بر نقل قول‌های بسیار و استناد به سخن مشایخ پیشین، حکایت و اسناد و روایت است؛ به‌نوعی برخی آن‌ها رونویسی از هم‌اند. در کتاب‌های *رساله قشیریه*، *تذکره الاولیاء*، *مصباح الهدایة* و *نفحات الانس* جامی (۸۹۲ق) اقوال و حتی بخش‌های مشترک بسیار می‌توان دید. اما متن‌های مغلوب هرکدام سبک جداگانه و صدای منحصر به خود دارند. میان متن‌هایی مثل *نورالعلوم خرقانی*، *سوانح غزالی*، *تمهیدات عین‌القضات*، *عبرالعاشقین* روزبهان، *معارف بهاء ولد* و *مقالات شمس تبریزی* همسانی‌های سبکی و شباهت‌های کلامی اندک است. هرکدام از این متن‌ها دارای زبان، نگرش، تخیل، تصویرگری و ساخت استعاره کاملاً جداگانه‌اند و زبان در هر متنی به جانب شخصی شدن می‌گراید.

۳-۲. سخن مغلوب و قطب استعاری زبان: سخن مغلوب که از تجربه باطنی و دریافت‌های غریب برآمده است، از سطح آگاهی معمول و زبان عادی فراتر می‌رود؛ به همین دلیل به زبان استعاره چنگ می‌زند. قطب استعاری که در برابر قطب مجازی زبان قرار دارد، مجال فراخ‌تری برای بیان دریافت‌های غریب فراهم می‌کند. زبان در قطب استعاری براساس رابطه شباهت حرکت می‌کند و در قطب مجازی براساس مجاورت؛ یعنی سبک مجازی برای بیان واقعیت‌ها کارآیی دارد و سبک استعاری مناسب بیان حالات و دریافت‌های شخصی و تخیلی است. برای کسی که تجربه تازه‌ای فراتر از عادات زبانی بیان می‌کند، توسل به استعاره و رمز ناگزیر است؛ زیرا قطب استعاری امکان حرکت ذهن را در عوالم خیال و رؤیا و هیجان‌های عاطفی آماده می‌کند. هرچه خیال و شور و هیجان بر احوال مؤلف بیشتر چیره شود، نظام استعاری متن گسترده‌تر می‌شود و میزان کاربرد صناعات بلاغی افزایش می‌یابد؛ چندان‌که گاه فراوانی استعاره و رمز به نوعی زبان‌پریشی می‌انجامد. انصاری در جایی گفته است: «از اول این کار فرا، همه گویندگان یک سخن می‌گویند یکی به‌اندام‌تر می‌گوید می‌رهد و یکی بی‌اندام‌تر می‌گوید، می‌آویزد.» (۱۳۸۶: ۴۹۵). مراد از به‌اندام و بی‌اندام سخن گفتن، سازگاری سخن با گفتمان مسلط تصوف است.

سخن مغلوب در تشبیه، استعاره، تمثیل، آیرونی، نماد و پارادوکس شکل می‌گیرد؛ چراکه این شگردهای بلاغی قابلیت زبان را برای بیان تجربه‌های شخصی و ناگفتنی بالا می‌برند. غلبه سرشت صنعتی زبان در سخن مغلوب، اساساً انگاره وجود معنای واحد و حتی معنای روشن را متزلزل می‌کند و از این جهت متن استعاره‌بنیاد در معرض تأویل‌ها و خوانش‌های متعدد و متکثر قرار می‌گیرد. اما عناصر بیانی در متن متمکن شناخته‌شده و قابل پیش‌بینی است و ساختار و بافت متن، معنای استعاره‌ها را مهار می‌کند. تشبیه‌ها روشن‌گر، تمثیل‌ها توضیحی و استعاره‌ها و نشانه‌ها اغلب تک‌تأویلی‌اند و به نشانه‌های قراردادی در گفتمان بسته صوفیانه تبدیل می‌شوند. کاربرد زیاد تمثیل در متون متمکن از آن‌رو است که برای اقناع مخاطب و استدلال در خطابه و وعظ کارآمدتر است.

متن‌های مغلوب هرکدام نظام استعاری و تصویری خاصی دارند. گاه خوشه‌های درهم‌پیوسته‌ای از استعاره‌ها بر متن مسلط می‌شود؛ به‌گونه‌ای که می‌توان در هریک از آن‌ها منظومه‌ای از استعاره‌ها یافت که از زیرساخت ذهنی واحدی تغذیه می‌شود. برای مثال در *معارف بهاء* ولد انگاره استعاری «جهان، مزرعه صفات خداوند است»، گزاره بنیادین متن است که یک ذهنیت استعاری گیاه‌انگار را در سراسر نوشتار *معارف* منتشر کرده است؛ یا انگاره «هستی، کتابت است» و «اصالت فعل نگارش»، تجربه ذهنی قاضی همدانی را در یک نظام هم‌بسته استعاری بزرگ از کتابت با تصویرهای حرف، نوشتن، ابجد، لوح، قلم، مشق و نقطه به تصویر کشیده است.

۴-۲. کارکرد متن

برای شناخت کارکرد متن، با بررسی نقش زبان در دو نوع کلام صوفیانه به نتیجه روشن‌تری می‌رسیم. در این دو گونه سخن زبان نقش‌های کاملاً متفاوتی دارد. در کلام متمکن زبان نقش تنظیم‌کننده، سازمان‌دهنده و هدایت‌گر را بر عهده دارد؛ ولی در سخن مغلوب کار زبان بیان‌گری، کشف و خلق افق‌ها و تجربه‌های تازه است. مؤلفان نوشتار متمکن، باب‌هایی از کتاب خود را به تعریف اصطلاحات و الفاظ صوفیان اختصاص داده‌اند تا عقاید و مفاهیم را نهادینه و طبقه‌بندی کنند و حد و مرزها را مشخص نمایند. تأکید بر تعریف و مرزبندی زبانی به قصد تعیین روابط و مناسبات و تبیین حدود اندیشه‌ها و تنظیم سلسله‌مراتب و جایگاه افراد در نهاد تصوف است. آنجا که *رساله قشیریه*، *کشف‌المحجوب* و *مصباح‌الهدایه* اصطلاحات رسمی صوفیانه را تعریف کرده‌اند و زبان را در خدمت تنظیم و سازمان‌دهی نظام عقاید خود به شکل نهاد به‌کار گرفته‌اند.

نوشتار متمکن، رفتار و سلوک و آداب صوفیان را در قالب قراردادهای اجتماعی شبیه آیین‌نامه‌های سازمانی تعریف و تنظیم می‌کند؛ برای مثال در *کشف‌المحجوب* باب‌های آداب صحبت، آداب خوردن، سفر، ازدواج، سخن گفتن و سکوت و... نحوه رفتار سازمانی را به اعضای گروه تعلیم می‌دهد و مرید را متناسب با مقاصد گروه کنترل می‌کند.

ساختارهای نحوی دو نوع کاملاً متفاوت‌اند. در کلام مغلوب وجه اخباری و عاطفی غالب است و بر کلام متمکن، وجه امری، تعهدی و ترغیبی غلبه دارد و میزان تکرار یک معنا و اصرار بر آن برای الزام، نصیحت، دعوت، القا، اخطار، تهدید، تقاضا، صدور دستور، ارائه پیشنهاد و... است. جمله‌های سخن متمکن اغلب ترغیبی است خواه مستقیم در شکل امر و نهی و خواه غیرمستقیم به این صورت: «آفت مرید سه چیز است: زن خواستن و حدیث نوشتن و سفر کردن.» (قشیری، ۱۳۴۰: ۳۱۲). بنابر این، کلام متمکن کار انجام می‌دهد و به تعبیر هجویری «مناسب اقتدا» است؛ یعنی همچون «دستورالعمل» برای مریدان به کار گرفته می‌شود. نویسنده از راه‌های مختلف مخاطب را به انجام عمل و قبول آموزه‌ها ترغیب می‌کند.

بخش بزرگی از متن متمکن را قصه زندگی صوفیان بزرگ، تمثیل‌های آموزشی و حکایت‌های تعلیمی شکل می‌دهد. جنید بغدادی (د. ۲۹۷ق) با آگاهی از این چنین کارکردی، حکایت را لشکرهای خدا تعبیر می‌کند:

جنید را پرسیدند که مرید را چه فایده بود اندر شنیدن حکایت؟ گفت حکایت لشکری بود از لشکرهای خدای عز و جل که دل مرید بدان قوی کند. گفتند این را هیچ گواه باشد گفت: قول خدای تعالی «و کلاً نقص علیک من انباء الرسل ما نثبت به فؤادک» (همان، ۳۱۴).

هر حکایتی به‌طور ضمنی می‌تواند مرید را دلگرم کند، او را بترساند، به انجام کاری ترغیب کند، یا بازدارد، یا وی را ملزم به پذیرش اندیشه‌ای نماید، تعهدی ایجاد کند و... پس روشن است که نقل حکایت به منظور انجام کاری است؛ یعنی با گفتار کاری انجام می‌شود. درج حکایت با چنان آماری بالایی در کتاب‌های صوفیان به‌ویژه در متون متمکن، تأکید بر اهمیت نقش تعلیمی حکایت است؛ درحالی‌که شمار اندک حکایات و کرامات و قصص در متون مغلوب نشان‌دهنده تفاوت هدف و کارکرد متن‌های مغلوب است.

بی‌دلیل نیست که رقیبان تصوف به مخالفت جدی با قصه‌گویی و کرامت‌نویسی صوفیان برخاستند. اگر در نظر اهل تصوف حکایت لشکر خداست، در گفتمان رقیب ایشان قصه‌گویی با حماقت برابر شمرده شده است. ابن جوزی (۵۱۱-۵۹۷ق) در کتاب

اخبار الحمقى و المغفلين باب بیستم از حماقت قصه‌گویان به تفصیل سخن گفته است. منتقد دیگر تصوف، محمود زمخشری (د. ۵۳۸ ق) معتزلی در کتاب *ربیع‌الابرار و نصوص الاخبار* بخشی را ذیل باب «القصاص و المتصوفه» به نقد صوفیان و قصص آن‌ها اختصاص داده و احادیث فراوانی در نهی قصه‌گویی نقل کرده است. انتقادهایی که ابن جوزی در باب دهم کتاب *تلیس ابلیس* بر زاهدان و صوفیان آورده، بیشتر معطوف به محتوای متن‌های مغلوب است؛ از قبیل غنا و سماع، وجد، رقص، شاهدبازی، جامه‌درانی، شب‌روی، سفر، شطح‌گویی و دعاوی، ملامتی‌گری، کرامات، کارها و اندیشه‌های خارق عادت مثل مخارق حلاج و شعبده‌های ابن‌الشباس، تأویل و... . برخی از خود احمد جام هم در نفی سماع و شاهدبازی سخن گفته‌اند.

اما سخن مغلوب نقش عاطفی، اکتشافی، زیبایی‌آفرینی و هنری زبان را برمی‌گزیند. صوفی زبان را ظرف احوال شورانگیز و هیجان‌های تند عاطفی خود می‌سازد، حالات درونی خویش را در زبان کشف می‌کند و به صورت رمز تصویر می‌کشد؛ در چنین وضعیتی، سخن خودبه‌خود شخصی، عاطفی و تأویل‌پذیر می‌شود. اصطلاحات «دریافت»، «یافت»، «کشف»، «مکاشفه» و... در زبان صوفیان، ناظر بر توجه آن‌ها به نقش اکتشافی زبان است و اصطلاحات رمز و اشارت و... ناظر بر استعاره‌ی بودن زبان ایشان.

استعاره‌هایی که خود صوفیان برای توصیف این دو نوع کلام به‌کار برده‌اند، تقابل دو نوع سخن و نقش آن‌ها را به‌روشنی بیان می‌کند: جنید حکایات را لشکر خدا و مولوی (۱۳۴۸: ۵۵ و ۵۷) کلام را با استعاره «سپاه» و «لشکر» توصیف کرده است. استعاره‌هایی مثل «لشکر» و «سپاه» از ذهنی برمی‌آید که کلام را ابزار سلطه و چیرگی بر دیگری می‌داند و نگارش را پشتوانه اقتدار گفتمان خویش می‌سازد. جالب آنکه بیرون از گفتمان تصوف، کاربرد اصطلاح کلام متمکن در نوشته‌های دبیران و منشیان دربار سلجوقی نشان از اهمیت این نوع کلام در گفتمان قدرت تعاملات اجتماعی به‌منزله رسانه نهاد سلطنت دارد. بهاء‌الدین بغدادی (د. ۵۷۱ ق) دبیر برجسته دربار سلجوقی، در کتاب *التوسل الی التوسل* اصطلاح نامتمکن را مترادف قلق (پیچیده) آورده است: «در بیشتر اوقات یک رکن از دو طریق کلام مرصع، قلق و نامتمکن افتد و از تنگنای

ترصیع جانب فصاحت نامرعی ماند.» (۹). وی سخن نامتمکن را مناسب نگارش درباری نمی‌بیند.

در گفتمان صوفیان مغلوب‌الحال، کار سخن، کشف و مشاهده شگفتی‌هاست و از این رو زبان بر خود می‌پیچد و می‌سوزد، رنگ عوض می‌کند و با استعاره‌های از این دست توصیف می‌شود: بوقلمون، خراب، بر خود شکسته، تلاطم امواج، نفثه مصدر (خلط سینه برون‌انداخته)، شمع، محترق، حریق، مغلق، آینه، طلسمات هندسی، غمزه، سطر باژگونه، معانی معکوس، التباس، مزورنویسی و...^{۱۶}.

بر اساس تفاوت نقش زبان در دو گونه سخن، دو نوع متن دو کارکرد کاملاً متفاوت و گاه مغایری پیدا می‌کنند. در سخن متمکن، نقش تنظیم‌کنندگی غالب است و در سخن مغلوب نقش خلاقه و زیبایی‌شناسیک زبان. متن متمکن ساختار ساز و شکل‌دهنده گفتمان است و متن مغلوب ساختار شکن. در بسیاری مواضع رویارویی و نزاع میان این دو نوع نگارش را می‌بینیم.

۳. دگرذیسی زبان تصوف از کلام متمکن به سوی کلام مغلوب

سیر تطور متون صوفیه، روند دگرگونی زبان تصوف را از کلام متمکن به سوی کلام مغلوب نشان می‌دهد. خود صوفیان هم از این روند دگرگونی آگاه بوده‌اند. خواجه عبدالله انصاری در قرن پنجم این دگرگونی را به‌خوبی دریافته و آن را چنین وصف کرده است:

در قدیم طرق تصوف تنگ‌تر بوده است و بسط نشده بود که روزگار نازک‌تر بود و در سخن صاین‌تر بودند که ایشان در معاملت می‌کوشیدند نه در بسیاری مقال و سخن که متمکنان بودند. لیکن در آخرتر در متأخران ولایات ظاهرتر گشت و سخن دعوی عریض‌تر که مغلوب‌تر بودند بی‌طاقت گشتند و مضطر در سکر و قلق و غلیان آنچه یافتند به سخن ظاهر کردند و وغستن این طریق در طبقه ثانی بیشتر بود (۱۳۸۶: ۱۴۷).

این واقعیتی است که تصوف در آغاز با تعبد و زهد پیوند داشت و صوفیان اولیه سختگیر و متشرع بودند. بنا به تصریح انصاری، در میان صوفیان دوره‌های آغازین کلام

مغلوب نبوده است. ابن خفیف شیرازی (د. ۳۷۲ق) با آنکه برای ملاقات شطاح بزرگ تصوف، حلاج، به زندان بغداد می‌رود (دیلمی، ۱۳۶۳: ۹۳)، شحطیات عرفا را بر نمی‌تابد. «در خدمت شیخ [ابن خفیف] گفتند: فلان کس وقتی به شحطیات مشغول است و بسط بر او غالب و گاهی متفکر و منقبض. شیخ گفت: گفت و گوی او بر آتش باد کی استهزاء به دین و شریعت می‌کند.» (همان، ۳۹).

صوفیان نخستین در سخن گفتن خویشتن‌دار بودند و در عمل می‌کوشیدند؛ اما کم‌کم در دوره‌های بعد، مشایخ در نتیجه غلبه شور و هیجان، مغلوب حالات سکر و مستی شدند؛ در نتیجه هم پُرسخن شدند و هم مدعیان سخن راندند. تمایزی که انصاری میان «اهل معاملات» و «اهل سخن» در کتاب *طبقات الصوفیه* قائل شده، متأثر از همین دیدگاه است. ابوالعباس دینوری (د. ۳۴۰ق) در نقد صوفیان زمان خود گوید:

ارکان تصوف نقض کردند و راه او ویران کردند و معنی‌های او همه بگردانیدند به نام‌هایی که به نوئی نهاده‌اند، طمع را زیاده نام کردند و بی‌ادبی را اخلاص و از حق بیرون شدن را شطح و لذت جستن را به مذمومات طبیعت و متابعت هوا را ابتلا و با دنیا گشتن را وصول و بدخویی را صولت و بخیلی را جلدی و سؤال را عمل و پلیدزبانی را ملامت و طریق قوم نه این بود (قشیری، ۱۳۴۰: ۸۲).

مخالفت‌های تند ابن جوزی با صوفیه، به سبب گرایش ایشان از زهد به ذوق و تأویل و بازی با شبهات بود. این شریعتمدار سختگیر تنها خلفا و بزرگان صحابه و زاهدانی چون بشر حافی، ابراهیم ادهم و سفیان ثوری را در شمار صوفیه راستین آورده (ابن‌الجوزی، ۱۹۹۴: ۱۸۴-۱۸۵) و بر باقی متصوفه تاخته است.

مطالعه تاریخ تصوف، حرکت از زهد به سوی ذوق و از تمکین به سوی غلیان و اضطراب را تا قرن هفتم هجری تأیید می‌کند. در دو سه قرن نخست، تجربه صوفیانه کسانی مثل نصرآبادی، سمی، یحیی بن معاذ و ابن خفیف به زهد متمایل‌تر است و گفتمان مسلط آن ادوار، بر بنیاد شرع و شریعت و مخالفت با تأویل صریح استوار است. اما در گذر زمان کم‌کم، غلبه فزاینده رویکردهای عاطفی در تجربه دینی و دریافت‌های شخصی، زبان تصوف را شاعرانه، هنری، شخصی و چندوجهی می‌کند.

در پایان ذکر این نکته ضروری است که در کتاب نثر صوفیانه اغلب هر دو نوع کلام متمکن و مغلوب هست؛ چرا که صوفی هر دو حال را دارد: هم از ذات علم و تجربه می‌گوید و هم از حواشی آن. تذکره‌های صوفیان و کتاب‌های زندگی‌نامه‌ای، مقامات، مناقب، مجالس، امالی، شرح‌ها، تفسیرها و تأویلات، رسائل آموزشی مثل *آداب السلوک*، *آداب المریدین* و... گرچه از نوع متون متمکن‌اند، خالی از جمله‌ها، بندها، و بخش‌های مغلوب نیستند. ما زمانی متن را با صفت متمکن می‌خوانیم که سیاق سخن متمکنانه بر آن غالب باشد؛ این بدان معنا نیست که متن‌های متمکن به‌کل از سخنان شورانگیز و مغلوبانه تهی است. ملاک ما برای قرار دادن هر متن در رده متمکن یا مغلوب، بسامد بالای یکی از دو نوع سخن و شیوه غالب بر کل متن است. در فهرست زیر برخی از متن‌های صوفیانه در دو رده متمکن و مغلوب دسته‌بندی شده است:

نوشتارهای مغلوب فارسی	نوشتارهای متمکن
<i>طواسین حلاج</i> (۳۰۹ق)	<i>التعرف لمذهب التصوف</i> (۳۸۰ق)
<i>نورالعلوم و قطب السالکین</i> (۴۲۵ق)	<i>اللمع بونصر سراج</i> (۳۸۷ق)
<i>رسائل سهرودی</i> (۵۸۷ق)	<i>سیره ابن‌خضیف</i> (۴۶۳ق)
<i>سوانح العشاق</i> (۵۲۰ق)	<i>رسالة قشیریه</i> (۴۶۵ق)
<i>کشف الاسرار</i> : نوبت ثالثه (۵۲۰ق)	<i>کشف‌المحجوب</i> (۴۷۰ق)
<i>تمهیدات</i> (۵۲۵ق)	<i>طبقات الصوفیه انصاری</i> (۴۸۱ق)
<i>نامه‌های عین‌القضات</i> (۵۲۵ق)	<i>ترجمه و شرح التعرف</i> (۴۳۴ق)
<i>عبر‌العاشقین</i> (۶۰۶ق)	<i>احیاء علوم‌الدین</i> (۵۰۵ق)
<i>شرح شطحیات</i> (۶۰۶ق)	<i>کیمیای سعادت</i> (۵۰۵ق)
<i>عرایس‌البیان</i> (تفسیر روزبهان ۶۰۶ق)	<i>کشف‌الاسرار</i> : نوبت ثانیه (۵۲۰ق)
<i>معارف بهاء ولد</i> (۶۲۸ق)	<i>انیس‌التائبین</i> (۵۳۶ق) و دیگر آثار شیخ جام
	<i>تذکره‌الاولیا</i> (۶۱۸ق)
	<i>فیه ما فیه</i> (۶۷۲ق)

المصباح فی التصوف (۶۵۸ق)

مرصادالعباد نجم رازی (۶۵۴ق)

مصباح الهدایة (۷۳۵ق)

اورادالاحباب (۷۳۶ق)

نفحات الانس (۸۹۸ق)

نتیجه گیری

متن های منشور صوفیانه با وجود تنوع و گونه گونی (از قبیل متن های تعلیمی، نوشته های خلّاق، تفسیری، زندگی نامه ای، نامه ها، مقامات و مناقب، اصطلاح نامه ها، مجالس، امالی، گفتارنوشت ها و...) مشتمل بر دو گونه سخن اند و براساس غلبه یکی از دو نوع سخن، با دو نوع متن متقابل روبه رو می شویم:

نخست، متن متمکن یا سازمانی است و هدف از نگارش آن، تنظیم مناسبات، تثبیت و تعلیم سنت ها و آداب صوفیان و کنترل مفاهیم و ایجاد زبان توافقی و قراردادی است. در این رویکرد هدف از نگارش، متمکن ساختن و استوار کردن آداب و رسوم، و تعیین حدّ و مرز اصطلاحات و عبارت هاست. این ویژگی را در فرهنگ نامه های عرفانی می توان دید. بلاغت متون متمکن، مولود بافت و فضای گفتمان معطوف به اقتدار است. چنین کلامی به زبان وصف و زبان ارتباطی و ظرف مناسبات اجتماعی متوسل می شود تا گفتمان صوفیانه را تبیین و تثبیت کند. مقصود اصلی نویسنده این متن، تعریف، اصطلاح سازی، طبقه بندی، مرزبندی و تلاش برای بنیان نهادن یک زبان قراردادی و نظام نشانه شناسی توافقی و مشخص است.

دوم، متن مغلوب یا نوشتار خلّاق و آفرینش گر است که مولود غلبه هیجان های عاطفی گوینده است و در زبان کشف شکل می گیرد و پیوسته در حال رویش و آفرینش و پرسش گری است؛ بنابر این خلّاق و ساخت شکن است؛ زیرا نظام های موجود و زبان توافقی را درهم می ریزد و تنش آفرین است. بلاغت این نوع متن، مولود شور عاطفی و خروج از هنجارهای رسمی و سرکشی از الزامات و آیین نامه های دست و پاگیر و محدودکننده است.

اکنون که به ویژگی‌های دو نوع متن می‌نگریم، ادبیت و نقش هنری در گروه متن‌های مغلوب آشکار می‌شود. نوشته‌های شخصی و ساختارشکن در زمره سبک ادبی خلّاق قرار دارند و متون سازمانی در زمره سبک رسمی و علمی. از دیرباز، متن‌های متمکن در نظام علمی تصوف به شیوه رسمی و مدرسی، جدی‌تر خوانده می‌شده؛ اما متن‌های مغلوب همیشه مثل ادبیات و فلسفه، ذوقی و غیرجدی خوانده می‌شده‌اند. در مطالعات و تحقیقات ادبیات فارسی، گفتمان علمی صوفیان و متن‌هایی مانند *مصباح الهدایة*، *کشف المحجوب*، *تذکرة الاولیاء*، *گلشن راز*، *مرصادالعباد*، بیش از کلام خلّاق مورد توجه قرار گرفته است. سنت مطالعه در تصوف رسمی در گفتمان دانشگاهی تا آنجا ریشه دوانیده که کتاب‌های تصوف رسمی در شمار درس‌های اصلی ادبیات عرفانی در رشته ادبیات فارسی هستند؛ با آنکه این متون وجه ادبیت کمتری دارند و از تجربه‌های درونی، زبان استعاری و تمثیلی، سبک ابداعی و معانی چندلایه بهره‌چندانی ندارند. تقابل دو نوع نوشتار در چند زمینه در جدول زیر نشان داده شده است.

ویژگی متن	نوشتار متمکن	نوشتار مغلوب
خاستگاه	محصول رونویسی است. تاریخ گفتمان رسمی و سنت تصوف است.	حاصل بی‌خویش‌نویسی و نگارش خودکار است. تابع دریافت‌ها و تجربه‌های شخصی است.
محتوا	از پیش‌دانسته و متعلق به تشکیلات خانقاهی است. برآمده از حافظه بلندمدت اجتماعی است. امثال و حکم تجربی، احکام فقهی، مباحث کلامی.	مابعدی و برآمده از تجربه درونی و فردی است. محصول حافظه کوتاه‌مدت و فردی است.
دلالت	متن بسته و تک‌ساحتی (خواندنی) است. روشن و تفسیرپذیر است.	متن باز و چندساحتی (نوشتنی) است. مبهم و تأویل‌پذیر است.
	زبان رسمی و سبک ایستاست	زبان شخصی، سبک پویا و ابداعی

سبک	مؤلف به انسجام و فصل‌بندی پای‌بند است.	است. فاقد فصل‌بندی و انسجام است.
صور بلاغی	تشبیه، تمثیل و قصه و حکایت.	تصاویر غریب، نمادهای شخصی، متناقض‌نما.
عمل‌کرد	کنش‌گر و شبیه‌دستورالعمل است. نشانه‌ها و ارزش‌های گروه را تثبیت می‌کند.	بیان‌گر و خلاق و عرصه‌تمرین آزادی است. نظام نشانه‌شناختی رایج را به بازی می‌گیرد.
نقش زبان	اطلاع‌رسانی، تنظیم‌کنندگی و اظهاری.	اکتشافی، انگیزشی، زیبایی‌آفرین
ایدئولوژی	ایدئولوژی را صورت‌بندی و بازتولید می‌کند. گروه‌گرایی، «ما در برابر آن‌ها» صریح است.	ایدئولوژی را با زبان استعاره‌ای پنهان می‌کند. همدلی، صلح کل و پلورالیسم در آن بارز است.

پی‌نوشت‌ها

- از وی نقل است که «پیری کراسه‌ای در دست داشت پیش من آمد و گفت: من سخن از اینجا می‌گویم، تو از کجایی؟ گفتم وقت من وقتی است که در او سخن ننگجد.» (خرقانی، ۱۳۸۴: ۱۶۰). در جای دیگری هم گفته است: «اگر شما را پرسند که ابوالحسن این علم از که آموخت؟ بگویند از وقت. اگر گویند کدام وقت؟ بگویند آن وقت که هنوز حق آدم و عالم را نیافرید.» (همان، ۲۷۰).
- هجویری از دو حال وجد و نمود یاد کرده است: «نمود، مبتدیان را بُود و اندر نمود، عبارت از نمود، هذیان بود و وجد منتهیان را بُود... و رسول ما (ص) منتهی بود و متمکن.» (۱۳۸۳: ۲۵۴).
- «هرکه از این باب سخن گوید به حکایت یا به اسناد و روایت نه از دریافت و ولایت، آن گفتار بر وی حجت است و از وی خیانت است که این علم را نه استاد به‌کار است و نه اسناد و گوینده این نه آدمی است و نه از آدم زاد.» (انصاری، ۱۳۸۶: ۴۰۵). نیز «هر که در این باب سخن گوید از آموخته یا از سماع، بطالی است در دراعه یا محتالی است در مرقع.» (همان‌جا).
- «بیم آن است که حقیقت این معانی، شریعت را مقلوب (نسخه‌بدل: مغلوب) کند.» (همدانی، ۱۳۷۰: ۶۲). «دریغا کلمات مغلوب! جهانی را با لوح و قلم کودکان می‌آوریم.» (همان، ۳۱۸). «اگر خواهی زبان طلسمات هندسی و مقلوبات بدانی و جایی رسی که نه کافر باشی و نه مومن...» (همان، ۳۲۷). «این کلمات جز در کسوتی مجمل نتوان گفتن و بیان مجمل مفصل از امثله‌ای چند شود که

- مغلوب باشد به طلسمات هندسی.» (همان، ۳۳۷). «ابتدای ایشان اسم باشد که «الله» تا مغلوب شود چنان‌که هیچ نماند مگر هو.» (همان، ۳۴۷).
۵. «هرکسی سخن از شیخ خویش گوید. ما را رسول (ع) در خواب خرقة داد، نه آن خرقة که بعد از دو روز بدرد و ژنده شود و در تون‌ها افتد و بدان استنجا کنند؛ بلکه خرقة صحبت. نه صحبتی که در فهم گنجد، صحبتی که آن را دی و امروز و فردا نیست.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۳۳-۱۳۴).
۶. کلام ابوالحسن خرقانی با تجربه درونی نسبت مستقیم دارد. او از بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی بسیار سخن گفته است: «اینجا که من ایستاده‌ام سخن نمی‌توان گفت.» (خرقانی، ۱۳۸۴: ۱۵۹). «اینجا که من رسیده‌ام سخن نمی‌توان گفت.» (همان، ۱۷۴). «من در وقتی‌ام که آن را صفت پدید نیست.» (همان، ۱۷۱). «دعوی کنی معنی خواهند، چون معنی پدید آید سخن بنماند که از معنی هیچ نتوان گفت.» (همان، ۱۹۶). «این سخنان من از آن دریای پاک است زان خلق را در وی برخه نیست.» (همان، ۱۷۲). «مردان از آنجا که باشند سخن نگویند، پستر بازآیند تا شنونده را سخن فهم کند.» (همان، ۱۹۳). «سخن مگویند تا شنونده سخن خویش را خدای نبیند و سخن مشنود تا گوینده سخن خدای را نبیند.» (همان، ۲۱۲).
۷. «اینکه شما از من شنوید از معامله من است یا از عطای اوست ... مثل چنان است که شعله آتش در پنبه‌زاری افکنی.» (خرقانی، ۱۳۸۴: ۱۶۵).
۸. اصطلاح *Aporia* واژه یونانی است به معنای بن‌بست و سرگستگی و در منطق و فلسفه و بلاغت به‌کار می‌رود. ارسطو در *متافیزیک* فصل اول کتاب سوم بتا را به این موضوع اختصاص داده است. آپوریا عبارت است از مسائل دشواری که تفکر درباره آن‌ها به تناقض‌هایی منجر می‌شود که از ذات موضوع اندیشه ناشی می‌شود و برای نفی یا اثبات آن نمی‌توان دلایل موجهی اقامه کرد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۸۵-۸۹).

9. Expression of Doubt

10. Theoretical Difficulty

11. Contradiction

12. Pathos, Ethos, Logos

13. Dissémination

۱۴. یکی از تأویل‌های هجویری که گویا منقول از ابونصر سراج (اللمع، ۳۵۵) است، در ذیل تمکین در تفسیر آیه «فاخلع نعلیک» (طه، ۱۲) و «و الق عصاک» (النمل، ۱۰) می‌گوید که اسباب و ادوات آفت و غیبت‌اند. این تأویل با دیدگاه وی درباب تأکید بر رعایت و سائط شریعت ناهمخوان می‌نماید.

۱۵. مولوی در *فیه ما فیه* (۱۰۷-۱۰۸ و ۱۴۱) بسیار آشکارا تقابل ایدئولوژیک اشعری (سنی) و معتزلی (فلسفی) را طرح کرده است.

۱۶. توصیف استعارای کلام مغلوب در زبان صوفیان: انصاری در توصیف کلمه کریمه می‌گوید: «سخن به نیاز پیروده، و پس به ناز بشسته در حضرت بیاراسته و آنگه تازه به دست بیخودی از حق فرستاده و به قمع گوش آسوده، بر دل تشنه بگذرانیده و خسته را درمان، شنیدن را آسان و از او رستن نتوان.» (۱۳۸۶: ۲۷۹). احمد غزالی در *سوانح* (۳ و ۱۳) استعاره بوقلمون را برای توصیف عشق و وقت که دو منبع اصلی معرفت صوفیانه‌اند به‌کار برده است و نیز تعبیر «خرابی» و «برخود شکستن» را برای آن آورده است: «از این مقام علم خبر ندارد و اشارت علم بدو نرسد. چنان‌که عبارتش بدو نرسد. اما این اشارت معرفت بر وی دلالت کند که معرفت را یک حد با خرابی است نه چون علم که حدود او با عمارت است. اینجا تلاطم امواج بحار عشق بود بر خود شکند و بر خود گردد.» (همان، ۱۱). تعبیر روزبهان: احتراق معانی: «جهان معانی را در این رؤیت، احتراق است» (روزبهان، ۱۹۸۱: ۸۴) و رباط خیول کواشف (همان، ۱۲۰) و نیز شمع زبان: «شبیلی شمع زبان بود» (همو، ۱۹۹۶: ۷۰) و لقب «حریق معنی» برای حلاج (همان، ۷۲). عین‌القضات: طلسمات هندسی، غمزه آیه (۱۳۷۰: ۱۳۵)، غمزه زدن حروف قرآن (همان، ۱۶۸) و غمزه کهیعیص (همان، ۱۰۲). سهروردی: نفثه‌ مصدور: «این کلمات که اینجا محرر می‌شود نفثه‌ مصدور است.» (۱۳۷۳: ۳۱۵-۳۱۶).

منابع

- ابن‌الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی. (۲۰۰۷). *اخبار الحمقى و المغفلين*. دمشق: دارالمدی للثقافة و النشر.
- _____ (۱۹۹۴). *تلمیسی ابلیس*. الدراسة و التحقیق و التعليق السيد الجمیلی. بیروت: لدار الكتاب العربی، ۱۹۹۴م / ۱۴۱۴ق / ۱۳۷۳ش.
- ارسطو. (۱۳۷۸). *ما بعد الطبیعه*. ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی. تهران: طرح نو.
- انصاری هروی، خواجه عبدالله. (۱۳۸۶). *طبقات الصوفیه*. مقابله و تصحیح محمد سرور مولایی. چ ۲ و ۱. تهران: توس.
- بغدادی، بهاء‌الدین محمد بن مؤید. (۱۳۸۵). *التوسل الی التوسل*. تصحیح احمد بهمنیار. تهران: اساطیر.
- بهاء ولد، سلطان‌العلماء بهاء‌الدین محمد بن حسین خطیبی. (۱۳۵۳). *معارف*. به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۳. تهران: طهوری. ۱۳۸۲.
- جام نامقی. (۱۳۶۸). *انیس التائبین*. تصحیح و توضیح علی فاضل. تهران: توس.

- حلاج. (۱۳۸۴). *الطواسین*. تصحیح لویی ماسینیون. ترجمه محمود بهفروزی. تهران: علم.
- خرقانی، ابوالحسن. (۱۳۸۴). *نوشته بر دریا* (از میراث ابوالحسن خرقانی). مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- دیلمی، علی بن محمد. (د. ۶۳۰ق) (۱۳۶۳). *سیرت ابن خفیف شیرازی*. ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی. تصحیح طاری شیمیل. به کوشش توفیق سبحانی. تهران: بابک.
- روزبهان بقلی شیرازی. (۱۹۹۶). *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کرین. تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- _____ (۱۹۸۱). *عبرالعاشقین*. تصحیح محمد معین و هانری کرین. تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران. ۱۳۶۰ / م ۱۹۸۱.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۷۶). *ربیع الأبرار و نصوص الأخبار*. تحقیق سلیم النعیمی. بغداد از سری انتشارات احیاء التراث الاسلامی. افسست قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۰ق / ۱۳۶۸.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۳). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح سیدحسین نصر. ج ۳. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- شمس تبریزی. (۱۳۶۹). *مقالات*. تصحیح و تنقیح محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۷۷). *نامه‌ها*. تصحیح علینقلی منزوی و عفیف عسیران. ج ۱-۳. تهران: اساطیر.
- _____ (۱۳۷۰). *تمهیدات*. با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عسیران. تهران: منوچهری.
- غزالی، احمد. (۱۳۵۸). *سوانح* در مجموعه آثار فارسی احمد غزالی. به اهتمام احمد مجاهد. انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۵۹). *سوانح*. براساس تصحیح هلموت ریتتر. با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- قشیری، عبدالکریم. *ترجمه رساله قشیریه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: ۱۳۴۰. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی. ۱۳۶۱. صفحات: ۸۳۵ (مقدمه + تعلیقات و فهرست‌ها).
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۴۸). *فیه ما فیه*. تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۲. تهران: امیرکبیر.

- نفری، محمدبن عبدالجبار. (۱۹۳۵). *المواقف و المخاطبات*. تصحیح و اهتمام آرتور آربری. القاهرة: مكتبة المتنبی.

- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳). *كشف المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. تهران: اطلاعات.

- Morfin, Ross & M. Ray Supryia. (1998). *The Bedford Glossary of Critical and Literary Terms*. Boston, New York.

- Noriss, Christopher. (2005). *Deconstruction*. Routledge. 3rd Edition.