

بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار عین‌القضات همدانی

سیدعلی اصغر میرباقری فرد^۱

شهرزاد نیازی^۲

چکیده

پیدایش تصوف و عرفان و ورود معانی، تجربه‌ها و آموزه‌های عرفانی به حوزه زبان منجر به شکل‌گیری زبانی خاص با نام زبان عرفانی شد. این زبان به دو قسم زبان عبارت و زبان اشارت تقسیم می‌شود. عارف در جریان سیر و سلوک خود به اندیشه‌ها، حقایق و تجربه‌هایی دست می‌یابد که چگونگی بیان آن در قالب الفاظ، به دلیل ماهیت این‌گونه معارف، به سادگی امکان‌پذیر نیست. اما عرفا با به کارگیری همه ظرفیت‌های زبان، دریافت‌های عرفانی خود را در قالب محدود لفظ و کلام به دیگران منتقل کرده‌اند. عین‌القضات همدانی، عارف بزرگ قرن ششم هجری، به عنوان یکی از پیشروان تصوف اسلامی در آثار ارزشمند خود، اندیشه‌ها و مواجید عرفانی را با تعبیر و تفسیرهای بدیعی ارائه می‌کند. در این پژوهش می‌کوشیم دیدگاه‌های وی را درباره زبان و نحوه بیان بررسی کرده و آثار او را از لحاظ زبانی تحلیل و تبیین کنیم. حاصل بررسی‌ها نشان می‌دهد، قاضی همدانی از همه ظرفیت‌های زبان - زبان اشارت و زبان عبارت - برای تبیین آراء و عقاید و بیان تجارب عرفانی خود سود جسته است. **کلیدواژه‌ها:** عین‌القضات همدانی، زبان عرفانی، تجربه عرفانی، تأویل، شطح.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان.

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان.

۱. مقدمه

ما را به جز این جهان جهانی دگر است جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است
 ما را گویند کین نشانی دگر است زیرا که جزین زبان «زبانی دگر» است
 (همدانی، ۱۳۴۱، تمهیدات، ص ۴)

صوفی اقرار می‌کند که برای بیان افکار و حالات عرفانی خود به زبانی دیگر غیر از زبان معمول نیازمند است. ترکیباتی نظیر: «لسان ما»، «لفظ صوفیان»، «بیان دیگر»، «زبان بیدلان»، «زبان معنی»، «زبان اشارت» و «زبان حال» از بیان‌ناپذیری محتوای عرفانی با الفاظ زبان معمول و عادی حکایت دارد.

تاکنون، بیشتر تحقیقات عرفانی به تبیین و تحلیل مباحث درون عرفانی نظیر اندیشه و فکر عرفانی، موضوع انسان، خدا و جهان، شیوه‌های سیر و سلوک، و حالات و مقامات عرفانی پرداخته است، حال آنکه مباحث برون‌عرفانی نیز وجود دارد که به بررسی مسائلی نظیر تعریف عرفان، منشأ عرفان، فلسفه عرفان، نیازمندی به عرفان و زبان عرفان می‌پردازد. از میان این موضوع‌ها، توجه به عرفان با رویکرد زبانی با نظریات فیلسوفان ساختگرا و فرمالیست آغاز می‌شود. مثلاً ویتگنشتاین از فیلسوفانی است که به اهمیت زبان و بازی‌های زبانی برای فهم عمیق‌تر دین و گزاره‌های دینی اشاره می‌کند. بدین ترتیب بحث از لغات، کلمات و جملات مورد توجه تحلیلگران زبان دین قرار گرفت و تحقیقات انجام‌شده بیانگر این است که زبان دین متمایز از کلام یا زبان داستان، حکایت، اسطوره، و افسانه است. (علیزمانی، ۱۳۷۵، ص ۵۴) با این طرز تلقی، تصوف و عرفان نیز به دلیل ارتباط تنگاتنگ با دین و به عنوان یکی از بزرگ‌ترین جریان‌های اجتماعی در طول تاریخ و پدید آوردن آثار و تألیفات متعدد و چشمگیر خود مورد توجه قرار گرفته است.

آثار عین‌القضات همدانی از جهت شناخت دقایق عرفان و تصوف، وجوه مردمی و سیاسی نوشته‌های او، تطور زبان خانقاهی و نگرش‌های عرفانی نسبت به قرآن و حدیث اهمیت بسزایی دارد. (مایل هروی، ۱۳۷۴، ص ۴۱) وی بار معنایی تازه‌ای به تعبیر عرفانی بخشیده است و تفسیرهای بدیعی از مفاهیم خانقاهی به دور از کلیشه‌های عادی صوفیه - به دلیل اعتقاد به عادت‌ستیزی - ارائه می‌کند. مثلاً حدیث «تخلّقوا باخلاق الله» را که چندین بار

در تمهیدات آمده است، در یک جا به مناسبت روابط پیر و مرید، آنجا که مرید مبتدی به منتهی می‌رسد، به «تخلّقوا باخلاق الشیخ» تبدیل می‌کند. (همدانی، ۱۳۴۱، تمهیدات، ص ۳۳) وی همچنین دیدگاه‌های خود را دربارهٔ زبان و چگونگی بیان عقاید، اندیشه‌ها، عواطف و احساسات خود در خلال آثارش اظهار می‌کند. بر همین اساس، در این پژوهش می‌کوشیم دیدگاه‌های عین القضاة را دربارهٔ زبان و نحوهٔ بیان مطرح کرده و سپس آثار این عارف بزرگ را از لحاظ زبانی تحلیل و تبیین کنیم.

۲. عرفان و زبان

متون عرفانی، اعم از منظوم و منثور، در قالب الفاظ بیان می‌شود. این قالب لفظی را زبان عرفانی می‌گویند که شامل زبان عبارت و زبان اشارت است. عارف در جریان سیر و سلوک و دستیابی به کشف و شهود، میان خود، طبیعت و خدا، روابط و پیوندهایی برقرار می‌کند و به افق‌هایی و رای‌افق‌های این جهانی دست می‌یابد و امری ماورای استدلال و عقل برای او منکشف می‌شود. حصول چنین امری، یعنی گشوده شدن دریچه‌های عالم معنی بر دل صوفی و واقع شدن حالات مختلف و دستیابی به حقیقت، را تجربه عرفانی می‌گویند. تجربه در اینجا به معنی لغوی آن یعنی آموختن نیست، بلکه بیشتر در معنی احساس، شهود و ادراکی خاص یا رخدادی در درون به کار می‌رود. (تقوی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵) پیامد این تجربه‌ها، معرفت عرفانی است که بدان معرفت ابداعی نیز گفته شده، زیرا حاصل ذوق صاحب تجربه است. (بهشتی و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۹۸) این معرفت با آنچه بدان مفاهیم علمی می‌گویند متفاوت است. مفاهیم علمی آن چیزهایی است که از عالم محسوس به وسیله عقل و حواس درک می‌شود ولی معرفت، حقایقی است که عارف از عالم مابعدالطبیعه و غیرمحسوس درک می‌کند و آلت ادراک آن نیز بصیرت، روح یا دل است.

با این توضیح می‌توان گفت جنبه معرفتی عرفان در مفهوم عام و کلی به مفهوم اندیشه باز می‌گردد. روشنگری و کشف این اندیشه صوفیانه یا به تعبیر دیگر معرفت عارفانه به زبانی خاص انجام می‌شود. زبان عرفان، بیان دشوار این تجربه و این حال است. امری و حالی که پیوسته در حال گذر است و تجربه‌ای درونی است از پرواز روح از قفس مادی و رها شدن در جهانی و رای جهان مادی و ظاهری و رابطه انسان با عالم بالا. با اینکه عرفا از این تجربه با

عنوان معرفت یاد می‌کنند اما معتقدند زبان از بیان آن ناتوان است. ویلیام جیمز می‌گوید: «چقدر ما زیاد درک می‌کنیم و چقدر کم می‌توانیم برای مردم بیان کنیم». (جیمز، ۱۳۷۲، ص ۷۸)

اما شیوه برخورد عرفا با موضوع معرفت و کیفیت بیان آن به دلیل ماهیت تجربه عرفانی، دو گونه است. همان‌طور که در ابتدای بحث گفتیم زبان اشارت و زبان عبارت، تعبیری از این دو گونه برخورد عرفا با بیان موضوع معرفت است. اینکه عارف در بیان تجربیات خود چه هدفی را دنبال می‌کند و قصد او از انتقال احساس و ادراکش چیست نوع بیان او را مشخص می‌کند. چنان‌که در پی تحلیل تجربه خود که به طور ارادی و به قصد تحقیق و شناخت صورت گرفته برآید از قوه تعقل بهره می‌جوید و می‌کوشد تحلیل روشنگری از موضوع به دیگران ارائه دهد و مخاطب را قانع کند. این‌گونه بیان در اصطلاح عرفا به "زبان عبارت" تعبیر شده است. یعنی زبانی روشن و گویا که ذهنیات و تجربیات عارف را بیان می‌کند و بیشتر به قصد تعلیم و توضیح و تفسیر تجربه درونی است به طوری که بتوان مخاطب را اقناع و حتی به امر قدسی و ماورایی ترغیب کرد. (نویا، ۱۳۷۳، ص ۵)

گونه دوم که بدان "زبان اشارت" می‌گویند بیان حقایق درونی است که به طور غیرارادی و ناگهانی و ضمن تجربه باطنی حاصل می‌شود و با احساس و عاطفه و دل و روح سر و کار دارد. (پورنامداریان، ۱۳۶۷، ص ۴۶) بیان این حالات نیز با توجه به قصد متکلم به صورت‌های مختلفی انجام می‌گیرد. بیان رمزی، تمثیلی، استعاری و به‌کارگیری صور خیال، و بیان شاعرانه شکل‌هایی از چگونگی ظهور لفظی این‌گونه تجربه‌ها در قالب الفاظ است. صورت‌های مختلف از بیان یک تجربه به معنی محدودیت ظرفیت زبان در القای این نوع تجارب است و عارف تلاش می‌کند خواننده از آنچه ظاهر الفاظ نشان می‌دهد چیزی بیشتر دریابد و به قول احمد غزالی از عبارت اشارت پی به اشارت عبارت ببرد. (غزالی، ۱۳۵۹، ص ۱) این طرز تلقی بیانگر بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی است. عرفای ما نیز در همه متون عرفانی خود از بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی سخن رانده‌اند. بنابراین، بیان‌ناپذیری یکی از ویژگی‌های مشترک عرفان در هر مکتب و فرهنگی شمرده می‌شود.

تعبیر "بیان‌ناپذیری" همانا به معنی نامفهوم بودن این حال و امتناع انتقال آن به دیگران است. این امر نتیجه عوامل مختلفی است که مورد توجه فیلسوفان دین قرار گرفته است. آنچه

بیان شده اینکه ماهیت عرفان از جنس این جهان نیست و نمی‌توان آن را با معیارهای محدود بشری تبیین و تحلیل کرد. زبان قادر به توصیف مدرکات این‌جهانی است و آنچه بدان «خیالات آن جهان» به تعبیر برخی منتقدان، یا به تعبیر ویلیام جیمز «واقعیت جهان نادیدنی» (جیمز، ۱۳۷۲، ص ۳۱) گفته شده با سایر میدان‌های تجربه بشری متفاوت است. در حقیقت ساحت تجربه عرفانی بسیط است اما بیان آن مرکب؛ از این رو ناتوانی بیان مرکب در تجربه بسیط آشکار است. (پراودفوت، ۱۳۸۲، ص ۱۸۳)

عین‌القضات در تمهیدات به اختلاف این عالم و عالم دیگر اشاره می‌کند و ناتوانی خود را در بیان حقایق ملکوت این‌گونه بیان می‌کند: «از دو عالم ملکوتی و جبروتی بیش از این با عالم تو نتوان آوردن. دریغا چه دانی که در این تمهید چند هزار مقام‌های مختلف واپس گذاشتیم و از هر عالمی زبده‌ای در کسوت رموز با عالم کتابت آوردیم. پدید باشد که از آن عالم با این عالم چه توان آورد؛ جرعه‌ای از کاسه‌ای «لا بل هذا کثیراً قطرة من بحر لُجی لا بل شعاع من شمس». (همدانی، ۱۳۴۱، تمهیدات، ص ۳۰۹)

با زبان معمولی نمی‌توان مفاهیم عرفانی را توضیح داد؛ زیرا به دلیل عدم سنخیت تجربه عرفانی با عالم مادی نمی‌توان از زبان عادی برای بیان آن بهره جست و به طور کامل تجارب درونی را منتقل نمود و به قول عین‌القضات «در نطق هم بیان به کمال نشاید». (همو، ۱۳۶۲، بخش ۲، ص ۲۷۹) استیسی در این باب معتقد است تجربه عرفانی ذاتاً به قالب مفاهیم در نمی‌آید. یعنی احوال عرفانی مستقیماً حاصل می‌شود و نمی‌تواند تجربه شود و به صورت مفاهیم در آید و از آنجا که هر مفهومی با کلمه بیان می‌شود، بنابراین وقتی مفهومی حاصل نیاید بیانی نیز برای آن نخواهد بود. پس چون احوال عرفانی به صورت مفهوم در نمی‌آید به صورت منطوق هم در نمی‌آید. (استیسی، ۱۳۶۱، ص ۲۹۷-۲۹۸) او سپس اظهار می‌دارد آنچه به عنوان تجربه عرفانی توصیف می‌شود خاطره این تجربه است، نه زمانی که در حال وقوع است. (همان، ص ۳۱۹) نظریه‌های دیگری نیز در این باره وجود دارد اینکه تجربه عرفانی نوعی تجربه عاطفی است. تجربه عاطفی مانند تجربه عقلانی روشن و مشخص نیست که بتوان با زبان بیان کرد و هرچه عاطفه عمیق‌تر باشد بیانش دشوارتر است. (همان، ص ۲۹۳) یا طبق نظریه دیونوسیوسی هیچ کلمه‌ای برای توصیف احوال عرفانی یا اوصاف خدا نمی‌توان به‌کار برد. (همان، ص ۳۰۱) باید گفت هر کدام از این نظریه‌ها قابل نقد است و نمی‌توان بیان‌ناپذیری

را صرفاً به یکی از این عوامل محدود کرد.

عین‌القضات نیز از دشواری بیان این تجربه در عالم وحدت سخن به میان می‌آورد، و می‌گوید: «باش تا به عالم من رسی که زحمت بشریت در میان نباشد که خود با تو بگویم آنچه گفتنی باشد. در عالم حروف بیش از این در عبارت نتوان آوردن. کی باشد که از ادبار خود برهیم؟». (همدانی، ۱۳۴۱، تمهیدات، ص ۳۵۴) بنابراین ریشه گرفتاری زبانی او همین است که با زبانی منطقی‌اندیش نمی‌توان از عالمی ماورای عقل و استدلال سخن گفت.

غیر از آنچه ذکر شد درک نکردن موضوع تجربه توسط مخاطب نیز به بیان‌ناپذیری تعبیر شده است. عرفا امکان دریافت و فهم کامل تجربه عرفانی را به دلیل ماهیت غیرمادیش برای ناواصلان و نامحرمان دشوار می‌دانند. این تجربه، منحصر به فرد است و تکرارپذیری آن برای دیگران غیرممکن. بنابراین عارف با دستیابی به این تجربه یا از بیان آن سرباز می‌زند و یا آن را در پرده‌ای از رمز و ابهام بیان می‌کند. از طرف دیگر، بیم جان نیز از آگاه شدن نامحرمان برای عارف وجود دارد؛ چراکه ماهیت برخی از موضوعات و شرح آنها حساسیت بسیاری از علما و مشرعیان را در طول تاریخ برانگیخته است، به طوری که سرنوشت عارفانی چون حلاج و عین‌القضات بر همگان آشکار است و به قول حافظ:

دیدنی آن یار کزو گشت سردار بلند / جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
(حافظ، ۱۳۲۰، ص ۹۷)

بنابراین، بیان‌ناپذیری معلول عیب یا عجزی در فهم یا عقل انسان است. عین‌القضات درباره کوتاهی فهم عامه، تمثیل رنگ و شخص کور را به کار می‌برد، و می‌گوید: چنان‌که کسی بخواهد برای کوری از چگونگی ادراک رنگ‌ها سخن بگوید ضرورتاً پای حواس دیگر را پیش می‌کشد تا از راه بیان اشتراکات و افتراقات حس بینایی با آنها به این خواسته برسد و البته حتی در این صورت تصدیق آن برای کور دشوار خواهد بود. (همدانی، ۱۳۴۱، مصنفات، ص ۸۸-۸۹) و در جای دیگر می‌گوید: «به تمامی از این طایفه حدیث کردن ممکن نبود، زیرا که خود عبارت از آن قاصر آید و افهام خلق آن را احتمال نکنند و جز در پرده‌ای و رمزی نتوان گفت». (همان، تمهیدات، ص ۴۲)

با اینکه عرفا همواره از عجز در تعبیر لفظی تجربه خود نالیده‌اند، اما کتاب‌های عرفانی بسیاری تألیف کرده و به بیان تجربه‌های عرفانی خود همت گمارده‌اند. نظریه‌های مختلفی

درباره چگونگی بیان تجربه عرفانی وجود دارد. در ادامه به بیان دیدگاه‌های عین‌القضات در این باب می‌پردازیم و سپس اسلوب بیان تجربه‌های عرفانی او را از خلال آثارش با ارائه نمونه‌هایی بررسی می‌کنیم.

۳. زبان عرفانی در آثار عین‌القضات همدانی

همان‌طور که گفته شد یکی از دلایل بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی ارتباط عارف با عالمی ورای عالم ماده و طبیعت است. در حقیقت آنچه عارف درصدد بیان آن برمی‌آید به تصویر کشیدن تصورات عالم ماورای ماده و گزارش حقایق الهی کسب‌شده در آن عالم است. این در حالی است که ابزار عارف برای نشان دادن حقایق آن جهانی، این جهانی است. بنابراین، محدودیت و نقصان و ناتوانی آن در بیان تام و کامل تجربه عرفانی واضح و آشکار است و به قول عین‌القضات بیان سخنانی که نه در این جهان و نه در آن جهان گنجد گستاخی است. (همان، ص ۲۰۹)

با این حال وی معتقد است می‌توان اندکی از تجارب درونی را با همین الفاظ ملکی بیان کرد. با این توضیح که تجربه عرفانی عالم ملکوت هنگام بیان به وسیله لفظ ملکی، به سطح عالم ماده تنزل می‌یابد و این مرحله، تازه ابتدای راه است؛ یعنی بیان عرفانی تنها تعبیر لفظی از یک تجربه خاص نیست، بلکه با کنار زدن صورت ظاهر کلمه و دست‌یافتن به معنای باطن آن، می‌توان به دریافتی بی‌واسطه از معانی عالم غیب دست یافت. بر این اساس، هر کشف و شهودی از ساحت غیبی که در قالب الفاظ بیان می‌شود لایه لایه و تودرتو است؛ یعنی ظاهر الفاظ به لحاظ معنایی ناآشنا و غریب اما باطن آن دربردارنده معنایی حقیقی و متعالی است. در اینجاست که ساختار زبانی پدیده تشابه یا دوپهلویی (equivocation) شکل می‌گیرد. این تشابه در نظر عین‌القضات بدین معنی است که یک کلمه در متون عرفانی در دو ساحت عقل و طور و رای عقل می‌تواند به کار رود. وی بر این عقیده است که بیان تجربه عرفانی با زبان گفتار باید با واژگان به گونه‌ی چندوجهی به کار رود که خود آن را تشابه یا ایهام می‌نامد. این تشابه «منوط به نظامی چندوجهی است که دو یا بیش از آن مفهوم آن را شکل می‌دهند و بنا بر ژرفای بینش هر کس با هم متفاوت اما مختوم به یک حقیقت معناشناختی واحدند». (اذکائی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷)

منظور از وابستگی فهم معنا به ژرفای بینش هر کس این است که از دیدگاه عین‌القضات لفظ، وجود ملکی دارد و حامل معنی نیست؛ زیرا معنا، ملکوتی است و از جنس عالم ملک نیست. بنابراین، حامل ملکوت باید خود ملکوتی باشد و آن چیزی جز دل نیست. دل نیز با توجه به میزان رشد و پرورشش در ساحت طور و رای عقل قادر به دریافت معنای متن می‌شود. (همدانی، ۱۳۶۲، بخش ۱، ص ۲۳۸) وی در *زبدة الحقایق* نیز به گونه‌ای دیگر به این موضوع اشاره دارد و می‌گوید: «هرگاه از آن طور و رای عقل در باطن تو چیزی باشد اگر همه معقولات را یکباره بر عقل تو افاضت کنند ذره‌ای از تشنگی تو رفع نخواهد کرد، همچنان که گرسنگی را به آب و تشنگی را به نان فرو نتوان نشانند، طلب و تشنگی ویژه طور و رای عقل را در عارف به وسیله معقولات تسکین نتوان داد». (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۳)

عین‌القضات می‌گوید: «آنچه در این ورق‌ها نوشته شد هر سطری مقامی و حالتی دیگر است و از هر کلمه‌ای مقصودی و مرادی دیگر و با هر طالبی، خطابی دیگر که آنچه با زید گفته شود نه آن باشد که با عمرو بود و آنچه خالد ببیند بکر مثلاً نبیند». (همو، ۱۳۴۱، ص ۶)

آنچه عین‌القضات بدان اشاره کرده، به بعد تأویلی متون عرفانی نظر دارد. این بعد، یعنی دست یافتن به معنای باطنی از معنای ظاهری، کوششی است در جهت روشن کردن و کشف تجربه عرفانی برای دیگران. تعبیر «اشارت عبارت» در آثار احمد غزالی به این بعد در متون عرفانی توجه دارد. (غزالی، ۱۳۵۹، ص ۱)

بعد تأویلی زبان عرفان در جهت ساخت در رده جانشین‌سازی معنایی می‌گنجد. بدین معنی که معنای معمول یک متن کنار می‌رود تا به جای آن معنایی دیگر متناسب با تجربه عرفانی بنشیند. (فولادی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰)

عین‌القضات در نامه‌ها به بیکرانگی معنای الفاظ در بیان تجارب عرفانی معتقد است و می‌گوید: «الفاظ را معانی بسیار بود و هر معنی که درجات متفاوت درو روا بود و یک لفظ بود که بر آن همه درجات دلالت کند شاید که تصرف کنند در آن همه درجات به یک منهاج. (همدانی، ۱۳۶۲، بخش ۱، ص ۴۰۵) و مثال می‌زند که واژه عالم یک لفظ است که درجات مختلفی دارد: مثلاً شافعی و ابوحنیفه و مالک را عالم می‌گویند. اینها در لفظ عالم مشترک هستند، اما در معنای علم و درجات آن با یکدیگر متفاوت‌اند. این سخنان ما را به چندلایه‌ای بودن زبان قاضی همدانی رهنمون می‌کند.

توشیهیکو ایزوتسو درباره چندمعنایی شاعرانه و پیچیدگی چندلایه‌ای زبان عین‌القضات می‌گوید: در نظر عین‌القضات همدانی هیچ چیز از حقیقت دورتر از این نیست که تصور کنیم تطابقی یک به یک میان یک کلمه و معنای آن برقرار است. جهان پدیده‌ای است با سرشتی بی‌نهایت ظریف، انعطاف‌پذیر و سیال، چنان ثبات خشک و تغییرناپذیری را ندارد که با خشکی و انعطاف‌پذیری صوری کلمات همخوانی داشته باشد ... کلمه در مقایسه با میدان وسیع معنی که در پس هر کلمه گسترده است چیزی بیش از نقطه خرد کم‌اهمیتی نیست. کلمه فقط دروازه تنگی است که ذهن انسانی از طریق آن به دریای بیکران‌های از معنی پا می‌گذارد ... صرفاً با نگرستن از بیرون کلمه‌ای که بدین‌سان به کار رفته است مشکل بتوان درباره پنهان و ژرفای معنایی که قرار است به توسط این کلمه اکتفا گردد داوری کرد. این مخصوصاً وقتی مصداق پیدا می‌کند که معنای ریخته شده در قالب یک کلمه اتفاقاً پشتوانه‌ای از تجارب عمیق عرفانی داشته باشد. (لویزن، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۸۸)

ریشه‌گرایی به بعد تأویلی در زبان عرفانی عین‌القضات پیامد انس و آشنایی او با قرآن، مفاهیم و اصطلاحات قرآنی است. قرآن از نظر عین‌القضات ظاهر و باطنی دارد. «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة البطن» هر آیتی را از قرآن ظاهری هست و پس از ظاهر، باطنی تا هفت بطن. ظاهر آن حروف و کلماتی است که در کتاب ثبت شده است. آنچه مفسران و حافظان و ناقلان قرآن فرا می‌گیرند همین ظاهر است. اما در ورای این حروف و کلمات، باطن و حقیقت قرآن نهفته است. این حقیقت که عین‌القضات آن را «صفت مقدس» و گاهی «نور» می‌خواند از دسترس عوام و ظاهرینان بیرون است. کسانی می‌توانند بر این حقیقت مطلع شوند که «اهل قرآن» شده باشند. «عروس جمال قرآن خود را به اهل قرآن نماید». (همدانی، ۱۳۴۱، تمهیدات، ص ۳)

پل نویا در کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی معتقد است: زبان تجربه عرفانی، همان زبان قرآن است. در آغاز تجربه عرفانی و تفسیر قرآنی از یکدیگر جدا نبوده‌اند و هر یک دیگری را روشن کرده است و زبان تجربه محدود به واژگان قرآن است، اما به تدریج این تجربه استقلال می‌یابد و از زبان قرآن جدا می‌شود و زبانی خاص خود پدید می‌آورد. او سپس تفسیر مقاتل و تفسیر امام جعفر صادق (ع) را تحلیل می‌کند و همچنین نقش تفسیر امام جعفر صادق (ع) را در ایجاد اصطلاحات عرفانی اسلامی نشان می‌دهد. (ر.ک.: نویا، ۱۳۷۲،

ص ۱۳۲-۱۵۶) پس می‌توان گفت تجربه‌های عرفانی بر اساس سنت‌های دینی شکل می‌گیرد. عین‌القضات در آثار خود به خصوص تمهیدات و مکتوبات برای تحلیل و توضیح مسائل تصوف، با به‌کارگیری آیات و احادیث مختلف، تأویلات و تعبیرهای جدیدی از مفاهیم عرفانی ارائه می‌دهد. سبک نثر او ساده و عاری از تصنع است، اما نمی‌توان گفت تحلیل‌های او روشن و به آسانی قابل درک است. عامل دشواری فهم مطالب او به گفته لویزن وجود الفاظ نمادین برخاسته از الهامات شاعرانه و اطلاعات فلسفی و کلامی پرطول و تفصیل و تأویل‌های عرفانی غنی است. (لویزن، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۸۸)

در اینجا از باب نمونه یکی از تأویلات وی را درباره سوره لیل می‌آوریم؛ عین‌القضات در ابتدا به معنای ظاهری آیات اشاره می‌کند و می‌نویسد: «و اللیل اذا یغشی* و النهار اذا تجلی» (لیل: ۱ و ۲) این شب و روز ظاهر است که در عالم ملک می‌بینی و «ما خلق الذکر و الانثی» (لیل: ۳) این قالب ظاهر بود که هم از عالم ملک بود. سپس بیان می‌دارد که شرح آیات بر این روش از طریق تفکر به دور است و بدایت حقیقت زهد بر کسی روی نمی‌نماید تا فهم باطن قرآن حاصل نشود. وی تفسیر ظاهر را نیز می‌پذیرد، اما همان‌طور که گفتیم به اعتقاد او راهیابی به عالم ملکوت با تفسیر ظاهری حاصل نمی‌شود و تفسیر باطن را می‌طلبد و سپس می‌گوید: «واللیل اذا یغشی» ظلمات بشریت فهم بس. «و النهار اذا تجلی» روی دل بود که «فهو علی نور من ربه» و «ما خلق الذکر و الانثی» صفت جان بود نه صفت قالب. (همدانی، ۱۳۶۲، بخش ۲، ص ۲۲۸-۲۳۰) او این دو آیه اول را به نور و ظلمت تأویل می‌کند که یکی ملکی و دیگری ملکوتی است و سپس وارد لایه دیگری از معانی تأویلی می‌شود، و می‌گوید: «و اللیل اذا یغشی» صفت «یضَلْ من یشاء» و آن نور سیاه را نقطه برید دان و «النهار اذا تجلی» صفت: «یهدی من یشاء» و «ما خلق الذکر و الانثی» آنکه صفت یهدی و یضَلْ هر دو در آن صفت محو شود پس یهدی و یضَلْ یکی باشد. (همان، ص ۲۳۰-۲۳۱)

وی با استفاده از تأویل این آیه به دفاع از ابلیس می‌پردازد و دو اصطلاح نور سیاه را که تعبیری پارادوکسی است درباره ابلیس به این اعتبار به کار می‌برد که نور او نسبت با نور الاهی ظلمت است. (همدانی، ۱۳۴۱، تمهیدات، ص ۱۱۸) زیرا او نور و ظلمت را و ملک و ملکوت را همه از خداوند می‌داند.

این‌گونه تعبیرات تحت عنوان شطحیات مطرح است که نوع دیگری از بیان عرفانی است.

در واقع تجربه‌های عرفانی که در حالت مستی و بیخودی و به دور از هوشیاری حاصل می‌شود زمانی که در تنگنای ظرف زبان به سخن می‌آید ناسازگار با منطق است و به قول روزبهان در شرح شطحیات «جهان علم را بر هم می‌زند و پای از جاده رسوم بیرون می‌نهد» (روزبهان، ۱۳۸۲، ص ۴۵) اما در باطن حامل رموزی است که محتوای عمیق آن برای هرکس قابل درک و فهم نیست. بنابراین، نیاز به شرح و تأویل دارد و همین تأویل‌پذیری شطح است که اگرچه در ظاهر متناقض و حتی گستاخانه و فضیحت‌بار است اما در باطن جنبه حقیقت پیدا می‌کند و با حق منطبق می‌گردد. هدف این تأویل زدودن تعارض از چهره ناسازگار شطح با منطق است. زیرا در شطحیات اختلاف معنای تأویلی با معنای ظاهری و زبانی شطح اجتناب‌ناپذیر است. (امام‌جمعه‌ای، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷) به همین دلیل شطح را تناقض منطقی نیز گفته‌اند. (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۶۴)

کلام عین‌القضات را از جهت افشای سرّ ربوبی «کلام السكران» گفته‌اند. علت اتهام و فساد عقیده و در نتیجه کشته شدنش، شطحیاتی است که در سخنان خود آورده است. برای نمونه اعتقاد او در باب ابلیس که در بالا ذکر آن رفت در مقوله شطح می‌گنجد. نظریه دفاع از ابلیس در تاریخ تصوف به نام احمد غزالی پیوند خورده اما در دیدگاه عین‌القضات، جای پای حلاج در این نظریه آشکار است. در تمهیدات آورده است: «دریغا مگر منصور حلاج از اینجا گفت: «ما صَحَّتِ الْفُتُوَّةُ أَلَا لِأَحْمَدَ و ابلیس» دریغا چه می‌شنوی؟ گفت: جوانمردی دو کس را مسلم بود: احمد را و ابلیس را. جوانمرد و مرد رسیده این دو آمدند، دیگران خود جزء اطفال راه نیامدند». (همدانی، ۱۳۴۱، تمهیدات، ص ۲۲۳) یا عقیده او درباره گناه آنجا که می‌گوید: «دریغا! گناه خود همه از اوست کسی را چه گناه باشد؟». (همان، ص ۱۸۹)

به اعتقاد نیکلسون تمام نکوهش‌هایی که در قرآن و حدیث از ابلیس شده است از دیدگاه عین‌القضات جنبه مجازی دارد. او شرّ را در زندگی انسان امری مجازی و اعتباری می‌داند؛ زیرا فاعل حقیقی در تمام افعال خداوند است. «راه نمودن محمد مجازی دان و گمراه کردن ابلیس همچنین مجاز می‌دان»، «یُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ و يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (نحل: ۹۳)، حقیقت می‌دان. (نیکلسون، ۱۳۵۸، ص ۱۸) بنابراین، عارف تجربه‌ای را که در عالم وحدت کسب می‌کند با زبان شطح بیان می‌دارد. همان‌طور که عرفای شطاح دیگری نظیر حلاج و بایزید عباراتی چون «أنا الحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» گفته‌اند.

بیان متناقض گونه محتوای شطح در ظاهر کلام نیز آشکار است و در علم بلاغت تحت عنوان پارادوکس یا متناقض نما مطرح می‌شود. با توجه به این گفته برخی پارادوکس را همان شطح می‌دانند. (استیس، ۱۳۶۱، ص ۳۱۸) اما برخی نیز معتقدند متناقض نما دقیقاً مفهوم شطح را ندارد. (یثربی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۹) در حقیقت عارف برای آشکار کردن حقیقت عالم نامرئی، بدین دلیل که رنگ و قالب و جهت مشخصی ندارد، از معانی کلمات نقیض هم استفاده می‌کند. عبارت «بضدها تبیین الاشیاء» حکایت از این موضوع دارد؛ مثلاً زندگی در مرگ، روز در شب و برعکس. وحدت میان عالم مرئی و غیرمرئی وحدتی میان دو امر متناقض است و به اعتقاد آدونیس یکی از بنیان‌های زیباشناسی در نگارش صوفیانه است. (ادونیس، ۱۳۸۰، ص ۱۵۵) اما استیس معتقد است این گونه زبان هنری برای جلب نظر مخاطب نیست و به غرض زیباآفرینی به کار نمی‌رود بلکه عارف ناگزیر است از زبان پارادوکس برای بیان تجربه عرفانی خود بهره جوید و این بیان نیز از تفسیر و تأویل عرفانی، فلسفی و اعتقادی برخوردار است. (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۶۷)

بیان متناقض گونه در آثار عین‌القضات فراوان به چشم می‌خورد. از جمله،

آن کس که هزار عالم از رنگ نگاشت
 رنگ من و تو کجا خرنند ای نداشت
 این رنگ همه هوس بود یا پنداشت
 او بی‌رنگ است رنگ او باید داشت
 (همدانی، ۱۳۴۱، تمهیدات، ص ۲۲)

تعبیر «رنگ بی‌رنگی داشتن»، پارادوکس گونه عارفانه است و یا در جمله «دریغا مگر که نور سیاه را بیرون از نقطه لا ندیده‌ای تا بدانی که سایه محمد چه باشد». (همو، مصنفات، ص ۶۷) نور سیاه نیز متناقض گونه‌ای است که برای ابلیس به کار رفته است و تأویل عرفانی دارد که در بحث بُعد تأویلی بدان اشاره کردیم.

نمونه دیگری مثل: «هر که این مرگ ندارد، زندگانی نیابد. آخر دانی که مرگ نه مرگ حقیقی باشد، بلکه فنا باشد. دانی که چه می‌گوییم؟ می‌گوییم چون تو، تو باشی و با خود باشی تو، تو نباشی؛ و چون تو، تو نباشی همه خود تو باشی». (همو، تمهیدات، ص ۲۸۷) وی برای تعیین مفهوم فنا و نتیجه آن، یعنی بقای الاهی، این تعبیر متناقض را به کار می‌برد.

این گونه تعبیرات متناقض به تعبیر نصرالله پورجوادی در مقاله «رساله‌ای در اصطلاحات عرفانی»، «عین ذهنی» است. (پورجوادی، ۱۳۶۴، ص ۱۰) یعنی عارف با یک نوع عینیت واقعی

و در عین حال خیالی رو به روست که می‌کوشد تجربه خود را با گفتار عادی بیان کند، از این رو به نقیض‌گویی منجر می‌شود.

یکی دیگر از مباحثی که در بخش تناقض می‌توان مطرح کرد، مقوله حس‌آمیزی است که در متون عرفانی دیده می‌شود. در آثار قاضی همدانی نیز حس‌آمیزی به عنوان یکی از اصول جمال‌شناسی آن به کار رفته است؛ مثلاً رنگ دل (همدانی، ۱۳۴۱، تمهیدات، ص ۷۱) رنگ غیرت (همان، ص ۳۰۵) رنگ حقیقت (همان، ص ۲۴۹) یا عبارتهایی مثل: «بوی من عرف نفسه بوییده باشد. و شراب من عرف ربه چشیده باشد». (همان، ص ۲۷۱) که در اینجا مفهوم انتزاعی شناخت را با حس بویایی و چشایی درآمیخته و با وارد کردن آن به حوزه محسوسات، آن را ملموس‌تر جلوه بخشیده است.

غیر از اینها، بحث مجاز، استعاره، تشبیه، کنایه و تمثیل به عنوان یکی از اصول جمال‌شناسی زبان عرفانی قابل بررسی است. در حقیقت جمال‌شناسی آثار عرفانی به طور کلی بر مجاز استوار است. مجاز عبور از معنای حقیقی به معنای مجازی است؛ به همین دلیل با مجاز می‌توان به معنای نهفته در حقایق عالم معنا دست یافت. این مسئله به نارسایی زبان در بیان تجارب عرفانی مربوط می‌شود. در حقیقت عارف با به‌کارگیری ظرفیت‌های زبانی از طریق مجاز با استفاده از رابطه معنایی که بین معنای حقیقی و مجازی وجود دارد، از ظاهر لفظ و از معنای حقیقی آن به معنای مجازی نقب می‌زند تا بدین وسیله گوشه‌ای از دیده‌ها و شنیده‌های خود را به مخاطب منتقل کند. آراء او در این باره نیز قابل توجه است.

نیز در باب استعاره می‌گوید: «سخن‌های واصلان لابد مشترک الدلاله بود و جز چنین نتواند بود و چون کسی خواهد که از آن خبر دهد لابد او را از آن الفاظ موضوع لفظی به طریق استعاره باید گفت». (همان، بخش ۲، ص ۲۸۸) همچنین می‌گوید کسانی که «یؤمنون بالغیب» می‌شوند از کاربرد این الفاظ ناگزیرند، اگرچه این الفاظ مطابق معانی‌ای نیست که آنها در غیب دیده‌اند یا شنیده‌اند. در ادامه این بحث عین‌القضات می‌گوید: الفاظی که عارف به طریق استعاره به کار می‌برد بر اساس موضوع و نوع تجربه عرفانی عارف متفاوت است. اساساً هیچ لفظی در جهان خارج قادر به بیان کامل تجربه عرفانی نیست؛ یعنی مطابقت کامل با معنای تجربه عرفانی ندارد، اما برخی الفاظ به طریق استعاری قادر به بیان آن تجربه هستند. بدین معنی که قسمتی از معنای لفظ وضع شده می‌تواند گویای بیان آن تجربه باشد. مثلاً به کار

بردن لفظ «حیات» برای «اسلام و توحید» و در مقابل آن «مات» برای «کفر». (همو، ۱۳۴۱، تمهیدات، ص ۳۲۱) این گونه تعابیر نشان دهنده تفکر و تأمل عین القضات در واژه‌ها و نوعی عادت‌ستیزی در عالم دین و عرفان است و به گفته او راهی برای رسیدن به حقیقت. (همان، ص ۳۲۰)

زبان عرفانی تنها منحصر به الفاظ و اصطلاحاتی که مفاهیم عرفانی را منتقل می‌کند نیست، بلکه علاوه بر آنها تمثیل‌ها و نمادهای جدیدی به وجود می‌آید که عارف با توسل به آنها قادر به بیان تجربه عرفانی خود می‌شود. این نمادها و تمثیل‌ها زبان اشاره را ایجاد می‌کند که می‌توان به وسیله آن آسان‌تر تجربه عرفانی را بیان کرد. به گفته نویا در حقیقت تمثیل‌ها توصیفاتی است که صوفی از طریق آنها می‌کوشد به عناصر روحانی تجربه‌ای که در آن زیسته و از آن در گذشته است هیتتی ملموس بخشد. (نویا، ۱۳۷۳، ص ۲۶۷)

یکی از منابع بسیار مهم در بحث رمز و تمثیل‌های عرفانی، قرآن است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ» (ابراهیم: ۲۵) یا «ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنْفُسِكُمْ» (روم: ۲۸) در بحث تمثیل دو مقوله ظاهر و باطن از اساسی‌ترین مقوله‌های تصوف است و خداوند نیز قرآن را دارای ظاهر و باطنی می‌داند و آن را «الظاهر و الباطن» (حدید: ۳) می‌خواند. زبان نمادین عرفانی نیز حاصل توجه گسترده عرفا به قرآن و وسعت بخشیدن به مفاهیم رمزی آن در حالات و تجربیات مختلف عرفانی خود است. نمادهایی نظیر نور، آتش، بهشت، کعبه و در مراتب بعدی، اعداد و حروف که هیچ معنایی ندارند، حاصل تأثیر بسزای قرآن در ایجاد زبان نمادین در میان عرفاست تا بدین وسیله زبان عرفانی را در واژگانی با معانی رمزی تحقق بخشند.

عین‌القضات هنگامی که از غلبه هیجانات روحی و عاطفی خود در باب حقایق الاهی سخن می‌گوید از زبان سمبلیک بهره می‌جوید. در حقیقت رمز در نظر عرفا نقطه تلاقی غیب و شهادت یا حق و خلق است و اشاره‌ای دلالت‌گراست بر آنچه عرفا آن را معرفت حقیقت می‌نامند. وی به کرات اشاره می‌کند، بیان معرفت ذات الاهی و یقین حقیقت تنها در پرده و به رمز امکان‌پذیر است؛ چراکه اگر صریح بیان گردد افهام خلق آن را احتمال نکند. (همدانی، ۱۳۴۱، تمهیدات، ص ۴۲)

از جمله معانی رمزی در آثار عین‌القضات پروانه و آتش یا پنبه و آتش در بحث فنای

الاهی است. وی می‌گوید: «برای مبتدیان راه عشق فراق دریاست است اما همین که به فنا دست یافتند سوخته وصال می‌شوند و ملازم می‌گردند. «آتش را با پنبه قرب ظاهر بباید در بدایت. اما چون سوخته وصال شد دیگر فراق را دست به دامن دولت او نرسد که آتش او را خاکستر کرد و او را رفیق و لازم گشت». (همو، ۱۳۶۲، بخش ۲، ص ۱۷۲)

وی همچنین سیاهی را نمادی از حجاب می‌داند و سپیدی را رمز کنار رفتن حجاب‌ها در راه سلوک عرفانی؛ وی آیه‌ای از قرآن را مطرح می‌کند: «وجوه یومئذ علیها غبرة* ترهقها قتره* اولئك هم الکفرة الفجرة» (عبس: ۴۰-۴۲) سیاه‌روی در قیامت این بود که «و تسودُ و جوه» و «یوم القیامه تری الذین کذبوا علی الله وجوههم مسودة» (زمر: ۶۰) آن سیاهی حجاب است «کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون» (مطففین: ۱۵) و وقتی حجاب‌ها برداشته می‌شود نورالله روی آن را سپید می‌گرداند. (همان، بخش ۱، ص ۲۵۵)

رمزهای جانوری نیز در زبان عرفان نقش بسزایی در بیان تجربه عرفانی دارد. نمادهای حیوانی از کهن‌ترین نمادهای بشری است که در طول تاریخ با تصاویر مختلف تلاقی کرده و به روشن کردن معانی کمک می‌کند و منبع نمادپردازی‌های جدید نیز می‌شود. در واقع رمز، زبانی است که محمل و مبنای عینی دارد و واقعیتهای ذهنی را منعکس می‌کند و تنها از طریق شهود قابل درک و دریافت است. برای رمزهای حیوانی می‌توان به سگ، خوک، مار، گریز و غیره اشاره کرد. (ستاری، ۱۳۷۳، ص ۴۰۵) در آثار عرفانی این نمادها فراوان به چشم می‌خورد. مثلاً از دیدگاه عین‌القضات مار نمادی از دنیاست. وی می‌گوید: «دنیا ماری است که زهر دارد و اگر از زهر احتراز کنند سود دارد ایشان را». (همو، ۱۳۴۱، تمهیدات، ص ۱۹۲) یا نماد پرنده و پرواز حکایت از تجربه عرفانی صعود او به قلمرو الوهیت دارد به طوری که مؤمن را به منزله پرنده‌ای می‌داند که خداوند با لقاء، او را روزی می‌بخشد. (همان، ص ۷۰) بنابراین، با رمز می‌توان قدرت تجربی هر نماد را بازیافت.

زبان عین‌القضات، زبان تأویلی است، بنابراین رمز نقش مهمی در آن ایفا می‌کند. به عبارت دیگر، بُعد تأویلی زبان عرفانی آبخوری برای نمادپردازی عرفانی است و باعث

گسترش دامنه رمزهای عرفانی می‌شود. از این رو عین‌القضات به وفور از آن سود می‌جوید. او از حکایات و داستان‌ها نیز برای بیان رمزی استفاده می‌کند. تمثیل پنبه با آتش که در بالا ذکر

شد تأویل حکایتی است از یک پیر و مرید او. (ر.ک.: همدانی، ۱۳۶۲، بخش ۲، ص ۱۷۲)

غیر از زبانی که عارف از آن برای بیان عواطف دینی و احساسات عرفانی استفاده می‌کند برای بیان عقاید عرفانی خود نیز از زبان دیگری بهره می‌گیرد؛ بنابراین در متون عرفانی با دو زبان مواجه‌ایم. یکی زبان بیان عواطف و هیجان‌های الهی که از آن به زبان اشارت تعبیر شد و دیگری زبان بیان استدلالی و عقلی که تحت عنوان زبان عبارت قابل بررسی است.

عین‌القضات از پیشروان تحول بنیادین در قلمرو عرفان است. نخستین بار در آثار او بود که زمینه‌های گرایش به تصوف به طریق علمی فراهم شد. او عارفی با تجارب عمیق روحانی و در عین حال با قدرت تحلیل روشنگرانه بود. وی با تعلیل‌ها و توجیحات عقلانی، عرفان و فلسفه را به هم نزدیک کرد و بنیان بیان شیوه علمی را در میان صوفیان نهاد. او توانست عرفان عملی دوره‌های پیش را با قواعد عقلی، علمی، و استدلالی تبیین کند. (صفا، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۳۴۰)

شیوه استدلالی جنبه آموزشی و تعلیمی دارد. از این رو متکلم تلاش می‌کند روش‌های گوناگونی برای پرورش معانی و القای آن به مخاطب به کار گیرد. مثلاً در نامه‌ها که مخاطب آنها مریدان و سالکان هستند، دقایق عرفانی، کلامی و فلسفی را به شکل‌های مختلف نظیر استشهاد به آیات و احادیث و آرای مشایخ و بزرگان صوفیه، آوردن تشبیهات و تمثیلات برای تفهیم مقاصد، تجزیه و تحلیل می‌کند و در خلال مباحث از اشعار دلنشین و زیبای فارسی و عربی برای ایجاد تنوع و جذابیت در متن و رفع ملال مخاطب بهره می‌برد. با این حال زبان او صریح و شتابزده و دشوار است و بیان مطالب از نظم منطقی پایدار برخوردار نیست که می‌توان گفت این مسئله از غلبه شوق و هیجان عاطفی او نشئت می‌گیرد.

برای مثال در سطح استدلالی می‌توان به این نمونه اشاره کرد؛ وی در اصل پنجم به شرح ارکان پنج‌گانه اسلام می‌پردازد. ابتدا شرحی درباره علم، طلب علم، و اقسام علم می‌آورد و در باب صلوة می‌گوید: «اشتقاق صلوة از صِلْتست و از صَلَّیتُ به معنی مناجات و سخن گفتن بنده است با حق تعالی و می‌گوید الْمُصَلِّیُّ نِجَاجِ رَبِّهِ و سپس بیان می‌دارد که این نماز، نه آن نماز من و تو است بلکه استحلاء الطاعة ثمره الوحشه من الله تعالی است. به این معنی که حلاوت یافتن طاعت ثمره وحشت باشد؛ حلاوت از فرماینده طاعت باید یافتن نه از طاعت».

(همدانی، ۱۳۴۱، تمهیدات، ص ۸۰-۸۱)

او همچنین همانند سایر عرفا از اقوال مشایخ و سرایندگان و راویانی که شعر از آنها شنیده است، نقل می‌کند. سرایندگانی مثل ابوعلی سرخسی، شیخ ابو عباس قصاب، ابوالحسن بستی، شیخ وسیطی، ابوعلی دقاق، ابوسعید میهنه‌ای، غزالی و حلاج و غیره و از میان مشایخ: ذوالفنون، فضیل، یحیی بن معاذ، شبلی، جنید، شیخ عبدالله انصاری و دیگران سخنانی یاد می‌کند. (برتلس، ۱۳۵۶، ص ۴۲۲-۴۲۳) مثلاً در باب «نیت» می‌گوید از سهل تستری بشنو که گفته است: «النیة نورٌ لان حرف النون اشاره الی النور و حرف الیاء ید الله علی عبده و حرف الهاء هدایه الله تعالی فان النیة نسیم روح، فروح و ریحان و جنه النعیم». بر همین اساس توضیح می‌دهد که «الاعمال بالنیات» را به همین معنی می‌داند. و سپس می‌گوید نیت از عالم کسب نیست بلکه از عالم عطا و خلقت الاهی است. (همدانی، ۱۳۴۱، تمهیدات، ص ۸۳-۸۴) شیوه ارائه نقل قول‌ها در آثار عین‌القضات نیز در خور توجه است. نمونه آن مثال بالاست که از سهل تستری نقل می‌کند و یا در خلال نثر وقتی قطعات شعری را به کار می‌برد، در بیشتر موارد بر این گفته بسنده می‌کند که: «آیا چنین شنیده‌ای؟» یا «سخت نیکو گفت آنکه این گفت». (همدانی، ۱۳۶۲، بخش ۲، ص ۱۸۶) در این موارد با اظهار تعجبی از سوی خود، خواننده را بر سر شوق می‌آورد و بر هیجان او می‌افزاید و قدرت اغنایی مطالب را بیشتر می‌کند. یا کاربرد خطابه‌هایی مثل ای برادر، ای دوست، ای عزیز در ابتدای هر بند یا بخش می‌تواند همین کارکرد را داشته باشد.

۴. نتیجه‌گیری

چنان‌که گفته شد، عرفان همانند سایر قالب‌های ادب فارسی نظیر داستان، حکایت و رمان زبان ویژه‌ای دارد. در این میان عرفان به دلیل ماهیت موضوع آن یعنی معرفت عرفانی از نظر شیوه بیان با دیگر آثار ادبی متفاوت است. عارف دریافت‌های عرفانی خود را که شامل اندیشه‌های درونی و حقایق ماورایی است، در قالب الفاظ بیان می‌کند، اما زبان هرچند که پخته و کامل باشد، در ادای تام و تمام تجربه‌های عرفانی عارف ناتوان است. این مسئله به بیان‌ناپذیری معرفت عرفانی تعبیر شده است.

بررسی دیدگاه‌های عین‌القضات درباره زبان عرفان و تحلیل زبان آثار او، حاکی از آن است که سخن او آنجا که به بیان عقاید عقلی و نظری می‌پردازد، با زبان عبارت و به شیوه

استدلالی و نقلی است و آنگاه که از مواجید عرفانی خود سخن به میان می‌آورد، زبانی اشارت‌گونه می‌یابد، به طوری که از همه ظرفیت‌های زبان نظیر استعاره، تمثیل، رمز و نماد بهره می‌گیرد تا اندکی از آنچه با مکاشفات صوفیانه بدان رسیده است، پرده بردارد. با این توضیح که، دشواری بیان ذوق و حال عارفانه، او را هرچه بیشتر به سوی تأویل و بیان متناقض‌نما و شطح سوق داده است. این مسئله در نحوه تأویل آیات و احادیث به خوبی نمایان است. در حقیقت زمانی که او مباحث کلامی و نظری را پیش می‌کشد در اثر غلبه شوق و حال عرفانی گرفتار شطح و طامات می‌شود. بنابراین می‌توان گفت آثار او به دلیل آمیختگی این دو حال یک‌دست نیست. از این رو مطالب او برای مخاطبان، آنان که اهل ذوق و معرفت هستند، با زبانی جذاب و شورانگیز بیان شده و برای منطقی‌اندیشان دشوارتر گردیده است.

فهرست منابع

۱. ادونیس، علی احمد سعید، ۱۳۸۰، *تصوف و سوررئالیسم*، حبیب‌الله عباسی، تهران، نشر روزگار، چاپ اول.
۲. اذکابی، پرویز، ۱۳۸۱، *مکاتیب عین‌القضات همدانی*، همدان، نشر مادستان، چاپ اول.
۳. استیس، و.ت.، ۱۳۶۱، *عرفان و فلسفه*، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش، چاپ دوم.
۴. امامی‌جمعه، مهدی، ۱۳۸۴، *وجوه تمایز هرمنوتیکی شطحیات عرفانی از متشابهات*، *قرآنی، در: فصلنامه علمی-پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران*، س ۱، ش ۳، ص ۹۱-۱۰۸.
۵. برتلس، آندره یوگنی یویچ، ۱۳۵۶، *تصوف و ادبیات تصوف*، سیروس ایزدی، تهران، امیرکبیر، چاپ اول.
۶. بهشتی، محمد و دیگران، ۱۳۸۴، *چیستی هنر: مجموعه مقالات*، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، چاپ اول.
۷. پراودفوت، وین، ۱۳۸۲، *تجربه دینی*، ترجمه و توضیح: عباس یزدانی، تهران، طه، چاپ سوم.
۸. پورجوادی، نصرالله، ۱۳۶۴، «رساله‌ای در اصطلاحات عرفانی». *در: معارف*، دوره ۲، ش ۳.
۹. پورنامداریان، تقی، ۱۳۶۷، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران، شرکت

- انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۱۰. تقوی، محمد، ۱۳۸۷، «بחי در نسبت تجربه‌های دینی، عرفانی و هنری»، در: گوهرگویا، ش ۵، ص ۱۱۳-۱۳۴.
۱۱. جیمز، ویلیام، ۱۳۷۲، *دین و روان*، مهدی قائنی، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول، ج ۲.
۱۲. حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد، ۱۳۲۰، *دیوان*، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، انتشارات زوار، چاپ اول.
۱۳. دوبوکور، مونیک، ۱۳۷۳، *رمزهای زنده جان*، جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
۱۴. بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر، ۱۳۸۲، *شرح شطحیات*، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران، انتشارات طهوری، چاپ اول.
۱۵. صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۵۵، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ج ۳.
۱۶. عزیزمانی، امیرعباس، ۱۳۷۵، *زبان دین*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۱۷. غزالی، احمد، ۱۳۵۹، *سوانح*، نصرالله پورجوادی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ، چاپ اول.
۱۸. فولادی، علیرضا، ۱۳۸۷، *زبان عرفان*، نشر فراگفت، چاپ اول.
۱۹. لویزن، لئونارد، ۱۳۸۴، *میراث تصوف*، مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
۲۰. مایل هروی، نجیب، ۱۳۷۴، *خاصیت آینگی*، تهران، نشر نی، چاپ اول.
۲۱. نوپا، پل، ۱۳۷۴، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۲۲. نیکلسون، رینولدا، ۱۳۵۸، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات توس، چاپ اول.
۲۳. همدانی، عین‌القضات، ۱۳۴۱، *تمهیدات عین‌القضات همدانی*، عقیف عسیران، تهران، کتابخانه منوچهری، چاپ دوم.
۲۴. ————، ۱۳۴۱، *مصنفات عین‌القضات همدانی*، عقیف عسیران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.

۲۵. —————، ۱۳۶۲، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، به اهتمام علینقی منزوی،

عفیف عسیران، تهران، زوار، چاپ دوم.

۲۶. —————، ۱۳۷۹، *زیادة الحقایق*، مهدی تدین، به تصحیح عفیف عسیران، تهران،

مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.

۲۷. یثربی، یحیی، ۱۳۷۷، *فلسفه عرفان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی