

The Language of Tajalli and the Tajalli of Language: Representing Conceptual and Metaphorical Combinations of Tajalli in the Language of Ruzbehan Shirazi

Hossein Taheri  *

PhD. Graduate in Persian Language and Literature,
Shiraz University, Shiraz, Iran.

Abstract

The concept of *tajalli* (theophany) occupies a central position in Islamic mysticism, particularly in the writings of Ruzbehan Baqli Shirazi. This study explores the semantic and symbolic dimensions of *tajalli* by examining its compound forms across multiple domains of mystical discourse. Two primary types of combinations are identified: conceptual combinations, which link *tajalli* with specific mystical terms (e.g., *tajalli* of eternity, essence, or attributes); and metaphorical or simile-based combinations, wherein *tajalli* is associated with elements of nature, human figures, or aesthetic imagery. The research employs a multidisciplinary interpretive framework, drawing on Paul Ricoeur's hermeneutics, Henry Corbin's imaginal ontology, and Mircea Eliade's phenomenology of myth, to uncover both the structural coherence and symbolic depth of Ruzbehan's mystical language. The findings reveal that the recurring metaphorical patterns of *tajalli* function as hermeneutical keys, mediating between metaphysical doctrines and lived spiritual experience. In this way, Ruzbehan's discourse on *tajalli* not only reflects the metaphysical foundations of Islamic mysticism but also demonstrates the dynamic interplay among language, imagination, and mystical experience.

* Corresponding Author: hosseintaheri2013@gmail.com

How to Cite: Taheri, H. (2025). The Language of Tajalli and the Tajalli of Language: Representing Conceptual and Metaphorical Combinations of Tajalli in the Language of Ruzbehan Shirazi. *Literary Language Research Journal*, 3(11), 153 - 184. doi: 10.22054/jrll.2025.88404.1199

Original research

Accept: 28/11/2025

Revise: 22/11/2025

Submit: 22/9/2025

ISSN: 2821-093X

EISSN: 2821-0948

1. Introduction

The notion of *tajalli*—theophanic manifestation—constitutes one of the most intricate and generative concepts in Islamic mysticism, its imaginative potential nowhere more vividly realized than in the works of Ruzbehan Baqli Shirazi. His *Abhar al-ashiqin* and *Sharh-e Shat_hiyyat* display an exceptional density of compound expressions in which *tajalli* is conjoined either with metaphysical abstractions or with highly concrete, imagistic elements. While previous scholarship has explored Ruzbehan’s symbolic language in broad terms, little attention has been given to the linguistic mechanisms through which *tajalli* is semantically amplified, dramatized, and rendered experientially intelligible. This study addresses that gap. It proposes that the diverse configurations of *tajalli*—ranging from “theophany of eternity” to “the bridal theophany,” “the whirlwind of theophany,” or “the sunlight of theophany”—constitute a coherent symbolic field. This field mediates between doctrinal metaphysics and the inner, lived phenomenology of mystical experience. To illuminate this field, the study mobilizes three complementary theoretical lenses: Paul Ricoeur’s hermeneutics of metaphor and semantic innovation, Henry Corbin’s ontology of the imaginal world (*alam al-mithal*), and Mircea Eliade’s phenomenology of sacred manifestation. Through these perspectives, the research aims to demonstrate how Ruzbehan transforms *tajalli* from a doctrinal term into a dynamic linguistic event that reconfigures spiritual meaning.

2. Methodology

The research adopts a qualitative, interpretive strategy designed to bridge textual analysis with phenomenological and hermeneutical theory. First, all compound expressions containing the term *tajalli* were extracted from the two primary texts. These expressions were subsequently sorted into two main categories: (1) conceptual combinations, in which *tajalli* is conjoined with abstract theological notions (e.g., essence, eternity, divine attributes); and (2) metaphorical or imagistic combinations, where *tajalli* appears alongside natural phenomena, aesthetic forms, bodily or human figures, or cosmological motifs.

Each selected expression was then subjected to a three-step analytic procedure: 1. Hermeneutic analysis (Ricoeur): This step involves tracing how the juxtaposition of *tajalli* with a concept or

concrete image produces a semantic tension or deviation from ordinary usage, thereby activating what Ricoeur terms the “living metaphor.” It examines how the compound displaces literal meaning and creates an expanded semantic horizon. 2. Phenomenological analysis (Eliade): This step interprets each expression as the representation of a sacred event that interrupts ordinary temporality or spatiality. Special attention is given to how Ruzbehan’s compounds encode a rupture in the profane order and articulate the emergence of a sacred presence. 3. Ontological analysis (Corbin): This step situates each figurative expression within Corbin’s notion of the imaginal realm, where visionary forms disclose spiritual realities inaccessible to discursive reasoning. It clarifies the symbolic consistency and ontological status of each compound.

3. Results and Discussion

The analysis demonstrates that Ruzbehan’s combinations of *tajalli* are far from arbitrary. Instead, they follow identifiable symbolic trajectories that elucidate both the structure of his mystical worldview and the experiential logic of his language.

First, conceptual compounds highlight the metaphysical scaffolding of Ruzbehan’s thought. Expressions such as “theophany of eternity” or “theophany of essential unity” perform a semantic condensation: they bind an abstract metaphysical principle to a dynamic act of manifestation. Ricoeur’s model illustrates that these compounds produce shifts in meaning by forcing abstract nouns into a dramatic, event-like frame. In doing so, they express the paradoxical simultaneity of divine transcendence and immanent epiphany.

Second, metaphorical combinations—such as the “whirlwind of theophany,” “the bride of theophany,” or “the sunlight of theophany”—illuminate the imaginative architecture of Ruzbehan’s mysticism. Here, Eliade’s perspective reveals that each metaphor encodes a specific mode of the sacred’s irruption: the whirlwind marks a violent rupture, the bride signifies a relational and initiatory encounter, and sunlight denotes a luminous unveiling. These metaphors thus map a spectrum of mystical experiences, ranging from ecstatic terror to intimate union.

Third, Corbin’s imaginal ontology clarifies why Ruzbehan’s imagery does not collapse into mere poetic ornamentation. Each compound functions as a symbolic body in the imaginal world,

mediating between sensory language and suprasensory reality. The metaphors acquire ontological density: the whirlwind becomes a mode of visionary perception; the bride is personified as a theophanic form; sunlight transforms into a luminous substance of the imaginal realm. In this sense, Ruzbehan's language does not merely describe mystical experience—it constitutes it.

4. Conclusion

This study demonstrates that the language of *tajalli* in Ruzbehan Shirazi's writings represents a deliberate and highly structured symbolic system. By analyzing the compound expressions through the integrated lenses of Ricoeur, Corbin, and Eliade, the research reveals that *tajalli* functions not only as a doctrinal concept but as a generative linguistic act that reshapes the boundaries of meaning, image, and spiritual perception. The conceptual combinations clarify the metaphysical foundations of his mysticism, while the metaphorical combinations disclose the experiential and imaginative modalities through which the sacred becomes manifest. Ultimately, the study underscores that Ruzbehan's discourse on *tajalli* represents a sophisticated interplay between thought and image—one that transforms language into an instrument of mystical insight.

Keywords: *Tajalli*, Ruzbehan Baqli Shirazi, Islamic Mysticism, Conceptual and Metaphorical Combinations, Mystical Hermeneutics, Imaginal Realm.



زبان تجلی و تجلی زبان: بازنمایی انواع ترکیبات مفهومی و استعاری تجلی در زبان روزبهران بقلی شیرازی

حسین طاهری * دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

چکیده

مفهوم "تجلی" در آثار روزبهران بقلی شیرازی یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم عرفانی است که در ساحت‌های متنوعی حضور می‌یابد. این پژوهش با رویکردی بینارشته‌ای و بهره‌گیری از مبانی هرمنوتیک فلسفی (پل ریکور)، پدیدارشناسی اسطوره (الیاده)، و تأویل‌گرایی حکمی (هانری کربن) به تحلیل کارکردهای تجلی در آثار روزبهران می‌پردازد. بررسی نمونه‌های متعدد نشان داد که ترکیبات مرتبط با تجلی در دو دسته اصلی جای می‌گیرند: نخست، ترکیبات مفهومی که در پیوند با اصطلاحات و مقولات خاص عرفانی (مانند تجلی ذات، تجلی قدم، تجلی بقا، سیاحت تجلی و غیره) شکل می‌گیرند؛ دوم، ترکیبات استعاری-تشبیهی که بیشتر در نسبت با عناصر طبیعی (خورشید، آب، دریا، پرندگان)، مکان‌ها و اشیاء (خانه، کاروانگاه، شمشیر، شمع) و نقش‌ها یا صورت‌های انسانی (دایه، صلوک، خاقان چین، ترک، و عروس) پدیدار می‌شوند. در این میان فعل تجلی جایگاهی مستقل دارد که در آن تجلی نه صرفاً در سطح زبان و استعاره، بلکه به مثابه رخداد و عمل قدسی بازشناخته می‌شود. تحلیل انواع تجلی با تکیه بر اندیشه‌های کربن نشان داد که روزبهران با تأکید بر عالم مثال و جهان میانی، تجلی را امری زنده و جاری می‌فهمد. هم‌چنین، به مدد دیدگاه‌های الیاده روشن شد که لحظات تجلی در متن روزبهران کارکردی مشابه لحظات ظهور قدسی دارند و بدین سان، هستی انسان سالک در مواجهه با این رخداد دگرگون می‌شود. از نظر ریکور هر استعاره مناسبی دقیق با خاستگاه معنوی خود دارد. بدین ترتیب، پژوهش حاضر تصویری جامع از گونه‌های متنوع تجلی در متون روزبهران ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه زبان استعاری و مفهومی وی بستری برای پیوند میان تجربه عرفانی، تأمل فلسفی و ساختار اسطوره‌ای فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: تجلی، روزبهران بقلی شیرازی، ترکیب مفهومی، ترکیب استعاری، هرمنوتیک عرفانی، عالم مثال.

۱. مقدمه

زبان روزبهاں بقلی شیرازی را می‌توان به‌عنوان یک ابزار چندسطحی بازنمایی عرفانی تعریف کرد که در آن ساختار زبانی، معنا و تجربه معنوی به‌طور همزمان عمل می‌کنند. ویژگی برجسته این زبان پیوند محکم میان سطح مفهومی و سطح تجربی است؛ به این معنا که واژه‌ها و ترکیبات زبانی تنها حامل معنا نیستند، بلکه واسطه‌ای برای درک و تجربه حضور متعالی نیز هستند. در این چهارچوب، زبان به‌عنوان محل ظهور حقیقت و نه صرفاً وسیله بیان عمل می‌کند و خواننده یا سالک را به مواجهه مستقیم با ساختارهای متافیزیکی و هستی‌شناختی دعوت می‌کند.

یکی دیگر از مشخصه‌های زبان روزبهاں انعطاف ساختاری و توانایی ایجاد ترکیبات چندلایه معنایی است. او از واژه‌ها و عبارات به‌گونه‌ای استفاده می‌کند که هم معنای عرفانی انتزاعی را منتقل کنند و هم امکان پیوند با تجربه حسی و ذهنی را فراهم سازند. بنابراین، سبک زبانی روزبهاں ترکیبی است از دقت مفهومی، غنای استعاری و قدرت تجربه‌سازی. او زبان را به‌گونه‌ای به کار می‌گیرد که بتواند پیچیدگی‌های هستی‌شناسی و عرفانی را بازنمایی کند، همزمان مخاطب را درگیر ساختارهای معنایی و تجربی سازد و امکان دسترسی به سطوح عمیق‌تر معرفت و حضور عرفانی را فراهم آورد.

از ویژگی‌های زبانی سبک روزبهاں تکرار و بسامد بالای برخی واژگان یا مفاهیم است، یکی از این واژگان که مفهوم خاص و تخصصی در عرفان دارد، تجلی است. کمتر بند یا صفحه‌ای از *عبرالعاشقین* را می‌توان یافت که فاقد واژه تجلی باشد؛ این واژه هم به‌طور منفرد و هم به صورت ترکیب بسامد بالایی دارد.

تجلی به معنای جلوه کردن و ظاهر شدن است (سجادی، ۱۳۸۶: ۲۲۳) و در زبان کافه عرفا به نمایش حق در اشکال و صحنه‌های مختلف اشاره دارد که از پرده ستر و استتار خارج می‌شود. به تعبیر روزبهاں شیرازی «اشراق نور اقبال حق است بر دل مقبلان» (۱۳۸۵: ۴۴۵). تجلی طبقات و انواع دارد و ابتدای آن تجلی ظاهری و باطنی است که دو نوع عام و

خاص دارد و نوع خاص آن به دو شکل لطفی و قهری صادر می‌شود. تجلی قهری نیز دو نوع دارد که به آن‌ها بطشی و مگری گویند. اما تجلی اصلی دو نوع است: جلالی و جمالی که به چهار شکل ظاهر می‌شود؛ صوری، نوری، معنوی و ذوقی. تجلی صوری، تجلی آثاری است، تجلی نوری، تجلی افعالی است، تجلی معنوی، صفاتی است و تجلی ذوقی، ذاتی. بنابراین، تجلی و انواع آن در این تقسیم‌بندی به تجلیات اربعه مشهور است (طاهری، ۱۳۹۹: ۳۴۱-۳۴۴)، ولی در تقسیم‌بندی دیگری که براساس افعال، صفات و ذات حق است، تجلی فقط سه نوع دارد (کاشانی، ۱۳۸۵: ۹۲) و صاحب تجلی بر اساس ظرفیت وجودی و مقام خود آن را کسب می‌کند. پس، تجلی صوری متعلق است به مبتدیان، تجلی نوری و معنوی متعلق است به متوسطان، و تجلی ذوقی از آن منتهیان است.

نکته حائز اهمیت آن است که الزاماً تجلی همراه با نور نیست، بلکه حق در سایه نیز تجلی می‌کند (طاهری، ۱۳۹۹: ۳۴۴-۳۴۵)، اما «هرگاه که حق به افعال خود متجلی شود، افعال خلق در آن مستتر گردد و هرگاه که به صفات متجلی شود، صفات و افعال خلق در آن مستتر گردد و هرگاه به ذات متجلی گردد، ذات و صفات و افعال خلق در آن مستتر گردد» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۹۴). روزبهان بقلی شیرازی مشهور به شطّاح فارس، در آثار خود به شرح مصطلحات صوفیه یا بیان انواع تجلی دست نزده است، زیرا هدف او در عبهرالعاشقین و شرح شطّاحیات آموزش مبانی عرفانی نیست، بلکه با زبانی شاعرانه و شطحی به شرح مافی‌الضمیر خود یا تشریح گفته‌های بزرگان تصوف پرداخته است.

۱.۱. بیان مسئله

چنان‌که گذشت یکی از مفاهیم بنیادین در سنت عرفان اسلامی تجلی است؛ مفهومی که در آثار بسیاری از عارفان به‌ویژه روزبهان شیرازی نقشی محوری دارد. روزبهان، به‌عنوان یکی از چهره‌های شاخص عرفان شطحی و ذوقی، در نوشته‌های خود از تجلی در قالب‌های متنوع سخن می‌گوید و آن را گاه در صورت‌های انسانی و شخصیتی، گاه در هیئت‌های طبیعی و کیهانی و گاه در اشکال نورانی و غیرمادی بازنمایی می‌کند. این تنوع زبانی و تصویری

نه صرفاً یک ویژگی ادبی یا بلاغی، بلکه بازتابی از ساختار پیچیده تجربه عرفانی در دستگاه فکری او است. از این رو، پژوهش درباره تجلی در آثار روزبهان تنها به طبقه‌بندی تصاویر و استعاره‌ها محدود نمی‌شود، بلکه مبانی معرفت‌شناختی، پدیدارشناختی و هستی‌شناختی هر کدام را روشن می‌سازد.

مطالعه تجلی از سه منظر می‌تواند ابعاد متکثر این مفهوم را آشکار سازد: در سطح هرمنوتیکی تجلی به مثابه نماد و استعاره امکان تأویل‌های بی‌پایان را فراهم می‌آورد و لایه‌های متکثر معنا را در دل خود جای می‌دهد. در سطح پدیدارشناختی تجلی لحظه‌ای است که تجربه امر قدسی در آگاهی پدیدار می‌شود و زبان عرفانی صحنه حضور همین تجربه است. در سطح هستی‌شناختی تجلی نه صرفاً تصویری شاعرانه، بلکه ظهور غایب‌مند حقیقت در جهان میانی است؛ جهانی که هانری کرین^۱ آن را ساحت تخیل فعال و مکان اصلی تحقق تجربه عرفانی می‌نامد. از این منظر تحلیل تجلی‌های گوناگون در آثار روزبهان شیرازی می‌تواند چشم‌اندازی تازه برای فهم زبان نمادین و تجربه عرفانی او فراهم کند.

این مقاله می‌کوشد تا با اتکاء به دستگاه نظری هرمنوتیک نماد، پدیدارشناسی عرفانی، و فلسفه تخیل فعال به این پرسش پاسخ دهد که چگونه روزبهان از راه تنوع ترکیبات تجلی حقیقت عرفانی را در زبان به ظهور می‌رساند و تجربه قدسی را در افق‌های چندساحتی معنا تحقق می‌بخشد؟ بنابراین، مسئله اصلی این مقاله این است که ترکیبات مفهومی و استعاری مرتبط یا تجلی چگونه به فهم سازوکار ظهور امر قدسی در اندیشه روزبهان بقلی شیرازی کمک می‌کند؟

۲. پیشینه پژوهش

با اینکه پژوهش‌های بسیاری به بررسی آثار روزبهان بقلی از جهات و زوایای گوناگون پرداخته‌اند، اما موضوع بازنمایی تجلی و بررسی انواع ترکیبات مفهومی و استعاری آن در

1. Henry Corbin (1903-1978)

زبان روزبهران شیرازی تاکنون به‌طور مستقل و جامع موضوع پژوهش قرار نگرفته‌است. با جست‌وجو در پایگاه‌های داده‌های علمی و ادبی موجود، پژوهش‌های مرتبط با تحلیل "تجلی" در قالب ترکیبات زبانی کمتر یافت شد.

- فتوحی و علی‌نژاد (۱۳۸۸) در مقاله «بررسی رابطه تجربه عرفانی و زبان تصویری در عبه‌العاشقین» با اشاره به قطب استعاری زبان نزد یاکوبسون^۱ در پی آن هستند که پربسامدترین تصاویر روزبهران را معرفی و بررسی کنند. آنان ضمن برشمردن شگردهای تصویرساز، به بحث التباس نزد روزبهران و بررسی نحو نوشتار مانند جملات فعلی، اسنادی، مضاف و مضاف‌الیه پرداخته و چنین نتیجه گرفته‌اند که خانواده استعاره دیداری بر استعاره شنیداری غالب است.

- خوشحال دستجردی و حجتی‌زاده (۱۳۹۰) در مقاله «نقد و تحلیل پدیدارشناسی عرفان روزبهران با تأکید بر مبحث تجلیات التباسی در عبه‌العاشقین» به وجه التفاتی و فروکاست و ارتباط "عین" و "ذهن" پرداخته، و چنین یافته‌اند که تجلی التباسی از نظر روزبهران یعنی شهود حق در مرتبه اسماء و صفات و به تعبیری، عرفان روزبهران را امکان دیدار حق در پس پدیدار تلقی کرده و چنین نتیجه گرفته‌اند که جمال و جلال توأم‌اند و باید قائل به پدیدارشناسی جمالی جلال و جلالی جمال بود.

- فتوحی و رحمانی (۱۳۹۷) در مقاله «کارکرد استعاره در بیان تجارب عرفانی روزبهران بقلی در عبه‌العاشقین» با این ادعا که از راه استعاره مفهومی لیکاف و جانسون به بازنمایی طریقه جمال‌پرستی روزبهران می‌پردازند، بیشتر مقاله را به معرفی روزبهران، آثار او، شرحی بر احوال و توضیح عنوان کتاب او اختصاص داده‌اند و تنها در بخش کوتاهی به بحث التباس و استعاره‌های ترک و خال و عروس و نظیر این‌ها اشاره کرده و چنین نتیجه گرفته‌اند که مفهوم «جهان لباسی است بر قامت عروس حقیقت» یک طرحواره مفهومی است و نظام استعاری روزبهران بر آن استوار است.

1. Roman Jakobson

- کاظمی‌فر (۱۴۰۱) در مقاله «تحلیل رابطه مکاشفه و استعاره از منظر ساخت‌گرایی (مطالعه موردی: ایماژ عروس در آثار روزبهان)» چنین یافته‌است که تصویر عروس که در آثار روزبهان بسامد بالایی دارد، یک کلان‌استعاره است و از منظر ساخت‌گرایی این تصویر تحت تأثیر پیشینه ذهنی عارف خلق می‌شود و دو عامل ذهن و تجربه در این امر دخیل است.

۳. مبانی نظری و روش پژوهش

پیش از ورود به بحث اصلی ضروری است که سازوکارهای مفهومی و الگوهای نظری که تفسیر پژوهش بر آن‌ها استوار است مشخص شود. به همین دلیل، در این بخش ابتدا مبانی نظری تبیین، و سپس روش پژوهش معرفی می‌شود.

۳.۱. مبانی نظری

زبان عرفانی را نمی‌توان در چهارچوب مدل‌های سنتی زبان‌شناختی که مبتنی بر بازنمایی مستقیم معنا هستند، محدود ساخت؛ چرا که آنچه در این زبان رخ می‌دهد نه صرفاً انتقال محتوا، بلکه نوعی رویداد وجودی است که خود حقیقت در آن به میانجی نماد، استعاره و تصویر به صورت پدیداری ظهور می‌یابد. بدین معنا هرمنوتیک نمادین نخستین افق لازم برای فهم زبان عرفان است؛ زیرا نماد در اینجا نه نشانه‌ای دلالتی در معنای قراردادی، بلکه مازاد معنایی است که همیشه بیش از خود دلالت می‌کند و در همین افزونی خویش، حقیقت را از خلال پرده‌پوشی آشکار می‌سازد. در امتداد این نگاه، پدیدارشناسی زبان عرفانی ضرورت می‌یابد؛ زیرا متن عرفانی را نمی‌توان چونان گزارشی از تجربه‌ای پیشین در نظر گرفت، بلکه خود متن همان صورت‌بندی تجربه است. واژگان، استعاره‌ها و تصاویر صرفاً ارجاع به امری خارجی نمی‌دهند، بلکه خود جایگاه حضور تجربه هستند. زبان در این وضعیت کارکردی آفاقی دارد: افقی را می‌گشاید که در آن امر قدسی یا غیبی مجال تجلی می‌یابد. بدین ترتیب، زبان عرفانی حضور در کلام است، حضوری که هم در سطح عاطفه و احساس، هم در

سطح عقلانیت و اندیشه، و هم در سطح هستی‌شناختی (به‌مثابه نحوه‌ای از بودن در جهان) عمل می‌کند.

۳. ۱. ۱. پدیدارشناسی و هانری کربن

هانری کربن در دستگاه فکری خود نقطه عزیمت را بر جهان میانی^۱ می‌گذارد؛ جهانی که نه در سطح محسوسات تجربی قرار دارد و نه در سطح انتزاعات عقلی صرف، بلکه ساحتی میانه است که امر قدسی در آن به صور و تمثیل‌های خیالی متجلی می‌شود. به‌زعم او این جهان واقعیتی هستی‌شناختی و مستقل دارد و هرگز نمی‌توان آن را به خیال وهمی یا ذهنی فروکاست (کربن، ۱۳۸۴: ۲۵۷). در این میان، تخیل فعال^۲ نقش محوری ایفا می‌کند (همان‌جا)؛ چراکه تنها از رهگذر این قوه است که آدمی قادر می‌شود با ساحت میانی ارتباط یابد و حقیقت را در قالب تصویر و نماد تجربه کند (همو، ۱۳۵۸: ۱۳۰).

این تلقی از تخیل پیامدهای بنیادینی برای فهم زبان عرفانی دارد. نخست آنکه زبان عرفانی را باید به‌مثابه بازتاب یا پژواک تجربه در جهان میانی دانست. واژگان، استعاره‌ها و تصاویر به این معنا در حکم نقشه‌های زبانی از قلمرو تخیل فعال‌اند (چنان‌که ریکور نماد را عصبای نقشه‌بردار و راهنمای خودشدن در پدیدارشناسی دین می‌دانست (Ricoeur, 1972: 13)، زیرا «از مجرای همین عالم، رموزی که پیامبران و نیز همه تجربه‌های شهودی به آنان اشاره کرده‌اند، تحقق پیدا می‌کند» (کربن، ۱۳۷۳: ۲۴۸). دوم آن‌که نمادها و تمثیل‌های عرفانی را باید در نسبت با عالم مثال فهمید نه صرفاً در سطح کارکردهای ادبی یا بلاغی، زیرا «بدون این، عالم جز کنایه‌ای مجازی امکان‌پذیر نخواهد بود» (همان‌جا). بدین‌سان، استعاره‌های عرفانی تجلیات جهان مثالی‌اند که در زبان صورت مکتوب می‌یابند. این امر سبب می‌شود که زبان عرفانی برخلاف زبان فلسفی یا علمی همواره واجد خصلتی بینابینی و تأویلی باشد؛ زبانی که نه به جهان مادی تقلیل‌پذیر است و نه در مفاهیم مجرد مستقر

1. mundus imaginalis

2. imagination créatrice

می‌شود، بلکه در ساحتی میانی پیوسته به افق‌های تازه گشوده می‌شود. این دستگاه کربنی را می‌توان با پدیدارشناسی عرفانی تلفیق کرد.

پدیدارشناسی عرفانی در ساده‌ترین تعریف خود به معنای کاوش در شیوه پدیداری تجربه قدسی است؛ یعنی نه اینکه تجربه را به عوامل روان‌شناختی یا تاریخی فروبکاهد، بلکه چگونگی ظهور آن را در آگاهی بررسی کند. تجربه عرفانی، در این چهارچوب، نوعی پدیدار ناب است که در افق آگاهی گشوده می‌شود و زبان عرفانی چیزی جز تبلور این ظهور نیست. بنابراین، متن عرفانی را باید به مثابه صحنه‌ای دانست که در آن امر قدسی خود را در قالب کلمات و استعاره‌ها پدیدار می‌سازد.

۳. ۱. ۲. پل ریکور و هرمنوتیک

پل ریکور^۱، فیلسوف هرمنوتیک و زبان‌شناس معاصر، پروژه‌ای فلسفی بنیان نهاد که در آن مسئله تأویل، زبان، نماد و استعاره محور اصلی تفکر است. ریکور با تلفیق سنت پدیدارشناسی و هرمنوتیک بر آن بود که نشان دهد زبان نه صرفاً وسیله‌ای برای بیان، بلکه افقی برای ظهور معنا و گشودن حقیقت است. به زعم وی «طبق پدیدارشناسی دین نمادها حقیقتی در خود نهفته دارند» (۱۳۷۳: ۴). در این چهارچوب نظریات او درباره نماد، استعاره و روایت ابزارهای تحلیلی قدرتمندی برای فهم ساختارهای زبانی پیچیده فراهم می‌آورد. ریکور نماد را ساختاری زبانی که همواره بیش از معنای مستقیم خود دلالت می‌کند تعریف می‌کند (همو، ۱۳۸۷: ۱۲۴).

از نظر ریکور نماد دارای دو سطح است: معنای نخستین (یا ظاهری) و معنای ثانوی (یا ژرف). این دو سطح درهم‌تنیده‌اند و امکان می‌دهند تا زبان فراتر از سطح مفهومی صرف، به حوزه‌ای از معنای وجودی و قدسی راه یابد. بنابراین «نماد دو کاربرد معکوس دارد: همزمان تابعی از غیاب و تابعی از حضور است» (Ricoeur, 1972: 17). از این منظر

1. Paul Ricoeur (1913-2005)

کار تأویلگر کشف لایه‌های نهفته در نماد است. ریکور تأکید می‌کند که نمادها خودبسنده‌اند و هیچ‌گاه به معنای واحدی فروکاستنی نیستند؛ بلکه همواره افق‌های جدیدی از معنا را می‌گشایند. ریکور جمله مشهوری دارد با این ترجمه: «نماد اندیشه را برمی‌انگیزد»^۱ و تأکید می‌کند که «نماد نقطه آغاز تفکر است» (همان: ۳۴۷).

او استعاره را نیز غیرقابل ترجمه می‌داند که به شکل دیگری قابل گفتن نیست (ریکور، ۱۳۸۲: ۵۴). یکی از مهم‌ترین دستاوردهای نظری ریکور، مفهوم استعاره زنده^۲ است. او برخلاف دیدگاه سنتی که استعاره را صرفاً زینتی بلاغی می‌دید، بر این باور بود که استعاره توانایی ایجاد معنای نوین دارد (Ricoeur, 1978: 291). استعاره زنده نه تنها جایگزینی برای یک واژه نیست، بلکه حرکتی است که افق معنایی تازه‌ای می‌سازد و مرزهای اندیشه را گسترش می‌دهد. در این حالت زبان استعاری به محل رویارویی امر آشنا و ناآشنا بدل می‌شود و با شکستن منطق روزمره به حوزه‌ای از معنا دست‌رسی می‌دهد که زبان مفهومی قادر به بیان آن نیست (Ricoeur, 1978: 194؛ ریکور، ۱۳۸۳: ۹)، بنابراین استعاره‌های تازه از نظر ریکور «یعنی استعاره‌هایی که به جایگاه معمولی در زبان سقوط نکرده‌اند» (هنرمند، ۲۰۱۶: ۲۱).

افزون‌براین، در روش هرمنوتیکی ریکور همواره نوعی دیالکتیک میان توضیح^۳ و فهم^۴ برقرار است. توضیح به لایه‌های ساختاری متن توجه دارد، درحالی که فهم به افق معنایی و تجربه وجودی خواننده گشوده‌است (ر.ک: Ricoeur, 1981: 134-151). این دیالکتیک تضمین می‌کند که تأویل نه صرفاً به تحلیل زبانی فروکاسته و نه در سطح تجربه ذهنی متوقف شود. بنابراین، هر متنی واجد چرخشی است که از ساختار به تجربه و از تجربه به ساختار بازمی‌گردد.

-
1. The Symbol Gives Rise to Thought
 2. la métaphore vive
 3. explanation
 4. understanding

در همین راستا ریکور میان هرمنوتیک شک^۱ و هرمنوتیک ایمان^۲ تمایز می‌گذارد. در هرمنوتیک شک متن یا نماد همواره زیر سؤال می‌رود و به‌عنوان پوششی بر حقیقت تلقی می‌شود (مانند قرائت مارکس یا فروید) (Ricoeur, 1970: 32)، اما در هرمنوتیک ایمان نماد و متن به مثابه افقی برای ظهور حقیقت دیده می‌شوند (همان: 33). ریکور کوشید هر دو رویکرد را در یک حرکت دیالکتیکی جمع کند: یعنی تأویلگر باید هم از ظرفیت افشاگرانه شک بهره‌برد و هم از ظرفیت گشاینده ایمان، تا معناهای نهفته در متن به تمامی آشکار شود.

او در آثار خود به‌ویژه در زمان و روایت^۳ نشان می‌دهد که روایت زبانی نه فقط بازتاب واقعیت، بلکه سازنده افق معنایی جدید است. روایت با سامان دادن به زمان و رویدادها، امکان تجربه هستی در قالبی قابل فهم را فراهم می‌کند و «زمان در صورتی زمان بشری می‌گردد که به شیوه روایی بیان شود» (ریکور، ۱۳۸۳: ۱۷). بدین‌سان، استعاره و نماد درون روایت جایگاهی ویژه می‌یابند، چراکه بافتار زمانی و داستانی به آن‌ها انسجام می‌بخشد و امکان تأویل چندلایه را تقویت می‌کند.

درنهایت، ریکور زبان را نه یک نظام بسته، بلکه افقی برای گشودگی به حقیقت می‌داند.^۴ زبان استعاری و نمادین می‌تواند بر محدودیت‌های زبان مفهومی غلبه کند و به قلمروهایی از تجربه بشری دست یابد که در غیر این صورت دست‌رس‌ناپذیر می‌ماند. از این منظر هرمنوتیک ریکور تلاشی است برای فهم چگونگی بر ساخت معنا از خلال نمادها و استعاره‌ها، و در عین حال نشان دادن این که زبان در مقام میانجی، تجربه وجودی و قدسی را به سطح آگاهی می‌آورد.

1. hermeneutics of faith

2. hermeneutics of suspicion

3. *Temps Et Récit*

۴. این مفهوم در کتابی از ریکور با نام نظریه تفسیر: گفت‌وگو و مازاد معنا: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* گسترده شده است.

۳. ۱. ۳. میرچا الیاده و امر قدسی

میرچا الیاده^۱، فیلسوف و تاریخ‌دان دین، در چهارچوب پدیدارشناسی بر تمایز بنیادین میان امر قدسی^۲ و امر معمولی^۳ (عرفی) تأکید می‌کند. به زعم او تجربه دینی همواره تجربه حضور مستقیم حقیقت قدسی است که در زمان و مکان معمولی ظهور می‌یابد، اما ماهیتی متمایز و متعالی دارد. این تمایز، اساس نظریه او درباره تجلی قدسی^۴ است (۱۳۸۸: ۵)؛ مفهومی که تجربه امر قدسی را از راه ظهور در اشیاء، مکان‌ها، زمان‌ها و اعمال قابل مشاهده می‌کند (همان: ۶).

الیاده تجلی قدسی را رویدادی تعریف می‌کند که امر قدسی خود را آشکار می‌سازد و جهان را از سطح معمولی آن فراتر می‌برد. در این چهارچوب هر شیء، پدیده یا حتی کلمه می‌تواند میدان ظهور حقیقت باشد، مشروط بر آن‌که این ظهور ساختار معنایی خاص خود را داشته باشد. تجلی قدسی صرفاً نشان دادن یا بازنمایی نیست، بلکه خلق موقعیتی است که در آن حقیقت حضور دارد و تجربه‌کننده می‌تواند با آن مواجه شود.

الیاده به شدت بر اهمیت زمان و مکان در تجربه دینی تأکید دارد. تجربه امر قدسی برخلاف زمان و مکان معمولی به صورت زمان مقدس^۵ و مکان مقدس^۶ متجلی می‌شود (همو، ۱۳۸۸: ۱۶ و ۶۱-۶۲). این فضاها و زمان‌ها نه صرفاً زمینه، بلکه خود فعال و تعیین‌کننده امکان ظهور حقیقت‌اند. بدین ترتیب، هر پدیدار قدسی در متن زندگی روزمره، نوعی گسست از زمان و مکان معمولی ایجاد می‌کند و تجربه‌کننده را وارد افق جدیدی از معنا و حضور می‌کند.

1. Mircea Eliade (1907-1986)

2. sacred

3. profane

4. hierophany

5. sacred time

6. sacred space

بنابراین، او نگاه پدیدارشناسانه‌ای به تجلی دارد: امر قدسی در تجربه دینی پدیدار می‌شود، و زبان تصویر یا عمل صرفاً وسیله بازنمایی آن نیست، بلکه زمینه‌ای است که خود پدیدار شدن حقیقت را ممکن می‌سازد (الیاده، ۱۳۸۸: ۱۲۰). در این دیدگاه، هر پدیدار دینی باید به عنوان رخداد حضور تحلیل شود، نه صرفاً به عنوان نشانه یا نماد. تجربه دینی در این سطح به لحاظ آگاهی شناختی و هستی‌شناختی یک رخداد مستقیم است که ساختار معنایی ویژه خود را دارد و فراتر از مفهوم و تحلیل عقلانی است.

الیاده معتقد است که تجربه امر قدسی همواره از راه نمادها و اعمال متقن تجلی می‌یابد. نمادها، اعمال و تصاویر دینی فقط جنبه تزئینی یا قراردادی ندارند، بلکه زبان ظهور هستند و امکان دسترسی به امر قدسی را فراهم می‌آورند (همان: ۱۲۸). این نمادها هم‌زمان با ایجاد گسست از جهان معمولی، تجربه‌کننده را به مواجهه مستقیم با حقیقت دعوت می‌کنند. به عبارت دیگر، نمادهای دینی نوعی واسطه حضورند که ساختار تجربه را تعیین می‌کنند و به فرد امکان می‌دهند تا امر قدسی را نه فقط بشنود یا ببیند، بلکه آن را به مثابه حضور واقعی تجربه کند.

یکی دیگر از نکات کلیدی در نظریه الیاده این است که پدیدار شدن امر قدسی فهم انسان را از واقعیت و وجود بازتعریف می‌کند. تجلی قدسی تجربه‌کننده را از سطح معمولی تجربه به سطحی متعالی هدایت می‌کند که در آن معنا، زمان و مکان به نحوی تازه و چندلایه آشکار می‌شوند. به بیان دیگر، هر رویداد قدسی هم معنای خود را آشکار می‌سازد، هم تجربه‌کننده را در موقعیتی قرار می‌دهد که کل ساختار ادراکی و مفهومی او نسبت به جهان بازنگری می‌شود (همو، ۱۳۹۳: ۲۹۴).

۳.۲. روش پژوهش

این پژوهش از نوع کیفی-تحلیلی است و هدف آن بررسی نظام‌مند ترکیبات "تجلی" در متون روزبها بقلی شیرازی و تبیین کارکردهای معرفت‌شناختی، پدیدارشناختی و هستی‌شناختی

آن‌ها است. قلمرو پژوهش دو اثر عبهرالعاشقین و شرح شطحیات روزبهان بقلی شیرازی است که ضرورتی‌ترین بسترهای "تجلی" را در خود دارند. معیار صریح برای انتخاب نمونه‌ها، حضور ریشه "تجلی" به صورت ترکیبی است؛ یعنی هر ترکیبی که یک سوی آن "تجلی" باشد یا فعل "تجلی کردن / تجلی یافتن" را بار معنایی مرکزی خود داشته باشد. بنابراین، با اتکاء به داده‌های استخراج شده ترکیبات "تجلی" در دو رده هم ساخت قرار می‌گیرند: الف) ترکیبات مفهومی: ترکیباتی که طرف مقابل "تجلی" مفاهیم و اصطلاحات انتزاعی عرفانی است. این رده واجد بار نظری و معرفتی است؛ ب) ترکیبات استعاری/تشبیهی: ترکیباتی که طرف مقابل "تجلی" عناصری از عالم محسوس، نقش‌ها یا تصاویر طبیعی و انسانی است. این رده واجد کارکردهای تصویری و تمثیلی است. تحلیل در سه محور نظری مکمل انجام گرفت؛ روش کار در پدیدارشناسی شرح ساختار تجربه و ثبت پدیداری لحظات ظهور بر اساس ملاحظات کربن درباره "عالم مثال" و ساختارهای وجودی آن است. روش کار با هرمنوتیک نماد ریکور، تحلیل متنی - ساختاری با تمرکز بر نقش استعاره‌ها/نمادها در "گشودگی معنا" است. روش کار برای تحلیل اسطوره‌ای الیاده بازخوانی عناصر نمادین مرتبط با مکان و زمان در چهارچوب مفاهیم "مقدس/نامقدس" و "زمان مقدس/اساطیری" است.

۴. یافته‌ها، بحث و بررسی

یکی از مهم‌ترین وجوه تجلی در آثار روزبهان شیرازی، تجلی به صورت فعل و رخداد عینی است که در آن حضور الهی صرفاً در سطح نماد یا زبان نیست، بلکه در هستی و جریان واقعیت ظاهر می‌شود. به بیان دیگر، خداوند نه تنها به صورت مفهومی یا استعاری، بلکه در قالب صفات و یا ذات خود بر سالک یا جهان خلقت تجلی می‌کند و این تجلی به صورت عملی و بالفعل تجربه می‌شود. نمونه‌های بسیار زیادی از این نوع تجلی در متون روزبهان دیده می‌شود، مانند تجلی صفات الهی بر ارواح اولیا، تجلی ذات الهی بر سالک در مراحل سلوک، یا ظهور نور الهی در عرصه افعال و اشیاء. چنان‌که در نمونه‌های زیر

آمده است: «بی‌تجمل و بی‌کیفیت کنه هستی بر هست تجلی کرد و امر در صفات بسان آمد، نگارستان امر را بر نقوش مرقوم افعال گشت» (روزبهان، ۱۳۸۵: ۵۵)، هم‌چنین نمونه‌های دیگر (همان: ۸۴؛ ۸۵؛ ۹۱؛ ۱۱۷؛ ۲۴۱؛ ۳۰۶؛ ۴۱۵؛ ۳۵۰؛ ۱۶۴؛ ۲۷۱) و (همو، ۱۳۸۳: ۴۶؛ ۴۸؛ ۷۹؛ ۱۱۵؛ ۱۳۸). چنان‌که ریکور می‌گوید: «تجلی و معنا کاملاً متقابل و هم‌زمان هستند» (Ricoeur, 1972: 11)، لذا هر وقت حق تجلی کند زمینه حضور معنا مهیا است و باید معنا را از عالم میانی دریافت کرد. چنان‌که کرین میان عالم مثال و عالم محسوس تمایز قائل می‌شود، تجلی الهی در فعل دقیقاً در این حوزه میان‌ساحتی رخ می‌دهد.

یکی از ویژگی‌های سبکی روزبهان استفاده از ترکیبات اضافی یا وصفی و حتی تتابع اضافات است که گاهی فهم کلامش را سخت می‌کند؛ تجلی نیز به صورت ترکیب یا فعل در زبان او بسیار پر بسامد است، قلم روزبهان از یک سو پر از ترکیب‌های مفهومی ساخته شده با واژه تجلی است و از دیگر سو ترکیبات وصفی-استعاری خلاقانه‌ای دارد. با این نگاه می‌توان تجلی‌ها را به چند دسته تحلیلی تقسیم کرد که گاهی با یکدیگر همپوشانی دارند:

الف) تجلی طبیعی: در این نوع عناصر طبیعت به مثابه واسطه‌ای برای ظهور حقیقت عمل می‌کنند.

ب) تجلی شخصیتی یا انسانی: این تجلی‌ها از راه افراد یا شخصیت‌های نمادین ظهور می‌یابند و به سالک امکان می‌دهند تا حقیقت را در ارتباط با وجود انسانی تجربه کنند. زبان استعاری در این زمینه هم‌زمان با نقش پدیداری، افق‌های هرمنوتیکی متعددی می‌گشاید و لایه‌های متعدد معنا را نمایان می‌سازد.

ج) تجلی نورانی یا غیرمادی: این نوع تجلی بیشترین نزدیکی را به جهان میانی دارد و حضور حقیقت را در قالب صور غیرمادی و نورانی آشکار می‌کند. تخیل فعال در اینجا

به شدت ضروری است؛ زیرا تجربه تجلی بدون واسطه تخیل فعال نمی تواند در آگاهی انسان پدیدار شود.

در کلیت بحث می توان گفت ترکیباتی که روزبهان درباره تجلی به کار می برد دو گونه است: ترکیبات مفهومی، و ترکیبات تشبیهی - استعاری.

۴. ۱. ترکیبات مفهومی

ترکیباتی که در آن ها یک سوی ترکیب مفاهیم خاص عرفانی و کلامی است و ماهیت نظری و انتزاعی دارند؛ مانند: سبحات تجلی (روزبهان، ۱۳۸۵: ۱۰۳، ۱۰۶، ۳۴۱)، تجلی استواء (همان: ۱۳۲، ۲۵۳)، صفات تجلی (همان: ۳۹۳)، افراد تجلی (همان: ۳۹۳)، تجلی قدس (همان: ۴۵)، تجلی قدم (همان: ۵۵، ۸۵، ۲۳۱)، تجلی کنه و عین (همان: ۸۳، ۸۵)، تجلی بقاء (همان: ۱۱۳، ۲۴۲)، سر تجلی (همان: ۱۷۷، ۱۱۰، ۱۸۶)، جلال تجلی (همان: ۲۰۲)، خط تجلی (همان: ۲۴۶)، تجلی التباس (همان: ۳۰۶)، صرف تجلی (همو، ۱۳۸۳: ۴)، تجلی جلال (همان: ۶۴ و ۶۷)، نظر تجلی (همان: ۵۸)، تجلی ذات (همو، ۱۳۸۸: ۲۰، ۳۴).

در رویکرد پدیدارشناسانه این اصطلاحات امکان تجربه مستقیم حقیقت را فراهم می آورند، نه صرفاً از راه توصیف یا تصویر، بلکه به عنوان لحظه هایی از ادراک و حضور معنوی؛ مثلاً "تجلی جلال" و "تجلی سر" وجه آشکار و متعالی امر قدسی را در تجربه عارف نشان می دهند و به هیچ روی استعاری نیستند، چون تجلی جلال و یا جلال تجلی به هیبت و بطش امر قدسی در لحظه ظهور اشاره دارند و از قالب ترکیب ادبی خارج می شوند. بنابراین، ما در موارد فوق با مفاهیم خاص عرفانی مواجهیم که هدف آن ها ایجاد رابطه جانشینی در ترکیب نیست. لذا، این ترکیبات مفهومی بیشتر به سطح انتزاعی و هستی شناختی تعلق دارند و ساختاری نمادین ارائه می کنند که با دلالت بر حقیقت قدسی امکان تأمل در غایات وجودی و فهم عمیق معرفت شناختی را فراهم می سازد. در مقابل،

ترکیبات تصویری مانند "آفتاب تجلی" تجربه‌ای حسی و استعاری را در مخاطب فعال می‌کنند. این ترکیبات با ایجاد تضادهای معنایی و برانگیختن استعاره زنده فرایندی پویا برای درک حضور امر قدسی فراهم می‌آورند. بنابراین، در دستگاه هرمنوتیک ریکور ترکیبات مفهومی محل بحث نیستند.

۴. ۲. ترکیبات تشبیهی-استعاری

ترکیبات استعاری یا تشبیهی به جای مفاهیم مجرد، به عناصر طبیعت یا هیئت‌های انسانی ارجاع دارند و کارکردی تصویری و حسی پیدا می‌کنند و در دسته‌های مختلفی قرار می‌گیرند:

۴. ۲. ۱. تجلیات طبیعی (عناصر طبیعت): آفتاب، انجم، صبح، کوه، مرغ، بوقلمون، صرصر، برق، مشارب

در دستگاه هرمنوتیکی ریکور از منظر شکاکانه تمام این تصاویر حاصل تخیل زبانی‌اند که از طبیعت محسوس وام گرفته شده‌اند تا امر نامحسوس را بیافرینند، اما از منظر ایمانی همین استعاره‌ها پرده از ظهور امر قدسی برمی‌دارند: خورشید، ستاره، کوه و غیره، همه زبان‌هایی‌اند که در آن حقیقت متعالی خود را نشان می‌دهد و زمان و مکان قدسی الیاده را در عالم واسطه کربن مجسم می‌سازد.

الف) آفتاب/ستاره/صبح تجلی

ترکیب "آفتاب تجلی" (روزبهان، ۱۳۸۵: ۱۲۹) هم‌زمان لایه‌های متعددی از معنا را می‌گشاید: روشنایی معرفتی، اقتدار ملکوتی، و کانون وحدت. ترکیب "آفتاب" و "تجلی" پیوند دو حوزه (کیهان طبیعی و قلمرو ماورایی) را برقرار می‌سازد و دعوتی به تأویل چندساحتی می‌دهد؛ خوانش متن باید به این هم‌پوشانی معانی ظاهری و ژرف توجه کند. از منظر الیاده آفتاب به‌عنوان یک محور مقدس عمل می‌کند؛ هم محور عالم و هم تولیدکننده زمان مقدس است. گزاره‌هایی که از احتراق یا طلوع شمس تجلی سخن

می‌گویند (همان: ۱۳۲ و ۴۰۶)، لحظاتی از تبدیل مکان/زمان روزمره به مشرق مقدس را نشان می‌دهند؛ این آفتاب در زبان کربن یک هیئت مثالی است که نه صرفاً نماد ذهنی است و نه جسمانی صرف. طلوع شمس به مثابه واقعه‌ای مثالی رابط روح و حقیقت است؛ روح، معدن دل را می‌شکافد و آفتاب مثالی برمی‌آید؛ این ظهور محصول تخیل فعال است که تجربه قدسی را صورت‌بندی می‌کند (همو: ۴۵).

ستاره/انجم نیز چنین رویکردی دارد؛ یعنی در نقش استعاره شبکه‌ای از دلالت‌های انتزاعی (نظم، قاعده، صفات) را فراهم می‌آورد؛ عبارت‌هایی که اقمار صفات یا انوار انجم تجلی می‌آورند (همو، ۱۳۸۵: ۴۰۶)، نشان می‌دهد که ستارگان به عنوان نمایندگان صفات الهی یا تجلی‌های صغیر خوانده می‌شوند.

از منظر ریکور "صبح تجلی" (همو، ۱۳۸۳: ۷۸) به عنوان استعاره زمانی نقطه عطف روایت عرفانی است؛ زمان پیش/پس، میان روایت سکون و روایت روشنایی است. از منظر الیاده سپیده دم نمونه بارز زمان مقدس است که هر تکرار آن عنصر تجدید و نوآفرینی دارد؛ صبح تجلی لحظه‌ای است که عالم عرفی به لحظه‌ای مقدس بدل می‌شود. از منظر کربن سپیده دم در عالم مثال آستانه‌ای است که صورت‌های نورانی وارد تجربه انسانی می‌شوند؛ تخیل فعال آن را به عنوان دریچه‌ای می‌سازد که انسان می‌تواند از خلال آن با مرتبه‌ای بالاتر از وجود تماس گیرد.

میان کوه و آفتاب همواره ارتباط معنایی و طبیعی وجود داشته است (همان: ۲۷) و کوه در صورت نمادین و الاهیاتی‌اش همواره یاد "طور" را زنده می‌کند. از منظر ریکور "طور" به عنوان نمادی روایی عمل می‌کند؛ جایگاه وقوع حادثه مرکزی معنایی است. در سطح استعاره "طور تجلی" (همو، ۱۳۸۵: ۱۳۲) ساختار روایت شناختی‌ای می‌آفریند که زمان رخداد معرفت را نشان می‌دهد. پیشینه آن به مکالمه موسی با خدا در هیئت نار مبارکه می‌رسد (قصص: ۲۹). بنابراین، کوه/طور نمونه اساطیری مکان مقدس است؛

مکانی که تجلی در آن متمرکز می‌شود و تجربه‌کننده را وارد زمان مقدس می‌کند. یعنی فقط موقعیت جغرافیایی نیست، بلکه موقعیت معنایی است (روزبهان، ۱۳۸۵: ۵۸). می‌توان ترکیب‌های دیگر روزبهان را مانند انوار/نور تجلی (همو، ۱۳۸۳: ۹۰، ۳۵؛ ۱۳۸۵: ۲۷۲، ۵۴)، اشراق تجلی (همان: ۱۳۳)، عرش تجلی (همان: ۱۲۱)، نظر تجلی (همو، ۱۳۸۳: ۵۸) به عنوان تجلیات غیرمادی و نورانی ذیل همین طبقه قرار داد؛ زیرا با آفتاب، ستاره و صبح تناسب بیشتری دارد.

ب) برق / صرصر / مشارب تجلی

روزبهان در ترکیب مشارب تجلی به سرچشمه اشاره دارد (۱۳۸۵: ۳۷۴). "مشارب" به عنوان تصویر پراکندگی انوار، استعاره‌ای از کانال‌های توزیع نور است؛ یعنی معنا در شبکه‌ای از مظاهر منتشر می‌شود. این ترکیب مانند آفتاب و طور مصداقی برای اصل و سرمنشأ است. "برق تجلی" (همان: ۴۰۲) استعاره‌ای از لحظه انفجار معنایی است: جهشی که مرز مفهوم قبلی را می‌شکند و معنایی نو می‌آفریند. واژگانی چون "لوامع" در نقل‌ها نشانگر این‌اند که نور ناگهانی ساختار معنا را به سرعت دگرگون می‌کند (همان: ۲۴۶). این صاعقه یکی از صورت‌های تند و ناگهانی تجلی الیاده است: ظهور قدسی می‌تواند به صورت یک لحظه برق‌آسا ظاهر شود که به خاطر شدتِ نومینوز بودن^۱ تجربه‌کننده را متأثر یا مبهوت می‌سازد: «زه! ای برق تجلی، و زه! ای کیمیای تدلی» (روزبهان، ۱۳۸۵: ۱۰۵).

ترکیب "صرصر تجلی" (همان: ۱۷۶) یک تنش معنایی ایجاد می‌کند که ریکور آن را شرط پیدایش استعاره زنده می‌داند. در ساختار این ترکیب "تجلی" حامل بار قدسی و نورانی است، درحالی‌که "صرصر" دلالت بر تخریب و هجوم دارد. قرار گرفتن این دو قطب متضاد در کنار هم یک توافق معنایی نامتعارف تولید می‌کند. به این ترتیب، "صرصر

۱. واژه نومینوز که در تجربیات عرفانی به کار می‌رود از رودولف اوتو گرفته شده و به تجربه مرموز، حیرتناک، خشوع‌آور و حتی مخوف عرفا در مواجهه با حق اطلاق می‌شود.

تجلی "یک استعاره زنده است که معنا را نه در سطح توصیف، بلکه در سطح آفرینش معنایی پدید می‌آورد. در دستگاه هستی‌شناسی کربن نیز "صرصر" صورت مثالی نیرو و قهر قدسی و پدیداری است که در "عالم واسطه" رخ می‌دهد؛ پس از جنس ماده نیست، ولی از ماده استعاره می‌گیرد؛ نه محسوس است و نه مجرد، بلکه "صورت خیالی-حقیقی" است و کارکردش انتقال شدت تجربه قدسی است.

در نتیجه، باد کوبنده صورت مثالی قهاریت نور است. در منظومه فکری الیاده صرصر نمونه‌ای از هیروفانی ناگهانی است؛ یعنی رخدادی طبیعی که با شکستن نظم عادی زمان و مکان حضور امر مقدس را آشکار می‌کند. صرصر به واسطه شدت، هجوم و وقفه‌ای که در آگاهی ایجاد می‌کند از سطح یک باد طبیعی فراتر می‌رود و به "نشانه‌ای از ظهور" بدل می‌شود؛ نشانه‌ای که در آن قدرت متعالی خود را اعلام می‌کند و تجربه‌کننده را از وضعیت روزمره به عرصه قدسی منتقل می‌سازد. در این معنا، صرصر نه تنها حامل رمزگان اسطوره‌ای قدرت، پاک‌سازی یا قهر الهی است، بلکه مکان و لحظه‌ای را پدید می‌آورد که در آن امر قدسی خود را می‌نمایاند و آگاهی سالک را به افق تجربه‌ای متفاوت می‌کشاند.

ج) مرغ/بوقلمون تجلی

مرغ تجلی (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۴۵۹) ساختاری استعاری می‌سازد که آغاز/بیداری را نمادین می‌کند؛ مرغان به عنوان نشانه آگاهی نو و گشایش روز معنا می‌یابند. استعاره "پرندۀ بامدادی" نقش تولید معنا و اعلام ورود زمان تازه را بر عهده دارد. لذا، صبح و صدای پرندگان از مصادیق خلق دوباره و ورود به زمان مقدس هستند؛ صدای مرغان می‌تواند علامتی برای بازآفرینی جهان انسان و ورود نور مقدس باشد. "بوقلمون تجلی" (همان: ۱۷۷) (به عنوان جانوری متلون) به طور نمادین نمایانگر جلوه گری، نمایش شور یا تجمع اشتیاق جمعی است. استعاره به واسطه انطباق خصوصیات حیوانی با وضعیت

انسانی معنایی نوین می‌سازد. بنابراین، تجلی به اشکال و انواع گوناگون ظاهر می‌شود و هر بار لونی و طیفی دارد.

۴. ۲. ۲. تجلی مکان‌ها و اشیاء: خانه، کاروانگه، شمشیر، شمع

طبق نظریهٔ ریکور "خانهٔ تجلی" صرفاً تصویر مکانی نیست، بلکه ساختار سکنی‌گزیدن در حضور است؛ لحظه‌ای که تجربهٔ قدسی همچون مأوا امکان آرامش موقت جان را فراهم می‌آورد (روزبهان، ۱۳۸۵: ۱۴۹). اما همین اقامت با استعارهٔ "کاروانگاه تجلی" به وضعیتی گذرا و بینابینی بدل می‌شود: مکانی که در آن "اقامت" همواره در معرض کوچ و غارت است (همان: ۱۰۳). این گذار از خانه به کاروانگاه، از ثبات به حرکت، استعارهٔ زنده‌ای است که در زبان روزبهان تجربهٔ عرفانی را به شکل روایتی دراماتیک و پویا سامان می‌دهد. با ورود "شمشیر تجلی" این روایت به نقطهٔ اوج یا گسست می‌رسد (همان: ۱۳۳). استعارهٔ شمشیر زبان تجربه‌ای است که در آن امر قدسی نه تنها روشنایی‌بخش، بلکه ویرانگر و قاطع است. اینجا استعاره به تعبیر ریکور در مقام "گسست و پیوند" عمل می‌کند: گسست از زبان عادی و پیوند با حقیقتی که تنها در قالب تجربهٔ انقطاع و زخم فهم‌پذیر می‌شود. بدین سان، زبان عرفانی روزبهان نه فقط توصیفگر، بلکه خالق صحنه‌ای است که در آن جان سالک در معرض مرگ نمادین قرار می‌گیرد. اما این درام عرفانی به ناگاه در استعارهٔ "شمع تجلی" صورت دیگری می‌یابد (همان: ۱۳۳). شمع، هم نور است و هم فنا؛ هم روشنایی می‌بخشد و هم با سوختن خود نابودی را به نمایش می‌گذارد. در اینجا، استعاره دوباره نقش دوگانه‌ای ایفا می‌کند: هم زبان امید و مکاشفه است (نور)، هم زبان فنا و نیستی (سوختن). ریکور این وضعیت را "چندمعنایی سازنده" می‌خواند؛ حالتی که معنا در یک دوگانگی پویای هم‌زیستی و تنش شکل می‌گیرد (Evink, 2012: 265). بدین ترتیب، زبان روزبهان را می‌توان به‌منزلهٔ "روایت استعاره‌ای" فهمید.

۴. ۲. ۳. تجلی هیئت و زیبایی: جمال، شاهد، عروس، ترک

"عروس تجلی" (روزبهران بقلی، ۱۳۸۳: ۶۵ و ۱۰۲؛ ۱۳۸۵: ۳۷۴) به لحظه ظهور حقیقت مکتوم اشاره دارد و اگر سالک این حقایق پنهان را بدون التباس ببیند، به مرتبه‌ای ورای اصول عرفانی دست می‌یابد (همان: ۲۳۰). بنابراین، "عروس تجلی" (همان: ۱۱۶) سطحی دیگر از تجربه عرفانی را نمایان می‌سازد: جذابیت، فراخوانی و آشکارسازی اسرار. ترکیب "عروس" و "تجلی" در متن روزبهران استعاره‌ای است که در آن زیبایی محسوس و اسرار متعالی هم‌زمان در یک قاب ظاهر می‌شوند. "عروس تجلی" از منظر الیاده بار اساطیری دارد؛ عروس به مثابه پیوند میان امر قدسی و تجربه انسانی ورود به عرصه مقدس را ممکن می‌سازد و همانند بسیاری از هیروفانی‌های اسطوره‌ای، روندی انتقالی و میان‌ساحتی را نشان می‌دهد که در آن تجربه انسانی با حضور متعالی پیوند می‌خورد و معنا و حکمت الهی در قالبی محسوس و دلربا نمایان می‌شود.

واژه "ترک" و تعبیر نوآورانه "ترک تجلی" که نزد روزبهران پر تکرار و محبوب است (روزبهران بقلی، ۱۳۸۳: ۸۲) تصویر دیگری است از عروس، اما قدرت و تأثیر تجلی در عرصه خلق و نفوذ عشق را نشان می‌دهد (همان: ۷۳). از دید ریکور، این استعاره نه تنها زیبایی، بلکه قدرت فعال را نمایان می‌سازد؛ لذا "ترکان تجلی" عاملی در حرکت و نفوذ نور حقیقت‌اند (همان: ۷۴). خوانش شگاکانه آن استعاره‌ای از اثرگذاری فرهنگی و اجتماعی است، اما خوانش ایمانی آن حضور نیروهای قدسی را در جهان محسوس آشکار می‌کند. تعبیر "شاهد تجلی" نیز جلوه دیگری از عروس و ترک است (همو، ۱۳۸۵: ۴۵۱) و هر سه از مظاهر "جمال تجلی" هستند (همان: ۱۴۰ و ۱۶۷۰).

۴. ۲. ۴. تجلی نقش‌ها: دایه، مباشرت، صعلوک، خاقان چین

در زبان روزبهران نقش‌ها و موقعیت‌های اجتماعی و عملی از راه "تجلی" به قلمروی تجربه عرفانی و تولید معنا وارد می‌شود. در این چهارچوب دایه، مباشرت، صعلوک و خاقان

چین هر یک نقش‌های انسانی و اجتماعی را به نمادهایی زنده از حضور امر قدسی تبدیل می‌کنند. "دایه تجلی" (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۲۳۵) نشانگر آن است که مراقبت و پرورش صرفاً فعالیت عملی نیست، بلکه لحظه‌ای از آشکارسازی و انتقال نیروهای معنوی است. "مباشرت" (همو، ۱۳۸۳: ۱۱۶) نیز کاربردی مانند دایگی دارد و نمونه‌ای از تعامل و پرورش انسانی است که در قالب استعاره زنده به ظهور حقیقت بدل می‌شود. خوانش شکاکانه آن فعالیت‌های تربیتی و مراقبتی کودکانه را می‌نمایاند؛ اما خوانش ایمانی آن لحظه‌ای است که حضور قدسی در زندگی و رشد جان آشکار می‌شود.

"صلوک تجلی" (همو، ۱۳۸۵: ۱۸۶) و "خاقان چین تجلی" (همان: ۴۲۶) نمونه‌هایی از قدرت اجتماعی و تحرک‌اند که در متن روزبهان از سطح محسوس به سطح عرفانی ارتقا می‌یابند. صلوک موجودی حاشیه‌ای و مراقب است، اما با افزودن "تجلی" حضورش به کارکردی هستی‌شناختی و نمادین بدل می‌شود. "خاقان چین" به مثابه قدرت مرکزی و نظارتی نه صرفاً کنشگر اجتماعی، بلکه عامل آشکارسازی و هدایت جریان‌های نور و حقیقت است. ریکور این کارکرد استعاره را "تنش معنایی"^۱ می‌نامد (Ricoeur, 1994: 122)؛ یعنی چیزی که هم‌زمان ملموس، تاریخی و اجتماعی است و هم متعالی و وجودی.

۵. نتیجه‌گیری

در این پژوهش مفهوم تجلی در زبان روزبهان شیرازی تحلیل و بررسی شد و با به کارگیری چندین دیدگاه نظری ابعاد مفهومی، استعاره‌ای و هستی‌شناختی آن روشن گردید. یافته‌ها نشان می‌دهند که "تجلی" در آثار روزبهان در چهارچوبی دوگانه عمل می‌کند: از یک سو به صورت ترکیبات مفهومی، واقعیت‌های عرفانی انتزاعی (مانند ذات، صفات، بقاء و عالم مثال) را بیان می‌کند و ساختاری منسجم و دقیق برای درک ابعاد هستی‌شناختی و

1. sematic shock

متافیزیکی حضور الهی فراهم می‌آورد؛ از سوی دیگر، به صورت ترکیبات استعاری و تشبیهی، پل میان متعالی و محسوس ایجاد می‌کند و تجربه عرفانی را در پدیده‌های طبیعی، هیئت‌های انسانی، جلوه‌های زیبایی‌شناختی و اشیاء نمادین تجلی می‌بخشد. با تکیه بر هرمنوتیک پل ریکور روشن شد که هر نمونه استعاری یا نمادین تجلی دارای زمینه ارتباطی دقیق و خاستگاه معنوی خاص خود است و به عنوان کلید تفسیر متن و تجربه عرفانی عمل می‌کند. نظریه‌های کربن امکان فهم تجلی را فراتر از بازنمایی زبانی یا مفهومی فراهم می‌آورد و آن را به عنوان واقعیتهای زنده و وجودی می‌فهمد که حضور الهی در عرصه میان عالم جسمانی و متعالی تجربه و درک می‌شود. هم‌چنین، استفاده از پدیدارشناسی اسطوره‌ای الیاده نشان داد که الگوهای نمادین و آیینی مکرر تجلی، لحظات زمانی مقدس ایجاد می‌کنند و تجربه سالک را در چرخه مستمر تجلی متافیزیکی جای می‌دهند. یافته‌ها نشان می‌دهند که استفاده روزبهران از تجلی نمونه‌ای از تعامل پیچیده میان نظریه، تخیل و تجربه است. هم‌چنین، تجلی فعل همان گونه که در اعمال الهی یا انسانی بازتاب می‌یابد، اهمیت هستی‌شناختی و تحول‌بخش تجربه عرفانی را برجسته می‌کند و پل میان تفکر و عمل را می‌سازد.

در مجموع، پژوهش حاضر نتیجه می‌گیرد که "تجلی" در زبان روزبهران یک پدیده چندبعدی است که سطوح نظری، نمادین و تجربی را یکپارچه می‌سازد. ساختار دوگانه آن (مفهومی و استعاری) نشان‌دهنده جدایی‌ناپذیری شناخت عرفانی و تجربه زیسته معنوی است و هم عمق نظری و هم اثرگذاری عملی عرفان اسلامی را آشکار می‌سازد. این پژوهش به کمک ترکیب دیدگاه‌های هرمنوتیکی، هستی‌شناختی و پدیدارشناختی نشان می‌دهد که چگونه زبان در آثار روزبهران واسطه‌ای میان حقایق متافیزیکی انتزاعی و ظهور ملموس آن‌ها در آگاهی انسانی و جهان است.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Hossein Taheri



<https://orcid.org/0000-0002-5412-3407>

منابع

- الیاده، میرچا. (۱۳۸۸). مقدس و نامقدس. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____. (۱۳۹۳). نمادپردازی، امرقدسی و هنرها. ترجمه مانی صالحی علامه. تهران: نیلوفر.
- خوشحال دستجردی، طاهره و حجتی‌زاده، راضیه. (۱۳۹۰). «نقد و تحلیل پدیدارشناسی عرفان روزبهان با تأکید بر مبحث تجلیات التباسی در عبهرالعاشقین». ادبیات عرفانی، س ۳ ش ۵: ۱ - ۲۶. DOI: <https://doi.org/10.22051/jml.2013.91>
- روزبهان‌بقلی، روزبهان‌بن ابی‌نصر. (۱۳۸۳). عبهرالعاشقین. تصحیح و مقدمه هانری کرین، محمد معین. تهران: منوچهری.
- _____. (۱۳۸۵). شرح شطحیات. تصحیح و مقدمه هانری کرین. ترجمه محمدعلی امیرمعزی. تهران: طهوری.
- ریکور، پل. (۱۳۷۳). «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم». ترجمه هاله لاجوردی. ارغنون، ش ۳: ۱ - ۱۰.
- _____. (۱۳۸۲). پل ریکور؛ زندگی در دنیای متن: شش گفت‌وگو، یک بحث. ترجمه بابک احمدی. تهران: مرکز.
- _____. (۱۳۸۳). زمان و حکایت. جلد اول. ترجمه مهشید نونهایلی. تهران: گام نو.
- _____. (۱۳۸۷). وجود و هرمنوتیک؛ بخش دوم از کتاب گزینه جستارهای هرمنوتیک مدرن. ترجمه بابک احمدی و دیگران. تهران: مرکز.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۸۵). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.

طاهری، حسین. (۱۳۹۹). شرح و تبیین اندیشه‌های فلسفی، کلامی و عرفانی شیخ علاءالدوله سمنانی. سمنان: حبله‌رود.

فتوحی رودمعجنی، محمود و علی‌نژاد، مریم. (۱۳۸۸). «بررسی رابطه تجربه عرفانی و زبان تصویری در عبه‌العاشقین». ادب‌پژوهی س ۳ ش ۱۰: ۷-۲۵.

DOR: 20.1001.1.17358027.1388.3.10.1.0

فتوحی رودمعجنی، محمود و رحمانی، هما. (۱۳۹۷). «کارکرد استعاره در بیان تجارب عرفانی روزبهان بقلی در عبه‌العاشقین». پژوهشنامه عرفان س ۹ ش ۱۸: ۱۳۷-۱۶۴.

کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۵). مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. مقدمه، تصحیح و توضیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی. تهران: زوار.

کاظمی‌فر، معین. (۱۴۰۱). «تحلیل رابطه مکاشفه و استعاره از منظر ساخت‌گرایی (مطالعه موردی: ایماژ عروس در آثار روزبهان)». نثرپژوهی ادب فارسی، س ۲۵ ش ۵۱: ۱۱۳-۱۳۱.

DOI: 10.22103/jll.2022.18799.2968

کربن، هانری. (۱۳۵۸). ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی. ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.

کربن، هانری. (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: کویر.

_____. (۱۳۸۴). مجموعه مقالات. گردآوری و تدوین محمدامین شاهجویی. تهران: حقیقت.

هنرمند، سعید. (۲۰۱۶). اندیشه‌های پل ریکور درباره استعاره، خود، سیاست و گفتمان. کانادا: جوان.

References

- Corbin, H. (1358 SH/1979). *Arz-e malakut va kalbod-e ensan dar ruz-e rastakhiz az Iran-e Mazdayi ta Iran-e Shi'i* [The Realm of the Kingdom and the Human Body on the Day of Resurrection: From Zoroastrian Iran to Shi'ite Iran.]. (S. Z. Dehshiri, Trans.). Tehran: Markaz-e Irani Motale'eh-ye Farhangha. [In Persian]
- Corbin, H. (1373 SH/1994). *Tarikh-e falsafeh-ye Eslami* [History of Islamic Philosophy]. (J. Tabatabai, Trans.). Tehran: Kavir. [In Persian]

- Corbin, H. (1384 SH/2005). *Majmu'eh-ye maqalat* [Collected Articles]. (M. A. Shahjooie, Comp. & Ed.). Tehran: Haghighat. [In Persian]
- Eliade, M. (1388 SH/2009). *Moqaddas va namoqaddas* [The Sacred and the Profane]. (B. Saleki, Trans.). Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Eliade, M. (1393 SH/2014). *Namadpardazi, amr-e qodsi va honarha* [Symbolism, the Sacred, and the Arts]. (M. Salehi Allameh, Trans.). Tehran: Nilufar. [In Persian]
- Evink, E. (2012). Polysemy and dissemination. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 43(3), 264-284.
- Fotouhi Rudmajani, M., & Alinejad, M. (1388 SH/2009). Barrasi-ye rabeteh-ye tajrobeh-ye erfani va zaban-e tasviri dar Abhar al-Ashiqin [An Investigation of the Relationship Between Mystical Experience and Pictorial Language in Abhar al-Ashiqin]. *Adab Pazhuhi*, 3(10), 7-25. DOR: 20.1001.1.17358027.1388.3.10.1.0 [In Persian]
- Fotouhi Rudmajani, M., & Rahmani, H. (1397 SH/2018). Karkard-e este'areh dar bayan-e tajareb-e erfani-ye Ruzbehan Baqli dar Abhar al-Ashiqin [The Function of Metaphor in Expressing the Mystical Experiences of Ruzbehan Baqli in Abhar al-Ashiqin]. *Pazhuheshnameh-ye Erfan*, 9(18), 137-164. [In Persian]
- Honarmand, S. (2016). *Andishehhay-e Pol Rikur darbarez-ye este'areh, khod, siyasat va gofteman* [Paul Ricoeur's Thoughts on Metaphor, Self, Politics, and Discourse]. Canada: Javan. [In Persian]
- Kashani, E. M. (1385 SH/2206). *Mesbah al-hedayah va meftah al-kefayah* [The Lamp of Guidance and the Key to Sufficiency]. (E. Karbasi & M. R. Barzegar Khaleghi, Intro., Eds., & Comm.). Tehran: Zavvar. [In Persian]
- Kazemifar, M. (1401 SH/2022). Tahlil-e rabeteh-ye mokashefeh va este'areh az manzar-e sakht-garayi (Motale'eh-ye mowredi: eemazh-e arus dar asar-e Ruzbehan) [Analysis of the Relationship Between Revelation and Metaphor from a Structuralist Perspective (Case Study: The Image of the Bride in Ruzbehan's Works)]. *Nathr Pazhuhi-ye Adab-e Farsi*, 25(51), 113-131. doi:10.22103/jll.2022.18799.2968 [In Persian]
- Khoshhal Dastjerdi, T., & Hojjatizadeh, R. (1390 SH/2011). Naqd va tahlil-e padideh-shenasi-ye erfani-e Ruzbehan ba ta'kid bar mabhas-e tajalliyat-e eltabasi dar Abhar al-Ashiqin [Critique and Analysis of Ruzbehan's Mysticism from a Phenomenological Perspective with Emphasis on the Section of Ambiguous

- Theophanies in Abhar al-Ashiqin]. *Adabiyat-e Erfani*, 3(5), 1-26. <https://doi.org/10.22051/jml.2013.91> [In Persian]
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and philosophy: An essay on interpretation*. (D. Savage, Trans.). New Haven & London: Yale University Press.
- Ricoeur, P. (1972). *The symbolism of evil*. (E. Buchanan, Trans.). Boston: Beacon Press.
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- Ricoeur, P. (1978). *The rule of metaphor: Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*. (R. Czerny et al., Trans.). London: Routledge and Kegan Paul.
- Ricoeur, P. (1981). What is a text? explanation and interpretation. In J. B. Thompson (Ed. & Trans.), *Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1994). Imagination in discourse and in action. In G. Robinson & J. Rundell (Eds. & Trans.), *Rethinking imagination: Culture and creativity*. London: Routledge.
- Ricoeur, P. (1373 SH/1994). Hermenutik: ehyay-e ma'na ya kahesh-e tavahhom [Hermeneutics: The Revival of Meaning or the Reduction of Illusion]. *Arghavan*, (3), 1-10. [In Persian]
- Ricoeur, P. (1382 SH/2003). *Pol Rikur; zendegi dar donya-ye matn: shesh goftogu, yek bahs* [Paul Ricoeur; Living in the World of the Text: Six Dialogues, One Discussion]. (B. Ahmadi, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]
- Ricoeur, P. (1383 SH/2004). *Zaman va hekayat*. Vol. 1. [Time and Narrative]. (M. Nonahali, Trans.). Tehran: Gam-e Now. [In Persian]
- Ricoeur, P. (1387 SH/2008). *Vojud va hermenutik; bakhsh-e dovvom az ketab-e gozineh-ye jostarhayeh hermenutik-e modern* [Existence and Hermeneutics; Part Two of the Book Selected Essays on Modern Hermeneutics]. (B. Ahmadi et al., Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]
- Ruzbehan Baqli, R. ibn Abi Nasr. (1383 SH/2004). *Abhar al-ashiqin* [The Jasmine of the Lovers]. (H. Corbin & M. Moin, Eds. & Intro.). Tehran: Manuchehri. [In Persian]
- Ruzbehan Baqli, R. ibn Abi Nasr. (1385 SH/2006). *Sharh-e shat_hiyyat* [Commentary on Ecstatic Utterances]. (H. Corbin, Ed. & Intro.; M. A. Amirmoezzi, Trans.). Tehran: Tahuri. [In Persian]

- Sajjadi, S. J. (1385 SH/2006). *Farhang-e estelahat va ta'birat-e erfani* [Dictionary of Mystical Terms and Expressions]. Tehran: Tahuri. [In Persian]
- Taheri, H. (1399 SH/2020). *Sharh va tabyin-e andishehhay-e falsafi, kalmi va erfani-ye Sheykh Ala al-Dowleh Semnani* [Explanation and Elucidation of the Philosophical, Theological, and Mystical Thoughts of Sheikh Ala al-Dowleh Semnani]. Semnan: Hablerud. [In Persian]

استناد به این مقاله: طاهری، حسین. (۱۴۰۴). زبان تجلی و تجلی زبان: بازنمایی انواع ترکیبات مفهومی و استعاری تجلی در زبان روزبهان بقلی شیرازی. پژوهش‌نامه زبان ادبی، ۳(۱۱)، ۱۵۳ - ۱۸۴. doi: 10.22054/jrll.2025.88404.1199



Literary Language Research Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.